

# **L'ETICA MODERNA.**

**DALLA RIFORMA A NIETZSCHE**

Sergio Cremaschi

## INDICE

### Prefazione

1

#### Riformati e scolastici

- 1.1. Lutero: la giustizia passiva e le buone opere
- 1.2. Calvino: volontarismo e predestinazione
- 1.3. La scolastica barocca
- 1.4. La casistica e le *Institutiones morales*

2

#### Neoplatonici, neostoici, neoscettici

- 2.1. Gli umanisti aristotelici, neoplatonici, neoepicurei e neocinici
- 2.2. L'economica e l'*ars vivendi*
- 2.3. I neostoici
- 2.4. I neoscettici
- 2.5. la moralistica

3

#### Neoagostiniani

- 3.1. I giansenisti su *natura lapsa*, grazia sufficiente, puro amore
- 3.1. Nicole sull'impossibilità della conoscenza di sé
- 3.2. Nicole su amor proprio e carità
- 3.3. Nicole contro la virtù civica, per la *civilité* cristiana
- 3.4. Malebranche sulle leggi generali e il male necessario
- 3.5. Malebranche: neoagostinismo e platonismo

4

#### Grozio, Pufendorf e la nuova scienza morale

- 4.1. Grozio contro Aristotele e gli scettici.
- 4.2. Mersenne e Gassendi
- 4.3. Descartes: la morale come ultimo ramo dell'albero della filosofia.
- 4.4. Hobbes su scetticismo e nuova scienza morale.
- 4.5. Spinoza sulla scienza morale come scienza descrittiva.
- 4.6. Locke su volontarismo e probabilismo.
- 4.7. Pufendorf sul diritto naturale come scienza esatta.
- 4.8. Pufendorf su enti fisici ed enti morali.
- 4.9. Pufendorf sulla conservazione di sé.

5

#### La versione empirista della nuova scienza morale: da Cumberland a Paley

- 5.1. Cumberland contro il volontarismo hobbesiano
- 5.2. Cumberland e il consequenzialismo teologico
- 5.3. Cumberland sulla benevolenza universale e l'amore di sé
- 5.4. Shaftesbury e il senso morale
- 5.5. Hutcheson, la legge di natura e le facoltà morali
- 5.6. Gay, Brown, Paley e il consequenzialismo teologico.

#### 6. La versione razionalista della nuova scienza morale: dai platonici di Cambridge a Price

- 6.1. I platonici di Cambridge
- 6.2. Shaftesbury e il senso morale
- 6.3. Butler e la terza via fra volontarismo e scetticismo
- 6.4. Price e l'evidenza razionale delle verità morali

#### 7. Leibniz e il compromesso fra nuova scienza morale e aristotelismo

- 7.1. Leibniz contro il volontarismo
- 7.2. Leibniz sull'amore
- 7.3. Leibniz su *La place d'autrui* e il consequenzialismo teologico
- 7.4. Thomasius, Wolff, Crusius

8

Il Settecento francese senza la nuova scienza morale: interessi e sentimenti

- 8.1. La genealogia delle idee di virtù e vizio
- 8.2. Maupertuis e l'aritmetica morale
- 8.3. I *philosophes* e l'armonia degli interessi
- 8.4. Rousseau sulla corruzione, l'amore di sé, la virtù
- 8.5. Sade e i pregi del vizio

9

La scienza morale sperimentale: da Hutcheson a Adam Smith

- 9.1. Il paradosso di Mandeville
- 9.2. Hutcheson sulla legge di natura e le facoltà morali
- 9.2. Hume sulla filosofia morale sperimentale e i principi intermedi
- 9.3. La "Legge di Hume"
- 9.4. Hume sul fellow-feeling
- 9.5. Hume su virtù naturali, virtù artificiali, e piacere disinteressato per l'utilità
- 9.6. Adam Smith: la metaetica antirealista
- 9.6. Adam Smith sull'autoinganno e il paradosso della felicità
- 9.8. Adam Smith sulla simpatia e lo spettatore imparziale
- 9.9. Adam Smith sul paradosso del giudizio morale
- 9.10. Reid sulla confutazione dello scetticismo e l'evidenza del dovere

10

L'etica kantiana

- 10.1. La metaetica kantiana: l'epistemologia morale.
- 10.2. La metaetica kantiana: l'ontologia morale.
- 10.3. La metaetica kantiana: la psicologia morale.
- 10.4. L'etica normativa kantiana.
- 10.5. Kant e l'impossibilità dell'etica applicata.
- 10.6. L'antropologia morale kantiana.
- 10.7. Civilizzazione e moralizzazione.
- 10.8. La teologia su basi morali e l'origine del male.
- 10.9. Fichte e la trasformazione della filosofia teoretica in filosofia pratica

11

Bentham e l'utilitarismo

- 11.1 La teoria linguistica
- 11.2. Ontologia morale, psicologia, teoria dell'azione
- 11.3. Il principio della massima felicità
- 11.4. La critica all'etica religiosa
- 11.5. La nuova morale
- 11.6. Interesse e dovere
- 11.7. Le virtù
- 11.8. Etica privata e legislazione

12

Prosecutori dell'illuminismo: giudaismo liberale e teologia liberale

- 12.1. Mendelssohn
- 12.2. Salomon Maimon
- 12.3. La Haskalā e il giudaismo liberale
- 12.4. La teologia liberale.

13

Critici dell'illuminismo

- 13.1. Il romanticismo e la realizzazione dell'individualità come sommo bene
- 13.2. Hegel: la storia come realizzarsi della libertà.
- 13.3. Hegel: la coscienza infelice e l'anima bella.
- 13.4. Hegel: Moralità ed eticità.
- 13.5. Marx: la prassi oltre la dicotomia fra essere e dover essere.
- 13.6. Schopenhauer: la compassione.
- 13.7. Kierkegaard: la fede oltre l'etica

14

Prosecutori dell'illuminismo: intuizionisti e utilitaristi

- 14.1 Whewell e la critica all'utilitarismo
- 14.2 Whewell su morale e filosofia della morale
- 14.3 Whewell sulla Norma Suprema
- 14.4 Whewell sui conflitti fra doveri
- 14.5 Mill e la prova del principio di utilità
- 14.6 Mill e l'utilitarismo eudemonistico
- 14.7 Mill sulle norme

15

Prosecutori dell'illuminismo: neokantiani e positivisti

- 15.1. Lo spiritualismo francese
- 15.2. I neokantiani: la scuola di Marburgo
- 15.3. I neokantiani. la scuola del Baden
- 15.4. Il positivismo di Comte e l'invenzione dell'altruismo
- 15.5. Il darwinismo sociale.
- 15.6. L'etica dell'umanità di Wundt

16

Postilluministi: Sidwick

- 16.1. La critica dell'intuizionismo
- 16.2. L'egoismo etico
- 16.3. La critica all'utilitarismo

17

Postilluministi: Durkheim

- 17.1. La sociologia come fisica dei costumi
- 17.2. La morale come fisica dei costumi e come scienza pratica
- 17.3. Sull'etica kantiana e l'utilitarismo
- 17.4. La variabilità delle morali
- 17.5. La solidarietà sociale come fine e giustificazione della morale
- 17.6. La morale laica come sociodicea

18

Postilluministi: Nietzsche

- 18.1. Il dionisiaco
- 18.2. La decostruzione del mondo dei valori
- 18.3. La duplice genealogia delle morali
- 18.4. L'ascetismo e il nichilismo
- 18.5. L'etica normativa dell'autorealizzazione

Bibliografia

Indice dei nomi

Indice dei concetti

## PREFAZIONE

Questo volume è il secondo di una trilogia che si propone di ricostruire la storia dell'etica occidentale; tratta l'etica dell'età moderna quale si è sviluppata in Europa a partire dalla crisi che ha avuto luogo fra il Quattrocento e il Seicento<sup>1</sup>. Si è scelto come emblematico punto di partenza Grozio anche se si sono illustrate le dottrine, dei riformati, degli scolastici barocchi, degli umanisti cui Grozio reagisce dando luogo alla svolta del 1625 che segna l'atto di nascita della "nuova scienza morale", nuova nello stesso senso in cui è una "nuova" scienza la fisica galileiana.

Il "progetto della modernità", come lo si è chiamato con linguaggio un po' da professori tedeschi, così avviato era quello di salvare i *contenuti* della scolastica, cioè l'idea di diritti e norme universali e giustificabili razionalmente, ma su *basi metodologiche* nuove, inattaccabili dal neoscetticismo. In altre parole: le dottrine di Grozio erano la riproposizione di un'idea quanto mai tradizionale, condivisa dagli stoici, dai filosofi islamici, da Maimonide, dagli scolastici, quella dell'esistenza di leggi morali oggettive che la ragione umana può conoscere; la loro parziale novità sta nell'esplicito tentativo di giustificarne almeno un nucleo minimale affrontando la sfida scettica, e quindi partendo da quelle assunzioni minimali che nemmeno lo scettico può negare. Tale è la strategia di Grozio, Pufendorf, Leibniz, Price, Adam Smith, Bentham e Kant.

La grande fonte delle confusioni fra cui ancora ci dibattiamo fu il fatto che i critici ottocenteschi dell'illuminismo, sia i nostalgici del medioevo sia i nostalgici dell'antichità sia i nostalgici del buon vecchio tempo passato collocato non si sa dove, sia i superatori dell'illuminismo, invece di formulare obiezioni nel merito del progetto e della sua esecuzione, rimproverarono a Kant e Bentham (e a tutti i loro compagni di strada) precisamente di essere partiti da presupposti minimali senza darsi la pena di capire a quale scopo si fosse messa in atto tale strategia.

Sidgwick, Durkheim e Nietzsche sono stati scelti come emblematici punti d'arrivo di questa critica controilluminista perché tutti hanno criticato l'utilitarismo e l'etica kantiana e si sono proposti di sostituire la morale tradizionale con qualcosa di nuovo. Si tratta però di punti d'arrivo ambivalenti perché tutti sono anche prosecutori di aspetti dell'illuminismo e perfino Nietzsche, che proponeva di «dare la disdetta alla morale», ha poi tentato di disegnare una morale diversa, mettendo in luce dimensioni dell'etica normativa sulle quali c'è qualcosa da imparare. Insomma, la morte dell'etica non c'è mai stata, il relativismo etico non è il pericolo più imminente da cui mettere in guardia le giovani generazioni, l'Occidente non è rimasto senza radici ma forse ne ha ancora qualcuna troppo abbarbicata che si potrebbe tagliare con beneficio di tutti.

Nei 21 anni durante i quali questo volume ha lentamente preso forma ho contratto numerosi debiti, per lo meno con Massimo Reichlin, Roberta Sala, Filippo Bruni, Marcelo Dascal, Salvatore Natoli, Eugenio Lecaldano, Maria Luisa Pesante, Mario Miegge, Gianfranco Pellegrino, Dario Castiglione, Domenico Bosco, Gianluca Mori, Roberto Gilardi, Marco Geuna, Mario Micheletti, Piero Giordanetti.

### Avvertenza

Si indica sempre l'edizione più autorevole in lingua originale e una traduzione. Il rinvio alle pagine delle edizioni italiane non implica che la traduzione dei brani citati non sia stata modificata. Salvo che per Kant, per il quale si sono indicati volume e pagina della Akademie-Ausgabe accanto alle pagine della trad. it., si è cercato di rendere i luoghi citati reperibili anche in diverse edizioni indicando, per le opere che lo permettono, i capitoli e i paragrafi corrispondenti ai luoghi citati.

---

<sup>1</sup> La trilogia comprende: S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci, Roma, 2005 e un volume che tratterà le origini dell'etica occidentale partendo dalla tradizione greca e da quella ebraica e trattando il pensiero cristiano dei primi secoli, il pensiero arabo-islamico, la scolastica.

# 1

## Riformati e scolastici

### 1.1 Lutero sulla giustizia passiva e le buone opere

Martin Luther (1483-1546), monaco agostiniano tedesco, si trovò a dare inizio alla Riforma con le 95 tesi del 1517 in cui si negava la legittimità delle “indulgenze”. Ha lasciato, oltre a una famosa traduzione della Bibbia, scritti esegetici e teologici in cui i temi etici hanno un posto centrale, anche se non sono trattati non sistematicamente e in un contesto non filosofico ma teologico. Il nodo centrale è l’idea di giustizia di Dio come «giustizia passiva» o «giustificazione». Gli esseri umani sono resi giusti dalla volontà divina, che questa li “giustifica” anche se sono irrimediabilmente peccatori e non esiste possibilità di compiere opere giuste al di fuori del rapporto con Dio. È vero che la *sola fides* è il fondamento della salvezza, ma ciò non implica una posizione “antinomista” (contraria alla legge) secondo la quale il cristiano non dovrebbe obbedire ad alcuna legge e compiere alcuna “buona opera”, ma soltanto che prima ci deve essere la grazia divina e poi gli esseri umani divengono capaci di buone opere come per un malato prima «ci dev’essere la salute, per potere poi compiere tutte le opere di tutte le membra»<sup>1</sup>.

Lutero interpreta la *Lettera ai Romani* di Paolo enfatizzando la contrapposizione fra Legge e Vangelo e sostenendo che la prima non ha alcuna funzione in vista della salvezza e anzi ha l’unico scopo di dimostrare lo stato di peccato dell’uomo per via della sua incapacità a conformarsi ad essa e la necessità della grazia per la salvezza. Lutero intende per “Legge” l’insieme dei precetti del cosiddetto Antico Testamento, a loro volta consistenti o in disposizione di diritto positivo riguardanti il popolo ebraico o in prescrizioni della legge di natura. Escludendo che queste ultime abbiano un valore per la salvezza, rifiuta le tesi della scolastica, in particolare di Tommaso, che riconoscevano un valore alla “natura” prima dell’intervento della “grazia” e concedevano all’uomo la possibilità di perseguire una limitata perfezione nella “pura natura”. La condanna luterana della natura si appoggia all’esegesi biblica, anche se vi confluisce l’eredità del volontarismo della scolastica scotista e più in generale della tradizione agostiniana e implica l’esclusione del valore della legge di natura per la salvezza, dato che «non vi sono opere buone all’infuori di ciò che è comandato da Dio, come pure non v’è peccato all’infuori di quello vietato da Dio»<sup>2</sup>.

Lutero afferma che il centro della sua teologia è la dottrina della “predestinazione” attribuita a Paolo secondo la quale la “giustificazione” è concessa a chi un decreto imperscrutabile di Dio ha destinato alla salvezza; tale decreto appare ingiusto alla nostra attuale visione limitata, ma non dobbiamo dimenticare che ingiusto appare anche il corso del mondo in cui l’empio prospera e il giusto soffre; nella “luce della gloria” la giustizia divina ora misteriosa ci apparirà comprensibile. Ne deriva che l’uomo non è dotato di “libero arbitrio” in base alla tesi teologica per la quale l’uomo non potrebbe fare altro che il male, dato che non sta nelle sue forze fare il bene<sup>3</sup>.

La legge conserva però una sua funzione. Dal punto di vista della agostiniana “città celeste” la legge serve a mostrare la necessità della giustificazione, in un altro uso serve ad assicurare l’ordine della “città terrena” ed è perciò necessario osservarla, cioè seguire i precetti della filosofia morale “naturale”, la regola aurea, l’agire «in buon diritto e con buona coscienza», «in maniera giusta ed equa», praticare «l’obbedienza e del servizio a tutti coloro che sono in autorità in mezzo a noi»<sup>4</sup>. seguire questi precetti non assicura la salvezza, ma d’altra parte l’ordine della città terrena viene anch’esso da Dio. Le sue finalità, in perfetto spirito agostiniano, sono quelle di una “sferza” per i malvagi, perché gli uomini non sono tutti capaci di fare buon uso della libertà del cristiano e gli «uomini malvagi, sempre intenti a peccare... devono esser costretti da leggi religiose e civili, come i cavalli selvatici e i cani. E quando ciò non serve, lo Stato deve togliere loro la vita con la spada»<sup>5</sup>.

Nonostante questi accenni ai principi di una morale “naturale” resta una tensione irrisolta, nella successiva tradizione luterana, fra la grazia e la natura. La rivalutazione di quest’ultima fu intrapresa dall’umanista Philipp Schwarzzerd o Philippus Melancton (1497-1560) che reintrodusse, accanto alla coppia luterana di Legge e Vangelo, la più tradizionale coppia di ragione e rivelazione<sup>6</sup>, sostenendo la compatibilità della teologia luterana con un ruolo della ragione e con uno spazio per la cooperazione dell’uomo alla salvezza, cioè per le opere<sup>7</sup>. La posizione di Melantone fu vincente nel luteranesimo e diede origine della tradizione dell’aristotelismo riformato che dominò le università tedesche fino al Settecento. Questa tradizione era null’altro che una sorta di scolastica che evitava di richiamarsi esplicitamente agli autori medievali ai quali si richiamava la Chiesa romana e quindi si rifaceva direttamente ad Aristotele.

### 1.2. Calvino: volontarismo e predestinazione

Jean Calvin (1509-1564), umanista francese, intorno al 1532 aderì alle idee della Riforma luterana e divenne

poi il leader spirituale della città-stato riformata di Ginevra. Fu autore di scritti teologici, fra i quali ebbe grande risonanza la *Istituzione della religione cristiana*<sup>8</sup>. In quest'opera, redatta in latino nel 1536 nella forma di una professione di fede e poi accresciuta nelle successive versioni francesi fino a diventare un trattato teologico, l'etica è trattata nel contesto di un commento al *Credo*. Ancor più che Lutero, Calvino riprende temi agostiniani: la natura umana non ha alcuna possibilità di conoscere Dio, la salvezza viene solo da un imperscrutabile decisione divina. D'altra parte, la sua formazione di stampo più umanistico si fa sentire nella maggiore valorizzazione delle conquiste della ragione umana anche presso i pagani: l'etica della ragione "naturale" conserva una sua validità nel governo delle cose di questo mondo, anche se con il limite dell'illusione che le virtù e i vizi dipendano dall'uomo, ciò che la Rivelazione nega.

Nell'ottica cristiana la morale è svalutata come via per la salvezza, ma al contempo fortemente valorizzata come testimonianza della fede, con un forte accento sulla responsabilità personale. Per il credente la domanda centrale è sapere ciò che Dio vuole da lui. Questo si può sapere solo dalla Bibbia ma – e qui sta la prima notevole differenza da Lutero – da tutta la Bibbia, compreso il cosiddetto Antico Testamento. La Legge non è come per Lutero solo testimone dello scacco della natura umana nel fare il bene perché vi è una triplice funzione della legge: a) come uno specchio in cui contempliamo le nostre debolezze, per convincerci a confidare solo nella grazia; b) una funzione politica, quella di stabilire le condizioni necessarie alla convivenza civile, legittimando la costrizione esercitata dall'autorità civile per conservare la pace; c) se vista alla luce del Vangelo, la funzione di risvegliare le coscienze, portandole all'obbedienza alla volontà divina perché «ma esortandoci alla perfezione, ci mostra lo scopo al quale ci è utile e conveniente tendere per tutta la nostra vita per fare il nostro dovere; ed è sufficiente che non ci stanchiamo di tendervi»<sup>9</sup>.

In quest'ottica, nel Decalogo è contenuta tutta la morale di cui il cristiano ha bisogno, a patto che lo si interpreti alla luce della salvezza manifestatasi in Gesù Cristo. La vita morale in questa luce è in primo luogo un'opera di conversione o di "santificazione" del credente<sup>10</sup>.

Nella "morale della santificazione" calvinista è ammesso un giusto uso dei beni di questo mondo e non è perciò ammissibile la fuga dal mondo dei monaci.

Paradossalmente, la negazione del valore delle opere permetteva di abolire la distinzione fra vita contemplativa e vita attiva. Le attività della vita comune, che *non* sono via alla salvezza, come non lo sono le attività contemplative, non erano però da abbandonare all'arbitrio, ma dovevano venire organizzate nel quadro delle «vocazioni particolari», le quali non erano più inserite in una gerarchia al vertice della quale avrebbe dovuto stare lo "stato di perfezione" dei religiosi. Tutti credenti hanno una "vocazione" che consiste nella vita familiare e nell'esercizio di un mestiere per servire allo scopo primo di ognuna delle vocazioni particolari che è quello di «aiutarsi gli uni gli altri»<sup>11</sup>.

Ne deriva l'idea che il lavoro sia un dovere e non, come in Tommaso, solo un mezzo per garantirsi la sopravvivenza doveroso solo in assenza di altri mezzi<sup>12</sup>, la valutazione positiva del denaro, la condanna dell'interesse sul prestito destinato al consumo ma non su quello destinato all'investimento.

La nota tesi di Max Weber fa nascere l'"ascetismo intramondano" dei puritani dall'ansia circa la predestinazione alla salvezza e dalla ricerca di una "comprova" esteriore della benedizione divina, ma forse, anche senza la credenza nella predestinazione, l'idea del lavoro come "vocazione" sarebbe bastata per la promozione di un'etica del lavoro come quella calvinista.

### 1.3 La scolastica barocca

Nel corso del Cinquecento vi fu un notevole rinnovamento nella scolastica, il cui centro fu l'Università di Salamanca, con una ripresa del tomismo (insegnato dai domenicani e in seguito dai gesuiti) che, come reazione alla Riforma, si affermò come la dottrina sponsorizzata dal Vaticano contro lo scotismo (insegnato dai francescani).

Tommaso De Vio detto il Caietano (1468-1534) introdusse la nozione di "pura natura" per designare la "natura" prima dell'intervento della "grazia", sostenendo che in questa condizione sarebbe stata possibile una vita compiutamente umana, dotata di famiglia, stato, leggi, religione<sup>13</sup>. Questa dottrina ebbe un grande impatto sulle controversie successive alla scoperta delle Indie a proposito del diritto dei cristiani a sottomettere con la forza gli *indios* in quanto infedeli, diritto sostenuto dai francescani seguaci delle dottrine di Giovanni Duns Scoto che erano particolarmente pessimiste sulla natura in assenza della grazia. Su posizioni opposte si collocavano i domenicani seguaci della dottrina sulla natura di Tommaso che sosteneva la naturale socialità dell'uomo non totalmente corrotto dal peccato originale e quindi capace di darsi ordinamenti come famiglia, stato, religione anche in assenza della grazia.

A Francisco de Vitoria (1492/3-1546), domenicano che insegnò all'università di Salamanca si deve l'adozione della *Secunda Secundae* di Tommaso come testo di teologia morale in luogo delle *Sententiae* di

Pier Lombardo. Oltre ai commentari a Tommaso lasciò i testi delle *Relectiones* sulla sovranità dell'Imperatore sugli *indios*, sul diritto di guerra, sulla legittimità del potere civile<sup>14</sup>.

Domingo de Soto (1494-1560), domenicano che insegnò a Salamanca, nel *De justitia et jure* difese la concezione intellettualista della legge di natura, facendola dipendere dalla natura delle cose e dalle loro relazioni<sup>15</sup>. Sostenne, riprendendo Vitoria, che il potere civile deriva solo indirettamente da Dio e direttamente dal popolo. Sviluppò le trattazioni dell'etica economica dei predecessori scolastici raffinando le analisi dei meccanismi del mercato e della natura della moneta. Introdusse in queste analisi la considerazione di fattori (il rischio e il "lucro cessante", cioè la non disponibilità dei beni o del denaro per il periodo in cui sono impegnati nella attività di mercatura) che giustificano la vendita di una merce a un prezzo maggiorato rispetto al suo valore rendendo quindi il "giusto prezzo" un concetto molto più determinato. Dopo De Soto, Martín Azpilqueta Navarro, Luís de Molina svilupparono le dottrine sul prezzo, il prestito a interesse, la moneta in un'ampia produzione di trattati *De Iustitia et Iure*<sup>16</sup>.

Sulla questione della proprietà Vitoria, De Soto, Suárez sostennero, seguendo la tradizione prevalente nella scolastica – affermata da Tommaso e in modo più radicale da Guglielmo di Ockham – secondo la quale la proprietà dei beni è per natura comune e la proprietà privata di certi beni è una istituzione artificiale, che può essere o meno legittimamente introdotta dalla legge positiva; il suo carattere artificiale lascia sussistere limiti intrinseci al diritto di proprietà di modo che chi è in condizione di bisogno ha un diritto a ciò che vi è di superfluo nella proprietà altrui. Questa dottrina, non meno di quella della naturale socialità distinta dalla artificiale politicità dell'uomo di cui si dirà in seguito, va in direzione opposta a quella seguita poi da Hobbes e Locke e con loro dalla tradizione dominante del pensiero liberale moderno.

Luís de Molina (1535-1600), gesuita che insegnò a Coimbra e Évora in Portogallo, divenne famoso per il suo tentativo, svolto nella *Concordia*<sup>17</sup>, di risolvere l'apparente contraddizione fra le dottrine della grazia e del libero arbitrio che era al centro delle dispute teologiche legate alla Riforma; sostenne l'idea di una *scientia media* fra la conoscenza di "visione" che Dio ha delle cose che sono state, sono e saranno, e quella di "mero intelletto" che Dio ha delle cose che non sono state, non sono e non saranno, con cui Dio conosce gli eventi futuri contingenti e quindi quali saranno le libere scelte degli individui e dà loro una grazia sufficiente a mettere in atto la corrispondente azione, la cui realizzazione non cessa però di dipendere dalla volontà individuale.

#### 1.4 Suárez su volontarismo e antivolontarismo

Francisco Suárez (1564-1617), gesuita spagnolo che insegnò in Spagna, a Roma e in Portogallo, produsse gli esempi più significativi di trattati sistematici che sostituirono i commentari medievali. Trattò temi etici nelle *Disputationes metaphysicae*<sup>18</sup>, in particolare nella decima (*De Bono*) e nella undicesima (*De Malo*), e nei trattati *De Charitate*<sup>19</sup> e *De legibus*<sup>20</sup>.

Suárez adottò la soluzione di Molina su prescienza divina e libero arbitrio perché la dottrina di Tommaso secondo la quale Dio predetermina fisicamente l'atto libero dell'individuo gli sembrava eliminare il libero arbitrio che gli sembrava salvato dalla soluzione di Molina<sup>21</sup>.

Suárez adottò una *via media* anche nella controversia sulla legge di natura fra tomisti e occamisti, pur dichiarando la propria fedeltà a Tommaso. In primo luogo, escluse la soluzione intellettualista estrema secondo la quale la legge di natura si identifica con una natura razionale oggettivamente conoscibile con l'argomento che il significato stesso del termine "legge" esclude questa possibilità. Una legge infatti è «un atto di volontà giusta e legittima» con un superiore vuole obbligare i suoi inferiori a fare una cosa o un'altra, e «o consiste di un atto della ragione e della volontà o non può esservi senza l'uno e l'altro; di modo che, se è soltanto una delle due cose, non di meno dipenda intrinsecamente dall'altra»<sup>22</sup>. In secondo luogo, escluse il volontarismo estremo con l'argomento che la volontà di Dio non rende arbitrariamente buone, che

non è la ragione totale della bontà o malvagità che vi è nell'osservanza o trasgressione della legge naturale. Suppone necessariamente una certa rettitudine o deformità in quegli atti stessi e aggiunge loro una speciale obbligazione derivante dalla legge divina<sup>23</sup>.

Conservò la distinzione tomista fra legge eterna, legge divina, legge naturale e legge umana ma con le modifiche derivanti dalla tesi che ogni legge è un atto di volontà. Quindi la legge eterna è un libero decreto della volontà di Dio che stabilisce l'ordine dell'universo e che non ci è noto direttamente ma soltanto attraverso l'accettazione della legge divina, la scoperta delle leggi naturali, la promulgazione di leggi umane. La legge naturale è come per Tommaso la partecipazione della natura morale dell'uomo alla legge eterna; si basa sulla ragione ma insieme sulla volontà – in questo caso la volontà di Dio e non quella dell'uomo – e la

sua fonte ultima è Dio. Anzi, ogni bene in ultima istanza proviene da Dio in quanto è sia creatore sia legislatore supremo.

La vita che conduce alla felicità, consistente nella beatitudine eterna, deve essere governata da leggi, cioè da prescrizioni promulgate da una fonte legittimata a farlo, giuste e stabili. Queste devono corrispondere al bene oggettivo, ma sono necessarie agli esseri umani, per via della loro debolezza, come «comandi» – e quindi con l'intervento della volontà e non solo della ragione divina – e non solo come «consigli». La legge di natura in senso proprio è

quella che è insita nella mente umana per permetterle di discernere ciò che è onesto da ciò che è turpe [...] E quindi questa legge viene detta naturale non solo in quanto si distingue il naturale dal sovranaturale, ma anche in quanto lo si distingue dal libero [...] perché quella legge è come una qualche proprietà della natura e perché Dio stesso la ha posta nella natura<sup>24</sup>.

I primi principi, come quello di «fare il bene ed evitare il male» sono evidenti perché iscritti da Dio nella ragione umana; gli altri, come il dovere di adorare Dio e alcuni precetti morali fondamentali possono essere dedotti da questi. La legge naturale è immutabile. Alcune apparenti variazioni secondo i luoghi e i tempi si spiegano con il cambiamento dell'oggetto cui la legge si applica e della legge stessa<sup>25</sup>. Ad esempio, la legge di natura ha dato il possesso dei beni della terra in comune al genere umano, ma non ha vietato che la legge umana istituisse la proprietà privata di certi beni; perciò comanda il rispetto della proprietà privata soltanto laddove questa è stata istituita, non laddove la proprietà è rimasta comune. Il fatto poi che alcuni precetti secondari non risultino noti ad alcuni popoli dipende dal fatto che uno o l'altro precetto possa venire ignorato da un popolo, ma ciò implica che la legge viene «occultata», non mutata<sup>26</sup>.

#### 1.5 Suárez sulla legittimità del potere politico

La legge umana deve basarsi sulla legge divina o sulla legge di natura. È vera legge quella che è stata promulgata con giustizia e da un sovrano legittimo. Gli esseri umani sono naturalmente sociali e sia l'esistenza della società sia l'istituzione del governo rispondono alla legge di natura e quindi alla volontà di Dio, ma ciò non impedisce che – come insegnato da Vitoria – il governo sia legittimamente istituito sulla base del consenso, e quindi vi è un primo contratto che dà vita alla società politica, e un secondo contratto che dà vita a una forma di governo. Ogni governante è comunque tale in seguito a un atto di volontà del popolo, al quale Dio ha dato la sovranità e che decide di trasferirla al governante per motivi di convenienza, e quindi nessuno ha il potere per diritto divino, se non indirettamente, attraverso il popolo<sup>27</sup>. Il sovrano infine può legiferare su materie che esulano da quelle su cui la legge di natura ha già stabilito che cosa sia il bene.

Dopo Suárez due elementi divennero luoghi comuni condivisi da tutti i filosofi morali del Seicento e del Settecento anche nei paesi protestanti: a) il giudizio sul bene è un giudizio teoretico e non un giudizio pratico, con la conseguente sottovalutazione della differenza fra filosofia pratica e scienze teoriche e la deenfaticizzazione delle virtù e della prudenza in particolare; b) l'obbligazione è "esterna", con la conseguenza che una valutazione, anche se vera, non ha forza motivante in assenza di una sanzione.

Grozio, Pufendorf, Clarke e altri ripresero dalla scolastica barocca molto più di quanto confessarono non essendo prudente citare domenicani e gesuiti nei paesi protestanti. Gli scozzesi affrontarono problemi simili riscoprendo Grozio e attraverso di lui le idee degli spagnoli per ritrovarvi soluzioni alternative a quelle delle dottrine individualiste hobbesiane e lockiane.

#### 1.6 La casistica e le *Institutiones morales*

Nel secolo XIII, dopo il Concilio Laterano IV, iniziarono ad apparire manuali per i confessori. La *Summa de Poenitentia et Matrimonio*<sup>28</sup> del 1235 del domenicano Raimondo di Pennafort, è considerata il primo esempio del genere, seguito dalla *Summa Astesana* (ca 1317) di un autore francescano e dalla *Summa Pisana* (ca 1347) del domenicano Bartolomeo di San Concordio<sup>29</sup>.

Dopo il Concilio di Trento, per via dell'ulteriore enfasi sulla pratica della confessione e dell'istituzione dei seminari, scuole per la formazione del clero, nelle quali la teologia, diversamente che nella facoltà teologiche, era insegnata solo ai fini della pratica pastorale, questa manualistica ebbe una grande fioritura. I manuali, fra i quali i più famosi sono lo *Enchiridion confessoriorum* dell'agostiniano Martín Navarro de Azpilcueta (1492-1586)<sup>30</sup> e le *Institutiones morales* del gesuita Juan Azór (1535-1603)<sup>31</sup>, passarono a un'organizzazione più teorica. Azpilcueta organizzò la materia non più in ordine alfabetico ma seguendo i dieci comandamenti; Azór inserì lo studio dei casi in uno dei tradizionali trattati teologici, il *De conscientia*. Nel caso che qualcuno pensasse che in tal modo si avesse una disciplina con un suo campo di oggetti, basterà

riferire che Azór dichiara che l'opera tratta i dieci comandamenti, i sette sacramenti, le tre censure ecclesiastiche e altre pene e le indulgenze, la condizione umana e i limiti estremi dei beni e dei mali, e più precisamente, i primi sette libri della prima parte trattano le cose esposte da Tommaso nella *Prima secundae*, cioè le azioni umane, il loro carattere moralmente buono, gli affetti, gli abiti, le virtù, le leggi, e gli altri sei libri trattano di fede, speranza, carità, religione, giuramenti, voti.

La questione teorica cruciale per la casistica fu quella della coscienza errante o dubbiosa. Essendo stato acquisito, a partire da Tommaso, il principio di Pietro Abelardo del carattere vincolante anche della coscienza errante, ci si trovava a dover ammettere la liceità dell'agire secondo coscienza in caso di coscienza incerta. Questa ammissione era condivisa da tutti ma formulata in modi diversi. Ci si limiterà qui a riferire come Azór formula i termini del problema: nel libro primo «Sulle azioni umane» tratta l'azione compiuta sotto costrizione e poi l'ignoranza; afferma che vi è consenso universale sul fatto che «un'ignoranza probabile e giusta» è una scusante che toglie la colpevolezza ma che tuttavia bisogna distinguere fra ignoranza probabile e giusta e ignoranza «*crassa et supina*», cioè dovuta a rozzezza e pigrizia; quest'ultima costituisce soltanto una scusa parziale, come negli esempi di chi avesse un rapporto sessuale con una donna che si ritrovasse nel letto senza avere prima controllato che questa fosse proprio sua moglie, o di chi scagliasse una freccia per colpire un cinghiale e colpisse un bambino, ma senza essersi guardato intorno prima di scoccare il colpo<sup>32</sup>.

Nel libro secondo «Sulla bontà e malvagità delle azioni umane», il capitolo sulla «coscienza erronea» afferma che se questa «in buona fede propone di fare o non fare qualcosa, siamo tenuti a farla o non farla»<sup>33</sup>. Il problema più intricato, che si pone a proposito della «coscienza dubbia», è che si debba fare quando non si è in condizioni di sciogliere il dubbio riguardo alla liceità di un'azione. Vi sarebbero due alternative di fondo, a partire dalle quali si crearono poi i diversi “sistemi morali”: adottare la posizione più «sicura» (*tutior*) perché meno permissiva oppure la posizione più «probabile» perché sostenuta da un maggior numero di autorità o dalle fonti più autorevoli<sup>34</sup>. Azór afferma che si è tenuti ad adottare le tre regole seguenti:

1) ogni qualvolta un'opinione è stata formulata esplicitamente dai dottori più autorevoli, o appare essere implicata da una definizione di fede o essere quella che più le è compatibile, è da considerare in ogni aspetto come certa e vera;

2) fra due opinioni è da preferire quella che sembra più conforme al senso della legge e che è maggiormente confermata dall'uso finora seguito;

3) in materia penale fra due o più opinioni bisogna adottare la più mite<sup>35</sup>.

Queste tre regole sono da accogliere sempre anche nel foro interno della coscienza; ve ne sono poi altre alle quali non si è sempre tenuti in coscienza ad attenersi:

4) quando due opinioni sono pari negli altri aspetti ma una è più sicura, questa va preferita in massimo grado;

5) va dato il primo posto su ciò che va fatto all'opinione comune dei dottori quando non si può applicare nessuna delle quattro regole precedenti.

6) quando vi sono più opinioni pari in tutti gli altri aspetti, va adottata quella più favorevole alla religione, alla devozione e al diritto<sup>36</sup>.

Azór pone poi la domanda se si debba sempre adottare l'opinione più “sicura” e risponde che, se l'opinione meno sicura è più probabile o più certa, ci è lecito agire secondo quella. Pone poi la domanda su quale opinione seguire se due opinioni sono probabili nello stesso grado o una delle due è meno probabile, e risponde che ci è lecito adottare una delle due<sup>37</sup>.

Questa soluzione ai casi dubbi venne a costituire il «probabilismo», che fu la dottrina adottata dai gesuiti. Questo era uno dei cinque “sistemi morali”: 1) *tuziorismo* o *rigorismo*, che afferma che una minima probabilità di esistenza di una legge è sufficiente per essere obbligati a conformarvi; 2) *probabiliorismo*, che sostiene non essere necessaria un'opinione probabilissima favorevole per rifiutare l'opinione opposta che sta a favore della legge, ma basta un'opinione più probabile di quella a favore; 3) *equiprobabilismo*, che afferma che si può seguire un'opinione probabile sulla liceità di un'azione perché un'opinione dubbia sulla sua illiceità non è vincolante ma questa è da considerare dubbia non, come per il probabilismo, quando sussiste un qualche dubbio ma soltanto quando le opinioni pro e contro hanno una probabilità uguale; 4) *probabilismo*, che afferma che per agire onestamente bisogna agire secondo prudenza, e che si agisce secondo prudenza quando la coscienza si appoggia a una ragione realmente probabile, anche se meno probabile che l'opinione che sostiene la legge; 5) *lassismo*, che afferma che perché la legge sia obbligatoria deve essere tanto certa da rendere improbabile l'opinione “benigna”, di modo che «si agirebbe prudentemente seguendo una probabilità intrinseca o estrinseca anche se tenue purché non esca dai limiti della probabilità».

Risulta chiaro che la casistica consisteva nella tecnica o arte di individuare una risposta argomentata di fronte a un “caso morale” a partire da risposte comunemente accettate relative a casi “puri” assunti come paradigma basandosi su un procedimento non deduttivo ma “topico”, dove contavano le opinioni autorevoli, il loro grado di certezza, e la similarità fra il caso in esame e i casi paradigmatici; rappresentava cioè un approccio pratico o applicato ai problemi morali, approccio che presupponeva le dottrine della morale “naturale” e “rivelata” pur restandone nettamente distinto. I suoi limiti erano quelli di non preoccuparsi di stabilire l’esistenza della legge morale ma di limitarsi a discutere il carattere soggettivamente morale di un’azione una volta assunta l’esistenza di questo dovere e di considerare solo il moralmente permessibile, non il supererogatorio. Il suo punto forte era il fatto di non richiedere la condivisione di dottrine etiche ma soltanto la condivisione delle conclusioni riguardanti i casi paradigmatici, dato che la sua strategia era incentrata sul riconoscimento della similarità fra casi, similarità che permetteva l’applicazione al caso in questione delle conclusioni già accettate per il caso “puro”.

Dati i destinatari e le pratiche cui il discorso era finalizzato, non è strano che nel contesto della casistica si siano sviluppate, a un livello di precisione notevole, distinzioni relative all’azione umana come quelle fra atti volontari e involontari, obbligatori e supererogatori, conseguenze intese e conseguenze previste. Queste vennero fatte proprie dai filosofi morali moderni senza alcuna consapevolezza dei debiti contratti con i disprezzati casisti. Inoltre, va ricordato, contro le immagini della casistica come espressione di oscurantismo “medievale”, che la disciplina fu non a caso contemporanea della nuova scienza galileiana, del neoscetticismo, del barocco. Infatti, il secolo d’oro della casistica iniziò a metà Cinquecento e terminò a metà Seicento quando iniziò la controversia fra diversi “sistemi morali” intorno al problema della coscienza dubbia che si tramutò in controversia sulla casistica in quanto tale per opera dei giansenisti. e portò al suo. Il lassismo, attribuito da questi ai gesuiti, in realtà aveva come rappresentanti principali un teatino, Antonio Diana (1585-1663)<sup>38</sup>, e un cistercense, Jean Caramuel-Lebkowitz (1606-1682)<sup>39</sup>. Come si è detto, i gesuiti sostenevano invece il probabilismo il quale era diverso dal lassismo e, per quanto discutibile, rispondeva a due ordini diversi di preoccupazioni non del tutto insensate. La prima era una preoccupazione pastorale; la spiritualità che la riforma cattolica nella versione dei gesuiti intendeva proporre era incentrata sulla devozione personale al Salvatore e sulla pratica della confessione, intesa non tanto come “tribunale” ma come momento di crescita della devozione personale e di formazione della coscienza del penitente, e il ruolo del confessore veniva inteso più come quello di un consolatore che come quello di un giudice; era quindi importante, nell’ottica della remissione al perdono divino, la consapevolezza da parte del confessore dei motivi di incertezza riguardo all’entità dei peccati. La seconda preoccupazione era di natura epistemologica, legata alla consapevolezza dei limiti della conoscenza riguardo ai moventi dell’azione umana; la casistica giungeva a riconoscere casi in cui, dati i limiti posti dall’ignoranza “invincibile” di una o entrambe le parti, due parti contrapposte potevano avere entrambe ragione. Infine, va notato le dottrine accusate dai giansenisti di effetti diseducativi, erano non a caso redatte in latino in opere destinate alla formazione del clero cui non era libero l’accesso ai laici, e fu semmai il giansenista Pascal a divulgare in francese presso un ampio pubblico queste opinioni scandalose. La controversia terminò con pronunciamenti papali: il lassismo fu condannato da Innocenzo XI nel 1679 e il tuziorismo assoluto fu condannato da Alessandro VIII nel 1690. Come alternativa ai due errori opposti i domenicani proposero il probabiliorismo; i gesuiti continuarono a sostenere il probabilismo di Molina e Suárez; Alfonso de’ Liguori, come si è detto, difese la posizione dell’equiprobabilismo, intermedia fra le due.

Dalla casistica nacque, più per motivi pratici che per motivi teorici, una nuova subdisciplina, la teologia morale. Va ricordato che la letteratura esistente all’epoca del concilio di Trento si divideva fra i commentari e poi i trattati sulla legge di natura di autori come Suárez e le summe per i confessori, organizzati secondo l’ordine alfabetico. Il concilio di Trento, in connessione con l’istituzione dei seminari e in vista della preparazione dei seminaristi alla pratica della confessione, promosse la produzione di una letteratura che si collocasse a livello intermedio. La prima opera che rispondeva a queste caratteristiche fu il trattato di *Institutiones morales* di Azór e quella che ebbe maggiore diffusione fu la *Medulla theologiae moralis* di un altro gesuita: Hermann Busembaum (1600-1668)<sup>40</sup>. Lo schema di queste opere segue l’elenco disparato di argomenti riferito a proposito del trattato di Azór. In seguito Alfonso Maria de’ Liguori (1696-1787) produsse la sintesi che regnò incontrastata nella Chiesa cattolica fino a metà Novecento redigendo dapprima annotazioni alla *Medulla* di Busembaum e poi trasformandole nella sua *Theologia moralis* la cui ispirazione generale era «mantenere una via media fra i troppo rigidi e i troppo indulgenti»<sup>41</sup> adottando, come detto, come soluzione al problema della coscienza dubbia, l’equiprobabilismo, soprattutto perché gli pareva più praticabile per ragioni pastorali. Questo afferma che una legge dubbia non obbliga e che si può seguire un’opinione probabile, ma la legge è veramente dubbia solo quando le opinioni pro e contro hanno una

probabilità uguale. Nelle successive edizioni ridusse progressivamente il numero di casi risolti col ricorso alla probabilità e introdusse per molti di questi una sua soluzione personale.

La teologia morale alfonsiana ebbe un successo sancito nell'Ottocento dall'approvazione papale. Portò con sé la codificazione di una teologia morale come disciplina ibrida, i cui confini erano stabiliti in ultima istanza dai bisogni dei confessori, e inoltre, come trattazione delle norme e dei margini di discrezionalità del singolo rispetto alla norma; infine confinava il supererogatorio nell'"ascetica", classificata non come teologia "morale" ma come teologia "spirituale".

Accanto all'aristotelismo riformato, un altro fenomeno paradossale fu la casistica riformata. Lutero nel 1520 fece bruciare sul rogo la *Summa Diabolica* (come ribattezzò la *Summa Angelica* di Angelo Carletti) in quanto esempio di una morale delle "opere". Ma, non appena Melantone riportò in auge la "natura" e l'etica aristotelica, anche fra i luterani si riprese subito a insegnare la casistica, che fu piuttosto moderata e tendente al lassismo; in Gran Bretagna, sia fra gli anglicani moderati sia fra i puritani, se ne ebbero espressioni più rigoriste. William Perkins, teologo di Cambridge di simpatie puritane fu l'autore del *Whole Treatise of Cases of Conscience*<sup>42</sup>, opera il cui carattere calvinista è rivelato dall'ampio ricorso all'autorità della Scrittura, oltre che dal fatto di essere destinata ai laici, come strumento non della pratica della confessione ma di quella dell'«esame di coscienza» serale, pratica condotta con la redazione quotidiana di una "contabilità" dei progressi e regressi nelle diverse virtù, in base a un catalogo delle quali l'opera è organizzata. Altri puritani produssero opere di casistica: William Ames (1576-1633) il *De Conscientia*<sup>43</sup> e Richard Baxter (1615-1691) il *Christian Directory*<sup>44</sup>. L'opera di Baxter è dedicata soprattutto all'etica delle professioni; sostiene che onestà, diligenza, accuratezza nella contabilità sono le virtù da applicare agli affari e di riflesso alla vita interiore, per la quale va tenuta quella contabilità dei progressi e regressi nelle virtù di cui si è detto. William Perkins, in *A Treatise of the Vocations or Callings of Men* (1603) giustifica come Calvino e contro Lutero la mobilità sociale e l'idea che «un uomo privato possa diventare Magistrato»<sup>45</sup>. Il dissidente Richard Steele (1629-1692) fu autore di *The Husbandman's Calling* (1668) e *The Tradesman's Calling* (1684), manuali di etica pratica per agricoltori e commercianti, in cui valorizzava la dignità di queste attività<sup>46</sup>. Gli anglicani moderati che composero opere di casistica, Robert Sanderson e Jeremy Taylor<sup>47</sup>, ci tennero a distinguersi dai gesuiti rifacendosi alla Scrittura, evitando il tono legalistico, rifiutando la distinzione fra peccato veniale e mortale e il probabilismo.

Nel 1677 venne fondata a Cambridge una cattedra di casistica che rimase fino a Ottocento inoltrato. Dopo una grande popolarità in Inghilterra e in America, fra Seicento e Settecento iniziò a scomparire. Negli altri paesi europei i giudizi di Pascal divennero luoghi comuni che sono ripetuti e da Bayle, Thomasius, Hutcheson e Adam Smith. Nei seminari cattolici la teologia morale alfonsiana scomparve soltanto all'epoca del Vaticano II.

---

<sup>1</sup> M. Luther, *Delle buone opere*, in *Scritti Religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino, 1967, pp. 67-187; p. 341 (ed. or. *Von den guten Werckenn* (1520), in *Werke*, Böhlau, Weimar 1966-, vol. VI, pp. 196-276).

<sup>2</sup> Ivi, p. 328.

<sup>3</sup> Vedi M. Luther, *Il servo arbitrio*, vol. VI delle *Opere scelte*, 9 voll., a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 1993, pp. 408-409 (ed. or. *De Servo arbitrio* [1525], in *Werke*, cit., vol. XVIII, pp. 551-787).

<sup>4</sup> M. Luther, *Delle buone opere*, cit., p. 394.

<sup>5</sup> Ivi, p. 342.

<sup>6</sup> P. Melancthon, *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae* (1521), in Id., *Werke in Auswahl*, a cura di H. Engelland et al., 7 voll., Bertelsmann, Gütersloh 1951-1975, vol. I, pp. 1-63, particolarmente il capitolo «De lege», pp. 40-47.

<sup>7</sup> P. Melancthon, *Commento alla lettera di Paolo ai Romani*, in *Scritti religiosi e politici*, a cura di A. Agnoletto, Claudiana, Torino 1981, pp. 61-90 (ed. or. *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* [1532], vol. V dei *Melancthon's Werke in Auswahl*, cit.).

<sup>8</sup> J. Calvin, *Istituzione della religione cristiana*, 2 voll., a cura di G. Tourn, UTET, Torino 1971 (ed. or. *Institution de la religion chrétienne* [testo del 1560], 5 voll., a cura di J.-D. Benoit, Vrin, Paris 1957-1963).

<sup>9</sup> Ivi, libro II, cap. VIII, par. 13.

<sup>10</sup> Ivi, libro III, capp. VI-X.

<sup>11</sup> Ivi, libro IV, cap. XIII, parr. 11-16.

<sup>12</sup> 12. Tommaso d'Aquino, *Secunda secundae Summae theologiae*, in Id., *Opera omnia*, Ex Typographia Poliglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1882-, vol. viii, Quaestio 187, articulus 3: «Utrum religiosi manibus operari teneantur».

<sup>13</sup> Cfr. T. de Vio, *Commentaria in secundam secundae Summae theologiae S. Thomae de Aquino* (1517), in Tommaso d'Aquino, *Opera omnia*, vol. VIII, cit., Quaestio 23, articulus 7: «Utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus».

- <sup>14</sup> F. Vitoria, *Relectio de Indis* (1539), a cura di L. Pereña, A. Lamacchia, Levante, Bari 1996; Id. *De iure belli* (1540), ed. latino-italiana a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2005; *Über die staatliche Gewalt. De Potestate civili*, a cura di R. Schnapft, Akademie Verlag, Berlin 1992; cfr. F. Suárez, *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, 3 voll., ed. de D.F. Álvarez Álvarez, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970-71 (ed. latino-spagnola).
- <sup>15</sup> D. de Soto, *De justitia et jure: libri decem = de la justicia y el derecho : en diez libros*, 5 voll, introducción por V.D. Carro, Instituto de Estudios políticos, Madrid 1967-68, libro I, cap. I, par. 1.
- <sup>16</sup> Si veda quella che è considerata l'opera migliore: L. de Molina, *De Iustitia et Iure opera omnia*, 6 voll., Apud Sessas, Venetiis 1611; trad. spagn. *Los seis libros de la justicia y del derecho*, a cura di M. Fraga Iribarne, Cosano, Madrid 1944; vedi anche Id., *Tratado sobre los cambios* (1597), a cura di F. Gomez Camacho, Instituto de cooperación iberoamericana, Madrid 1990; *Tratado sobre los préstamos y la usura*, a cura di F. Gomez Camacho, Instituto de cooperación iberoamericana, Madrid 1989.
- <sup>17</sup> L. de Molina, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia* (1588), a cura di J. Rabenek, Sapientia, Madrid 1953; trad. ingl. parziale *On Divine Foreknowledge* (part IV of the Concordia), Cornell University Press, Ithaca (NY) 1988.
- <sup>18</sup> F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, 2 voll., Olms, Hildesheim 1965, Disputatio 10: «De bono, seu bonitate trascendentali», vol. II, pp. 328-355; Disputatio 11 : «De malo», ivi, pp. 355-372.
- <sup>19</sup> F. Suárez, *De Caritate* (1621), in *Opera omnia*, 28 voll., a cura di D.M. André *et al.*, Vives, Paris 1856-1878, vol. XII, pp. 632-763.
- <sup>20</sup> F. Suárez, *De legibus* (1612), 6 voll., a cura di L. Pereña *et al.*, CSIC, Madrid 1971-1977.
- <sup>21</sup> F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, cit., *Disputatio XIX: De Necessitate et contingentiae efficientium*.
- <sup>22</sup> F. Suárez, *De Legibus*, cit., libro I, cap. V, par. 22.
- <sup>23</sup> Ivi, libro II, cap. VI, par. 11.
- <sup>24</sup> Ivi, libro I, cap. III, par. 9.
- <sup>25</sup> Ivi, libro II, cap. XIII.
- <sup>26</sup> Ivi, libro II, cap. XIV, par. 10.
- <sup>27</sup> Ivi, libro III, capp. XIX, XXXV, par. 10.
- <sup>28</sup> Raimundo de Pennafort, *Summa de poenitentia et matrimonio* (1235), Gregg, Farnborough 1967 (ristampa anastatica della ed. di Roma 1603).
- <sup>29</sup> [Astesanus], *Summa de casibus conscientiae* (ca 1317), Johannes Mentelin, Strasbourgi ca 1472; Bartolomeo di San Concordio, *Summa de casibus conscientiae* (ca 1473), Günther Zainer, Augsbourgi 1745 (ed. in CD: Esedra, Bergamo [2000]).
- <sup>30</sup> M. Navarro de Azpilqueta, *Manual de Confessores, y penitentes*, Andear de Portonarijs, Salamanca 1557; ed. latina *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentiarum*, Apud Iuntas, Venetiis 1579.
- <sup>31</sup> J. Azór, *Institutiones morales*, 3 voll., Apud Aloisium Zannettum, Romae 1600-1611.
- <sup>32</sup> Ivi, libro I, capp. XIV-XV.
- <sup>33</sup> Ivi, libro II, cap. VIII.
- <sup>34</sup> Ivi, cap. IX.
- <sup>35</sup> Ivi, capp. IX-XI.
- <sup>36</sup> Ivi, capp. IX-XIV.
- <sup>37</sup> Ivi, cap. XVI.
- <sup>38</sup> A. Diana, *Resolutiones morales*, Apud Jacobum Sarzinum, Venetiis 1634.
- <sup>39</sup> J. Caramuel-Lebkowitz, *Theologia Moralis ad Prima Eaque Clarissima Principia Reducta*, Peter Zangrius, Lovanij 1645.
- <sup>40</sup> H. Busenbaum, *Medulla theologiae moralis* (1645), Typis S. Congregationis de propaganda fide, Romae 1844.
- <sup>41</sup> Alfonso Maria de' Liguori, *Theologia Moralis* (1785), Torino, Marietti, 1880 (voll. V-VI delle *Opere morali*).
- <sup>42</sup> W. Perkins, *The Whole Treatise of Cases of Conscience* (1606), in *A Discourse of Conscience and The Whole Treatise of Cases of Conscience*, a cura di T.F. Merrill, De Graaf, Nieuwkoop 1966.
- <sup>43</sup> W. Ames, *De Conscientia et ejus Jure vel Casibus*, apud I. Ianssonium, Amstelodami 1631.
- <sup>44</sup> R. Baxter, *Christian Directory or a Sum of Practical Theology and Cases of Conscience*, Simmons, London 1673.
- <sup>45</sup> W. Perkins, *A Treatise of the Vocations or Callings of Men* (1603), in *Works*, a cura di I. Breward, Sutton Courtenay Press, Abingdon 1970, pp. 411-476.
- <sup>46</sup> Vedi R. Steele, *The Husbandman's Calling*, Calvert, London 1668; Id., *The Trades-man's Calling*, Sprint, London 1684.
- <sup>47</sup> R. Sanderson, *De Obligatione Conscientiae* (1660), a cura di W. Whewell, Parker, Cambridge 1854 (ed. latino-inglese); J. Taylor, *Doctor Dubitantium or the Rule of Conscience in All Her General Measures*, 4 voll., Royston, London 1660.

## Neoplatonici, neostoici, neoscettici

### 2.1 Gli umanisti aristotelici, neoplatonici, neopicurei e neocinici

A partire dal Quattrocento gli autori umanisti, spesso laici, iniziarono a produrre trattati e dialoghi, ben diversi dai commentari degli scolastici, destinati non allo studio universitario ma agli *studia humanitatis*, la “formazione” non solo intellettuale ma “umana” del lettore colto. Queste opere si ispiravano ai modelli letterari della latinità classica e ricorrevano alla forza della retorica per coinvolgere il lettore in un percorso di riflessione e conoscenza di sé. Furono riprese le scuole classiche ed ellenistiche senza scrupoli di fedeltà e dando grande peso ad autori come Senofonte, Isocrate, Luciano, Plutarco, Teofrasto, agli storici Sallustio, Tito Livio, Tacito, ai poeti e, fra i filosofi, a quelli più vicini alla tradizione della retorica come Cicerone e Seneca. La scolastica continuava a essere insegnata nelle università ed era lontana dall’essere in una fase di “decadenza”.

Vi erano anche elementi di continuità fra la “filosofia pratica” delle Università e la letteratura dei “moralisti” umanistica: a) il modello dominante era l’etica aristotelica; b) la trattazione era incentrata sulle virtù. Vi fu un elemento di maggiore fedeltà ad Aristotele: la riabilitazione della tripartizione della filosofia morale in etica, economica, politica. In seguito, per via dell’antiaristotelismo luterano si aggiunse la preoccupazione di dimostrare la compatibilità dell’etica aristotelica con il cristianesimo.

Poggio Bracciolini (1380-1459) sostenne che gli stoici erano stati troppo severi nel fare coincidere la nobiltà con la sola virtù e che Aristotele e Cicerone, non escludendo la nascita e le ricchezze, avevano seguito una via mediana più plausibile<sup>1</sup>.

Pietro Pomponazzi (1462-1525), professore all’Università di Padova, nel *De Fato* (1567) sostenne insieme a dottrine ciceroniane come quella che il fine dell’uomo è la virtù pratica e non la contemplazione dottrine stoiche come l’idea che la virtù è ricompensa a se stessa, che il fatalismo è plausibile alla luce della ragione non assistita dalla Rivelazione<sup>2</sup>, ciò che vale anche per la tesi della mortalità dell’anima<sup>3</sup>.

Nel neoplatonismo umanistico si fusero motivi cristiani o ebraici con motivi platonici nelle tesi che l’armonia è ciò che lega la creazione, l’amore è il motore dell’anima, vi è continuità, attraverso una infinita catena di gradi successivi, fra l’amore carnale e l’amore per Dio. Marsilio Ficino (1433-1499) in un commentario al *Simposio* platonico sostenne che vi sono diverse forme di amore che culminano nell’amore autentico che è fonte di virtù, unica e non mediata da precetti, e via per l’ascesa a Dio, la cui spinta propulsiva è l’“entusiasmo”<sup>4</sup>.

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) sostenne che la grandezza dell’uomo sta nel suo essere al centro dell’universo, né spirito né bruto, ma suscettibile di divenire ciò che la sua libertà lo farà divenire. La «scienza morale» servirà a dominare l’impeto delle passioni, la «dialettica» a dispere la tenebra della ragione di modo da purificare l’anima perché vi si possa diffondere la luce della «filosofia naturale» che giungerà «a perfezione con la conoscenza delle cose divine»<sup>5</sup>.

Yehuda Abrabanel o Leone Ebreo (1460-1523) nel 1502 espose nei *Dialoghi d’amore* una teoria dell’amore che, partendo dall’amore carnale, risale fino all’amore supremo «che è l’amore che ha l’universo al suo creatore»<sup>6</sup> invitando a tralasciare le piccole bellezze e ad amare «le grandi bellezze separate da la deforme materia e brutto corpo, come sono le virtù e le scienze»<sup>7</sup> per giungere alla conoscenza e all’amore delle anime motrici dei corpi celesti cioè della «somma bellezza» fonte di vita, intelligenza, essere. Proponeva una soluzione al problema platonico e ciceroniano della conciliazione fra piacere, utile, onesto: l’amore del dilettevole può essere del dilettevole quanto alla materia ma dell’onesto quanto alla forma, forma che consiste nella moderazione del piacevole in vista del fine buono che è la conservazione dell’individuo e della specie; l’amore dell’utile senza l’onesto, cioè sproporzionato al bisogno della vita e delle opere virtuose è solamente apparentemente buono e bello e invece in realtà è cattivo e pernicioso; ma l’amore dell’utile moderato e subordinato ai fini delle necessità della vita e delle opere virtuose è «veramente buono e bello ed entra in ambi i generi d’amore, utile e onesto»<sup>8</sup>. Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury proseguirono la tradizione neoplatonica, ne trasmisero al romanticismo l’eredità comprendente la conoscenza intuitiva come meta del processo di “formazione” dell’uomo.

La scoperta del testo integrale del *De rerum natura* di Lucrezio fatta da Poggio Bracciolini nel 1418 permise una conoscenza più diretta dell’epicureismo. Lorenzo Valla nel *De voluptate* (1429-1431) criticò l’ascetismo stoico sostenendo una maggiore vicinanza al cristianesimo della visione dell’uomo epicurea perché il piacere è il vero bene e il fine sia immediato sia ultimo dell’azione umana; dal piacere dipende la virtù che non è altro che un ordine introdotto fra piaceri diversi, ordine che culmina nella sua forma più elevata: la contemplazione di Dio<sup>9</sup>.

L'umanista inglese Thomas More (1478-1535), nel racconto fantastico *Utopia* (1516) affermò che gli abitanti di questa isola, che non erano stati illuminati dalla Rivelazione, si pongono le stesse domande della nostra filosofia morale e che a proposito della felicità umana propendono «dalla parte che rivendica il piacere, in cui ripongono tutta o la maggior parte della felicità umana»<sup>10</sup>; credono che l'anima sia immortale ed esistano premi e castighi dopo questa vita, e dichiarano che, senza questa credenza, non ci sarebbe uomo tanto stupido da non sentirsi autorizzato a procurarsi il piacere ad ogni modo «badando solo che un piacere minore non ne impedisca uno maggiore, o a non cercare uno che poi a sua volta abbiamo a ripagar col dolore»<sup>11</sup>; definiscono la virtù come «vivere secondo natura», cioè obbedire alla ragione «nel bramare o fuggir le cose».

Geert Geertsz o Erasmus Desiderius Rottelodamensis (1467-1536), monaco agostiniano propugnatore di un rinnovamento evangelico della Chiesa, fu autore dello *Enchiridion militis cristiani* (1503), invito o “protrettrico” alla guerra contro i vizi indirizzato ai laici, chiamati anch'essi alla perfezione evangelica. Vi formulava un'etica eclettica, ad un tempo evangelica e neoclassica, ma cinica ed epicurea più che platonica o aristotelica, con un'idea di virtù intesa come salute, equilibrio, letizia<sup>12</sup>. Oltre alla ripresa alla lettera le beatitudini – fra l'altro polemizzando con Agostino sulla liceità della guerra – presentava idee ciniche come quella del combattimento contro i vizi, neoplatoniche come la distinzione fra uomo esteriore e uomo interiore, cinico-stoiche come la distinzione fra beni autentici e beni illusori, e infine idee vagamente epicuree come la polemica contro la vita monastica e la condanna di un cristianesimo basato sul timore.

## 2.2. L' economica e l'ars vivendi

Leon Battista Alberti (1404-1472) nei *Libri della famiglia* (1433-1443) riprese la tradizione della *oikonomia* trattando il governo della famiglia in materia di denaro, affari, faccende domestiche, matrimoni, rapporti con i *clientes*, indicando nella ricchezza e nell'onore i beni da coltivare per la conservazione della famiglia stessa<sup>13</sup>.

Baldassarre Castiglione (1478-1529), in *Il cortegiano* (1528) intraprese l'estensione del destinatario della *paideia* umanistica dal sovrano all'uomo di corte, aprendo così un processo graduale che porterà poi ad estendere ulteriormente l'ambito dei destinatari di questo ideale<sup>14</sup>. L'ideale del cortigiano comprende i valori umanistici, la conoscenza delle lettere latine e greche e delle arti, gli ideali feudali tradizionali, cioè valore militare e “cortesia”.

Giovanni Della Casa (1503-1556) in *Galateo ovvero de' costumi* (1558) proseguì una linea simile, trattando delle maniere, la cui qualità è ad un tempo estetica e morale, «di tutto ciò che conviene fare per essere bene educato, piacevole e di belle maniere nei rapporti con la gente»<sup>15</sup>.

Il tema della «conversazione» è al centro dell'opera di Stefano Guazzo (1530-1593) che in *Civile conversazione* (1574) la presentò la come l'insieme dei rapporti fra gli esseri umani, allargando la cerchia dei destinatari e trattando quindi le maniere non più solo “di corte” ma “civili”; questi rapporti, che sono una necessità perché la solitudine condanna alla follia<sup>16</sup>, devono essere governati da prudenza, moderazione, dignità,

## 2.3 I neostoici

Le dottrine stoiche furono le più popolari fra gli umanisti. Petrarca ripropose elementi dell'etica stoica in un contesto cristiano. I fiorentini che diedero vita al filone del cosiddetto “umanesimo civile”, Coluccio Salutati, Pietro Paolo Vergerio, Leonardo Bruni, Leon Battista Alberti, Niccolò Machiavelli, ripresero lo stoicismo degli storici latini, che predicava la “virtù” del cittadino invece della fuga dal mondo, seguiti dalla tradizione “repubblicana” angloamericana avviata da James Harrington e in parte da Jean-Jacques Rousseau.

Un neostoicismo più “ortodosso” comparve nel Nord Europa a metà del Cinquecento ad opera di un fiammingo, Justus Lipsius (1547-1606), la cui *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* (1606) illustra l'etica stoica, la nozione di virtù, il precetto del vivere secondo natura, i “paradossi” degli stoici: che il saggio sia sempre felice, autosufficiente, ricco, un re, eguale a Dio<sup>17</sup>. Il *De Constantia* (1594), esaminando la situazione di un paese immerso nella guerra civile, consiglia la fuga non dal paese ma dalle emozioni che disturbano l'equilibrio dell'anima; descrive la qualità positiva da perseguire non come assenza di passioni ma come «costanza», definita come «una forza coerente e salda di un animo che non viene sollevato né abbattuto da circostanze esteriori o accidentali»<sup>18</sup> e i cui nemici sono i falsi beni e i falsi mali, tali solo per la «opinione», la quale «non è altro che una vana immagine e un'ombra della ragione»<sup>19</sup>; sostiene che la «commiserazione» per i pubblici mali non è buona cosa perché è in fondo autocommiserazione e che è sproporzionata perché i mali attuali in realtà non sono tanto grandi quanto l'«opinione» tende a credere, ma mali comuni e ricorrenti nella storia che non potrebbero farci un vero danno dato che la perdita dei beni e l'esilio non sono mali per il

saggio. In conclusione, la devozione per la patria è un sentimento da condannare perché nostra patria è «il mondo intero»<sup>20</sup>; la sola devozione ammissibile è «l'amore e l'onore legittimo e debito per Dio e i genitori»<sup>21</sup> e la cosa pubblica deve essere difesa dai cittadini, che per lei devono perfino morire, ma morire, non lagnarsi; chi possiede saggezza e costanza e perciò conserva l'imperturbabilità ammette invece la *misericordia*, virtù autentica consistente nella «inclinazione dell'animo a dare sollievo alla miseria e al lutto altrui»<sup>22</sup>.

Il neostocicismo ebbe largo seguito nel Seicento. Il francese Guillaume Du Vair (1556-1621) in *La philosophie morale des stoïques* (1600) presentò uno stoicismo cristianizzato per il quale la saggezza libera l'animo dalle «nubi fosche dell'ignoranza e della cupidigia»<sup>23</sup> per indirizzare la ragione verso il vero bene. In *De la constance* (1590) ripropose, durante le guerre di religione che travagliavano la Francia, l'interrogativo di Lipsio, ovvero come il saggio debba atteggiare l'animo in mezzo ai mali civili, proponendo una morale sociale della responsabilità e una morale individuale della tranquillità dell'animo<sup>24</sup>. Il modo di raggiungere questa tranquillità consiste nel liberarsi dall'«opinione», e quindi dall'ignoranza e dalle passioni, e nel non tenere in conto le cose che la volontà non ha il potere di controllare: salute, ricchezza, reputazione. Le idee di Du Vair ebbero risonanza fra la piccola nobiltà provinciale che nell'epoca della *Fronde* si riconobbe negli ideali «repubblicani» e se ne avverte l'eco nell'opera del drammaturgo Pierre Corneille.

#### 2.4 I neoscezzici

Michel Eyquem de Montaigne (1553-1592), consigliere del parlamento di Bordeaux ritiratosi nel 1570 a vita privata, pubblicò nel 1589 i due primi libri degli *Essais*. Dopo un ritorno alla vita pubblica come sindaco di Bordeaux si ritirò definitivamente a vita privata e nel 1585 pubblicò una nuova edizione degli *Essais*, comprendente il libro III. Le edizioni postume inclusero le aggiunte che Montaigne continuò ad apportare all'opera, senza mai cancellare o correggere. Questo modo di scrivere rispecchia lo spirito della ricerca di Montaigne, che vuole mantenere il carattere fluido del pensiero, nella convinzione che tutte le formule irrigidite lo tradiscano. Anzi, l'idea-guida degli *Essais* è che solo mantenendosi nella forma della interrogazione il pensiero scettico si possa sottrarre alla contestazione che si basa sulla certezza dell'affermazione del dubbio stesso.

L'opera è concepita non come l'enunciazione di una dottrina ma, nello spirito della letteratura morale umanistica, come «esercizio». Il vero compito che ci è assegnato è costruire il nostro carattere e il nostro vero capolavoro è vivere in modo appropriato, accettare ciò che siamo e vivere nel modo «comune e umano, con ordine, ma senza eccezionalità e stravaganza»<sup>25</sup>. Il compito dell'esercizio di Montaigne è dipingere se stesso con sincerità, e con ciò contribuire a migliorare se stesso e il lettore. Verso la fine riconobbe però un certo grado di illusorietà del compito che si era assegnato: infatti il prestare attenzione a se stesso ha contribuito a trasformare l'oggetto dell'osservazione e alla fine, più che essere stato l'autore a fare il libro, è stato il libro a fare l'autore<sup>26</sup>.

Montaigne giustifica due forme di scetticismo: la prima è «teorica» e ha come bersaglio la «scienza» che in primo luogo non serve a guidarci nella vita, perché gli animali sanno fare le stesse cose che facciamo noi, come trovare rimedi alle malattie<sup>27</sup>, non rende «saggi e felici»<sup>28</sup>, e non sa dire nulla sulle questioni religiose che si possono risolvere solo con l'accettazione cieca della Rivelazione<sup>29</sup>.

Come possiamo dimenticare tutte le contraddizioni che riscontriamo nei nostri stessi giudizi? E quante cose, che ieri ci sembravano articoli di fede, oggi le consideriamo favole? L'ambizione e la curiosità sono i due flagelli della nostra anima. Questa ci spinge a mettere il naso dappertutto, quella ci impedisce di lasciare alcunché irrisolto e indeciso<sup>30</sup>.

E allora, anche se le nostre opinioni «sono prese per autorità e a credito» in questo «non c'è nulla di male; non potremmo scezzier peggior che da soli, in un secolo tanto debole»<sup>31</sup>.

La seconda forma di scetticismo difesa è «pratica» e parte dalla considerazione che nella vita gli stessi effetti si ottengono con mezzi opposti<sup>32</sup>, i veri beni e i veri mali dipendono dall'opinione che ne abbiamo<sup>33</sup>, i costumi dei diversi popoli variano nei modi più strani, non vi è fantasia che a noi sembra assurda che «non trovi esempio in qualche usanza pubblica, e di conseguenza che non sia sostenuta e appoggiata dalla nostra ragione»<sup>34</sup>, così come non vi è mai certezza che queste usanze a noi estranee non servano meglio delle nostre a promuovere la felicità e la virtù, e che gli ignoranti che vivono secondo i costumi ricevuti non siano migliori dei saggi. Da un lato va detto che i costumi sono contraddittori, variabili e assurdi; dall'altro va riconosciuto loro il merito di introdurre un elemento di regolarità nel comportamento con cui la vita sociale si auto-organizza, per cui «l'ottimo e miglior governo è per ogni nazione quello sotto il quale essa si è

mantenuta. La sua forma e la sua utilità essenziale dipendono dall'uso»<sup>35</sup>; questo "uso" è una sorta di seconda natura che però non ha oscurato del tutto la prima, e le due sono destinate a entrare in conflitto. Ad esempio, la natura ci dice di darci solo a noi stessi e al massimo di «prestarci» agli altri, mentre la maggior parte «delle regole e dei precetti del mondo sono intesi a spingerci fuori di noi e gettarci sulla piazza, per l'utile della società»<sup>36</sup>. Un problema irrisolto è che la difesa dei "costumi" è ambivalente: chi si rende conto della variabilità dei costumi ne metterà in dubbio la legittimità e, anche se raccomanderà di aderire ai costumi ricevuti, li priverà di quella forza che hanno per gli ignoranti.

Lo scetticismo pratico porta a delineare un'alternativa di saggezza o di virtù a quelli che sono gli ideali più diffusi, quelli del neostoicismo civile che esalta il cittadino pronto a sacrificarsi per la patria o del neostoicismo cristianizzato che propone l'ideale della «costanza», che sono entrambi ideali paradossali e autodistruttivi; la condotta saggia è quella di concedere alla società quel tanto che è indispensabile per contribuire a mantenere la pace civile che è a sua volta condizione necessaria perché il saggio possa ritirarsi a vita privata appena gli è concesso<sup>37</sup>; la costanza è un ideale impraticabile perché «nessuno fa un disegno preciso della sua vita, noi decidiamo pezzo per pezzo» e «noi siamo fatti tutti di pezzetti, e di una tessitura così informe e bizzarra che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo»<sup>38</sup>.

Vi è comunque un ideale di virtù che sembra essere un ideale della natura o della ragione secondo i casi. È vero che virtù e vizio non sono facilmente distinguibili e moventi egoistici spesso portano a servire il bene pubblico, ma la vita pubblica è soltanto un male inevitabile e la vita privata ha una sua superiorità perché concede la libertà e non costringe, come la vita pubblica, ad abbassare i criteri di moralità. Il singolo nella ricerca della virtù privata deve avere di mira la libertà interiore come bene massimo, in vista del quale va pagato il prezzo della conformità esteriore ai costumi ricevuti. La ragione privata infatti ha soltanto una giurisdizione privata; la ragione nella vita pubblica provoca soltanto inutili turbamenti e sofferenze<sup>39</sup>. Il saggio dovrà quindi sottomettersi all'autorità in pubblico ma conservare la libertà di giudizio privato nel criticare gli aspetti assurdi dell'esercizio dell'autorità nelle meditazioni private; può poi richiamarsi come criterio alla natura, anche se questa è intesa in un senso come l'insieme di tutti i casi particolari esistenti, per cui tutto ciò che esiste è naturale e quindi i nostri strani costumi non sono più naturali di altri, in un altro come un comportamento istintivo come quello dei selvaggi delle Americhe, in un terzo senso come un insieme di «inclinazioni naturali» del singolo, insieme che va riconosciuto e assecondato<sup>40</sup>. Talvolta Montaigne indica, accanto alla natura, la "ragione" come criterio della virtù, ma per lo più ne mette in luce l'insufficienza<sup>41</sup> e poi addita come ideali, accanto alla libertà dell'individuo, la condanna della crudeltà<sup>42</sup>, e l'amicizia<sup>43</sup>.

A diffondere le idee di Montaigne contribuì l'opera di Pierre Charron (1541-1603), *De la sagesse*<sup>44</sup>, abile presentazione di temi di altri autori, specialmente Montaigne, combinato con i neostoici Lipsius e Du Vair. Nell'opera vi sono infatti motivi stoici: la legge di natura come lume della ragione, la conoscenza di sé e la padronanza di sé, la separazione fra filosofia morale e fede religiosa. Predominano però i motivi scettici, con la difesa dell'individualismo e dell'elitismo. Charron in particolare riprende ed enfatizza la separazione fra vita interiore e vita esteriore del saggio. Vi sono tre vite: interiore, domestica, pubblica; va salvato l'equilibrio fra queste dimensioni della vita, ma il dovere primario resta quello verso se stessi. La saggezza serve permettere l'eccellenza nelle tre sfere; si associa a ragione, natura, prudenza; la "scienza" non ha nulla in comune con questa forma di "saggezza". La saggezza ha come avversari quattro autorità da cui liberarsi: passione, opinione, superstizione, scienza. La via per la saggezza è la conoscenza di sé, ma l'uomo è non soltanto complesso ma anche vittima dell'autoinganno, e per andare al di là della maschera creata dall'autoinganno bisogna conoscere tutta la varietà della condizione umana.

## 2.5 La moralistica

Baltasar Gracián (1584-1658), gesuita spagnolo, riprende la pedagogia e l'*ars vivendi* umanistiche trasfigurandole in una direzione che si può qualificare soltanto come barocca. In *El Héroe* (1637) tracciò un ritratto del governante cristiano indicando, in opposizione all'immagine del principe di Machiavelli, la gloria legittima nell'agire bene sottomesso alla morale, seppure una morale per nulla rigorista, indicando venti virtù del governante fra le quali il coraggio di perdonare, la simpatia, la prontezza d'ingegno<sup>45</sup>. *Oráculo manual* (1647) è una raccolta di aforismi sull'arte di vivere incentrati intorno alla virtù della prudenza, virtù che subisce un declassamento rispetto alla prudenza aristotelica, essendo quella possibile nell'età barocca, dove la conoscenza delle cose umane è non soltanto, come per Aristotele, meno certa di quella degli enti non soggetti al divenire, ma è conoscenza che verte su un mondo dove le cose «non si considerano per quel che sono, ma per quel che appaiono»<sup>46</sup>. Perciò il mondo è il regno della follia e «tutto è buono o tutto è cattivo, a seconda delle opinioni; ciò che l'uno ricerca, l'altro perseguita»<sup>47</sup>. Infatti, l'azione umana si svolge sempre in

un contesto aleatorio, in primo luogo perché è un contesto di interazioni de quindi, contro la fragilità dell'esistenza gioviamoci «di riserve già preparate, e divenga regola fondamentale del vivere l'arte di crearsi doppie le circostanze del bene e dell'utile»<sup>48</sup>. In secondo luogo, perché gli altri attori hanno intenzioni e credenze di cui noi non possiamo presumere la conoscenza e quindi «lo stolto non farà mai quel che pensa il saggio, perché non sa distinguere ciò che gli conviene. E se l'avversario è saggio, sarà peggio ancora, perché cercherà di smentire la persuasione che vi siete fatta delle sue intenzioni e le previsioni conseguenti»<sup>49</sup>.

Dato che l'incertezza non è solo relativa agli eventi, ma anche alle credenze, bisogna «ricevere le informazioni con diffidenza»<sup>50</sup> e può essere dannoso avere opinioni vere laddove predominano le opinioni false e quindi «la sapienza più grande consiste a volte nel non sapere o nel fingere di non sapere. Bisogna pur vivere con gli altri e la maggior parte degli uomini è fatta di ignoranti»<sup>51</sup>.

Le istruzioni che Gracián dà sono quelle di lasciar correre, perché spesso «i rimedi servono solo ad aggravare i malanni»<sup>52</sup>, di mantenere il dubbio negli interlocutori, acquistare e conservare reputazione, sapere uscire di scena un momento prima di essere costretti a farlo, non ostentare la propria fortuna, creare in misura adeguata negli altri il conto aperto della gratitudine ma non chiudere mai questo conto spingendoli a sdebitarsi, avere amici, evitare ogni conflitto, non parlare mai di se stessi, non lagnarsi mai. La reputazione è uno dei fattori su cui conviene investire; «costa molto», perché nasce dalle eccellenze che sono rare. «Meno stima si ottiene quanto più se ne va in cerca; essa dipende dall'altrui rispetto, e perciò nessuno può prendersela da sé»<sup>53</sup>; una volta acquisita «vincola molto, ma più ancora agisce»<sup>54</sup>. L'amicizia è l'altro investimento perché il più e il meglio che possediamo dipende dagli altri; è inevitabile vivere o con gli amici o con i nemici, e quindi converrà conquistarsi amici e per farlo «il miglior mezzo è rendere servigi»<sup>55</sup>.

L'indicazione più importante è di praticare la “dissimulazione onesta”, la «saggezza più pratica consiste nel saper dissimulare»<sup>56</sup> perché «giocare a gioco scoperto non procura né utile né piacere. Se uno non scopre subito le sue carte, lascia gli altri in sospenso [...] In tal modo ci si circonda di mistero, e quello stesso arcano provoca l'altrui venerazione»<sup>57</sup>.

Queste sono istruzioni per una vita equilibrata; non possono servire per la ricerca della felicità, perché questa nella vita terrena è irraggiungibile e «la disillusione per il saggio è sempre deliziosa amarezza della sua integrità»<sup>58</sup> come illustra *El criticón* (1651), romanzo allegorico che presenta due naufragi in viaggio per il mondo in una ricerca della felicità che si conclude con la disillusione, seguita però dall'approdo all'isola dell'immortalità<sup>59</sup>. In conclusione, l'originalità di Gracián sta nella sintesi fra scolastica barocca e scetticismo umanistico e nel coraggio di costruire sulle sabbie mobili della “probabilità”.

Il francese Jean de La Bruyère (1645-1696) pubblicò nel 1688 la prima edizione dei *Caractères*, poi ampliata nelle successive<sup>60</sup>, opera che imita i proverbi attribuiti da Diogene Laerzio all'aristotelico Teofrasto. La Bruyère intendeva differenziarsi da Pascal e La Rochefoucauld e, pur essendo anch'egli in senso lato neoagostiniano, professò un pessimismo più attenuato e mostrò maggior interesse per la diversità delle condizioni sociali in cui gli esseri umani vivono; in questo contesto prese parte alla disputa sul “lusso” auspicando il ritorno a una vita di austerità.

La tradizione della moralistica umanistica proseguì in Francia più a lungo che in altri paesi, godendo di grande popolarità fino al Settecento. François de la Rochefoucauld (1613-1680), vicino ai giansenisti, pubblicò nel 1655 la prima edizione, poi arricchita nelle successive, delle *Réflexions morales*<sup>61</sup>, il cui tema principale è la denuncia dell'onnipresenza dello «amor proprio» che sta alla base anche delle virtù, prendendo come bersaglio il neostoicismo, la cui virtù è accusata di essere in realtà orgoglio mascherato.

La presenza della tradizione umanistica nella cultura europea fu immensa e trasversale: si perpetuò attraverso la letteratura sull'educazione, la moralistica, la letteratura sull'economia domestica, quella sulla buone maniere che ampliò il suo pubblico dalla corte agli strati sociali inferiori e si trasformò in satira e critica sociale. Nel Settecento la tradizione umanistica travasò buona parte dei suoi contenuti e delle sue funzioni nel nuovo genere del romanzo, genere destinato a formare le coscienze attraverso l'illustrazione dei percorsi di formazione, dei caratteri, dei legami d'amore, e dei dilemmi morali, che segnò la fine degli *studia humanitatis* e la nascita della “letteratura”.

L'influsso di Montaigne in particolare fu notevole attraverso le numerose edizioni dei *Saggi* e quelle ancor più numerose di Charron e inoltre attraverso i suoi avversari: fu uno dei bersagli polemici dei giansenisti che ripresero le argomentazioni scettiche per usarle per fini opposti; fu il punto di partenza della nuova scienza morale di Gassendi, Mersenne, Grozio, Hobbes, Pufendorf che voleva rispondere allo scetticismo trasformando la legge di natura stoica in una legge della “nuova scienza morale” che segnasse una terza via fra scetticismo e dogmatismo.

<sup>1</sup> P. Bracciolini, *De vera nobilitate* (1440), a cura di D. Canfora, Salerno Editrice, Roma 1999.

- <sup>2</sup> P. Pomponazzi, *De fato* (1567), a cura di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 2004 (ed. latino-italiana).
- <sup>3</sup> P. Pomponazzi, *Trattato dell'immortalità dell'anima* (1516), a cura di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 1999 (ed. latino-italiana).
- <sup>4</sup> Marsilio Ficino, *El libro dell'amore* (1544), a cura di S. Nicoli, Olschki, Firenze 1987 (ed. or. *Commentarium in Convivium Platonis de Amore* [1484], in *Opera omnia* [1576], 2 voll., a cura di M. Sancipriano, Bottega d'Erasmus, Torino 1959, vol. II\1, pp. 1320-1363).
- <sup>5</sup> G.F. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1486), a cura di E. Garin, Studio Tesi, Pordenone 1994, p. 19.
- <sup>6</sup> Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore* (1535), a cura di S. Caramella, Arago, Torino 1999, p. 376.
- <sup>7</sup> Ivi, p. 357.
- <sup>8</sup> Ivi, p. 367.
- <sup>9</sup> Lorenzo Valla, *De vero falsoque bono* (1429-1431), a cura di M. De Panizza Lorch, Adriatica, Bari 1970.
- <sup>10</sup> T. More, *L'utopia*, a cura di T. Fiore, Laterza, Bari 1963<sup>2</sup>, p. 99 (ed. or. *Utopia* [1516], a cura di H. Neville, S. Bruce, Oxford University Press, Oxford 1999).
- <sup>11</sup> *Ibid.*
- <sup>12</sup> Erasmo da Rotterdam, *Manuale del soldato cristiano*, in *Scritti religiosi e morali*, Einaudi, Torino 2004, pp. 165-308 (ed. or. *Enchiridion militis cristiani* [1503], in *Opera omnia*, Elsevier, Amsterdam 1969-, vol. v, pp. 1-66).
- <sup>13</sup> L.B. Alberti, *I libri della famiglia* (1432-1437), a cura di R. Romano, A. Tenenti, Einaudi, Torino 1969.
- <sup>14</sup> B. Castiglione, *Il libro del cortegiano* (1528), in *Opere di Baldassarre Castiglione, Giovanni Della Casa, Benvenuto Cellini*, Ricciardi, Milano 1960, pp. 3-361.
- <sup>15</sup> G. Della Casa, *Galateo* (1558), in *Opere di Baldassarre Castiglione, Giovanni Della Casa, Benvenuto Cellini*, cit., pp. 365-440.
- <sup>16</sup> S. Guazzo, *La civil conversazione* (1574), 2 voll., a cura di Amedeo Quondam, Panini, Modena 1993.
- <sup>17</sup> J. Lipsius, *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* (1604), in *Opera omnia*, 4 voll., Olms, Hildesheim 2001, vol. IV\2, pp. 613-831.
- <sup>18</sup> J. Lipsius, *De Constantia* (1584), ivi, vol. IV\2, pp. 526-612, libro I, cap. IV.
- <sup>19</sup> Ivi, libro I, cap. V.
- <sup>20</sup> Ivi, libro I, cap. X.
- <sup>21</sup> Ivi, libro I, cap. XI.
- <sup>22</sup> Ivi, libro I, cap. XII.
- <sup>23</sup> G. Du Vair, *La filosofia morale degli stoici*, a cura di D. Bosco, Melograno, Bollate 2000 (ed. or. *La philosophie morale des stoiques* [1594], in *Oeuvres*, Olms, Hildesheim 1973, pp. 731-776), p. 199.
- <sup>24</sup> G. Du Vair, *De la constance et consolation es calamitez publiques*, ivi, pp. 807-907.
- <sup>25</sup> M. Montaigne, *Saggi*, 2 voll., a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1992, libro III, cap. XIII, p. 1497 (ed. or. *Les Essais* (1580-1588), 3 voll., a cura di P. Villey, V.-L. Saulnier, PUF, Paris 1988).
- <sup>26</sup> Ivi, libro II, cap. XVIII (p. 889).
- <sup>27</sup> Ivi, libro II, cap. XII (p. 509).
- <sup>28</sup> Ivi, libro II, cap. XII (pp. 634-635).
- <sup>29</sup> Ivi, libro II, cap. XII (pp. 578-579).
- <sup>30</sup> Ivi, libro I, cap. XVII (p. 242).
- <sup>31</sup> Ivi, libro III, cap. XII (p. 1384).
- <sup>32</sup> Ivi, libro I, cap. I.
- <sup>33</sup> Ivi, libro I, cap. XIV.
- <sup>34</sup> Ivi, libro I, cap. XXII (p. 144).
- <sup>35</sup> Ivi, libro III, cap. IX (p. 1274).
- <sup>36</sup> Ivi, libro III, cap. X (p. 1341).
- <sup>37</sup> Ivi, libro III, cap. X.
- <sup>38</sup> Ivi, libro II, cap. I (p. 435).
- <sup>39</sup> Ivi, libro I, cap. XXIII (pp. 155-157).
- <sup>40</sup> Ivi, libro I, cap. XXXI (pp. 273-276); cfr. cap. 26.
- <sup>41</sup> Ivi, libro III, cap. XII.
- <sup>42</sup> Ivi, libro II, cap. XI.
- <sup>43</sup> Ivi, libro I, cap. XXVIII (p. 244).
- <sup>44</sup> P. Charron, *De la sagesse* (1600), a cura di B. Negroni, Fayard, Paris 1986.
- <sup>45</sup> B. Gracian, *L'Eroico, il Saggio*, a cura di A. Gasparetti, Guanda, Parma 1987 (ed. or. *El héroe* [1637], in *Obras completas*, a cura di M. Battlori, C. Peralta, Atlas, Madrid 1969, pp. 235-270).
- <sup>46</sup> B. Gracián, *Oracolo manuale e arte di prudenza*, TEA, Milano 2002<sup>3</sup>, aforisma 100 (ed. or. *Oracolo manual y arte de prudencia* (1647), a cura di E. Blanco, Catedra, Madrid 1997<sup>2</sup>). aforisma 99
- <sup>47</sup> Ivi, aforisma 100.
- <sup>48</sup> Ivi, aforisma 134.
- <sup>49</sup> Ivi, aforisma 180.

---

<sup>50</sup> Ivi, aforisma 80.

<sup>51</sup> Ivi, aforisma 133.

<sup>52</sup> Ivi, aforisma 138.

<sup>53</sup> Ivi, aforisma 106.

<sup>54</sup> Ivi, aforisma 97.

<sup>55</sup> Ivi, aforisma 111.

<sup>56</sup> Ivi, aforisma 98.

<sup>57</sup> Ivi, aforisma 3.

<sup>58</sup> Ivi, aforisma 100.

<sup>59</sup> B. Gracián, *El criticón* (1651), a cura di E. Correa Calderón, Espansa-Calpe, Madrid 1971.

<sup>60</sup> J. de La Bruyère, *I caratteri*, a cura di F. Giani Cecchini, UTET, Torino 1996 (ed. or. *Caractères* [1688], a cura di M. Escola, Champion, Paris 1999).

<sup>61</sup> F. de la Rochefoucauld, *Massime*, a cura di G. Macchia, RCS Libri, Milano 1989 (ed. or. *Réflexions morales* (1655), in *Oeuvres complètes*, a cura di L. Martin-Chaffer *et al.*, Gallimard, Paris 1964).

### 3

#### Neoagostiniani

##### 3.1 I giansenisti sul puro amore, le virtù civili, la casistica

Il giansenismo deve il suo nome a Cornelis Jansen (1585-1638), vescovo di Ypres e autore dello *Augustinus* dove difese una versione estremista della dottrina agostiniana della grazia, secondo la quale l'uomo non è in grado di meritare la salvezza con le "opere"<sup>1</sup>. Il movimento ebbe notevole popolarità in Francia per diverse ragioni: offriva alla piccola nobiltà un'alternativa eroica alle delusioni seguite al periodo di forte partecipazione politica del periodo della "Fronda" in cui erano stati in auge gli ideali neostoici; era nemico dei Gesuiti, antiromano e nazionalista ma oppositore dell'ingerenza del sovrano negli affari religiosi. I giansenisti difesero l'ortodossia delle loro tesi teologiche sulla grazia, contrattaccarono gli avversari "romani" stigmatizzando il loro "lassismo", e cercarono di far fronte al paradosso del «puro amore» partecipando a una celebre controversia in cui si dibatteva se l'amore di Dio fosse movente sufficiente per spingere al bene in cui i sostenitori della risposta affermativa erano definiti "quietisti" in quanto sostenevano – sulla scorta di Paolo e Agostino – che il bene deriva solamente dall'opera della grazia, con la difficoltà di portare non al rigorismo ma anzi, per via della troppa fiducia nella grazia, a un "lassismo" estremo.

Blaise Pascal (1623-1662), matematico e filosofo, lasciò incompiuta un'opera in difesa del cristianesimo da cui furono tratte le famose *Pensées*<sup>2</sup> i cui temi morali sono l'onnipresenza dell'amore di sé e la ricerca continua di distrazione dalla contemplazione di sé con la fuga nella vita sociale. Le Provinciali sono dedicate in buona parte alla polemica contro il "lassismo" cui avrebbe condotto la casistica dei gesuiti<sup>3</sup> contro la quale vale l'argomento dell'inconoscibilità dell'animo umano, che giustifica il primato della coscienza e la sua contrapposizione al legalismo.

##### 3.2 Nicole sulla conoscenza di sé

Pierre Nicole (1625-1695) fu insegnante e organizzatore di scuole per i figli dell'aristocrazia in concorrenza a quelle dei Gesuiti e, con Antoine Arnauld, autore della *Logica di Port-Royal*<sup>4</sup>.

Nello sforzo di risolvere il paradosso del quietismo, trovò una soluzione originale e poi, per rendere questa risposta praticabile, introdusse presupposti di un certo interesse che diversi suoi successori utilizzarono per fini diversi. La soluzione è basata sull'idea che: a) la presenza della grazia sia inconoscibile, e quindi vi possano essere comportamenti esteriori fra loro identici che possono essere dettati in alternativa dalla "civiltà mondana" o dai precetti del Vangelo; b) le motivazioni interiori siano anch'esse in conoscibili; c) le due forme di inconoscibilità siano volute dalla Provvidenza come mezzi per la nostra salvezza.

La distrazione o il *divertissement* è il male originario che condiziona la condotta umana dalla nascita, male dovuto non a cattive abitudini, ma al carattere decaduto della natura umana. Così gli esseri umani fanno di tutto per restare "fuori" di se stessi ed evitare di rientrare in se stessi<sup>5</sup>.

L'amore di sé, o *amour-propre* sta alla radice non solo dei nostri comportamenti, ma del nostro modo di pensare, percepire, giungere a prendere decisioni. Non vi è quindi una dicotomia fra ragione e passioni. Contro l'idea aristotelica e stoica di virtù come conoscenza e contro l'idea stoica di governo delle passioni, Nicole si rifaceva allo schema agostiniano del contrasto fra due diversi amori: lo *amor sui* o concupiscenza e lo *amor Dei* o carità. La traduzione del primo termine era *amour propre*. In seguito – come si dirà – l'*amour propre éclairé*, di cui parlò Nicole ripreso da Malebranche, venne chiamato *amour de soi*, espressione che designerà lo *amor sui* senza più connotazione negativa. Va notato che lo schema dei due amori del neoagostinismo era diverso da quello del neoplatonismo umanistico per il quale vi era una scala progressiva dall'amore di sé all'amore di Dio, e quindi una continuità fra virtù terrena e virtù celeste, continuità che i neoagostiniani rifiutavano.

Va notato che, per via dell'adozione di questo schema, viene meno la separazione fra ragione e passioni: le passioni penetrano dall'interno la ragione; in altre parole: vi è – come in Montaigne e Spinoza – un primato del desiderare sul comprendere, primato che configura una sorta di nozione di subconscio, che non è quindi una scoperta ex novo della psicanalisi, ma compare già in Nicole e in altri moralisti del Seicento. Per Nicole «questa confusione comincia nel cuore stesso, di modo che noi non sapremmo distinguere se è per carità o per amor proprio che agiamo, se è Dio che cerchiamo o noi stessi, se è per il Cielo o per l'inferno che lavoriamo»<sup>6</sup>. Perfino le nostre scelte non sono trasparenti ma sono il risultato dell'azione del giudizio degli uomini che agisce con «movimenti impercettibili sul nostro animo», dell'abitudine per cui certe azioni divengono «odiose» per la loro capacità di procurarci infamia, del sovrapporsi di carità e cupidigia che

suggeriscono le stesse azioni, formando una «miscela» in cui non si riconosce più qual è il principio che vince<sup>7</sup>.

L'amor proprio influenza non solo le azioni esteriori, ma anche la percezione: l'uomo per vanità vuole vedersi, ma non vuole vedersi per vergogna dei propri difetti. Ricorre allora a un artificio che gli permette di soddisfare entrambi i desideri: «quello di coprire di un velo tutti i suoi difetti»<sup>8</sup> o a un altro più raffinato che è la creazione di un'entità astratta che è l'io; non concependo in modo distinto alcuna qualità, né buona né cattiva, si concepisce soltanto ciò che si esprime con la parola *me*; e questo *me* concepito in tal maniera «ci nasconde in uguale maniera tutti i nostri difetti, e basta per attirare il nostro amore. La visione segreta che ne abbiamo si infila dappertutto»<sup>9</sup>.

Per effetto del reciproco rispecchiamento dell'autoinganno, la vita sociale è il trionfo della falsità: «non si ama essere odiati da nessuno; perciò non si ama dire la verità a nessuno»<sup>10</sup>. È vero che vi è nella natura umana un amore della verità come vi è un amore del bene, ma così poco non basta a darci scampo: così come – secondo Aristotele e Tommaso – desideriamo ciò che desideriamo sotto l'apparenza del bene, anche il nostro amor proprio «ci fa credere nello stesso modo che ciò che amiamo è vero»<sup>11</sup>. La conclusione desolata è che

abbiamo tanto poca luce per penetrare il fondo del nostro cuore che non distinguiamo con certezza in base a quale principio agiamo, e se è per cupidigia o per carità [...] Si può desiderare per amor proprio di essere liberati dall'amor proprio, come si può auspicare l'umiltà per orgoglio [...] vi è sempre in noi un certo fondo e una certa radice che ci resta sconosciuta per tutta la vita<sup>12</sup>.

### 3.3 Nicole su amor proprio e carità

L'amor proprio subordina tutto a se stessi, la carità subordina tutto a Dio, e tuttavia «i loro effetti possono essere simili»<sup>13</sup>. L'amor proprio illuminato dà origine alla società dove tutti i bisogni della vita sono in qualche modo soddisfatti «per mezzo di questo commercio» fra gli esseri umani in cui «si dà per ottenere» senza che «la carità vi si immischi»<sup>14</sup>. Per piacere agli uomini si fanno le stesse cose che si fanno per piacere a Dio, fino a nascondere il proprio amor proprio, che è ciò in cui consiste la «rispettabilità umana»<sup>15</sup>.

La vera morale è quella dei precetti del Vangelo. Non esiste *autentica* morale naturale, come sostenevano invece tutti gli scolastici. È vero che esiste una seconda morale, quella della *honnêteté* o rispettabilità, dettata dall'amor proprio illuminato che si rende conto del fatto che l'uomo ha bisogno dei suoi simili, ed è anzi necessaria per conservare la pace fra gli esseri umani ma, essendo sempre dettata da un'intenzione malvagia per via della corruzione originale della natura umana, è priva di autentico valore. La prima non è una morale della legge ma dell'amore; si tratta però dell'amore per Dio, radicalmente diverso dagli amori terreni. L'aspetto più appariscente di questa morale è il suo «rigorismo». Ad esempio, *De la comédie*<sup>16</sup>, che ha goduto meritata fama come esempio di lucido delirio, ribatte i chiodi fissi di Agostino: «la passione dell'amore è l'impronta più forte che il peccato ha lasciato sulle nostre anime» e «benché il matrimonio faccia buon uso della concupiscenza, essa è tuttavia di per sé sempre cattiva e sregolata [...] Il matrimonio regola la concupiscenza, ma non la rende regolata. Essa conserva sempre qualcosa della sregolatezza che le è propria»<sup>17</sup>. Vi è di nuovo, un'enfasi sul lavoro simile a quella calvinista per cui «il divertimento non è permesso per se stesso, ma soltanto per rendere l'anima più capace di lavoro»<sup>18</sup>.

### 3.4 Nicole contro la virtù civile, per la *civilité* cristiana

Nicole ammette che la morale della rispettabilità svolge una funzione ausiliaria, attenuando l'effetto di passioni malvagie mediante la forza contrastante di altre passioni che di per sé non hanno alcun valore morale positivo: «La carità è debole in certe anime, e in questo stato di debolezza essa verrebbe spenta dalle tentazioni violente, se Dio non permettesse che queste tentazioni fossero indebolite e per così dire trovassero un contrappeso in certi motivi umani che ne ostacolano lo sforzo, e che danno modo all'anima di seguire l'istinto della grazia»<sup>19</sup>. E allora – e questo è il punto su cui Nicole si discosta da Pascal – coesistono una *civilité* dettata solo dalla rispettabilità e una *civilité* cristiana dettata dalla carità. La morale della rispettabilità ha una funzione ausiliaria importante: chi viene educato secondo questa morale può venire messo su un cammino «che sarebbe sempre meno distante dalla via del cielo [...] perché essi non avrebbero quasi che da cambiare fine e intenzione per rendersi altrettanto graditi a Dio con una virtù veramente cristiana»<sup>20</sup>. In tal modo cambia tutto e non cambia quasi nulla, il che forse è un paradosso non minore di quello che Nicole voleva risolvere in partenza.

Nicole, come tutti i suoi contemporanei, riteneva necessario confutare le teorie di Hobbes il quale presenta la concezione agostiniana della natura umana dopo il peccato originale dandole il nome di stato di natura.

Avrebbe ragione Hobbes a descrivere la condizione umana come uno «stato di guerra»<sup>21</sup> se si limitasse a descrivere senza pretendere di prescrivere perché, dato che la maggior parte degli esseri umani agisce per amor proprio e non per carità. Ma le conseguenze prescrittive di Hobbes possono venire evitate se si tiene conto di caratteristiche dell'amor proprio che Hobbes non ha visto, cioè dal fatto che, anche se gli uomini creano fra loro legami basati sulla paura della morte perché la società nasce dal desiderio di autoconservazione, in seguito si rendono conto di avere bisogno degli altri per la soddisfazione di bisogni materiali perché «sono legati fra loro da un'infinità di bisogni che li obbligano per necessità a vivere in società»<sup>22</sup>, e per la soddisfazione della «vanità», cioè del desiderio di essere amati, e quindi «si riducono a sostituire l'artificio alla forza»<sup>23</sup> e a differire la soddisfazione dell'amor proprio<sup>24</sup>. L'esistenza della società è conforme all'ordine voluto da Dio che ha creato questi bisogni proprio a questo scopo, ma il commercio che fra gli uomini non ha valore morale ed è desiderabile solo perché permette la conservazione della pace, necessaria per il progresso nel governo delle passioni e nella carità. Va perciò promossa una *civilté* cristiana, esteriormente identica a quella promossa dall'amor proprio illuminato.

In conclusione, va ricordato che, accanto ai gesuiti, l'avversario dei giansenisti era il neostoicismo, contro il quale si allevavano con gli scettici che anch'essi non credevano nell'utilità delle opere, nella libertà di scelta, nei valori mondani. Non è sorprendente che le conclusioni di Nicole in etica normativa siano disfattiste, dato che non si può insegnare ad agire secondo l'autentica morale, visto le vere intenzioni sono inconoscibili; la civiltà cristiana coincide con quella mondana e la funzione del moralista si riduce a ricordarci l'abisso di incertezza sul quale siamo affacciati.

### 3.5 Malebranche sull'amore dell'Ordine

Nicholas Malebranche (1638-1715), oratoriano, fu un cartesiano e pubblicò opere filosofiche in cui voleva usare la nuova scienza naturale a difesa della fede cristiana. Le sue dottrine morali sono esposte nel *Traité de morale* (1684). Malebranche è un platonico, fautore di una teoria della conoscenza antiempirista secondo la quale contempliamo le verità necessarie, fra cui le verità morali, in Dio. Vi sono due generi di amore: amore di unione e amore di benevolenza<sup>25</sup>. Il primo è quello che dobbiamo a ciò che costituisce il nostro bene; il secondo è ciò che dobbiamo concedere a noi stessi e al nostro prossimo senza per questo amare di amore d'unione<sup>26</sup>. La virtù, contro le molteplici false virtù dei neostoici è una sola: l'amore dell'Ordine, cioè dei rapporti di perfezione che sussistono nella Sapienza divina e «chi regola il suo amore su questi rapporti, segue una legge che Dio ama irresistibilmente»<sup>27</sup>, ovvero la legge della Carità. La fonte di ogni male morale è lo *amour propre*, amore di noi stessi sregolato che tende a viziare l'amore di benevolenza per noi stessi che è invece lecito, e tuttavia un amor proprio «illuminato» può coesistere con l'amore di unione dovuto a Dio, perché «l'uomo vuole irresistibilmente essere felice: vede chiaramente che Dio solo può renderlo felice»<sup>28</sup> e quindi può (come nella scommessa pascaliana) optare razionalmente per amare Dio. Resta il problema di come questo amore «interessato» per Dio possa divenire amore d'unione, ma questo compito è lasciato alla Grazia divina. Va detto però che anche dentro l'amor proprio sregolato si cela, irriconoscibile, una traccia dell'amore dell'Ordine perché i moventi dell'azione umana sono due, l'«illuminazione» e il «piacere»<sup>29</sup>, e non sarà mai possibile eliminarne del tutto uno dei due.

La morale è la disciplina dove regna maggiore confusione, tutto varia «secondo i paesi e secondo i tempi»<sup>30</sup> e alcuni difendono «in buona fede errori abominevoli» perché, come effetto del meccanismo dell'autoinganno, «una falsa idea di religione e di morale che si adatta ai loro interessi e alle loro passioni sembra loro la verità stessa»<sup>31</sup>. La ragione della confusione è che la voce dell'Ordine parla al nostro cuore in modi impercettibili e, anche se l'amore dell'Ordine non si cancella mai del tutto dal cuore umano, la sua conoscenza è «una commistione di idee chiare e sentimenti interiori»<sup>32</sup>, e inoltre la concupiscenza frutto del peccato rende incapaci di

riconoscere l'Ordine per sentimento [...] le ispirazioni segrete delle passioni sono della stessa natura di questo sentimento interiore [...] quando si agisce contro l'opinione e il costume si sentono spesso rimproveri interiori abbastanza simili a quelli della Ragione e dell'Ordine»<sup>33</sup>.

Per combattere contro il «mondo» possiamo incanalare il nostro amor proprio che, come detto, non è sopprimibile, e cercare la «libertà di spirito» mettendo a tacere i sensi, l'immaginazione, le passioni «sospendendo il consenso»<sup>34</sup> cioè facendo ciò che raccomandavano i neosettici. Ciò si può realizzare coltivando l'«attenzione» stato mentale che è «causa naturale dell'illuminazione»<sup>35</sup> che si oppone alla distrazione, che a sua volta è il portato delle sensazioni sensibili delle passioni, che sono malvagie, dell'immaginazione, che è la fonte delle passioni, e del corpo, ostacolo alla voce interiore della Ragione.

Non sentiamo questa voce perché «siamo sempre rivolti al di fuori»<sup>36</sup>, e quindi dobbiamo interrompere il «rapporto pericoloso» che abbiamo con il mondo «attraverso il nostro corpo»<sup>37</sup> che è da mantenere in vita solo in quanto strumento; perciò frequentare la gente e avere amicizie è pericoloso perché «non ci sono amici disinteressati»<sup>38</sup>, la benevolenza per il prossimo deve servire a portargli la salvezza dell'anima, non la «felicità apparente», e perfino l'opera di misericordia di visitare gli ammalati va compiuta per portarli sulla via della salvezza, non per alleviarne le sofferenze<sup>39</sup>.

L'influsso dei giansenisti in Francia fu grande. Nel cattolicesimo europeo, il giansenismo, anche se ufficialmente condannato, ebbe un peso notevole nella spiritualità e nell'educazione. In politica, paradossalmente, la svalutazione della vita mondana contribuiva paradossalmente a promuovere virtù opposte a quelle del neostoicismo, la laboriosità e la sobrietà, cioè le stesse che il calvinismo promosse nel Nordeuropea, e quindi a tracciare una via cattolica allo "spirito del capitalismo". L'etica di Malebranche nel suo complesso ebbe un influsso notevole: come i neoagostiniani francesi avevano ripreso argomenti scettici di Montaigne, così, con un percorso inverso, il fideista scettico Bayle riprese idee di Malebranche; la nozione di Ordine sta alle spalle della volontà generale di Rousseau e della legge morale universale di Kant. L'amor proprio illuminato fu ribattezzato dal teologo calvinista Abbadie *amour de soi-même*,<sup>40</sup> e passò a Rousseau dando vita alla distinzione fra *amour de soi* e *amour propre*. Più in generale la distinzione fra i due generi di amor proprio, una volta trasposta fuori dal contesto teologico, diede origine alla coppia passioni / interesse, dove il secondo termine forniva un sostituto della socialità naturale, un movente all'agire morale e la fonte dell'obbligazione. Il *Traité de morale* fu tradotto in inglese nel 1699 e citato con approvazione da Cudworth, e poi da Hutcheson; Hume lo vide come l'antenato dell'etica della ragione di Cudworth e Clarke; Adam Smith gli riconobbe il merito della scoperta della nozione di autoinganno.

---

<sup>1</sup> C. Jansen, *Augustinus* (1640), Minerva, Frankfurt a.M. 1964.

<sup>2</sup> B. Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1993<sup>2</sup> (ed. or. *Pensées* [1669], in *Oeuvres complètes*, 2 voll., a cura di M. Le Guern, Gallimard, Paris 1999-2000, vol. II, pp. 541-1051).

<sup>3</sup> B. Pascal, *Le provinciali*, a cura di F. Masini, BUR, Milano 1989 (ed. or. *Les Provinciales* [1657], ivi, vol. I, pp. 668-904). Pascal aveva conoscenza diretta di un testo di un gesuita, Antonio Escobar y Mendoza, *Liber Theologiae Moralis*, Lyon 1644; per gli altri testi si era basato sul lavoro forse di Antoine Arnauld, *Théologie morale des jésuites* (1643), [Johannes Elzevier] Nicholas Schoute, Cologne [Leyden] 1659.

<sup>4</sup> A. Arnauld, P. Nicole, *Logica di Port-Royal*, a cura di R. Simone, Ubaldini, Roma 1960 (ed. or. *Logique ou art de penser* [1662], a cura di C. Jourdain, Gallimard, Paris 1992).

<sup>5</sup> P. Nicole, *De la connaissance de soi-même*, in *Essais de morale* (1675-1695), 4 voll., Slatkine, Genève 1971, vol. I, pp. 207-240, cap. I.

<sup>6</sup> P. Nicole, *La carità e l'amor proprio*, a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2004, cap. XII (ed. or. *De la charité et de l'amour-propre*, in *Essais de morale*, cit., vol. I, pp. 240-254).

<sup>7</sup> Ivi, cap. 12.

<sup>8</sup> P. Nicole, *De la connaissance de soi-même*, cit., cap. II.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Ivi, cap. V.

<sup>11</sup> Ivi, cap. VI.

<sup>12</sup> P. Nicole, *Des diverses manières dont on tente Dieu*, in *Essais de morale*, cit., vol. I, pp. 254-265, cap. V.

<sup>13</sup> P. Nicole, *De la charité et de l'amour-propre*, cit., cap. I.

<sup>14</sup> Ivi, cap. II.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> P. Nicole, *Sulla commedia*, a cura di D. Bosco, Bompiani, Milano 2003 (ed. or. *De la comédie*, in *Essais de morale*, cit., vol. I, pp. 265-278).

<sup>17</sup> P. Nicole, Ivi, cap. III.

<sup>18</sup> Ivi, cap. VIII.

<sup>19</sup> P. Nicole, *De la charité et de l'amour-propre*, cit., cap. XIII.

<sup>20</sup> Ivi, cap. XI.

<sup>21</sup> Ivi, cap. I.

<sup>22</sup> P. Nicole, *Trattato per conservare la pace tra gli uomini*, a cura di L. Colombo, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1945, cap. XV (ed. or. *Des moyens de conserver la paix avec les hommes*, in *Essais de morale*, cit., vol. I, pp. 58-90).

<sup>23</sup> Ivi, cap. II.

<sup>24</sup> Ivi, cap. IV.

<sup>25</sup> N. Malebranche, *Traité de morale* (1684), a cura di M. Adam, Vrin, Paris 1977<sup>3</sup>, parte I, cap. III, par. 8.

<sup>26</sup> Ivi, par. 2.

<sup>27</sup> Ivi, parte I, cap. I, par. 14.

---

<sup>28</sup> Ivi, parte I, cap. III, par. 12.

<sup>29</sup> Ivi, parte i, cap. iv, par. 17; cfr. cap. viii, par. 15.

<sup>30</sup> Ivi, cap. II, par. 7.

<sup>31</sup> Ivi, cap. v, par. 20.

<sup>32</sup> Ivi, par. 19.

<sup>33</sup> Ivi, par. 20.

<sup>34</sup> Ivi, cap. vi, parr. 1-2.

<sup>35</sup> Ivi, parte i, cap. vii, par. 5; cfr. cap. ii, par. 10; cap. v, par. 4 ; cap. vi, par. 16.

<sup>36</sup> Ivi, cap. i, par. 10.

<sup>37</sup> Ivi, parte ii, cap. xiv, par. 8.

<sup>38</sup> Ivi, cap. xiii, par. 12.

<sup>39</sup> Ivi, cap. xiv.

<sup>40</sup> J. Abbadie, *L'art de se connaitre soi-même ou la recherche des sources de la morale* (1692), Fayard, Paris 2003.

## Grozio, Pufendorf e la nuova scienza morale

### 4.1 Grozio e la nuova scienza morale.

Huig van Groot o Hugo Grotius (1583-1645), giurista olandese, è noto soprattutto come autore del trattato *De jure belli ac pacis*<sup>1</sup> dove affronta la domanda divenuta centrale dopo le guerre di religione: da che dipende l'obbligatorietà delle norme in un mondo in cui non vi è un'autorità religiosa condivisa? Grozio non ha i meriti che una mitologia creata dai successori gli ha attribuito. Non fu il primo a difendere un diritto naturale come metro di giudizio del diritto positivo, non fu il primo a difendere i diritti dell'individuo contro il sovrano, e non fu il primo ad affermare che la legge di natura sarebbe valida «*etsi daretur Deum non esse*», perché sui primi due temi non compì arditezze maggiori di quelle degli scolastici barocchi, e sul terzo dello stesso Tommaso. Ebbe invece altri meriti. Se non fu l'inventore dell'«etica senza Dio», che era stata inventata da un domenicano, fu l'iniziatore della “nuova scienza morale”, diversa dalle dottrine medievali in quanto “sperimentale”, come la nuova scienza di Galileo. Infatti, la nuova dottrina partiva dalla necessità di giustificare la legge di natura non solo contro il dubbio scettico sull'esistenza di Dio, e quindi non poneva Dio come punto di partenza accettato, ciò che già Tommaso aveva fatto, ma anche contro il dubbio scettico sulla natura del bene, che non era stato preso in considerazione dagli scolastici.

Più in dettaglio, è l'idea galileiana che i sensi ingannano (e quindi non si può essere aristotelici) ma tuttavia alcune testimonianze dei sensi sono valide (e quindi non si può essere scettici) che fa di Grozio l'iniziatore della nuova scienza della legge di natura. Prima di polemizzare con Aristotele per il fatto di avere indebitamente fatto del principio del giusto mezzo un principio universale<sup>2</sup>, i “Prolegomeni” dedicano diverse pagine a confutare lo scettico ellenistico Carneade, e quindi, per interposta persona, i neoscettici<sup>3</sup>. Il nocciolo della risposta allo scetticismo è che vi è almeno qualcosa di certo, e perciò è possibile ridurre i contenuti del diritto naturale a poche norme giustificate o per una via a priori, che prova la loro necessità per la natura umana, o per una via a posteriori, che prova la loro accettazione in tutti i luoghi e tempi<sup>4</sup>.

Questo qualcosa di certo che fa da punto di partenza Grozio è il desiderio di conservazione. Questo permette di reintrodurre la tesi stoica dello *appetitus societatis* secondo la quale vi sono caratteri della natura umana che fanno sì che gli esseri umani abbiano bisogno l'uno dell'altro per la propria conservazione<sup>5</sup>. La legge di natura è tale perché i suoi principi servono questo fine e consiste in un principio primario che impone di «stare ai patti» e in alcuni principi secondari che impongono il rispetto delle cose altrui, la restituzione della proprietà altrui, il rispetto delle promesse<sup>6</sup>.

Il diritto naturale così giustificato è immanente alla stessa natura umana, sussisterebbe anche se si ipotizzasse «che Dio non esistesse o che non si occupasse dell'umanità»<sup>7</sup> ed è «immutabile, al punto che non può essere modificato neppure da Dio»<sup>8</sup>; consiste in

una norma della retta ragione, la quale ci fa conoscere che una determinata azione, secondo che sia o non sia conforme alla natura razionale, è moralmente necessaria oppure immorale, e che di conseguenza tale azione è da Dio, autore della natura, prescritta oppure vietata<sup>9</sup>.

Credendo nella naturale socievolezza, Grozio non poneva un contratto alle origini della società anche se lo poneva all'origine di singole istituzioni come la proprietà privata o le diverse forme di governo. Ma, come per Vitoria, neppure lo stato in quanto tale ha origine contrattuale<sup>10</sup>. Sarà il rifiuto da parte di Hobbes della tesi della naturale socialità condivisa dagli scolastici barocchi e da Grozio che darà origine al filone individualistico e contrattualistico del pensiero politico moderno.

### 4.2 Mersenne e Gassendi

La ricerca di una terza via proposta da Grozio era un'esigenza condivisa. Il francese Marin Mersenne (1588-1648) dichiarò che la scienza morale possibile avrebbe dovuto basarsi sui pochi dati morali conoscibili con certezza<sup>11</sup>. Un altro francese, Pierre Gassendi (1595-1655), dedicò un'opera a confutare l'aristotelismo partendo dalla tesi che degli universali non si dà conoscenza e una scienza possibile dovrebbe essere una scienza nominalista<sup>12</sup>; argomentò però contro gli scettici, appoggiandosi all'epicureismo, che il dubbio sulle nostre sensazioni è insensato e che l'errore sorge solo quando si formula proposizioni sulla relazione fra fenomeni mentali e oggetti esterni o altri fenomeni mentali. Inoltre, sostenne che gli scettici hanno torto anche in morale per i motivi visti da Epicuro, cioè che la molteplicità dei desideri e degli interessi non impedisce una morale universale perché tutti hanno interesse alla sicurezza e in suo nome possono accordarsi in un patto sociale<sup>13</sup>.

#### 4.3 Descartes e la morale come ultimo ramo dell'albero della filosofia

René Descartes (1659-1650), francese, con il *Discorso sul metodo*, le *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, *I principi della filosofia*<sup>14</sup> si assicurò la fama di padre della filosofia moderna che avrebbe rotto con l'oggettivismo antico e avrebbe scoperto il soggetto. Nella «Lettera dell'autore» che fa da prefazione a *I principi* illustra il posto che la morale doveva occupare nel suo progetto di una nuova organizzazione del sapere; paragona la filosofia a

un albero, di cui le radici sono la metafisica, il tronco è la fisica, e i rami che sortono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale, intendo la più alta e perfetta morale, che, presupponendo un'intera conoscenza delle altre scienze, è l'ultimo grado della saggezza<sup>15</sup>.

Il fatto che la morale sia l'ultimo dei rami le dà una posizione insieme privilegiata e problematica; infatti, la conoscenza metafisica è tale se supera la prova del dubbio radicale, le questioni particolari di fisica possono essere risolte soltanto disponendo di tutti i principi della fisica, e quindi sembra che la «morale perfetta» possa venire formulata solo dopo avere completato l'albero del sapere.

Questa è la ragione per cui nel *Discorso sul metodo* Descartes enuncia una «morale provvisoria» cui il saggio dovrebbe attenersi prima di avere completato l'opera di costruzione del sapere e che si riduce a «tre o quattro massime». La prima prescrive di obbedire alle «leggi e ai costumi» del proprio paese, seguire la religione in cui si è stati educati, regolarsi secondo «le opinioni più moderate» seguite «dalle persone più sensate»; la seconda di essere fermi e risoluti nelle azioni e di seguire con la massima costanza anche le opinioni più dubbie, una volta presa la decisione; la terza di cercare di vincere se stessi «piuttosto che la fortuna» e di cambiare i propri desideri «piuttosto che l'ordine del mondo»<sup>16</sup>; una quarta di scegliere la migliore occupazione in questa vita, ciò che per Descartes si risolve nel conservare quella in cui già si trovava impegnato, cioè lo studio. È chiara l'eredità umanistica: la prima massima riformula le raccomandazioni di Montaigne e Charron; la seconda e la terza sono chiaramente stoiche.

Descartes non giunge mai a esporre la sua morale in un'opera sistematica ma espone sviluppi in direzione della «morale perfetta» in *Le passioni dell'anima*: la «generosità» è chiave di tutte le altre virtù<sup>17</sup>; l'uomo generoso è dotato di buona volontà e compie naturalmente il proprio dovere adattandosi alle circostanze. Quando azzarda una nuova sintesi della «sua morale» nelle lettere a Elisabetta del Palatinato e a Chanut, si trova un accento nuovo sulla ricerca della «felicità» come fine della morale e una modifica della prima massima che le dà un tono meno scettico e più stoico: «servirsi sempre, meglio che si può, del proprio ingegno, per conoscere quello che deve fare in tutti i casi della vita»<sup>18</sup>. La differenza sta nella raccomandazione del ricorso al giudizio proprio anziché a quello delle persone più assennate; ma la ragione insegna proprio l'adattamento alle circostanze e la costanza nelle decisioni prese, cioè il contenuto del secondo e terzo precetto della morale provvisoria. Si può sospettare che ogni morale sarebbe rimasta «provvisoria».

#### 4.4 Hobbes su scetticismo e nuova scienza morale

Thomas Hobbes (1588-1679), inglese, fu autore di tre opere che presentano il suo sistema in diverse versioni: *Elementi di legge naturale e politica*, *Elementi di filosofia*, *Leviatano*. All'epoca della repubblica di Cromwell dominava l'ortodossia calvinista. Umanisti come Hobbes e Locke tentarono di opporsi al dispotismo teocratico argomentando l'esistenza della via intermedia fra scetticismo e volontarismo teologico facendo – come altri – uso di argomenti scettici contro il dogmatismo tradizionalista per individuare poi una via d'uscita dallo scetticismo e infine – diversamente da altri – facendo uso del volontarismo contro il volontarismo teologico dei calvinisti.

Hobbes mise in atto il suo tentativo di riforma della filosofia morale sulla base del metodo della nuova scienza galileiana simile a quelli di Grozio, Gassendi, Mersenne seguendo un metodo le cui fonti erano l'aristotelismo della scuola di Padova, Galileo, Bacone, Descartes. In questo metodo la principale tesi è nominalismo: il linguaggio ha natura convenzionale e consiste un sistema di segni usati in base a regole convenzionali dando origine a un calcolo. Il linguaggio è ciò che distingue gli uomini dagli animali, ma è d'altra parte anche la fonte, sia nella società sia nella scienza, di possibili disturbi causati dai «retori», cioè gli aristotelici e i teologi, che usano le parole in modo capzioso, deviando dai loro significati propri. Anche l'etica o politica è una scienza convenzionale, e proprio questo suo carattere le dà uno status privilegiato di scienza certa, perché è scienza di cose create da loro stessi, e quindi «la politica e l'etica, cioè la scienza del

*giusto* e dell'*ingiusto*, dell'*equo* e dell'*iniquo*, può essere dimostrata a priori; ed infatti i principi per i quali si sa che cosa sono il *giusto* e l'*equo*, l'*ingiusto* e l'*iniquo*, cioè le cause della giustizia, le leggi e le convenzioni, sono cose che abbiamo fatto noi stessi»<sup>19</sup>. La scienza morale è così per un verso una scienza privilegiata rispetto a quella della natura ma, per un altro, ha uno status instabile, perché la scienza *convenzionale* dell'etica inizia là dove finisce la scienza *empirica* delle passioni dell'uomo. Più in dettaglio: vi sono scienze "pure" (la geometria e l'etica), e scienze "miste" (la fisica, che mescola elementi convenzionali, tratti dalla geometria, ed elementi empirici); l'etica sarebbe accessibile a priori, e tuttavia per alcuni aspetti, quando diviene teoria della genesi e della possibile dissoluzione dello stato, è invece una scienza simile alla fisica.

Il moto, chiave della spiegazione nella fisica galileiana, divenne la chiave della scienza morale in Hobbes in quanto le "passioni" erano intese in analogia con i moti fisici, ma il modello di moto fisico non era più quello della scienza aristotelica, ma quello della scienza galileiana. Sia nella scienza della natura sia nella scienza dell'uomo svolgeva una funzione centrale la nozione di *conatus*, tendenza fondamentale al moto di cui è dotata ogni parte elementare di materia.

La ragione per Hobbes è calcolo reso possibile dall'uso del linguaggio, in linea di principio incapace di parlare di fini, ma soltanto di relazioni fra mezzi in vista di un fine che è posto dal di fuori. Si spiega così che siano solo le passioni a stabilire ciò che viene desiderato o rifiutato, e la ragione intervenga poi a stabilire leggi che riguardano i modi per raggiungere questi fini o per rifuggirne. Ne deriva che bene e male sono termini relativi, dato che «le cose che si desiderano, in quanto si desiderano, hanno il nome comune di bene, e tutte le cose che fuggiamo il nome comune di male [...] non può dirsi *bene in senso assoluto*, dal momento che tutto ciò che è bene è bene per alcuni o per qualcuno»<sup>20</sup>.

Hobbes partiva da una concezione binaria della natura umana come ragione e passione, diversa dalle concezioni tripartite antiche e medievali che prevedevano il desiderio razionale come termine intermedio. Entro il quadro di questa concezione dicotomica, posto che i fini sono posti dalla passione e il *conatus*, tendenza a conservare la vita e il piacere e ad evitare la morte e il dolore è alla base di ogni passione, le due passioni fondamentali sono *desiderio* e *avversione*<sup>21</sup>.

Come Aristotele, Hobbes identificava etica e politica; questa identificazione combinata con il suo "volontarismo" su basi logico-linguistiche, portava alla tesi che dare al termine «giusto» un significato diverso da «ciò che è stabilito dall'autorità civile» sarebbe fare un uso capzioso del linguaggio e quindi il bene cessa di essere relativo nella società civile. In altre parole, la duplice mossa argomentativa di Hobbes contro il volontarismo teologico e lo scetticismo consiste nel sostenere una forma di soggettivismo come tesi meateca (riguardo alla *natura* dei fatti morali), ma senza adottare una forma di relativismo normativo; infatti, il bene e il male vengono determinati in base a una *procedura* che legittima un'autorità la quale, a sua volta, stabilisce che cos'è bene e che cos'è male. Da questo momento bene e male non possono più considerarsi arbitrari, ovvero

può dirsi che, quanti sono gli esseri umani, tanto diverse sono le regole della virtù e del vizio. E questo, tuttavia, degli esseri umani deve intendersi, in quanto sono esseri umani, non anche in quanto sono cittadini, giacché quelli che sono fuori della comunità non sono obbligati a seguire il parere gli uni degli altri, mentre quelli che vivono nella comunità sono obbligati da patti<sup>22</sup>.

La misura comune della virtù e del vizio che si trova soltanto all'interno della comunità è costituita dalle leggi di ogni comunità particolare, la quale, una volta che sia stata costituita, incorpora anche le leggi naturali entro le leggi civili. Perciò l'argomento principale dei neoscettici, quello della variabilità delle leggi, è un argomento specioso perché

quali che siano le leggi, non violare quelle leggi è stata sempre e dovunque ritenuta una virtù dei cittadini e trascurarle un vizio. Per la qual cosa, sebbene alcune azioni che in una comunità civile sono giuste siano ingiuste in un'altra, la giustizia, cioè non violare le leggi, è e sarà dovunque la stessa cosa<sup>23</sup>.

E quindi è possibile fondare una scienza della legge di natura. Questa legge è «un dettame della retta ragione riguardo ciò che si deve fare o non fare per conservare, quanto più a lungo possibile, la vita e le membra»<sup>24</sup>. Per retta ragione si intende non «una facoltà infallibile», ma soltanto il ragionamento riguardo alle azioni che possono tornare a vantaggio o a danno degli altri uomini, e ogni violazione delle leggi di natura consiste nel ragionamento sbagliato di chi non considera necessario alla propria conservazione l'adempimento dei propri doveri verso gli altri.

Nello *stato di natura*, che è uno stato non sociale, nel quale ogni singolo vive nell'insicurezza riguardo non

solo ai suoi beni ma alla sua stessa sopravvivenza, vige il «diritto di natura», cioè il diritto di ognuno a tutto ciò di cui le sue forze lo mettono in grado di impossessarsi (compresa la vita degli altri). È ciò che esprime la nota formula «*homo homini lupus*». In questo stato la natura ha dato «a ciascuno il diritto a tutte le cose» perché «si possiede per diritto di natura ciò che conduce alla difesa della propria vita»<sup>25</sup>. Ne deriva che è vera, limitatamente allo stato di natura, l'affermazione degli epicurei che «la misura del diritto è l'utilità», ma anche che questa è un'affermazione vuota, perché «non è stato affatto utile agli uomini l'aver avuto un simile diritto comune su tutte le cose»<sup>26</sup> e l'effetto di questo diritto è quasi lo stesso della non esistenza di alcun diritto perché se ciascuno potesse dire sua ogni cosa non ne potrebbe godere a causa dell'eguale pretesa degli altri.

Nel *Leviatano* Hobbes confuta l'obiezione dello «stolto» secondo la quale «non c'è una cosa come la giustizia» (riferendosi al Salmo 14 nella Bibbia) perché se bene e male sono fissati artificialmente allora ognuno può fare ciò che ritiene più utile alla propria conservazione e «perciò anche fare o non fare patti, mantenerli o non mantenerli, non è contro ragione»<sup>27</sup>. La risposta è che tale ragionamento è valido solo nello stato di natura, ma che, una volta si sia stabilita un'autorità, il non rispettare i patti non è più secondo ragione perché non serve il fine dell'autoconservazione; infatti, «chi infrange il patto che ha fatto [...] non può essere ricevuto in una società che si riunisce per la pace e la difesa»<sup>28</sup>. In altre parole, vi è qualcosa di certo dal quale partire, ovvero il fatto che vi sia qualche bene che è *necessariamente* (per necessità fisica) tale per tutti, questo è

l'autoconservazione di ciascuno. La natura, infatti, ha fatto in modo che tutti desiderino avere il bene. E, per poter essere capaci di questo, è necessario che desiderino la vita, la salute e, dell'una e dell'altra, per quanto è possibile che avvenga, la sicurezza futura<sup>29</sup>.

Dallo stato di natura, che è una situazione svantaggiosa per tutti, si esce attraverso il *patto sociale*: un patto che è ad un tempo di unione e di soggezione, con il quale i singoli si accordano per cedere ogni loro diritto a un terzo, il sovrano. Tutto ciò che ottengono in cambio dal sovrano è la garanzia della conservazione della vita e nessun altro diritto. La legge di natura prescrive proprio la necessità di uscire dallo stato di natura: «La prima e fondamentale legge di natura è che si deve cercare la pace, quando la si può avere, e quando non si può si devono cercare aiuti per la guerra [...] Questa legge è la prima, perché le altre derivano da essa, e prescrivono i modi in cui procurare la pace o la difesa»<sup>30</sup>. L'esito normativo cui Hobbes giunge è così una teoria del potere assoluto del sovrano, opposta alle teorie dei diritti innati di Locke e di Grozio che pure dividevano molto delle preoccupazioni di Hobbes. Questo divideva però un'idea dei sostenitori dei diritti innati, cioè l'esistenza di limiti al potere sovrano, anche se quanto mai minimali, ovvero la cessazione del dovere dell'obbedienza con il venir meno del patto per il cittadino che viene messo a morte e la sottrazione della sfera della coscienza al potere del sovrano, per cui questo ha il diritto di imporre una religione di stato ma solo per quanto riguarda i riti esteriori, non per le opinioni teologiche.

#### 4.5 Spinoza e la nuova scienza morale come scienza descrittiva

Baruch Spinoza (1632-1667), nato ad Amsterdam, fu espulso dalla comunità ebraica per eterodossia e frequentò circoli umanistici vicini al socinianesimo (corrente riformata razionalista e antidogmatica). Fu autore di scritti di teoria politica e di esegesi biblica, oltre che dell'*Ethica more geometrico demonstrata*. Come Hobbes, anche Spinoza collegò il progetto di una nuova filosofia morale con il metodo della nuova scienza ma si propose di seguire una via diversa per realizzarlo: non la *costruzione* di un sistema di leggi ma l'elaborazione di una scienza *descrittiva* delle passioni da cui sarebbe paradossalmente derivato un criterio normativo. Spinoza riprese da Hobbes anche la psicologia "egoistica" che faceva della ricerca della conservazione il movente fondamentale. Da Descartes riprese la contrapposizione fra immaginazione e intelletto, da cui derivò l'idea (ignota a Cartesio) che le passioni possano venire trasformate dalla conoscenza in affetti che non sono più passioni perché sono "attivi". Inoltre, combinò con il programma metodologico galileiano non solo l'eredità epicurea, già ripresa da Hobbes, ma anche quella di altre scuole: quella aristotelica con l'idea di etica come arte della felicità, quella neoplatonica con l'idea di un'ascesa per gradi verso l'unione con Dio attraverso la conoscenza, quella stoica con l'idea dell'etica come terapia delle passioni. Infine, si proponeva di reinterpretare la tradizione ebraico-cristiana nello spirito del socinianesimo, facendo del cristianesimo un messaggio morale più che dogmatico.

Il programma metodologico è esposto nella Prefazione alla parte III, dedicata alla teoria delle passioni, della sua *Ethica*. Afferma che la scienza che tratta dell'uomo non può partire dal presupposto «che l'uomo turbi piuttosto che seguire l'ordine della natura, che abbia una potenza assoluta sulle sue azioni, e che non sia

determinato da altro che da se stesso»<sup>31</sup>; siccome «la natura è sempre la stessa», la mente e le passioni vanno trattate con lo stesso metodo con cui si studiano le altre parti della natura, e «le azioni umane e gli appetiti» vanno studiati come se si trattasse di «linee, superfici o corpi», non come vizi della natura umana, ma come sue proprietà, «così come alla natura dell'aria appartengono il caldo, il freddo, la tempesta, il tuono e altre simili cose»<sup>32</sup>. In altre parole, si rifiutano i discorsi esortativi a favore della spiegazione; si dichiara l'identità fra etica e scienza della natura umana; si afferma una forma di determinismo per cui l'etica è conoscenza delle cause per le quali il comportamento umano non può essere diverso da ciò che è.

Nella realizzazione di questo programma va notata la centralità della nozione di affetto/passione. Anche Hobbes e Descartes avevano scritto sulle passioni, tema ellenistico riportato in voga dagli umanisti. Mentre questi ultimi descrivevano le passioni nel contesto dialogico e retorico ripreso dalla filosofia ellenistica, Hobbes aveva compiuto un salto. Per il fatto di assumere come modello il moto della scienza galileiana in luogo di quello della scienza aristotelica, aveva capovolto le implicazioni della metafora: non più la produzione della *quiete* dell'animo, ma la costruzione di una *macchina* dell'animo, alle quale le passioni avrebbero fornito l'energia. Spinoza ripartì dal punto raggiunto da Hobbes e compì un passo ulteriore: l'etica consisterà in una mera teoria delle connessioni causali che legano questi moti, e svolgerà il suo compito non suggerendo i modi per una costruzione artificiale ma semplicemente spiegando, e con ciò trasformando o meglio dissolvendo l'oggetto della spiegazione. In questo contesto assunse un ruolo ancora più centrale che in Hobbes una nozione ripresa dalla nuova fisica: il *conatus*, principio del moto di cui ogni ente è dotato. Così, come ogni ente nella natura fisica è un centro di forze, e le connessioni causali risultano dal loro dispiegarsi, anche il mondo umano consiste in affetti e passioni che sono modificazioni del *conatus* di ogni mente e ogni corpo.

L'ontologia monista e panteista spinoziana sta in un rapporto complesso con il programma di una nuova scienza morale. Spinoza fa uso di nozioni derivanti da tradizioni diverse per costruire un quadro complessivo che salvi il suo programma dalle difficoltà in cui era caduto Descartes; cerca un punto di partenza che non fosse il soggetto cartesiano per evitare le difficoltà del rapporto mente-corpo, la concezione del corpo come macchina e l'incertezza dello status delle passioni, oscillanti in Descartes fra il corporeo e il mentale. L'ontologia monistica assicura alle passioni uno status meno ambiguo, ovvero permette di affermare che gli «affetti» esistono in Dio stesso in quanto, posto che esistere è perfezione e potenzialità di esistenza ulteriore, la sostanza unica possiede «potenza e forze»; gli enti particolari che vi rientrano partecipano della potenza divina e hanno quindi un *conatus* a perseverare nel proprio essere<sup>33</sup>; questa spinta originaria genera una doppia serie di affetti: azioni e passioni o affetti «attivi» e «passivi»<sup>34</sup> che sono originati rispettivamente da situazioni in cui l'essere umano è causa del suo agire e da situazioni in cui il suo agire è in realtà passivo perché determinato da cause esterne e non interne. L'esistenza di una doppia serie di affetti permette di indicare la strategia non di un *dominio* sugli affetti ma di una *trasformazione* degli affetti passivi in affetti attivi. Il desiderio – che è espressione del *conatus* originario, detto *appetitus* o *cupiditas* secondo che sia visto come corporeo o come mentale – non va represso ma va invece potenziato<sup>35</sup>, per indirizzarlo verso la meta indicata dai neoplatonici, l'«amore intellettuale di Dio», meta con la quale il *conatus* originario dell'uomo (o meglio di Dio che, nell'uomo, cerca se stesso) che ha trovato il suo oggetto adeguato. Se questa è la strategia, la scienza delle passioni è (diversamente da Hobbes) già etica, in quanto è paradossalmente sia discorso descrittivo sia discorso normativo.

Questa scienza descrittiva delle passioni è resa possibile da un nominalismo per il quale esiste solo un infinito numero di individui e le nozioni generali sono pure semplificazioni e che comporta una critica delle nozioni di bene e male che, in linea di principio, non hanno senso perché «la perfezione e l'imperfezione, in realtà, sono soltanto modi del pensare, ossia nozioni che siamo soliti inventare quando paragoniamo fra loro individui della stessa specie o dello stesso genere [...] Per quanto riguarda il bene e il male, neanche loro indicano qualcosa di positivo nelle cose in sé considerate»<sup>36</sup>. Tali vocaboli, privi di senso a un certo livello, hanno però una funzione a un altro livello e vanno tuttavia conservati nel significato usuale perché «desideriamo formare un'idea dell'essere umano come modello della natura umana al quale tendere»<sup>37</sup>.

Questo paradosso spinoziano è reso possibile dal fatto che il *conatus* è radicato nel corpo ma anche in Dio e che la ricerca della conservazione coincide con l'amore intellettuale di Dio che è il fine ultimo, giustificato dal fatto che implica *divenire ciò che si è*, parti della sostanza unica<sup>38</sup>.

#### 4.6. Locke: volontarismo e probabilismo

John Locke (1632-1704), medico e filosofo inglese, diede contributi di rilievo alla teoria della conoscenza e alla teoria politica e in etica tentò di risolvere lo stesso problema di Hobbes: come trovare una terza via fra il volontarismo calvinista e lo scetticismo. La soluzione, ripetutamente rielaborata per quarant'anni negli scritti

inediti e nelle successive edizioni del *Saggio sull'intelletto umano*, voleva combinare l'idea groziana di una nuova scienza della legge di natura con la psicologia edonista di neoepicurei come Gassendi e con la teoria della probabilità elaborata, fra altri, da Blaise Pascal. Il punto che separa Locke da Grozio è il volontarismo, rifiutato da Grozio e ripreso da Locke, seppure per usarlo contro i volontaristi calvinisti. Negli *Essays on the Law of Nature* definì la legge di natura come «una disposizione della volontà divina conoscibile da parte della natura umana, che indica ciò che è conveniente o non conveniente con la natura razionale e nello stesso momento lo comanda o lo proibisce»<sup>39</sup>. Nel *Saggio* definì il bene e il male *naturali* come identici al piacere e al dolore, e il bene e il male *morali* come «la conformità o non conformità delle nostre azioni volontarie a qualche legge, con la quale attiriamo su di noi bene o male»<sup>40</sup> nella forma di ricompense o punizioni da parte di un legislatore, che sia il sovrano come nel sistema hobbesiano, l'opinione pubblica come nell'etica aristotelica, o Dio come nella morale cristiana.

Locke esclude l'esistenza di disposizioni morali innate per via della sua psicologia che fa della mente una *tabula rasa* e identifica le fonti della motivazione e le ragioni del carattere vincolante delle legge morale negli stimoli del piacere e del dolore che portano l'agente a ricercare la ricompensa e fuggire la punizione<sup>41</sup>; su queste basi è possibile spiegare come di fatto siano entrati in vigore i tre generi di sistemi morali menzionati<sup>42</sup>. I contemporanei notarono soprattutto questo passaggio e le sue apparenti implicazioni scettiche, le quali assicuraron a Locke una fama non migliore di quella di Hobbes. In realtà il suo obiettivo era lo stesso di Grozio: porre le basi di leggi universali; la sua via per raggiungerlo però partiva da due presupposti suoi peculiari: a) gli individui hanno la capacità di sospendere il giudizio e liberarsi dai condizionamenti dei costumi creati dalle precedenti esperienze di punizioni e premi; b) in linea di principio le verità morali possono venire dimostrate perché, come per Hobbes, sono verità convenzionali come quelle matematiche<sup>43</sup>.

La difficoltà particolare che Locke ritiene di dover risolvere riguarda il problema della motivazione e nasce dalla convinzione che l'esistenza di Dio sarebbe dimostrabile con certezza ma l'immortalità dell'anima e l'esistenza del paradiso e dell'inferno non sarebbero altrettanto certe. In mancanza di queste certezze ulteriori, le verità morali dimostrate mancherebbero, in assenza di premi o punizioni, di forza motivante. Si deve perciò ricorrere, come fa Pascal a proposito della famosa "scommessa" sull'esistenza di Dio, alla via probabilistica, pensando che l'agente morale scelga in base al peso dei piaceri e dolori che i diversi sistemi morali che egli può adottare portano con sé. I piaceri e i dolori del paradiso e dell'inferno, anche se li si considera una "mera possibilità" hanno un peso talmente maggiore dei piaceri e dolori assicurati dai sovrani terreni o dalla buona o cattiva reputazione, che un agente razionale non può che optare per l'adesione alla morale cristiana<sup>44</sup>.

#### 4.7 Pufendorf sul diritto naturale come scienza esatta

Samuel von Pufendorf (1632-1694), tedesco, professore di diritto in Svezia, fu autore del *De jure naturae et gentium* (1672), in cui pose le basi di una teoria della legge di natura che modificava quella di Grozio, e del *De officio hominis et civis* (1673), esposizione divulgativa della teoria<sup>45</sup>.

La prima tesi di Pufendorf, ripresa da Grozio, è l'universalità del diritto naturale; questa a sua volta richiede che questo sia fondato sulla ragione, non sull'autorità o sulla rivelazione. Il diritto naturale si distingue da un lato dalle leggi positive, dall'altro dalla teologia morale; le prime presuppongono l'esistenza di un sovrano riconosciuto come legittimo; la seconda presuppone la rivelazione. Va sottolineato che non esistono altre distinzioni, in particolare fra diritto ed etica; il diritto naturale così è equivalente all'etica razionale (ma non all'etica rivelata) e, non presupponendo altre fonti che la ragione, può essere accettato da tutti gli esseri umani.

Una seconda tesi è quella della possibilità di costruire una scienza del diritto naturale dotata dello stesso rigore della scienza della natura. Pufendorf, su questo punto, è molto più preciso di Grozio, il quale si era limitato ad un cenno generico al metodo a priori e a posteriori, e riprende Hobbes nel proporre l'applicazione del metodo della scienza galileiana alle cose morali. Polemizza con Aristotele il quale negava la possibilità della certezza nelle scienze pratiche riservandola alle scienze teoretiche mentre non vi è ragione perché la scienza morale «non venga reputata una scienza certa e di cui la mente possa fidarsi, quando invece è basata sull'osservazione, sancita da premi e castighi»<sup>46</sup>.

Questa scienza esatta è possibile perché permane la capacità umana di conoscere la legge di natura nonostante il peccato originale. Si tenga presente che si tratta di una presa di posizione nella disputa teologica già illustrata (e che divideva sia protestanti sia cattolici) sulla questione della *pura natura*, ovvero se la *natura lapsa* sia in grado, senza il soccorso della grazia divina, di conoscere i precetti della legge di natura. Secondo Pufendorf è vero che di fatto la maggioranza degli esseri umani conosce i precetti di questa

legge da fonti diverse dalla ragione, e in particolare può averli appresi dalla stessa rivelazione (come il popolo ebraico); ciò che conta però è che in linea di principio

la conoscenza di quella legge può ciò nonostante essere chiamata naturale in quanto la sua verità necessaria può venire dimostrata attraverso processi mentali o l'uso della ragione naturale<sup>47</sup>.

Si noti che «naturale» è usato qui come contrario di «soprannaturale», ovvero che si afferma la capacità di conoscere questi precetti non abbisogna della rivelazione e *quindi* può costituire un terreno di intesa per tutti gli esseri umani in modo trasversale rispetto alle diverse religioni.

Più precisamente, come giunge la ragione, non assistita dalla rivelazione, a stabilire questi precetti? Oltre a polemizzare contro lo scetticismo assoluto dei pirroniani e lo scetticismo parziale degli aristotelici, Pufendorf prende di mira due gruppi di posizioni. Il primo comprende le posizioni razionaliste e platonizzanti, per escludere le quali vi sono due ordini di ragioni: il primo, di natura epistemologica, è che la conoscenza non può basarsi su altro che sull'esperienza; il secondo è che la coscienza non è altro che la capacità di giudicare le azioni sulla base del criterio rappresentato da qualche legge, mentre le varie forme di platonismo fanno della coscienza qualcosa di più, di natura misteriosa. Il secondo gruppo di posizioni da rifiutare comprende quelle che sostengono che il criterio per giudicare un'azione o una legge sia in senso lato la bontà delle sue conseguenze; tra queste rientrano in primo luogo quelle basate sul piano di Dio, come quella di Tommaso d'Aquino, per le quali le leggi di natura si possono fondare a partire dalla considerazione di un piano che Dio ha concepito per il mondo nel quale il comportamento dell'uomo si deve inserire come parte di un disegno più ampio. L'obiezione di Pufendorf era che, se anche si crede nell'esistenza del piano di Dio ciò non risolve il problema della fondazione dei precetti del diritto naturale perché è impossibile comprendere in modo preciso le relazioni tra ogni precetto e i fini di Dio per l'intero universo. In questo gruppo rientra anche la dottrina di Hobbes per la quale la legge di natura è doverosa perché necessaria ai fini della conservazione del singolo e della specie umana; a questa Pufendorf obietta che la descrizione hobbesiana della natura umana nel suo complesso è falsa perché non è vero che gli esseri umani abbiano motivazioni esclusivamente egoistiche. Nello stesso gruppo rientra la dottrina di Cumberland che sosteneva una forma di consequenzialismo teologico che, a partire dalla considerazione della natura come una macchina, ritiene di poter calcolare quale genere di azioni produca il massimo bene per la totalità degli esseri razionali; l'obiezione è che per giustificare le leggi di natura per questa via occorrerebbe una conoscenza infinita che permettesse di calcolare i rapporti casuali fra tutte le singole azioni.

Pufendorf è consapevole della possibilità di scegliere fra due vie per costruire la legge di natura, quelle che nel linguaggio della logica scolastica si chiamavano *analisi* e *sintesi*: la prima via era quella che risale dai fenomeni ai principi e seguirla comporterebbe «raccolgere quante più informazioni su quello che presso le singole genti è reputato giusto e di dichiarare infine essere il diritto universale ciò su cui le genti tutte insieme e singolarmente consentivano»<sup>48</sup>; la seconda, quella che dai principi discende ai fenomeni, era quella seguita «dai matematici, che da pochi principi amano trarre una lunga catena di conseguenze». Grozio riteneva che le due vie fossero entrambe percorribili; Pufendorf invece ritiene che la via empirica o analitica sia impraticabile per via della quantità eccessiva di informazioni da trattare e che la via praticabile sia «seguire i matematici per stabilire un principio immutabile [...] dal quale si possa dedurre che cos'è il diritto eterno e universale»<sup>49</sup>. In conclusione, afferma che possiamo fondare il diritto naturale sull'osservazione delle caratteristiche degli esseri umani per individuare un nucleo di principi immutabili. Si tratta della congiunzione di un approccio empiristico con un assunto teologico impegnativo, cioè che le disposizioni degli esseri umani siano state previste dal loro creatore come disposizioni capaci di produrre effetti benefici. Accettato questo presupposto, si può pensare di risalire dalle disposizioni che il creatore ha posto negli esseri umani ai fini da lui perseguiti.

#### 4.8 Pufendorf su enti morali e volontarismo

Attraverso la formulazione di quello che chiama il precetto fondamentale della legge di natura, Pufendorf vuole escludere la pretesa di derivare la legge di natura dalla conoscenza della natura fisica, ovvero da una necessità razionale precedente l'espressione di una volontà perché, come Locke, è convinto che sia logicamente impossibile stabilire il bene e il male in assenza di una legge, così «come è impossibile per un cieco nato distinguere i colori»<sup>50</sup>. In questo contesto si inserisce la distinzione – che riecheggia Hobbes – fra *entia moralia* e *entia physica*: il mondo consiste di enti fisici composti di materia e di moto che interagiscono secondo le leggi studiate dalla filosofia naturale; accanto ad essi vi sono anche gli enti morali che sono enti artificiali, cioè istituzioni o leggi emanate da qualcuno, «modi che gli esseri intelligenti applicano alle cose o

ai movimenti fisici per dirigere e regolare la libertà delle azioni volontarie dell'uomo e per attribuire ordine e convenienza alla vita umana»<sup>51</sup>. Tali enti comprendono in primo luogo le leggi di natura imposte dalla volontà di Dio, il quale – riprendendo l'argomento di Guglielmo di Ockham – «ha creato l'universo, e dunque anche l'uomo, di libera volontà; da ciò discende che era nel suo arbitrio stabilire quale natura volesse assegnare a colui che stava per creare»<sup>52</sup>. In tal modo il contenuto della leggi di natura non è arbitrario ma necessario, perché Dio non avrebbe potuto comandare all'uomo di uccidere e rubare, e tuttavia lo è per una necessità ipotetica e non assoluta; infatti,

una volta che l'uomo fu creato, per destinazione divina, ragionevole e socievole, non poteva non essergli conveniente la legge naturale, se pure di necessità ipotetica e non assoluta. Se l'uomo, infatti, fosse stato costretto ad adempiere doveri contrari a quelli che adempie, evidentemente non sarebbe stato creato con la creazione dell'uomo un essere socievole, ma un feroce e orribile animale di una nuova specie<sup>53</sup>.

In secondo luogo, sono enti morali le istituzioni umane, con cui si sono aggiunte a quelle stabilite da Dio altre norme, collegandole a sanzioni per dare loro efficacia. La creazione degli enti morali da parte degli esseri umani è di natura identica alla creazione delle leggi di natura da parte di Dio, in quanto questi sono per loro creatura creatori di norme e vivono in un mondo fatto di norme.

La legge positiva è quella derivante dall'arbitrio del legislatore. Si noti che la legge divina è in parte naturale e in parte positiva. La legge naturale è tale non perché precedente una volontà che la emani, ma perché qualsivoglia volontà deve emanare leggi che necessariamente le si conformano; in altre parole non ha esistenza *reale* precedente alla legiferazione, ma non è perciò meno necessaria e invariabile. Nel linguaggio odierno, Pufendorf difende una posizione né realista né antirealista ma piuttosto "costruttivista", affermando che le leggi naturali sono quelle che sono «talmente congruenti con la natura razionale e razionale dell'uomo che è impossibile per il genere umano formare una società onesta e pacifica senza osservarle»<sup>54</sup>; sono perciò tali perché conformi alla ragione, ma ciò non significa che siano costituite da idee innate, ma soltanto che «l'intelletto umano è in grado di comprendere con evidenza, dall'osservazione della nostra condizione, che bisogna vivere necessariamente in conformità alle norme del diritto naturale»<sup>55</sup>.

La tesi che degli enti morali sia possibile una scienza altrettanto certa che quella degli enti fisici non richiede l'accettazione della concezione intellettualistica della legge di natura che sostiene «che alcune cose sono oneste e ingiuste in sé a prescindere da qualsiasi imposizione e che queste formano l'oggetto del diritto naturale ed eterno, mentre invece le cose che sono oneste o ingiuste perché il legislatore così vuole cadono sotto l'egida delle leggi positive»<sup>56</sup>. Grozio si era avvicinato a questa concezione per timore delle implicazioni arbitraristiche del volontarismo calvinista. Pufendorf lo rimprovera di cadere in un circolo per il fatto di fondare il diritto naturale sulla natura razionale e sociale dell'uomo senza tener conto del fatto che questa natura è frutto della creazione di Dio e quindi della sua volontà; ritorna perciò al volontarismo, non quello dei calvinisti, ma quello di Hobbes e Locke che gli sembra compatibile con i requisiti metodologici e la concezione della natura della scienza galileiana. Dichiara insensato l'arbitrarismo dei volontaristi estremi che sostenevano che, essendo la volontà divina libera, Dio può mutare la legge di natura, o addirittura comandare il contrario di ciò che essa prescrive. L'obiezione riprende la posizione originaria di Guglielmo di Ockham: Dio è stato libero di creare l'uomo quale l'ha creato, e una volta creato l'uomo «cioè quell'essere che non può conservarsi senza osservare la legge naturale, non è lecito credere che egli stesso voglia abrogare o modificare quella stessa legge naturale, almeno sino a che non rechi alcuna modificazione alla natura umana»<sup>57</sup>. Dichiara altrettanto errato l'intellettualismo perché una legge non può essere insita nelle cose create ma, essendo l'espressione di una volontà, può essere soltanto una *lex imposita*, che si aggiunge a un mondo di enti fisici già sussistente, e le cose create non hanno in sé il proprio fine e «l'onestà o necessità morale, e la disonestà sono affezioni delle azioni umane, che derivano dalla conformità o non conformità alla norma o legge»<sup>58</sup>.

#### 4.9 Pufendorf sull'autoconservazione e lo stato di natura come stato sociale

Pufendorf ritiene che gli esseri umani non abbiano mai vissuto fuori dalla vita associata. Lo stato di natura di Pufendorf non è uno stato asociale, ma è uno stato di pace originario che non è mai esistito in forma perfetta, ma ha avuto esistenza solo temperata o parziale. Si può pensare che ci siano forme di convivenza umana, come quella degli indiani d'America, che si avvicinano più o meno a un ipotetico stato di natura, ma l'essere umano ha bisogno di giungere a uno stato più complesso di vita sociale per la sua debolezza, «tale che, se si concepisse l'uomo gettato in questo mondo solo e privo di qualsiasi aiuto proveniente dagli altri uomini, la vita apparirebbe impostagli come pena»<sup>59</sup>. Tale *imbecillitas* crea la *naturalis indigentia*, cioè il bisogno

naturale di aiuto, e dalla duplice caratteristica dell'uomo di essere bisognoso e di essere produttore di norme, Pufendorf fa discendere il primo precetto del diritto naturale:

ogni uomo per quanto sta in lui deve attivare un'attitudine socievole nei confronti degli altri, ciò che è pacifico e confacente in ogni tempo alla natura e al fine della specie umana<sup>60</sup>.

Questo precetto equivale a un generale imperativo della socievolezza (che potrebbe essere confrontato con l'imperativo categorico kantiano nella formulazione delle persone come fini). Da questo precetto generale derivano altri precetti particolari. La regola di derivazione attraverso la quale questi vengono ottenuti è la seguente: se siamo obbligati a un fine siamo obbligati ai mezzi per ottenere quel fine, e quindi «tutte le cose che necessariamente collaborano a quella attitudine socievole vanno intese come prescritte dalla legge di natura»<sup>61</sup>.

Vengono così derivati l'obbligo di acquisire l'abito di astenersi dal fare del male ad altri, il dovere di far loro del bene, il dovere di coltivare i nostri talenti, il dovere di mettere a disposizione degli altri le cose che abbiamo e che possiamo dare loro senza alcun costo come l'acqua e l'ospitalità.

Questi sono dettami della ragione stabiliti tramite l'osservazione e l'indagine razionale sulla natura umana. Possono essere chiamati leggi di natura se introduciamo un postulato teologico: che l'uomo sia stato creato da Dio con queste disposizioni al fine di rendergli possibile la cooperazione e la vita associata. In tal modo la fondazione delle norme è per un verso empirica ma per un altro tale da dare una giustificazione esplicita, attraverso il postulato teologico, al passaggio dall'essere al dover essere e perciò, dato che il postulato non serve da punto di partenza di una *deduzione* di prescrizioni a partire dalla volontà divina, la teoria può essere difesa dall'accusa kantiana di «eteronomia».

Pufendorf introduce una formulazione diversa da quella hobbesiana del patto sociale. Distingue, come avevano fatto per lo più gli scolastici, fra due (o tre) patti successivi: a) il *pactum unionis* che è una unione perpetua di tutte le volontà «in modo che la volontà di tutti circa ciò che riguarda il fine della società diventi unica»<sup>62</sup>; b) il *pactum subjectionis* che è la istituzione di un potere «che sia capace di infliggere un male presente e sensibile a coloro che si rifiutano di perseguire l'utilità comune»<sup>63</sup>; c) un terzo patto intermedio relativo alla forma di governo da darsi<sup>64</sup>.

Va ricordata la distinzione ulteriore fra diritti «imperfetti» e diritti «perfetti». I primi sono quelli che sono bensì in vigore, ma senza che siano precisate le modalità e la misura in cui debbono venire messi in atto. Lo stato trasforma i diritti imperfetti in diritti perfetti, con il passaggio dalle leggi naturali alle leggi civili. In tal modo si ha una situazione diversa da quella hobbesiana, in cui lo stato è creatore dei diritti, senza però identificare la legge politica con la legge morale o negare un ruolo specifico per lo stato e il diritto.

Va ricordata infine la distinzione fra diritto naturale e teologia morale. Vi sono tre fonti della conoscenza del dovere: a) il lume della ragione, che stabilisce i doveri comuni a tutti gli esseri umani legati alla loro natura di esseri sociali, che formano il «diritto naturale»; b) le leggi civili, che stabiliscono i doveri dei sudditi di uno stato costituendo il «diritto civile dei singoli stati»; c) la rivelazione divina che stabilisce i doveri dei cristiani costituendo la «teologia morale». I tre ambiti sono distinti senza contraddirsi. Potrebbe sorgere un problema riguardo alla distinzione fra diritto naturale e teologia morale, in quanto la legge di natura deriva dall'autorità del creatore così come la legge divina positiva. La distinzione però deve basarsi sui fini del diritto naturale che si limitano alla vita terrena e quindi a formare l'uomo in modo tale che conduca una vita socievole con gli altri, e «per lo più» alle azioni esteriori e non considerano «ciò che è nascosto nel cuore e che non produce alcun effetto o segno esterno»<sup>65</sup>; inoltre la teologia morale può contenere obblighi che la ragione da sola non riconoscerebbe e collega questi obblighi a una promessa divina. Va notato che con questa tripartizione Pufendorf distingue la teologia dalla legge di natura, ponendo le premesse per la «tolleranza», cioè la convivenza in presenza di una pluralità di credenze religiose. Così facendo, da un lato riafferma una tesi che era stata affermata già da Tommaso e Maimonide: l'esistenza di una legge nota alla ragione umana *prima* della rivelazione divina e quindi valida per tutti, dall'altro contrappone al diritto civile non una morale ma un diritto, perché al diritto naturale attribuisce la caratteristica di limitarsi alle azioni esteriori, lasciando la considerazione dell'intenzione alla teologia morale.

Grozio fu osannato da tutti (anche quando sostenevano tesi opposte alle sue) come l'emblema della nuova scienza della legge di natura contrapponendolo agli scolastici. Hobbes ebbe la sorta curiosa di essere un teorico della legge di natura e quindi un innovatore che sosteneva tesi normative assolutiste e quindi un tradizionalista, riuscendo ad essere il bersaglio polemico sia degli uni sia degli altri. L'etica spinoziana non ebbe risonanza fino a fine Settecento perché l'autore fu esecrato come ateo e materialista; quando i suoi motivi neoplatonici vennero riscoperti dai romantici tedeschi, si prestò attenzione alla metafisica e alla teoria

della conoscenza nonostante che l'etica romantica della *Bildung* fosse erede del processo di sublimazione delle passioni, ereditato attraverso Shaftesbury e trasmesso poi a Nietzsche e Freud. Locke fu canonizzato dagli innovatori come teorico dei diritti innati e demonizzato dai tradizionalisti (insieme a Lutero, Descartes, Adam Smith) come uno dei padri dello "individualismo" moderno; come filosofo morale fu dimenticato. Pufendorf fu considerato l'ispiratore della rivoluzione americana e in parte di quella francese; i *Principia* furono libro di testo di numerose università europee e il *De Officio*, tradotto in francese, tedesco, italiano, russo, danese, spagnolo con commenti di autori prestigiosi fu, fino al 1800, il manuale di educazione morale e civica su cui si formarono le élite di tutta Europa; cadde poi in disgrazia sotto il fuoco incrociato di Kant, di Bentham e dei critici dell'illuminismo. Fra il Quattrocento e il Settecento vi fu una coesistenza di paradigmi diversi: letteratura umanistica, casistica, nuova scienza della legge di natura. A complicare il quadro, va ricordata la presenza "trasversale" di Cicerone che, pur essendo stato come Seneca uno degli autori pagani fatti propri dal medioevo cristiano, fu amato dagli umanisti e, per via del suo scetticismo limitato, "adottato" dagli autori della nuova scienza della legge di natura come loro precursore.

<sup>1</sup> H. Grotius, *De jure belli ac pacis* (1625), a cura di R. Feenstra, C.E. Persenaire, Scientia, Aalen 1993.

<sup>2</sup> H. Grotius, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, Morano, Napoli 1979<sup>3</sup>, par. 42-45 (trad. it. parziale di *De jure belli ac pacis*, cit.).

<sup>3</sup> Ivi, par. 16 ss.

<sup>4</sup> Ivi, par. 16, 39, 58.

<sup>5</sup> Ivi, par. 6.

<sup>6</sup> Ivi, par. 8.

<sup>7</sup> Ivi, par. 11.

<sup>8</sup> H. Grotius, *De jure*, libro I, cap. I, par. 10, art. 5.

<sup>9</sup> Ivi, libro I, cap. I, par. 10, art. 1.

<sup>10</sup> H. Grotius, *Prolegomeni*, cit., par. 15.

<sup>11</sup> Vedi M. Mersenne, *La verité des sciences: contre les sceptiques ou pyrrhoniens* (1625), Fromann, Stuttgart 1969, pp. 54-56.

<sup>12</sup> P. Gassendi, *Exercitationes paradoxicae aversos aristoteles* (1625), vol. III degli *Opera omnia* (1658), 6 voll., a cura di T. Gregory, Fromann, Stuttgart 1964, *Liber secundus, Exercitatio sexta*.

<sup>13</sup> P. Gassendi, *Synthagma Philosophicus III: Ethica* (redazione: 1649), in *Opera omnia*, cit., vol. II, pp. 659-860, *Liber secundus*, cap. V.

<sup>14</sup> R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in *Opere*, 2 voll., a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1967, vol. I, pp. 131-182 (ed. or. *Discours sur la methode* [1637], in *Oeuvres*, 11 voll., a cura di C. Adam, P. Tannery, Vrin, Paris 1996<sup>2</sup>, vol. VI, pp. 1-78; Id., *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, ivi, vol. I, pp. 185-704 (ed. or. *Meditationes metaphysicae de prima philosophia* [1641], vol. VII delle *Oeuvres*, cit.); Id., *I principi della filosofia*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 5-397 (ed. or. *Principia philosophiae* [1644], vol. VIII delle *Oeuvres*, cit.).

<sup>15</sup> R. Descartes, *I principi della filosofia*, cit., p. 19.

<sup>16</sup> R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 145-147.

<sup>17</sup> R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 399-519, art. 156 (ed. or. *Les passions de l'âme* [1649], in *Oeuvres*, cit., vol. XI, pp. 291-497).

<sup>18</sup> R. Descartes, *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 545-548; p. 547 (ed. or. *Descartes à Elisabeth*, 4 août 1645, in *Oeuvres*, cit., vol. IV, pp. 265-268; p. 265).

<sup>19</sup> T. Hobbes, *Il corpo*, in *Il corpo - L'uomo*, a cura di A. Pacchi, UTET, Torino 1972, cap. X, par. 4 (ed. or. *De homine* [1658], in *Opera philosophica omnia*, 5 voll., a cura di W. Molesworth, Scientia, Aalen 1966, vol. III, pp. 1-126).

<sup>20</sup> Ivi, cap. XI, par. 5.

<sup>21</sup> Ivi, cap. XI, par. 1.

<sup>22</sup> Ivi, cap. XIII, par. 8.

<sup>23</sup> Ivi, cap. XIII, par. 9.

<sup>24</sup> T. Hobbes, *De Cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979, cap. II, par. 1 (ed. or. *De Cive* [1642], vol. II di *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, a cura di H. Warrender *et al.*, Clarendon, Oxford 1983-).

<sup>25</sup> Ivi, cap. I, par. 10-11.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, cap. XV, p. 139 (ed. or. *Leviathan* [1651], vol. III di *The English Works*, 11 voll., a cura di W. Molesworth, Scientia, Aalen 1966).

<sup>28</sup> Ivi, p. 141.

<sup>29</sup> T. Hobbes, *De Homine*, cit., cap. XI, par. 6.

<sup>30</sup> Ivi, cap. II, par. 2.

<sup>31</sup> B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti Boscherini, Editori Riuniti, Roma 1993<sup>2</sup>, parte III, prefazione (ed. or. *Ethica*, 1677, in Id. *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Winter, Heidelberg 1985, vol. II).

- <sup>32</sup> B. Spinoza, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2003, libro I, cap. v (ed. or. *Tractatus politicus* [1677], in *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Winter, Heidelberg 1985, vol. III, pp. 269-360).
- <sup>33</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., parte III, proposizione 6.
- <sup>34</sup> Vd. B. Spinoza, *Etica*, cit. parte III, proposizioni 1, 3.
- <sup>35</sup> Vd. B. Spinoza, *Etica*, cit., parte III, proposizione 9, scolio.
- <sup>36</sup> Ivi, parte iv, prefazione; cfr. ivi, parte i, appendice.
- <sup>37</sup> Ivi, parte iv, prefazione.
- <sup>38</sup> Vedi ivi, parte v, proposizione 4, corollario, proposizione 36.
- <sup>39</sup> J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, a cura di V. van Leyden, Clarendon, Oxford 1988; trad. it. *Manoscritti sulla legge di natura*, in *Scritti etico-religiosi*, cit., Questione prima, pp. 88-89.
- <sup>40</sup> J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971, libro II, cap. XXVIII, par. 5 (ed. or. *An Essay on Human Understanding* [1690], a cura di J. Nidditch, Clarendon, Oxford 1976).
- <sup>41</sup> J. Locke, *Saggio*, cit., libro II, cap. XVIII; cap. XXI, par. 52.
- <sup>42</sup> Ivi, libro I, cap. III, parr. 24-25.
- <sup>43</sup> Ivi, libro III, cap. XI, par. 16; libro IV, cap. III, par. 18.
- <sup>44</sup> Si veda, J. Locke, *La ragionevolezza del Cristianesimo*, in *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, UTET, Torino 2000, pp. 279-429, capp. XIV-XV, particolarmente pp. 421, 428-429 (ed. or. *The Reasonableness of Christianity* [1695], a cura di J.C. Higgins-Biddle, Clarendon, Oxford 1999).
- <sup>45</sup> S. von Pufendorf, *De officio hominis et civis* (1673), a cura di G. Hartung, Akademie Verlag, Berlin 1997; Id. *De jure naturae et gentium* (1672), 2 voll., a cura di F. Böhling, Akademie Verlag, Berlin 1998.
- <sup>46</sup> S. Pufendorf, *L'epistola a Boineburg*, in A.L. Schino (a cura di), *Il pensiero politico di Pufendorf*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 92-98; p. 93 (ed. or. *Pufendorf an Hohan Christian von Boineburg* 13.1.1677, in S. Pufendorf, *Briefwechsel*, a cura di D. Döring, Akademie Verlag, Berlin 1996, pp. 24-27); cfr. Id., *De jure naturae et gentium*, cit., libro I, cap. II.
- <sup>47</sup> S. von Pufendorf, *De officio hominis et civis*, cit., libro II, cap. III, par. 20.
- <sup>48</sup> S. Pufendorf, *L'epistola a Boineburg*, cit., pp. 95-96.
- <sup>49</sup> Ivi, p. 97.
- <sup>50</sup> S. von Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, cit., libro I, cap. II, par. 6.
- <sup>51</sup> S. von Pufendorf, *De officio hominis et civis*, cit., libro I, cap. I, par. 3.
- <sup>52</sup> S. von Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, cit., libro I, cap. II, par. 6.
- <sup>53</sup> Ivi, libro II, cap. III, par. 4.
- <sup>54</sup> Ivi, libro I, cap. VI, par. 18.
- <sup>55</sup> Ivi, libro II, cap. III, par. 13.
- <sup>56</sup> Ivi, libro I, cap. II, par. 6.
- <sup>57</sup> Ivi, libro II, cap. III, par. 5.
- <sup>58</sup> *Ibid.*
- <sup>59</sup> S. von Pufendorf, *De officio hominis et civis*, cit., libro II, cap. II, par. 14.
- <sup>60</sup> Ivi, libro II, cap. III, par. 15.
- <sup>61</sup> *Ibid.*
- <sup>62</sup> Ivi, libro VII, cap. II, par. 5.
- <sup>63</sup> *Ibid.*
- <sup>64</sup> Si veda ivi, libro VII, cap. II, par. 7.
- <sup>65</sup> Ivi, prefazione.

## La versione empirista della nuova scienza morale: da Cumberland a Paley

### 5.1 Cumberland contro il volontarismo hobbesiano

Richard Cumberland (1631-1718), vescovo anglicano di Peterborough, fu autore di studi biblici e di un'opera filosofica, *De legibus naturae* che svolgeva un tentativo parallelo a quello di Pufendorf di fondare una nuova scienza "galileiana" della legge di natura<sup>1</sup>. Si proponeva in primo luogo di confutare le tesi dell'"epicureo" Hobbes che, facendo nascere l'obbligazione dalla volontà del «magistrato civile» avrebbe aperto le porte allo scetticismo morale, e provare che invece «i precetti della morale non sono in alcun modo un'invenzione degli ecclesiastici o dei politici che abbiano voluto servirsene per ingannare il genere umano»<sup>2</sup>. L'obiettivo di stabilire «quale sia la regola in base alla quale si debbano giudicare le leggi di ogni stato per sapere se esse sono rette e giuste»<sup>3</sup> può essere raggiunto appellandosi a un «un criterio comune» in base al quale valutare le diverse opinioni dato dalla natura fisica che ci sta dinanzi e può venire osservata; perciò la legge di natura è «la retta ragione che si pronuncia su quelle cose che sono necessarie al bene comune secondo la natura delle cose»<sup>4</sup>, ed è possibile «ridurre» le norme morali a «fenomeni della natura».

È vero che vi sono serie obiezioni contro Grozio: in primo luogo che il *consensus gentium* non è univoco al riguardo e non può bastare come prova, e perciò l'opera di Grozio, seppure «degnata sia del suo autore sia dell'immortalità»<sup>5</sup> non può essere seguita nel tentativo di ricostruire la legge di natura empiricamente a partire dal consenso; tuttavia Grozio ha adottato il metodo che va dagli effetti delle leggi alle leggi stesse; vi è un metodo alternativo che va dalle cause delle leggi alle leggi stesse e Cumberland propone di seguire questo. Vi è una seconda obiezione: la richiesta di Hobbes (e di Locke) che vi sia la volontà di un legislatore per dare alle proposizioni valore di legge; a questa si può fare fronte senza giungere alle conclusioni di Hobbes. L'obiezione vale anche contro la via seguita dai platonici di Cambridge. Questi «si liberano più facilmente della difficoltà» sollevata da Hobbes «supponendo certe idee innate di leggi naturali e di cose che vi si rapportano»<sup>6</sup>; invece non vi è una via così diretta per giungere alla conoscenza delle leggi naturali ed è poco convincente affidare la tesi da dimostrare in etica a un'ipotesi in sede di teoria della conoscenza (quella delle idee innate) «che la maggior parte dei filosofi, sia pagani sia cristiani, ha respinto» e che è inaccettabile per gli avversari principali, cioè gli "epicurei"<sup>7</sup>.

### 5.2 Cumberland e il consequenzialismo teologico

Dato che ricostruire la legge di natura a partire dall'essenza delle cose come faceva Tommaso era divenuto improponibile dopo il neoscetticismo, la nuova scienza galileiana sembrava offrire una via alternativa compatibile con la fede cristiana. Infatti, se la legge da scoprire è una *lex imposta* come per i volontaristi e Hobbes, questa legge potrà essere scoperta a partire dalla conoscenza empirica del mondo materiale e non a partire dalla conoscenza per astrazione di un mondo ideale come per i tomisti. La presunzione che le leggi scoperte non si limitino a esprimere rapporti casuali ma siano anche fonte di obbligazione è giustificata dall'assunzione che il Creatore parli alle sue creature dando loro segni attraverso le cose create di quale sia la via che esse debbano seguire.

Dio è onnipotente e non è quindi soggetto a leggi, ma è capace di dare leggi a se stesso e al creato in quanto decreta ciò che conduce alla massima felicità delle sue creature, felicità che non va intesa come semplice "piacere" (come farà Paley) ma come «bene naturale», cioè uno stato durevole che include piacere e perfezione, la quale è ciò che conserva e «perfeziona le facoltà di ogni cosa»<sup>8</sup>.

Il contenuto di una legge di natura siffatta può essere espresso da una proposizione:

la più grande benevolenza di ogni agente razionale verso tutti forma lo stato più felice di tutti gli esseri benevolenti, nella misura in cui è in loro potere ed è necessariamente richiesto per lo stato più felice che essi possono raggiungere, e quindi il bene comune è la legge suprema<sup>9</sup>.

Perché questa proposizione sia una legge occorre un autore competente e una sanzione sufficiente. L'autore non può essere che il Creatore; le sanzioni possono venire riconosciute nella natura del creato e nella natura umana in particolare sotto forma di sanzioni psicologiche derivanti dal fatto che «vi è nella natura stessa di Dio, nella nostra propria natura, e in quella degli altri uomini, qualche cosa che, quando compiamo delle buone azioni, ci procura consolazioni e gioie presenti, accompagnate da un presentimento ben fondato di ricompense future»<sup>10</sup>. Tuttavia, pur assumendo come necessaria la ricerca della felicità, la fonte dell'obbligazione sta nella volontà divina; infatti, l'obbligazione è «l'atto di un legislatore con cui egli

dichiara che le azioni conformi alla sua legge sono necessarie per coloro per cui è stata fatta la legge»<sup>11</sup>; così l'obbligazione morale si riduce alla «volontà e deliberazione di Dio che promuove il bene comune; e quindi per mezzo di ricompense e punizioni»<sup>12</sup>. Infatti, come si è detto, non tutte le proposizioni obbligano: le proposizioni della geometria sono anch'esse pratiche ma non obbligano, perché molti esseri umani possono farne a meno, mentre la felicità è necessaria a tutti, e «se si riconosce che vi è una necessità evidente in vista del fine della felicità di coltivare l'amicizia con Dio e con l'uomo, la sanzione di quella legge di natura più generale [...] è naturalmente assicurata»<sup>13</sup>.

### 5.3 Cumberland sulla benevolenza universale e l'amore di sé

Ne discende un dovere per il singolo, imposto dal creatore, di praticare la benevolenza universale, cioè di promuovere la felicità dell'insieme delle creature. Dio che è onnisciente sa calcolare che questo è il modo migliore di promuovere la felicità complessiva. Gli effetti della cura per il bene comune toccano tutti in misura tale «che tale cura non può venire rifiutata senza il rischio di perdere quella felicità o la speranza di quella felicità; e Dio ce lo ha manifestato attraverso la stessa natura delle cose, e quindi egli ha promulgato in misura sufficiente che egli stesso è autore della connessione fra ricompense e punizioni con le nostre azioni»<sup>14</sup>. Il movente per aderire al comando divino sta in un'inclinazione naturale; i precetti razionali guidano questa inclinazione, e infine vi è una presunzione (che non è la fonte dell'obbligazione come sarà invece per Bentham, con gli enormi problemi che ne conseguono) che «la cura di promuovere il bene comune serve a promuovere il bene di ognuno in particolare»<sup>15</sup>.

Anche per Cumberland si pone il problema della teodicea. La coincidenza fra felicità del singolo e felicità collettiva sembra un'assunzione plausibile ma soltanto grosso modo; infatti, come è possibile mostrare che vi è una connessione abbastanza costante fra osservanza delle leggi e felicità di fronte alla constatazione delle sofferenze immeritate che vi sono nel mondo? Cumberland propone tre risposte: a) la virtù in generale paga più del vizio e cercare il bene comune porta ricompense di vario ordine; b) è vero che gli effetti delle nostre azioni dipendono non solo da noi ma anche dagli altri esseri ragionevoli, ma c'è un'analogia fra noi e loro, e quindi possiamo fare conto su questa analogia per sperare in una ricompensa per la virtù in generale; c) vi è una «speranza necessaria» di «beni contingenti» (come l'aria che dobbiamo respirare necessariamente, anche se potrebbe essere mefitica)<sup>16</sup>.

La linea di ricerca avviata da Cumberland portò a una scienza empirica della legge di natura basata sul postulato che l'ordine imposto al mondo dal Creatore sia stato scelto come l'ordine più felicifico. Se si enfatizza il ruolo di questo argomento consequenzialista, il punto d'arrivo è Paley; se si enfatizza il ruolo delle caratteristiche della natura umana che forniscono le sanzioni, i continuatori sono Shaftesbury e Hutcheson, i quali svilupparono le basi psicologiche della legge di natura mirando anch'essi a stabilire la necessità "interna" dell'obbligazione morale.

### 5.4 Gay, Brown, Paley e il consequenzialismo teologico

John Gay (1699-1745), fellow di Cambridge, fu autore di un saggio *Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality* (1731)<sup>17</sup> in cui introduce una distinzione fra opinioni su quali atti siano virtuosi, e criterio della virtù, cioè che cos'è che fa denominare un atto virtuoso e il principio o movente dal quale gli uomini sono indotti a ricercare la virtù; precisa che vi è accordo sul primo punto e disaccordo sul secondo e il terzo. Ritiene che il disaccordo non sia reale ma consista soltanto nella scelta di un diverso linguaggio, che in realtà il senso morale, le affezioni pubbliche, o la ragione e la verità, o la «appropriatezza» (*fitness*) delle azioni siano in ultima istanza fra loro equivalenti. A fini pratici può essere utile supporre che vi sia un senso morale o affezioni pubbliche ma questi non sono innati, nascono invece per «imitazione sulla base dell'osservazione»<sup>18</sup>. Ma il criterio ultimo è la felicità combinata con la volontà di un Dio benevolo, e il criterio immediato deve essere la volontà di Dio.

La virtù riguarda le relazioni con gli altri, non quelle con se stessi che sono di pertinenza della prudenza e non quelle con Dio che sono di pertinenza della religione. La virtù è

conformità a una regola di vita che dirige le azioni di tutte le creature razionali rispetto alla reciproca felicità; alla quale felicità ognuno è in ogni caso obbligato; e ognuno che in tal modo si conforma è o dovrebbe essere approvato, stimato e amato per il fatto di fare così<sup>19</sup>.

La fonte dell'obbligazione sta nella «necessità di fare od omettere un'azione allo scopo di essere felici»<sup>20</sup>. Esistono obbligazioni naturali, virtuose, civili, religiose. Un'obbligazione piena che si estenda a tutti i casi può però essere soltanto «quella che trae origine dall'autorità di Dio»<sup>21</sup> e quindi l'immediato criterio è «la

volontà di Dio»<sup>22</sup>, ma questa è «la felicità dell'umanità», e quindi per sapere quali cose sono comandate devo osservare le ragioni fra le cose, e quindi «sono da scegliere quelle che tendono al bene dell'umanità, le altre sono da evitare»<sup>23</sup>.

Il movente sta sicuramente nel dolore e nel piacere e il principio di azione è «evitare l'uno e procurare l'altro» e quindi il bene è giustamente definito come ciò che l'agente «comprende essere atto a produrre piacere»<sup>24</sup>, ma ciò non conduce a conseguenze egoistiche e nemmeno a un'etica normativa consequenzialista; infatti, la mia felicità è collegata alla felicità altrui e quindi io approvo le azioni che conducono alla mia felicità e desidero la felicità di chi mi ha fatto del bene; inoltre il criterio consequenzialista come criterio di valutazione delle azioni è un criterio inapplicabile in quanto la scelta compiuta da parte dell'agente sulla base di un calcolo delle conseguenze darebbe come risultato scelte subottimali in termini della desiderabilità delle conseguenze stesse. Si noti che questo sarà il famoso argomento con cui Henry Sidgwick avrebbe provato la non desiderabilità dell'utilitarismo come etica da insegnare alle masse. Il movente dell'azione è sicuramente la felicità, ma questa è una risposta che in un certo senso dissolve la domanda stessa cui vuole rispondere, perché «aspettarsi che si assegni una ragione, cioè un fine, per un fine ultimo è assurdo. Chiedere perché io perseguo la felicità non ammetterò altra risposta che una spiegazione dei termini»<sup>25</sup>. Le norme morali traggono origine dai meccanismi della psicologia lockiana, in particolare l'associazione; la virtù è una «idea mista» che nasce dalla percezione dell'utilità di certi comportamenti e che poi acquisisce una vita indipendente. La fonte dell'obbligazione è una combinazione di interesse autocentrato e volontà divina perché se dovessimo erigere ad «immediato criterio della virtù il bene dell'umanità» escludendo la volontà di Dio, dovremmo concedere o che la virtù non è obbligatoria in ogni caso o che il bene dell'umanità costituisce un'obbligazione sufficiente; ma come può rappresentare un'obbligazione per me, quando forse in casi particolari, come sacrificare la mia vita... è contrario alla mia felicità?»<sup>26</sup>.

Il punto più originale di Gay è la precisazione del carattere puramente metaetico della sua teoria, che non ha alcuna conseguenza in sede di etica normativa; in altre parole, i precetti tradizionali restano invariati, semplicemente perché certi «mezzi di felicità» che sono tappe intermedie nel cammino verso la felicità stessa possono essere considerati in relazione all'intelletto come «assiomi» e in relazione alla pratica come «fini», rappresentando così «il sostituto dei principi»<sup>27</sup> che compaiono nelle dottrine morali tradizionali.

John Brown (1715-1766), anch'egli fellow a Cambridge, fu autore di una raccolta di saggi in cui criticò la filosofia neoplatonica di Shaftesbury sostenendo che esiste una tendenza alla felicità dell'umanità e la conformità delle nostre azioni a questo fine costituisce «l'essenza stessa della rettitudine morale». I moventi sono sempre «egoistici», nel senso che un movente è sempre una prospettiva di felicità privata, ma ciò è tautologico, dato che nessuna affezione della mente «può essere più o meno egoistica o disinteressata di un'altra, dato che... l'affezione stessa non è altro che un modo o del Piacere o del Dolore»<sup>28</sup>; il solo movente che può fornire una motivazione alla virtù è

la fede in un Dio onnisciente e onnipotente che in futuro li renderà felici o infelici secondo che abbiano intenzionalmente promosso o violato la felicità delle altre creature... E questa è l'essenza della religione<sup>29</sup>.

William Paley (1743-1805) fu il portavoce della *via media* di Cambridge, cioè di una posizione teologica che si collocava a metà strada fra il protestantesimo e il cattolicesimo e di una posizione politica *Whig* (cioè sostenitrice dei diritti innati dell'individuo) ma antirivoluzionaria. I suoi *Principles of Moral and Political Philosophy*<sup>30</sup> precedettero di poco l'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione* di Bentham. La sua dottrina morale fu un prosecuzione della via aperta da Cumberland e proseguita da Gay e Brown. Secondo questa dottrina Dio ha scelto di emanare certe leggi, ma non in modo arbitrario, dato che ha operato un calcolo della quantità di bene contenuta nelle conseguenze dall'applicazione di queste leggi. Il giusto è determinato in base alla

tendenza a promuovere felicità. Tutto ciò che è vantaggioso [*expedient*] è giusto. È solo l'utilità di qualsiasi norma morale ciò che ne determina il carattere di obbligo<sup>31</sup>.

Ma – si noti – è soltanto Dio che opera il calcolo e l'obbligazione trae origine dalla sua volontà e dalla sua capacità di applicare sanzioni<sup>32</sup>. La «felicità» a sua volta è definita in termini edonistici:

ogni condizione in cui l'ammontare o l'aggregato di piacere eccede quello di dolore; e il grado di felicità dipende dalla quantità di questo eccesso. E la sua più grande quantità, ordinariamente raggiungibile nella vita umana, è ciò che intendiamo per felicità<sup>33</sup>.

Infatti, il piacere, se deve servire allo scopo di fare da base a un criterio effettivamente applicabile, va considerato senza distinzioni qualitative, evitando le «usuali declamazioni» sul valore di alcune soddisfazioni, e la felicità è semplicemente «un certo stato del sistema nervoso in quella parte della costituzione umana in cui sentiamo gioia e afflizione, passioni e affezioni»<sup>34</sup>.

Paley aveva ben chiaro (molto prima che John Stuart Mill correggesse Bentham ripetendo un argomento di Paley guardandosi bene dal citarlo) che il calcolo consequenzialista non toglie la necessità di norme generali perché è necessario sapere «di due azioni perfettamente simili» se ricadono sotto una regola che le permette o le proibisce, e calcolare il carattere giusto delle azioni implica calcolare «conseguenze generali»<sup>35</sup>. Dichiara che quella che sarebbe stata in seguito l'alternativa fra utilitarismo dell'atto e della norma non si pone neppure perché la prima opzione è del tutto impraticabile, dato che

norme generali sono necessarie per ogni governo morale [cioè] ogni ordinamento il cui obiettivo sia quello di influenzare la condotta di creature ragionevoli. Infatti, se, di due azioni perfettamente simili, una fosse punita, e l'altra premiata o perdonata, ciò che è la conseguenza del rifiuto di norme generali, i sudditi [...] non saprebbero più né che cosa aspettarsi né come comportarsi<sup>36</sup>.

Sarebbe questa opzione di partenza a favore delle norme e contro l'atto a permettere al consequenzialismo paleyano di evitare alcune delle difficoltà dell'utilitarismo benthamiano. Infatti, proprio perché il criterio del giusto risiede sempre nelle conseguenze generali, non c'è spazio per possibili conflitti fra giusto e utile. La fonte dell'obbligazione è sempre l'utilità delle azioni che «devono essere valutate secondo la loro tendenza a promuovere felicità»<sup>37</sup>. L'obiezione che «molte azioni sono utili che nessuna persona sensata ammetterebbe essere giuste»<sup>38</sup> non tiene, perché «queste azioni, dopo tutto, non sono utili, e per questa ragione, e per questa ragione soltanto, non sono giuste»<sup>39</sup>; bisogna infatti considerare le conseguenze cattive sia particolari sia generali e non esiste azione malvagia che non abbia anche conseguenze generali cattive tali da soverchiare di gran lunga ogni eventuale conseguenza particolare buona. Era questo il punto debole delle dottrine dei moralisti antichi, la mancanza della distinzione fra conseguenze particolari e generali. La distinzione fra *honestum* e *utile* che questi introdussero rispondeva allo scopo di ovviare alle assurdità cui condurrebbe la considerazione esclusiva delle conseguenze buone particolari delle singole azioni – quella che sarebbe stata teorizzata dagli utilitaristi dell'atto decenni dopo Paley e dopo Bentham – ma il rimedio non poteva eliminare «quella perplessità che troviamo nei moralisti antichi»<sup>40</sup>, perché il ricorso allo *honestum* era nulla più che un rimedio ad hoc cui ricorrere per cercare di ovviare volta a volta alle conseguenze più implausibili. In politica Paley fu un *Whig*, un sostenitore dei diritti innati degli individui<sup>41</sup>, e su questa base contestò in modo che sembra rivoluzionario la legittimità della monarchia e della proprietà privata. È famoso il seguente apologo:

Se vedessi uno stormo di piccioni in un campo di grano e se, invece di vedere che ognuno becca i chicchi che preferisce, vedessi il novantanove per cento di loro accumulare tutto ciò che hanno preso, tenendo per sé solo gli scarti e tenendo ciò che hanno accumulato per uno che è il più debole e forse il peggiore piccione dello stormo [...] non vedresti nulla più di ciò che viene praticato e stabilito quotidianamente fra gli uomini<sup>42</sup>.

Tuttavia – proseguiva Paley – l'«origine del governo civile» si spiega con la sua utilità, e anzi l'assenza di fondamenti alla sua legittimità al governo va a favore della «Costituzione Britannica», perché ogni innovazione ne diminuisse la stabilità porterebbe più svantaggi che vantaggi<sup>43</sup>. In modo analogo la proprietà privata, benché «paradossale e innaturale», è giustificata dai vantaggi che porta con sé.

Paley aveva una sua decisa soluzione anche per il problema del male. La bontà divina era provata dal fatto che certe parti della creazione sono state create in modo tale da funzionare beneficamente e inoltre dal fatto che la divinità ha aggiunto alle sensazioni degli esseri che rientrano nel calcolo morale (fra i quali, come aveva fatto Leibniz e come fa Bentham, comprende gli animali) il piacere, per di più in una misura che va oltre il necessario, anche quando lo stesso scopo avrebbe potuto essere ottenuto attraverso il dolore. Con ammirevole spregio del ridicolo, Paley invita ad osservare la natura in una radiosa giornata primaverile, ove constateremo una incessante attività:

le piante sono coperte di afidi, che voracemente succhiano i loro succhi [...] Non si può dubitare che questo sia uno stato di intensa gratificazione: che altro potrebbe tenerli tanto legati a questa attività e così a lungo?<sup>44</sup>

L'opera di Cumberland fu tradotta in inglese in diverse edizioni, assicurò una recezione in Inghilterra al pensiero di Grozio, ma fu dimenticata nell'Ottocento. Gay e Brown vennero dimenticati mentre Paley fu il teologo morale anglicano più autorevole per buona parte dell'Ottocento anche se disprezzato dagli utilitaristi in quanto ecclesiastico e *whig*. Th. Robert Malthus fu aderente sviluppò la sua teoria della popolazione come esempio di "etica applicata" che si basava su queste dottrine. A fine Ottocento gli storici dell'utilitarismo classificarono Paley e predecessori come "utilitaristi teologici" e "precursori" di Bentham, facendo perdere di vista il significato delle loro dottrine.

---

<sup>1</sup> R. Cumberland, *De legibus naturae*, Flesher, London 1672.

<sup>2</sup> Ivi, *Praefatio*, par. 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Ivi, libro I, cap. XV.

<sup>5</sup> Ivi, *Praefatio*, par. 1.

<sup>6</sup> Ivi, *Praefatio*, par. 3.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Ivi, libro III, cap. I.

<sup>9</sup> Ivi, libro I, cap. IV.

<sup>10</sup> Ivi, *Praefatio*, par. 4.

<sup>11</sup> Ivi, libro V, par. 27.

<sup>12</sup> Ivi, libro V, par. 22.

<sup>13</sup> Ivi, *Praefatio*, par. 18.

<sup>14</sup> Ivi, *Praefatio*, par. 14.

<sup>15</sup> Ivi, *Praefatio*, par. 12.

<sup>16</sup> Ivi, *Praefatio*, parr. 8, 19-21.

<sup>17</sup> J. Gay, *Concerning the Fundamental Principles of Virtue or Morality*, prefazione a J. King, *Essay on the Origin of Evil* (1731), London 1781<sup>5</sup>; ristampato in L.A. Selby-Bigge (a cura di) *The British Moralists* (1897), 2 voll., Dover, New York 1965, vol. II, pp. 267-285.

<sup>18</sup> Ivi, p. 285.

<sup>19</sup> Ivi, p. 272.

<sup>20</sup> Ivi, p. 273.

<sup>21</sup> Ivi, p. 273.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Ivi, p. 274.

<sup>24</sup> Ivi, p. 276.

<sup>25</sup> Ivi, p. 278.

<sup>26</sup> Ivi, p. 275.

<sup>27</sup> Ivi 283

<sup>28</sup> J. Brown, *On the Motives to Virtue*, in *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury* (1751), a cura di D.E. Eddy, Olms, Hildesheim 1969, pp. 109-239, *Essay II*, sect. VI

<sup>29</sup> Ivi, sect. VIII.

<sup>30</sup> W. Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), a cura di D. LeMahieu, Liberty Fund, Indianapolis (IN) 2002.

<sup>31</sup> Ivi, libro II, cap. VI.

<sup>32</sup> Vd. *ibid.*

<sup>33</sup> Ivi, libro I, cap. VI, nota.

<sup>34</sup> Ivi, libro II, cap. VI, p. 13 nota

<sup>35</sup> Ivi, libro II, cap. VII.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Ivi, libro II, cap. VI.

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

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

<sup>40</sup> Ivi, cap. VIII.

<sup>41</sup> Ivi, libro I, cap. IX, libro VI.

<sup>42</sup> Ivi, libro III, parte I, cap. I.

<sup>43</sup> Ivi, libro VI, cap. III.

<sup>44</sup> W. Paley, *Natural Theology* (1802), Gregg, Farnborough 1970, p. 491.

## 6

### La versione razionalista della nuova scienza morale: dai platonici di Cambridge a Price

#### 6.1 I platonici di Cambridge

Una via diversa da quella di Cumberland per garantire una necessità “interna” all’obbligazione morale fu quella dei platonici e degli intuizionisti britannici. Questi autori, invece di ricercare nel mondo le tracce di una legge “imposta” da Dio ma non arbitraria, tentarono invece di individuare una legge che fosse innegabile sotto pena di contraddizione logica. Benjamin Whichcote (1609-1638), John Smith (1618-1652), Henry More (1614-1687), Ralph Cudworth (1617-1688), ecclesiastici anglicani, passarono alla storia sotto il nome di Platonici di Cambridge. Erano, come Cumberland, avversari del calvinismo, ritenuto una forma di fanatismo che ci proponeva un dio “tiranno” da temere, avversari di Hobbes, ritenuto un teorico dell’egoismo, simpatizzanti della nuova scienza, ritenuta un alleato della fede cristiana. Si proponevano di difendere la bontà della natura umana e di ritrovarvi un principio sul quale potesse venire fondata la morale. Nel sermone predicato nel 1647 alla Camera dei Comuni, Whichcote affermò che le questioni dottrinali non sono centrali per il cristianesimo, che ciò che conta è la vita morale a prescindere dalle differenze dottrinali, e che i criteri del bene del male sono indipendenti dalla volontà divina. Le stesse tesi furono esposte da Smith e More. Cudworth ne offrì una versione più elaborata nel *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, pubblicato postumo nel 1731, dove si schiera contro il determinismo sostenuto dai calvinisti con argomenti teologici e da Hobbes con argomenti filosofici, contro il volontarismo, attribuito ai calvinisti, a Hobbes, e a Guglielmo di Ockham, che condurrebbe alle conclusioni aberranti di fare di Dio un “tiranno” che non vuole il bene delle sue creature e di rendere relativi il giusto e l’ingiusto, mentre al contrario va dimostrato che «se mai esiste qualcosa di buono o cattivo, giusto o ingiusto, deve di necessità esserci qualcosa naturalmente e immutabilmente buono e giusto»<sup>12</sup>. Cudworth argomenta che le essenze sono immutabili, e quindi Dio non potrebbe rendere ciò che è intrinsecamente male intrinsecamente buono: «nulla è moralmente bene o male, giusto ingiusto per mera volontà senza natura»<sup>3</sup>. La stessa natura dell’obbligazione morale non può venire spiegata dalle dottrine volontariste, perché «se non fosse moralmente buono e giusto per sua natura prima di ogni comando positivo di Dio che Dio debba venire obbedito dalle sue creature, la mera volontà di Dio stesso non genererebbe un obbligo per nessuno a fare ciò che egli vorrebbe e comanderebbe»<sup>4</sup>. Ciò vale a maggior ragione per le leggi positive: «non è la mera volontà ad obbligare»<sup>5</sup> ma invece la natura del bene e del male, del giusto e dell’ingiusto realmente esistenti nel mondo. L’essenza della moralità autentica starebbe quindi non nell’obbedienza a leggi, ma nell’amore e perciò la giustificazione dell’obbligazione morale è “interna”: non occorrono sanzioni, anzi, la legge dell’amore lascia liberi anche nell’obbedienza perché chi la segue è obbligato soltanto da una necessità di coerenza con se stesso.

La possibilità di una conoscenza morale di questo genere è affidata a una teoria della conoscenza che distingue percezioni passive e percezioni attive, le quali coincidono con le idee innate, quelle che Cumberland rifiutava seguendo la critica di Locke, vi sarebbe una conoscenza innata o “attiva” di ciò che è bene. L’idea di Dio è però necessaria alla conoscenza morale, perché, conoscendo le verità morali, noi conosciamo attraverso le percezioni “attive” dei contenuti della mente di Dio” che diviene così garante di una comunità morale che lo accomuna con gli esseri umani.

Alexander Pope (1688-1744), letterato vicino ai platonici di Cambridge anche se non anglicano ma cattolico, nel *Saggio sull’uomo* si propose di illustrare il posto dell’uomo nella creazione trattando quattro temi: a) la dottrina della “catena degli esseri”; b) la condizione di essere pensante; c) la condizione sociale; d) la ricerca della felicità. La sua dottrina venne chiamata, con un neologismo, “ottimismo”, termine apparso sulla rivista dei gesuiti francesi e ripreso poi da Voltaire nel sottotitolo del suo *Candide*. In realtà Pope non era “ottimista” sullo stato del mondo attuale e non credeva che vi si possa riconoscere un ordine razionale; era piuttosto un ottimista “metafisico” che affermava che il piano dell’universo è giusto ma il male è altrettanto necessario del bene, che molti stati di cose sono bene in sé ma non sono bene per l’uomo e che, se la nostra visione non fosse limitata, noi saremmo in grado di riconoscere quest’ordine in virtù del quale «*Whatever is, is right*»<sup>6</sup> o tutto ciò che è giusto, e che infine la stessa incapacità dell’uomo di conoscere l’ordine del mondo è parte del piano provvidenziale perché – con una frase riecheggiata da Kant in conclusione alla *Critica della ragion pratica* – «la provvidenza è benefica e saggia sia in ciò che dà sia in ciò che nega»<sup>7</sup>.

#### 6.2 Shaftesbury e il senso morale

Anthony Ashley Cooper (1671-1713), duca di Shaftesbury, allievo di Locke, fu autore di una serie di saggi, raccolti sotto il titolo di *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*<sup>8</sup>. Il suo obiettivo è confutare il

volontarismo di Hobbes e del suo stesso maestro Locke per difendere una posizione che combina l'insegnamento dei platonici di Cambridge, e quindi la naturale socievolezza degli esseri umani, l'amore invece della legge come essenza del cristianesimo, l'inutilità di pene e ricompense come moventi, con l'idea umanistica o neostoica di una morale che non dipende dalla religione anche se vi si accompagna, in quanto la virtù è premio a se stessa. La *Inquiry Concerning Virtue or Merit* presenta in modo sistematico questa concezione. La prima parte dà le definizioni di bene e male. Il bene è definito collocando le creature entro l'ordine dell'universo; le cose particolari possono essere giudicate buone o cattive soltanto in riferimento a quest'ordine complessivo, per cui buona si può dire la parte che si inserisce armonicamente nel tutto<sup>9</sup>. Esiste un bene privato e un interesse di ogni creatura che la natura le ha imposto di ricercare e quindi esiste in realtà uno stato buono e cattivo di ogni creatura e un suo fine intrinseco. Gli esseri sensibili possono essere detti buoni o cattivi soltanto in relazione ai loro affetti; l'affetto che spinge al proprio bene può essere buono o malvagio secondo che danneggi o benefichi la creatura in questione e le altre.

Anche se la semplice bontà rientra fra le capacità di tutte le creature sensibili, il merito o la virtù sono specifiche dell'uomo, in quanto creatura capace di formarsi nozioni generali delle cose e che può quindi riflettere sulle azioni e gli affetti stessi. La cosa si pone negli stessi termini

nelle questioni mentali o morali come nei corpi ordinari o nei comuni oggetti della sensazione. Venendo presentati ai nostri occhi le forme, i moti, i colori e le proporzioni di questi ultimi, ne risulta necessariamente una bellezza o deformità, secondo la diversa misura, combinazione, delle loro diverse parti. Così per quanto riguarda il comportamento e le azioni, quando vengono presentati al nostro intelletto, si deve di necessità trovare una differenza evidenze secondo la regolarità o irregolarità degli oggetti<sup>10</sup>.

Questa capacità di riflessione è ciò che Shaftesbury indica talvolta con il termine *moral sense*, termine che gli può essere stato ispirato dalla «boniform faculty» di More o dal «sense of good and evil, upon a moral account» di Whichcote. Si tratta della capacità di discernere il bene e il male in senso morale. La mente quando si trova nella parte di spettatore o uditore di altre menti non può evitare di «discernere la proporzione, distinguere il suono ed esaminare ogni sentimento o pensiero che le viene dinanzi»<sup>11</sup>, vi riconosce ciò che è armonioso e ciò che è dissonante tanto «realmente e fedelmente» quanto nella musica e nelle arti figurative; vi è perciò un «senso comune e naturale del sublime e del bello nelle cose», così come ve ne è uno per quanto riguarda i «caratteri» e le «maniere» di fronte al quale

il cuore non può rimanere neutrale, ma costantemente prende partito in un senso o nell'altro. Per quanto falso e corrotto può essere in se stesso, trova la differenza per quanto riguarda la bellezza e la convenienza, fra un cuore e un altro, un moto di affetti, un comportamento, un sentimento e un altro; e di conseguenza, in tutti i casi disinteressati, deve approvare in qualche misura ciò che è naturale e onesto, e disapprovare ciò che è disonesto e corrotto<sup>12</sup>.

Questo «senso morale», spesso frainteso come una innata disposizione alla benevolenza oppure come una facoltà che ci garantirebbe una conoscenza indimostrabile, è invece una capacità che è erede del *sensus communis* dei latini e simile al *wit* (lo «spirito» o l'«arguzia»), di percepire l'armonia e quindi non dissimile dalla facoltà del giudizio kantiana.

La teoria delle passioni di Shaftesbury traccia una via intermedia fra la concezione neostoica prevalente fra gli umanisti e conservata da Malebranche e Leibniz, e la concezione neoepicurea di Hobbes. Shaftesbury riprende dai neoplatonici rinascimentali, compreso Spinoza, l'idea di affetti buoni che vincono le passioni trasformandole, e così abbandona la contrapposizione fra ragione e passione, e tiene conto della tesi del fideista scettico Pierre Bayle secondo la quale le azioni sono determinate più dal sentimento che dall'opinione<sup>13</sup>. Più in dettaglio, sviluppa la concezione di Locke, il quale partendo dalla concezione prevalente che opponeva la ragione alla passione, si era in seguito avvicinato alla concezione hobbesiana ponendo come fonte dell'azione uno stato di disagio da superare e come suoi regolatori delle sanzioni sensibili. Shaftesbury afferma che le passioni non hanno né fonte né oggetto comune e quindi la tesi hobbesiana e scettica che gli esseri umani ricercano sempre il proprio piacere o la propria felicità è una tesi vuota; infatti volontà e piacere sono sinonimi, tutto ciò che ci piace è chiamato piacere, e noi non scegliamo o preferiamo mai se non ciò che ci piace. Inoltre, questa tesi si basa su una «ipotesi straordinaria» cioè che «l'interesse dei singoli è direttamente opposto a quello del pubblico in generale»<sup>14</sup>, mentre invece si può dimostrare che in ultima istanza amore di sé e amore del tutto coincidono.

La seconda parte è dedicata ai moventi morali. Il maggiore problema irrisolto lasciato da Locke era quello di introdurre un ordine nelle passioni umane. Ammessa la loro fonte e teleologia eterogenea, il richiamo a pene e ricompense appariva insufficiente in quanto la distanza nel tempo indebolisce l'effetto delle promesse di pene e ricompense e non è chiaro che cosa motivi a sospendere la volontà per deliberare saggiamente, ciò che rappresenterebbe a sua volta un atto di volontà che, per Locke, dovrebbe essere causato da qualche disagio presente. Shaftesbury cerca un'alternativa alla tetra visione lockiana basata sulle sanzioni nell'idea ripresa da Whitcote di un'azione motivata dall'amore, ma lo fa conservando la teoria delle passioni lockiana. Ciò gli è reso possibile dalle due seguenti assunzioni: a) l'esistenza di passioni non egoistiche; b) l'esistenza di una facoltà morale. Shaftesbury distingue fra a) affetti innaturali come l'invidia e la crudeltà che non promuovono il bene né proprio né altrui; b) gli affetti naturali o sociali, che promuovono il bene comune; c) quelli egoistici che promuovono il bene privato. Si diceva che i termini virtù e merito si riferiscono soltanto agli esseri umani e connotano il bene in senso propriamente morale. La prima consiste nella libertà dagli impulsi contrari alla natura e nell'armonia fra impulsi egoistici e impulsi sociali. Questa armonia è prodotta da atti di riflessione i quali non sono razionali ma costituiscono un gruppo di affetti secondari che rielaborano gli affetti primari. Il valore morale delle azioni consiste nel loro essere compiute in vista della virtù e non della felicità, anche se la felicità è conseguenza della virtù. In tal modo esiste una morale indipendente dalla religione perché un movente alla virtù che risiedesse nel «timore» e nella «speranza» (si noti che si tratta di termini spinoziani) toglierebbe il merito all'azione e le sanzioni divine come fonte dell'obbligazione morale ricadono proprio in questo caso. Non a caso fu un seguace di Cumberland, Thomas Brown, il primo autore che tentò di confutare la dottrina di Shaftesbury.

*The Moralists* tratta in una serie di dialoghi epistolari il concetto di virtù, il rapporto fra virtù e ordine dell'universo, il rapporto fra religione e morale. Gli interlocutori sono il filosofo Teocle, lo scettico Filocle, lo "entusiasta" Palemone. Il dialogo fa emergere due aspetti del sentimento morale, la sua oggettività in quanto rivelatore di armonia e la sua soggettività in quanto sentimento, e mira a confutare due rischi opposti: "entusiasmo" e scetticismo<sup>15</sup>.

Shaftesbury si colloca a un crocevia del pensiero morale britannico; infatti, se sia accentua il carattere interiore e cognitivo della facoltà che ci permette di discernere il bene dal male, si va in una direzione che porta a Price, Kant e Whewell; se si sottolinea la dimensione emozionale del senso morale si va nella direzione empirica di Hutcheson, Hume, Smith ricercando nella psicologia individuale e collettiva le tracce della legge morale; non a caso un altro scozzese, Reid, reagirà allo "scetticismo" di Hume riprendendo un elemento shaftesburiano in una connotazione più fedele a quella originale, quella di "facoltà" con valore cognitivo.

### 6.3 Clarke e l'evidenza a priori delle verità morali

Samuel Clarke (1675-1729), ecclesiastico anglicano e filosofo naturale propugnatore di un'interpretazione razionalista dell'epistemologia newtoniana, aveva, per via del suo razionalismo, punti di contatto con i platonici. In *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* polemizzò anch'egli con Hobbes e con la sua idea che bene e male siano stabiliti per convenzione sostenendo che si può provare che vi è una congruenza o incongruenza di cose che dovrebbe guidare le nostre azioni, ovvero che i principi etici fondamentali sono veri e immediatamente noti, fondati in relazioni necessarie fra le cose da cui discende un'appropriatezza o inappropriata delle azioni alle circostanze<sup>16</sup>. La novità che compare è l'affermazione dell'analogia fra leggi di natura e relazioni matematiche per cui la congruenza e incongruenza «è altrettanto evidente quanto l'esistenza di proporzioni e sproporzioni in geometria e aritmetica»<sup>17</sup>, e sarebbe altrettanto difficile per una persona intelligente «negare ogni differenza naturale fra bene e male» come per un geometra stabilire «come principio primo che una linea *curva* è *diritta* come una linea *retta*»<sup>18</sup>. L'evidenza di queste leggi non dipende però da tesi platoniche sulla conoscenza di realtà ideali, ma solo dall'impossibilità della loro negazione. Si può provare che questa congruenza e incongruenza sono per noi ragioni per agire a prescindere dall'esistenza di sanzioni esterne perché «alcune cose sono per loro natura buone e ragionevoli e atte a venire fatte, come mantenere la parola data e rispettare patti equi»<sup>19</sup> ed è evidente che «la stessa *ragione delle cose* riguardo alla quale la volontà di Dio sempre e necessariamente *di fatto* si determina ad agire in costante conformità con le regole eterne della Giustizia, Equità, Bontà e Verità, anche costantemente determina le volontà di tutti gli esseri razionali subordinati a di governare tutte le *loro* azioni in base alle stesse regole»<sup>20</sup>. In tal modo la morale è indipendente dalla volontà di Dio, in quanto la fonte dell'obbligazione non è la sua volontà ma l'eterna ragione delle cose, in accordo con la quale perfino Dio obbliga se stesso a governare il mondo, e sarebbe assurdo sostenere che il bene e il male dipendono da una legge positiva divina o umana perché «se non esistesse il bene e il male nella natura delle cose, prima di

ogni legge, allora né una legge potrebbe essere migliore di un'altra né una cosa qualsiasi potrebbe essere stabilita per legge più giustamente del suo contrario né si potrebbe dare alcuna ragione per cui si debba fare una qualche legge»<sup>21</sup>.

I contenuti positivi della rettitudine comprendono in primo luogo l'«equità», ovvero una formulazione della regola aurea che stabilisce che «noi trattiamo ogni essere umano come in circostanze simili potremmo ragionevolmente aspettarci che egli ci tratti, e che in generale noi ci sforziamo, attraverso una benevolenza universale, di promuovere il benessere e la felicità di tutti gli esseri umani»<sup>22</sup> e poi i precetti particolari.

Dio resta indispensabile non come legislatore ma per un aspetto che sarà ripreso da Price, da Adam Smith, seppure come esigenza psicologica, e infine da Kant, e cioè perché la ragione richiede che la virtù sia premiata e il vizio punito e, dato che in questo mondo constatiamo il contrario, è necessario Dio come remuneratore<sup>23</sup>. Oltre a questa idea della fondazione morale della teologia, Clarke lasciò in eredità ai successori l'idea dell'innegabilità delle relazioni morali e della loro capacità di svolgere il ruolo di ragioni per agire a prescindere da ogni sanzione, idea che preparò uno degli sviluppi successivi: l'intuizionismo di Price, Reid, e poi Whewell.

#### 6.4 Butler e la terza via fra volontarismo e scetticismo

Joseph Butler (1692-1752), vescovo anglicano, pubblicò *I quindici sermoni*, la dissertazione *Sulla natura della virtù e L'analogia della religione*<sup>24</sup>. In parti di queste opere sono trattati i doveri verso se stessi, i doveri verso il prossimo, i doveri verso Dio, e infine il sommo bene. Butler premetteva che le risposte alle domande filosofiche sulla morale non sono necessarie per vivere moralmente e che la coscienza dell'uomo retto ma non istruito troverà sempre da sé le risposte giuste. La filosofia è utile soprattutto per sgombrare il campo da dottrine errate che possono corrompere la retta coscienza morale.

In questo contesto ritenne necessaria una trattazione della natura umana come premessa alla morale filosofica e nell'ambito di questa premessa filosofica imboccò una direzione innovativa: volendo trovare un'alternativa al volontarismo e allo scetticismo senza imboccare la via del consequenzialismo teologico, si sforzò di individuare motivi per cui i principi morali sono evidenti, autogiustificanti e motivanti all'azione. L'argomento contro il volontarismo è che la stessa distinzione fra legge morale e legge positiva dipende dal fatto che la legge morale ha ragioni che la giustificano o che «i precetti morali sono precetti di cui vediamo la ragione; i precetti positivi sono precetti di cui non vediamo le ragioni»<sup>25</sup> in quanto i primi derivano dalla «appropriatezza o improprietà morale delle azioni, precedente qualsiasi volontà»<sup>26</sup>, ovvero costituiscono una sorta di legge preesistente alla legge positiva. Contro lo scetticismo l'argomento è che ogni genere di «discorso licenzioso» si basa sul presupposto che gli esseri umani seguono nello stesso modo la natura quando violano le norme di giustizia e onestà a loro note in vista di una gratificazione immediata e quando seguono queste norme quando non hanno alcuna tentazione di fare il contrario. Vi sono invece diversi sensi della nozione di natura: a) qualsiasi principio nell'uomo; b) le passioni più forti; c) la disposizione naturale alla gentilezza e alla compassione ma anche le passioni che ci fanno deviare da questa disposizione; d) un principio superiore di riflessione, la coscienza, che distingue fra i diversi moventi e fra le diverse azioni.

La coscienza è la guida ultima perché in molti campi della vita non è possibile stabilire un sistema di regole precise per guidarci, ma dobbiamo affidarci alla capacità della coscienza di individuare la decisione giusta; questa capacità è quasi illimitata e l'errore è estremamente improbabile. Gli errori di giudizio dipendono non tanto dalla coscienza erronea quanto da una percezione dei fatti deformati a nostro favore che dipende da una nostra colpa, come la superstizione e la parzialità. Dato che per un ampio ambito dell'azione umana è impossibile dettare regole precise, vi è ampio spazio per questa forma di autoinganno<sup>27</sup>.

Contro l'apparente plausibilità delle dottrine «licenziose» che ripetono che gli esseri umani agiscono solo per amore di sé, va tenuta presente la complessità della natura umana: nell'essere umano vi sono passioni di ogni genere, due principi di azione fondamentali che sono l'amore di sé e la benevolenza, e infine la coscienza. Queste componenti della natura umana si presentano con una loro naturale gerarchia: l'amore di sé ragionevole e calmo è naturalmente superiore alle passioni sregolate; la coscienza a sua volta è naturalmente superiore in autorità, anche se non in potenza, alle passioni e all'amore di sé; le passioni «naturali» non sono le passioni più forti. In questo senso «innaturale» è più propriamente ciò che è sproporzionato alla natura dell'agente<sup>28</sup>.

Le dottrine che teorizzano l'amore di sé come unico movente sono non solo inadeguate empiricamente ma anche contraddittorie perché la virtù e l'interesse coincidono<sup>29</sup> e l'amore di sé come principio dell'azione è anzi un principio autodistruttivo perché, anche quando si agisce egoisticamente, si ricercano cose che si reputano buone di per sé; infatti la felicità consiste «nella gratificazione di certi affetti» e

l'amore di sé può effettivamente spingere a gratificarli: ma la felicità o il godimento non hanno alcuna immediata connessione con l'amore di sé, ma sorgono da questa gratificazione soltanto. L'amore del prossimo è uno di questi affetti. Questo, considerato un principio virtuoso, è gratificato dalla coscienza dello sforzo di promuovere il bene altrui, ma considerato come un *affetto naturale*, la sua gratificazione consiste nell'effettiva messa in atto di questo sforzo [...] la benevolenza e la ricerca del bene pubblico hanno almeno altrettanto rispetto dell'amore di sé e della ricerca del bene privato quanto ogni altra passione particolare<sup>30</sup>.

Vi sono però dei limiti alla benevolenza. Noi non siamo mossi solo da benevolenza; anzi, la coscienza impone importanti limiti a una benevolenza illimitata<sup>31</sup>; infatti, in primo luogo, la coscienza ci manifesta approvazioni e disapprovazioni che non hanno rapporto con il bene generale: i doveri della giustizia e della veracità ci si presentano come da perseguire indipendentemente dalle conseguenze; la benevolenza da sola – e qui Butler, senza nominarlo, polemizza con Hutcheson – ci farebbe approvare in certi casi dei crimini che la coscienza condanna<sup>32</sup>. La regola aurea può essere di aiuto in molti casi<sup>33</sup>, specialmente in quegli ambiti in cui è impossibile stabilire regole precise, ma alla mancanza di queste regole non vi è rimedio generale a parte il ricorso alla coscienza. Inoltre, se l'uomo è mosso da altri moventi oltre la benevolenza, anche Dio non è mosso solo da benevolenza illimitata. Se lo fosse, allora ragionerebbe da consequenzialista ed approverebbe la violenza o la frode qualora portassero un grado maggiore di felicità a qualcuno di quanta ne diminuirebbero a qualcun altro, ma ci ha dotati invece di un carattere che disapprova la «falsità, la violenza non provocata, l'ingiustizia»<sup>34</sup>. Forse la ragione per cui l'Autore della Natura ci ha dato un carattere simile è che «Egli ha previsto che questa costituzione della nostra natura avrebbe prodotto più felicità che formarci con un temperamento di mera benevolenza generale»<sup>35</sup>. Questa è una pura supposizione. Tuttavia, dal punto di vista degli esseri umani, e non di Dio, le azioni non vanno valutate esclusivamente in base alle conseguenze perché

dato che questa è la nostra costituzione, la falsità, la violenza, l'ingiustizia devono essere un vizio in noi, e la benevolenza per alcuni a preferenza di altri, una virtù, a prescindere da ogni considerazione del saldo di male o bene che verosimilmente produrranno<sup>36</sup>.

#### 6.4. Price e l'evidenza razionale delle verità morali

Richard Price (1723-1791), ministro non conformista gallese fu figlio di un calvinista e cercò anch'egli un'alternativa al volontarismo estremo dei calvinisti. Nel 1758 pubblicò *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*<sup>37</sup>. Il libro prosegue i tentativi di Clarke e Cudworth di giustificare un'etica non basata sulla rivelazione senza rinunciare al suo carattere razionale e non empirico. Il primo avversario era Locke per via, delle conseguenze relativiste del suo volontarismo e per via dell'esclusione della comunità morale fra uomo e Dio. Il paradosso sorgerebbe dal fatto di escludere che Dio abbia un carattere morale per noi comprensibile implicando l'esclusione di ogni giustificazione del modo in cui Dio si comporta nei confronti delle sue creature. Il secondo avversario di Price era Hutcheson per via della sua riduzione dell'etico all'estetico che sembrava rendere impossibile una forma di realismo etico. La difficoltà della teoria di Hutcheson sarebbe derivata dalla incapacità di rispondere alla domanda su quale sia la facoltà dentro noi che «ci determina *immediatamente* ad approvare o disapprovare le azioni»<sup>38</sup>; parlando di senso morale Hutcheson non diceva nulla di nuovo se intendeva una facoltà morale; se invece intendeva un «principio *sovrapposto e arbitrario*, attraverso il quale ci viene trasmessa un'attrazione per certi oggetti morali» e che la «nostra percezione del *giusto*, o del bene morale, nelle azioni è quella gradevole *emozione* [...] che certe azioni producono in noi»<sup>39</sup>, allora diceva qualcosa di discutibile. La domanda da porre era invece «se *giusto* e *ingiusto* siano caratteri reali delle *azioni*, o solo qualità della nostra *mente*»<sup>40</sup>, e per rispondere a questa domanda Price si sforzò di aggiungere nuovi argomenti a quelli di Cudworth e Clarke per sostenere la tesi che la morale deriva dalla ragione e non dal sentimento e per impostare un modo di intendere la motivazione compatibile con il razionalismo.

L'epistemologia morale di Price parte dalla tesi che le idee in generale non nascono dalle sensazioni come sosteneva Locke e che vi sono invece idee come quelle di causalità, potenza, connessione, che nascono a priori. Vi sono tre fonti delle idee: la sensazione, l'intuizione, l'argomentazione. L'intuizione è la rassegna che la mente opera «delle proprie idee e delle relazioni tra di esse, nonché la notizia che essa ne ricava circa ciò che è o non è vero e falso, coerente e incoerente, possibile e impossibile nella natura delle cose»<sup>41</sup>. È all'intuizione che dobbiamo la nostra credenza in tutte le verità di per sé evidenti, di tutte le cose che scopriamo senza ricorrere ad alcun processo di ragionamento (e fra queste rientrano le idee morali). Ci devono essere verità che non ammettono prova, altrimenti nulla potrebbe venire provato o conosciuto. Gli

argomenti che lo provano sono: a) l'argomento dell'indefinibilità dei termini etici (se non mediante l'uso di sinonimi); b) l'argomento del regresso all'infinito (alcune cose devono essere beni o desiderabili o approvabili in sé)<sup>42</sup>. Così anche per le nostre idee morali è vano cercarne l'origine nell'esperienza perché le idee di giusto e ingiusto sono idee semplici e vengono apprese tramite l'intuizione.

Per quanto riguarda la motivazione, Price esclude la necessità di giustificare l'obbligatorietà della morale in quanto tale perché è assurdo indagare su che cosa ci *obbliga* a praticare la virtù perché la «la *rettitudine* è per noi una *legge*, oltre che una *regola* [...] non solo *dirige*, ma *vincola tutti*»<sup>43</sup>; «la ragione è la guida, la guida *naturale* e *autorevole* di un essere razionale»<sup>44</sup> e quindi

La virtù, in quanto tale, ha un reale potere obbligante anteriormente ad ogni legge positiva e indipendentemente da ogni volontà; infatti, vediamo che l'obbligazione è implicata nella sua stessa natura. Affermare che il compimento di ciò che sarebbe ingiusto omettere non sia obbligatorio se non conduce al bene privato, o non è imposto da un potere superiore, è una palese contraddizione<sup>45</sup>.

Inoltre, sostiene l'esistenza di un sentimento che ci motiva, come sostiene Hutcheson, ma questo sentimento deriva dalla conoscenza di ciò che è giusto, non è esso stesso causa dell'approvazione. Negli esseri umani «è necessario che il *principio razionale*, ovvero il *discernimento intellettuale* del *giusto* e dell'*ingiusto*, venga coadiuvato da *determinazioni istintive*»<sup>46</sup>; quindi noi abbiamo «sia una *percezione dell'intelletto* sia un *sentimento del cuore*»<sup>47</sup>.

Vi sono due fonti diverse della nostra approvazione: a) la costituzione positiva della nostra natura; b) la congruità o l'incongruità fra le idee e morali e le nostre facoltà intellettuali. Ciò fa sì che la percezione del giusto e dell'ingiusto sia in grado di *muovere* all'azione, sia un *principio* di azione sufficiente. Lo dimostrano sia l'esperienza sia l'analisi della nozione di obbligo. Infatti, allorché

siamo consapevoli che un'azione è *appropriata* da compiersi, o che *dovrebbe* essere compiuta, non è concepibile che possiamo rimanere *non influenzati*, o che possa mancarci un *motivo* per l'azione. Sarebbe inutile discutere a lungo con una persona che negasse questo, o che affermasse che l'*appropriatezza* o la *ragionevolezza* di un'azione non costituisca una ragione *per* compierla, e la sua *immoralità* o *irragionevolezza* una ragione per *non* compierla<sup>48</sup>.

Infine, sostiene che il giudizio morale è la sola fonte dell'azione in un essere razionale; la virtù è in se stessa il fine di un agente virtuoso in quanto tale. Hutcheson, con la sua teoria della motivazione come sentimento morale di piacere di fronte a certe azioni, ignora la differenza fra *giusto* e *piacere*, *ingiusto* e *dolore*, i quali sono tanto diversi quanto la causa e l'effetto. Il fatto che il piacere sia inseparabile dall'osservazione di azioni virtuose non implica che il discernimento della virtù non sia cosa distinta da questo piacere, nello stesso modo in cui non si può inferire che «la solidità, l'estensione e la figura sono solo *modi particolari della sensazione*, perché, ogniqualvolta vengono percepiti, sono accompagnati da qualche sensazione visiva o tattile e non possono essere concepiti dall'immaginazione senza di essa»<sup>49</sup>.

Queste tesi sulla natura della morale portano conseguenze di etica normativa. Ne deriva che «la morale è eterna e immutabile»<sup>50</sup>, e quindi si può difendere una versione della morale cristiana altrettanto severa di quella insegnata dai calvinisti, anche se con basi teologiche opposte. Su amore di sé e benevolenza Price si mosse nella linea di Butler, affermando l'esistenza di distinti principi di azione: l'amore di sé che mira alla felicità privata, la benevolenza che mira alla felicità pubblica e così via; desideri e affezioni non dipendono da un istinto o una propensione innata perché il desiderio della felicità privata nasce dalla stessa natura della felicità e la benevolenza è «*essenziale* per gli esseri *intelligenti*, come l'amore di sé per gli *esseri sensibili*»<sup>51</sup>. Non è vero infine che non ci sia un oggetto ultimo di desiderio oltre al bene privato perché, supponendo che potessimo godere dello stesso piacere senza l'oggetto del desiderio gli saremmo indifferenti. Ma tutti gli

affetti e appetiti (eccetto lo stesso amore di sé) sono, per loro natura, *disinteressati*; e [...] sebbene la loro sede sia il *sé* e il loro effetto la gratificazione del *sé*, essi tendono sempre direttamente verso qualche oggetto particolare, diverso dal piacere personale<sup>52</sup>.

L'avversario principale di Price – si diceva – è il volontarismo. La sua conclusione generale è che i termini giusto e ingiusto «denotano ciò che le azioni *sono*. Ora, ciò che una cosa è, lo è non per volontà, decreto o potere, ma per *natura e necessità*»<sup>53</sup>. La «legge eterna» è espressione della natura di Dio, così come lo è pure la volontà di Dio, e quindi noi, compiendo il nostro dovere, stiamo obbedendo alla volontà di Dio, anche se

in modo diverso da quello previsto dai calvinisti e da Locke perché l'onnipotenza divina non è un «potere di alterare la natura delle cose».<sup>54</sup>

Price affrontò anche il classico problema di tutti gli autori del Settecento: il rapporto fra felicità e virtù. La virtù non sempre rende felici noi o gli altri. «Questo mondo sembra maggiormente adatto ad essere una scuola per *educare* alla virtù, piuttosto che un luogo in cui la si onora, e il corso degli affari umani è ad essa più favorevole per *esercitarla* che per *ricompensarla*»<sup>55</sup>, ma proprio questo è un motivo in più per presumere l'esistenza di un Dio benevolente e giusto e di una vita ultraterrena ove la virtù sia premiata perché possiamo chiederci se queste «osservazioni non ci indirizzano forse verso una condizione futura e non dimostrano che questa vita è collegata ad un'altra?»<sup>56</sup>. Perciò, anche se lo spettacolo del virtuoso che soffre e del vizioso che prospera ci può far dubitare dell'esistenza di un Dio ordinatore del mondo, è più ragionevole pensare che il mondo nel suo complesso sia bene ordinato, così come è ragionevole supporre che di un passo particolarmente di un libro sia senza senso o blasfemo laddove esiste una spiegazione alternativa del suo significato. In conclusione, un

piano di governo morale deve essere posto in atto gradualmente e lentamente, attraverso molti passi e periodi successivi. Prima della retribuzione deve esservi un periodo di prova e di disciplina. [...] se l'immoralità, in ogni sua manifestazione, fosse colpita da una vendetta *immediata* e se la bontà fosse sempre a suo agio e prospera, i caratteri degli uomini non potrebbero essere formati, la virtù diverrebbe interessata e mercenaria<sup>57</sup>.

I platonici di Cambridge, contrapponendo alla legge e al dovere le nozioni di conoscenza intuitiva, di amore, di carattere e movente, cercarono una terza via fra lo scetticismo e il calvinismo; l'enfasi sul primo elemento, attraverso Clarke, condusse all'intuizionismo di Price e Whewell; l'enfasi sugli altri elementi, attraverso Shaftesbury e combinandosi con l'idea di Cumberland di una legge naturale empirica, condusse a sviluppi come la ricerca di manifestazioni della legge morale nella psicologia umana da parte di Hutcheson, Hume e Smith; attraverso la recezione di Shaftesbury nella Germania del Settecento alcuni loro temi raggiunsero il romanticismo. I saggi di Shaftesbury ebbero larga eco nelle traduzioni tedesca e francese, furono bersaglio critico di Kant che li vide come espressione di eudemonismo e ispirarono il primo romanticismo tedesco, in particolare l'idea di *Bildung* ovvero l'ideale espressionistico della vita individuale come costruzione di una personalità come opera artistica. Butler divenne un'autorità nella chiesa anglicana e influenzò diversi autori fra cui Adam Smith, William Whewell, e lo stesso Henry Sidgwick. Price fu dimenticato, anche se Whewell riprese le sue formulazioni. Kant, pur con una conoscenza incompleta, riprese idee della tradizione razionalista britannica.

---

<sup>1</sup> R. Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (1731), a cura di S. Hutton, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>2</sup> Ivi, libro I, cap. II, par. 5.

<sup>3</sup> Ivi, libro I, cap. II, par. 3.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> A. Pope, *Saggio sull'uomo*, a cura di A. Zanini, Liberilibri, Macerata 1994, v. 294 (ed. or. *An Essay on Man* [1734], in *The Complete Poetical Works of Pope*, The Riverside Press, Cambridge 1931, pp. 137-155).

<sup>7</sup> Ivi, vv. 197-198.

<sup>8</sup> A. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinion, Times* [1699-1732], *Standard Edition: Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften*, 16 voll., a cura di *Standard Edition: Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften*, 16 voll., a cura di W. Benda, W. Lottes, F.A. Uehlein, E. Wolff, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981-, vol. II.

<sup>9</sup> A. Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e il merito*, in *Saggi morali*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1962, pp. 97-198 (ed. or. *Inquiry Concerning Virtue or Merit* [1699], in *Standard Edition*, cit., vol. II.4, libro I, parte I, sez.1).

<sup>10</sup> Ivi, libro I, parte I, sez. 3.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Si veda P. Bayle, *Commentaire Philosophique* (1686), in *Oeuvres diverses*, 5 +1 voll., a cura di E. Labrousse, Olms, Hildesheim 1964-1982, vol. II, pp. 355-496; Id., *Dizionario storico-critico*, trad. it. parziale a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari, 1976 (ed. or. *Dictionnaire historique et critique* [1696], 4 voll., Slatkine, Genève 1995).

<sup>14</sup> A. Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e il merito*, cit., libro II, parte I, sez. 1.

- 
- <sup>15</sup> A. Shaftesbury, *I moralisti: rapsodia filosofica*, in *Saggi morali*, cit., pp. 199-351 (ed. or. *The Moralists: a Philosophical Rhapsody being a Recital of Certain Conversations on Natural and Moral Subjects* [1705], in *Standard Edition*, cit., vol. II.2).
- <sup>16</sup> S. Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (1706), in *A Demonstration of the Being and Attributes of God. 1705. A Discourse...1706*, Frommann, Stuttgart 1964, pp. 45-46.
- <sup>17</sup> Ivi, p. 47.
- <sup>18</sup> Ivi, p. 51.
- <sup>19</sup> Ivi, p. 56.
- <sup>20</sup> Ivi, p. 62.
- <sup>21</sup> Ivi, p. 54.
- <sup>22</sup> Ivi, p. 86.
- <sup>23</sup> Vedi ivi, pp. 113-120.
- <sup>24</sup> J. Butler, *I quindici sermoni*, vol. II di *Joseph Butler*, 3 voll., a cura di A. Babolin, Sansoni, Firenze 1969-1971 (ed. or. *Fifteen Sermons* [1726], vol. II dei *Works*, 3 voll., a cura di W.E. Gladstone, Thoemmes Press, Bristol 1995); Id., *Sulla natura della virtù*, in *Joseph Butler*, cit., vol. III, pp. 313-321 (ed. or. *Dissertation on Virtue* [1736], in *The Works*, cit., vol. I, pp. 456-461); Id., *L'analogia della religione*, in *Joseph Butler*, cit., vol. III, pp. 1-300 (ed. or. *The Analogy of Religion* [1736], in *Works*, cit., vol. I).
- <sup>25</sup> J. Butler, *L'analogia della religione*, cit., parte II, cap. I, par. 21.
- <sup>26</sup> Ivi, parte IV, cap. VIII, par. 11; cfr. parte I, cap. VI, par. 12 nota; parte II, cap. VIII, par. 11.
- <sup>27</sup> Ivi, Prefazione, par. 31; cfr. parte III, cap. IV; parte VII, cap. XII, par. 15-16.
- <sup>28</sup> Ivi, parte II, par. 10.
- <sup>29</sup> Ivi, parte I, cap. III, parr. 18-20; cap. III, par. 9.
- <sup>30</sup> J. Butler, *I quindici sermoni*, cit., Sermone I, cap. II, par. 16.
- <sup>31</sup> J. Butler, *L'analogia della religione*, cit., parte I, cap. III, par. 3.
- <sup>32</sup> J. Butler, *Sulla natura della virtù*, cit., par. 8.
- <sup>33</sup> J. Butler, *I quindici sermoni*, cit., Sermone X, cap. II, parr. 6, 9, 14-15.
- <sup>34</sup> J. Butler, *Sulla natura della virtù*, cit., par. 8.
- <sup>35</sup> *Ibid.*
- <sup>36</sup> *Ibid.*
- <sup>37</sup> R. Price, *Rassegna delle principali questioni della morale*, a cura di M. Reichlin, Bompiani, Milano 2004 (ed. or. *Review of the Principal Questions of Morals* [1758], a cura di D.D. Raphael, Oxford, Clarendon, 1974<sup>2</sup>). Nella terza edizione nel 1787 fu eliminata dal titolo la parola «Difficoltà»
- <sup>38</sup> Ivi, p. 95.
- <sup>39</sup> Ivi, pp. 95, 97.
- <sup>40</sup> Ivi, p. 99.
- <sup>41</sup> Ivi, p. 283.
- <sup>42</sup> Vedi ivi, pp. 155-191.
- <sup>43</sup> Ivi, p. 307.
- <sup>44</sup> *Ibidem.*
- <sup>45</sup> Ivi, pp. 299-301.
- <sup>46</sup> Ivi, p. 203.
- <sup>47</sup> *Ibid.*
- <sup>48</sup> Ivi, p. 481.
- <sup>49</sup> Ivi, p. 207.
- <sup>50</sup> Ivi, p. 175.
- <sup>51</sup> Ivi, p. 223.
- <sup>52</sup> Ivi, p. 233.
- <sup>53</sup> Ivi, p. 175.
- <sup>54</sup> Ivi, p. 177.
- <sup>55</sup> Ivi, p. 641.
- <sup>56</sup> Ivi, p. 647.
- <sup>57</sup> Ivi, p. 649.

## Leibniz e il compromesso fra nuova scienza morale e aristotelismo

### 7.1 Leibniz contro il volontarismo

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), logico, matematico, filosofo naturale, diede contributi all'etica in parti di opere sistematiche e di scritti sul diritto naturale. Scelse come sua bestia nera Hobbes<sup>1</sup> ma fu anche avversario di Locke e, pur concordando sulle conclusioni di Pufendorf, ne criticò le giustificazioni filosofiche<sup>2</sup>; presentò la sua teoria della legge di natura come compatibile con le dottrine di Grozio, Tommaso d'Aquino, Lutero e perfino Calvino<sup>3</sup>; fra gli antichi dichiarò il suo apprezzamento per Aristotele e fu avversario degli stoici, «nemici simulati della voluttà, nemici reali della ragione»<sup>4</sup>. Il suo obiettivo era trovare una formulazione della legge morale accettabile a protestanti e cattolici e sconfiggere lo scetticismo e il volontarismo mantenendo però un posto centrale a Dio nella morale. Riteneva di poterlo raggiungere restaurando la tradizione antica e medievale in modo da renderla compatibile con la nuova scienza, ma rifiutando drastici ritorni al passato come quelli dei platonici di Cambridge. Tuttavia, come questi ultimi e come Cumberland, voleva evitare la conseguenza – che riteneva discendesse dalle idee di Hobbes e di Locke – della “variabilità” delle norme, affermando «che le essenze delle cose sono eterne e che perciò le essenze delle cose e la verità dei primi principi sono immutabili»<sup>5</sup> e che ciò vale «non soltanto per i primi principi teoretici, ma anche per i primi principi pratici»<sup>6</sup>; vi sono «massime fondamentali» che «sono insegnate dalla pura ragione e non provengono dal potere arbitrario dello stato»<sup>7</sup> e quindi, il dovere di praticare ciò che è prescritto dai precetti della legge naturale sussiste «in base alla natura delle cose»<sup>8</sup> a prescindere dal comando; si capisce come «Tommaso d'Aquino e Grozio abbiano potuto affermare che, anche se non ci fosse Dio, non cesseremmo di essere obbligati a conformarci al diritto naturale»<sup>9</sup> perché, se l'obbligazione discendesse solo dalla prescrizione «un'azione potrebbe essere moralmente buona e moralmente cattiva ad un tempo sotto diverse autorità legislative»<sup>10</sup>; un'altra conseguenza inaccettabile sarebbe che Dio andrebbe obbedito solo per il suo potere e non per la sua bontà, e gli attributi tradizionali della bontà e giustizia divina diverrebbero privi di senso<sup>11</sup>; una terza, e più orribile, conseguenza, sarebbe che Dio sarebbe un «tiranno» e agli esseri umani non sarebbe riconosciuta alcuna dignità: nulla impedirebbe che «un tale Dio non si serva come un tiranno e come un nemico dei giusti e non si compiaccia di ciò che chiamiamo male»<sup>12</sup>. È necessario invece che vi sia una comunità morale fra uomo e Dio, che Dio non sia un sovrano *legibus solutus*, ma anche anch'egli condivida la legge che vale per gli esseri umani e che quindi deve essere qualcosa di diverso da un decreto di un'autorità.

### 7.2 Leibniz sull'amore

Un problema cruciale per costruire una soluzione alternativa al volontarismo era la natura delle sanzioni che accompagnano la legge di natura. Per introdurre tali sanzioni, che devono essere in qualche modo sanzioni “interne” all'agente, Leibniz doveva elaborare una teoria dell'obbligazione e della motivazione che assegnasse – come la dottrina dei neoplatonici e dei neogostiniani – un ruolo centrale all'amore, ma che – come quella di Cumberland e Butler – connettesse amore del prossimo e amore di sé. La teoria leibniziana parte dalla tesi che l'azione umana ha sempre come sua molla la ricerca del proprio bene e che non esiste un “puro amore” come quello di cui si dibatteva nella controversia fra giansenisti e quietisti<sup>13</sup>; infatti «perfino di coloro che amiamo desideriamo il bene in vista del nostro piacere, che dalla loro felicità ci deriva»<sup>14</sup>. Il «piacere è la percezione dell'armonia»<sup>15</sup> e «il conato dell'azione trae origine da una spinta verso la perfezione, la cui manifestazione sensibile è il piacere, e non vi è altro fondamento all'azione o volontà [...] e nessuno può rinunciare, se non a parole, al conato verso il proprio bene»<sup>16</sup> e quindi «è necessario che ogni dovere sia utile»<sup>17</sup>. Sulla base di questa teoria dell'azione, si poneva «una questione piuttosto difficile» per chi voleva giustificare gli imperativi della giustizia e della carità: «come sia possibile che l'amicizia o la benevolenza possa essere scevra di ogni interesse». La soluzione della difficoltà è che «amare non è altro che trovare il proprio piacere o soddisfazione nella felicità o nella perfezione altrui»<sup>18</sup> e, con una metafora ottica, la piacevolezza si duplica con la riflessione nel pensiero; questa a sua volta è duplice perché «avendo ogni mente una sorta di specchio, vi sarà una riflessione nella mente nostra e un'altra in quella altrui» come «nella visione può intervenire due volte una rifrazione, una volta nella lente dell'occhio e un'altra in quella del cannocchiale – la seconda delle quali ingrandisce la prima»<sup>19</sup>. Sviluppando questa metafora Leibniz suggeriva che la vita sociale è continuo rispecchiamento e, «quanto più numerosi saranno gli specchi, cioè le menti che conoscono e approvano il nostro bene, tanto maggiore sarà la luce»<sup>20</sup>. La felicità è quindi un bene con caratteristiche opposte a quelle dei beni disponibili nello stato di natura hobbesiano: è un bene che – che, come alcuni beni studiati oggi dagli economisti, quelli “a rete” – ha la prerogativa «di crescere tanto più,

quanti più individui ne sono partecipi»<sup>21</sup>. Inoltre, ha la seconda prerogativa di esistere soltanto in perenne divenire perché, siccome «del bene si dà un progresso all'infinito, ne consegue che l'ottimo stato consiste in un progresso non impedito verso beni sempre maggiori»<sup>22</sup>. Leibniz in tal modo l'elemento groziano della naturale socialità umana con quello hobbesiano dell'amore di sé sostenendo che le due dottrine possano essere conciliate<sup>23</sup>. Questa conciliazione era offerta dalla teoria leibniziana dell'obbligazione che anch'essa, come quelle di Cumberland e Butler, non introduceva sanzioni esterne ma soltanto sanzioni interne. Nello stesso modo evitava il Dio "tiranno" stabilendo una comunità morale che include Dio e gli uomini con i suoi membri, simile a «un regno di cui fosse sovrana una regina» le cui perfezioni «esercitano un tale fascino sui suoi sudditi che per loro sia il massimo piacere obbedire e rendersi piacenti a lei»<sup>24</sup> di modo che la pratica della virtù può essere insieme la sua ricompensa.

### 7.3 Leibniz su *La place d'autrui* e il consequenzialismo teologico

Leibniz prese posizione nel dibattito sul rapporto fra giustizia stretta e carità sostenendo che non è possibile essere giusti senza essere caritatevoli, perché «i motivi che inducono a essere giusto inducono a essere caritatevole»<sup>25</sup>. La giustizia infatti è una determinazione della carità: non è che «la carità del saggio» ovvero «bontà verso gli altri conforme a saggezza»<sup>26</sup> e «la saggezza, che è la conoscenza del nostro bene, ci porta alla giustizia, promozione razionale del bene altrui»<sup>27</sup>. Sia lo *ius strictum* che impone di non nuocere sia l'equità che impone di dare a ognuno il suo derivano dalla «regola dell'equità o dell'eguaglianza»<sup>28</sup>, la regola aurea che Leibniz riformulò modificando Matteo nel modo seguente: «Ciò che non vuoi, o vuoi, che sia fatto a te, non farlo, o non negarlo, agli altri»<sup>29</sup>. La regola, dettata sia dalla ragione sia dalla rivelazione, impone «per essere in grado di giudicare che cosa sia giusto e che cosa no»<sup>30</sup>, di porsi nella «*place d'autrui*»,

un punto di vista adatto a farci scoprire considerazioni che senza di esso non ci sarebbero venute in mente, e tutto ciò che noi troveremo ingiusto se fossimo al posto degli altri deve farci sospettare l'ingiustizia [...] il senso del principio è: non fare, o non rifiutare leggermente ciò che non vorresti che ti si facesse o rifiutasse<sup>31</sup>.

La soluzione leibniziana al problema centrale dell'etica del Seicento, cioè come evitare le conseguenze arbitrariste o relativiste del volontarismo senza tornare a forme di platonismo pregalileiano, presenta punti di contatto con quelle di Cumberland e di Malebranche che ne fanno delle formulazioni diverse di un consequenzialismo teologico, ove è Dio a operare il passaggio dal bene al giusto. Per Leibniz «il fine del diritto naturale è il bene di coloro che lo osservano»<sup>32</sup> e il «metro cui dobbiamo commisurare le azioni per sapere se esse sono giuste o no [...] non è altro che conformità a saggezza e bontà»<sup>33</sup>, «fine della bontà è il massimo bene»<sup>34</sup> e il vero bene è «ciò che è utile alla perfezione delle sostanze intelligenti»<sup>35</sup>, ovvero «l'ordine, la soddisfazione, la gioia, la saggezza, la bontà, la virtù»<sup>36</sup>. Quindi la soluzione leibniziana ha come presupposto quella che nel ventesimo secolo venne chiamata priorità del "bene" sul "giusto". Dio «ha cura del bene generale, al punto da far sì che per ciascuno l'azione più virtuosa sia in ogni caso la più utile»<sup>37</sup> e quindi opera un calcolo del bene che si ha nel mondo e orienta la sua volontà in conseguenza e stabilisce di conseguenza le leggi da emanare, seguendo una procedura che nel ventesimo secolo venne chiamato "utilitarismo della norma". Più in dettaglio, due diverse forme di consequenzialismo sono quelle che fondano le due morali possibili agli esseri umani, quella del volgo e quella del saggio. La prima fonda il diritto naturale mostrando che il dovere si rivela anche utile e, se non vogliamo fermarci a una forma inferiore di legge di natura che varrebbe anche per l'ateo, va fatta rientrare nel calcolo delle conseguenze la ricompensa ultraterrena; infatti questa forma inferiore non sarebbe in grado di «dissuadere dal commettere grandi delitti che possano procurare impunemente ingenti beni»<sup>38</sup>. Dio e l'immortalità sono necessari inoltre per andare oltre alla mera legge e giungere alla carità. L'immortalità è necessaria infine per rispondere al problema di Giobbe: perché «Dio permette che molti malvagi siano felici in questa vita»; la risposta è che – come ripeteranno Price e Kant – «ci sarà un'altra vita»<sup>39</sup> perché sia possibile ristabilire l'equilibrio fra virtù e felicità.

La morale del saggio ha come indicazione centrale quella di rispettare la presunta volontà di Dio e corrisponde quindi al consequenzialismo cosmologico cui si ispira la volontà divina; è consequenzialista anche in quanto le sanzioni "interne" ammesse da questa morale fanno coincidere il bene con il giusto e il dovere con la sanzione; è la morale dell'amore, e per chi veramente ami, la felicità dell'amato è «un accrescimento della felicità propria»<sup>40</sup>; all'atto pratico si traduce in quel precetto di *cultiver notre jardin* con cui si concluderà la satira di Voltaire nel *Candide* allo stesso Leibniz: il saggio leibniziano deve *ornare spartam suam*, «apportare migliorie al proprio podere»<sup>41</sup>. Ma la raccomandazione di Leibniz è più fiduciosa di quella di Voltaire, perché è la formulazione di una sorta di stoicismo cristiano che individua il nostro

dovere nel promuovere il bene nella porzione del cosmo che il creatore ci ha affidato e saper convivere con il male sforzandoci

di migliorare le cose nostre e di promuovere il pubblico bene, anche se non sempre ci arride il successo. E, nel caso in cui questo non vi sia, non dobbiamo sconsigliarci né lasciarci scoraggiare e prendere dal tedio [...] perché a Dio soltanto è dato di conoscere i tempi e i modi in cui le cose andranno al loro miglior fine [...] si deve dar per certo che tutte le cose del mondo sono compiute con tanta perfezione da Dio [...] che nessuna persona ragionevole potrebbe desiderarle migliori<sup>42</sup>.

#### 7.4. Thomasius, Wolff, Crusius

Nelle università tedesche all'indomani della Riforma non era concepibile continuare a insegnare le dottrine degli esecrati scolastici ma si rivelò subito impossibile insistere sulla negazione del valore della Natura e così, ad opera di Melantone, si affermò la stessa soluzione adottata a Oxford (anche se non a Cambridge): un aristotelismo che evitava di rifarsi agli scolastici. La soluzione durò fino agli inizi del Settecento quando si avvertirono alcuni segni di rinnovamento.

Christian Thomas, o Thomasius (1655-1728), professore alle università di Lipsia e di Halle, fu dapprima seguace di Pufendorf; in seguito modificò le sue posizioni introducendo l'amore come idea centrale dell'etica, elaborando un'alternativa al volontarismo basata su una soluzione simile a quella di Cumberland e recependo idee di Locke, Spinoza, Leibniz. Il primo motivo della presa di distanza da Pufendorf fu il rifiuto della concezione volontarista della legge di natura; come gli altri antivolontaristi, Thomasius ribadì l'idea che «la legge di natura non muta mai, perché la natura di tutte le cose è perpetua e immutabile»<sup>43</sup>. Come tutti gli autori del mondo riformato – salvo l'ecumenico Leibniz – anche Thomasius non mancò di dichiarare l'inutilità e impraticabilità della casistica e la sua esecrazione per gli scolastici la cui colpa (senza distinzioni fra tomisti e occamisti) sarebbe stata quella di avere cercato di tenere gli esseri umani «sotto la propria tirannide» e «non potendoli legare con ragioni, li intimidivano con la citazione di interpretazioni fasulle della sacra scrittura»<sup>44</sup>. Invece «la retta ragione non può concepire Dio come un despota»<sup>45</sup>, e quindi, il saggio concepisce Dio più come «un dottore del diritto di natura» che come un legislatore, perché Dio, essendo infinitamente buono, quando scrisse le sue leggi nel cuore degli esseri umani non lo fece ricercando «come un despota la propria utilità» ma scegliendo le leggi che meglio potevano promuovere «il bene degli esseri umani»<sup>46</sup>. Thomasius dichiarò anch'egli la sua avversione per gli

stoici<sup>47</sup>, e infatti la sua etica è eudemonistica. La felicità è il fine dell'agire umano e l'amore di sé è conciliabile con l'amore per il prossimo, infatti «nessuno ama gli altri, se non in vista della propria felicità; nessuno ama se stesso se non ama molte cose al di fuori di sé»<sup>48</sup>. La norma universale dell'agire è: «Si devono fare quelle cose che rendono la vita degli esseri umani sia più lunga possibile sia più felice possibile»<sup>49</sup>. Lo specifico della legge di natura in senso lato è di comandare per «obbligazione interna» e non per «obbligazione esterna» come le leggi positive. L'errore di Hobbes, Pufendorf e degli scolastici (che cercavano un pretesto per mantenere le coscienze sotto la loro tirannide) sarebbe stato l'aver omologato la legge di natura alle leggi positive facendo perdere di vista la differenza nel modo in cui le due leggi obbligano: la prima attraverso «consigli», la seconda attraverso «comandi». La morale dei consigli, o dell'obbligazione interna, è la morale del saggio. Esiste ed è necessaria – come per Spinoza e per Leibniz – una morale inferiore per gli stolti, basata sui comandi e la «speranza e la paura»<sup>50</sup>.

Un altro errore degli scolastici perpetuato da Pufendorf sarebbe stato la mancata distinzione fra «diritto di natura e dottrina etica». Infatti, esiste un diritto naturale in senso lato, che coincide con la legge perpetua e immutabile che stabilisce i precetti sia etici sia politici. Esiste poi un diritto naturale in senso stretto che stabilisce i soli precetti della giustizia o, più precisamente, vanno distinti tre livelli, corrispondenti allo *honestum*, al *decorum*, allo *justum*. Il primo principio dello *honestum* (il moralmente lecito) è: «ciò che vuoi che gli altri facciano a se stessi, fallo liberamente a te stesso»; il primo principio del *decorum* (il conveniente) è: «ciò che vuoi che gli altri ti facciano, fallo tu stesso»; il primo principio dello *iustum* (il giusto) è: «ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo all'altro»<sup>51</sup>.

In conclusione, Thomasius operò una trasformazione del corpus di dottrine aristoteliche insegnate nelle università tedesche dopo la Riforma inserendovi dottrine di Pufendorf in parte rivedute ed elementi tratti da Locke, Cumberland e Spinoza filtrato attraverso Leibniz. Il compito da lui svolto fu analogo a quello svolto da Hutcheson in Scozia. Infatti, Thomasius portò la filosofia pratica delle università tedesche al passo con la nuova scienza morale di Grozio e Pufendorf e insieme con gli emendamenti introdotti dagli autori della generazione successiva. Come questi autori cercò un'alternativa al volontarismo accentuando, con l'aiuto del teorema del consequenzialismo teologico, il carattere empirico della scienza della legge di natura. E anche se

l'eudemonismo di Thomasiaus fu per Kant un esempio di etica "eteronoma", diverse idee, da quella della obbligazione interna alla distinzione fra l'onesto, il conveniente, il giusto, alla formulazione del «primo principio del moralmente lecito», furono elementi conservati nella sintesi kantiana.

Christian Wolff (1679-1754), professore all'Università di Halle, fu in stretto rapporto con Leibniz, al punto che si diffuse l'immagine di una filosofia leibniziano-wolffiana. Tuttavia, adottò soltanto alcune dottrine leibniziane, fra cui la soluzione al problema del male, ma non l'etica leibniziana. Presentò un aristotelismo sistematizzato secondo uno stile scolastico. In etica suscitò feroci opposizioni da parte dei teologi luterani per avere sostenuto una morale "naturale" indipendente dalla religione, cioè la tesi dell'esistenza di una legge di natura conoscibile in modo certo dalla ragione umana, di cui solo in un secondo tempo si dimostra che è espressione della volontà di Dio<sup>52</sup>. Canonizzò la distinzione, rimasta viva in Germania fino al ventesimo secolo, fra "filosofia teoretica" e "filosofia pratica", la quale è «la scienza pratica affettiva del dirigere le azioni libere attraverso regole universali»<sup>53</sup>, laddove per scienza affettiva si intende la scienza di determinare il volere e il non volere i propri atti<sup>54</sup>. La filosofia pratica universale è una scienza formale dell'azione umana che stabilisce i metodi per determinare le verità morali e politiche. Entro l'ambito della filosofia pratica Wolff distinse una filosofia morale, un diritto di natura, un diritto delle genti, e una economica, intesa aristotelicamente come «la scienza del dirigere le proprie azioni libere nelle società minori, cioè la società coniugale, paterna, padronale e nella casa che si compone di queste società e nel vicinato che consiste in una molteplicità di case»<sup>55</sup>. Da buon aristotelico, dichiarava che «il fine dell'etica è la felicità dell'essere umano»<sup>56</sup>, intendendo però questa felicità, diversamente da Thomasiaus, in modo non edonista ma come perfezione, la quale consiste nello sviluppo delle capacità intellettuali. La legge naturale «ci obbliga a compiere le azioni che di per sé tendono alla perfezione nostra e del nostro stato»<sup>57</sup>, e infatti la parte prima della *Philosophia moralis*, tornando direttamente ad Aristotele, tratta le «virtù intellettuali»<sup>58</sup>. In conclusione, l'eredità trasmessa a Kant dall'etica perfezionistica e intellettualistica di Wolff fu la tesi della capacità degli esseri umani di essere soggetti morali autonomi orientandosi sulla base della ragione.

Christian August Crusius (1715-1775), pastore luterano, fu un sistematico oppositore di Leibniz e Wolff. La sua opera etica *Anweisung, vernünftig zu Leben*<sup>59</sup>, partiva da una critica ai poteri eccessivi attribuiti alla ragione da Leibniz e Wolff per riproporre un volontarismo modificato che sottraesse Dio all'accusa di "tirannia" argomentando che Dio non è legato a leggi, e che anzi l'autentico atteggiamento morale consiste nell'obbedire alle leggi morali per senso di dipendenza da Dio perché ciò che conta è la motivazione interiore, non la conformità esteriore. La volontà è la facoltà della natura umana che veramente conta, e lo stesso intelletto è subordinato alla volontà; infatti Dio, desiderando il massimo della perfezione, non poteva che creare un mondo che contenesse esseri dotati di volontà libera. La coscienza è l'impulso naturale a riconoscere una legge morale di provenienza divina, riconoscimento che implica la necessità di obbedire per senso di dipendenza. Questa è però – come chiedevano i critici del volontarismo – una necessità "interna", non dipendente da sanzioni "esterne"; non è però – diversamente dai neoagostiniani, i platonici di Cambridge, Leibniz – un agire ispirato dall'amore, perché agire per amore è agire spontaneamente, laddove l'agire morale richiede che si agisca per obbligazione, e questa può nascere soltanto da un senso di dipendenza<sup>60</sup>. In conclusione, Crusius, con l'idea di obbligazione interna e il primato della volontà e della coscienza, pur formulando un'etica teologica e quindi, secondo i criteri di Kant, "eteronoma", lasciò però a quest'ultimo in eredità le idee del primato della volontà e dell'intenzione.

---

<sup>1</sup> Vedi G.W. Leibniz, *Elementi di diritto naturale [B. La giustizia come carità del saggio]*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, UTET, Torino, 1965<sup>2</sup>, pp. 112-113 (ed. or. *Scientia juris naturalis* [1677-79], in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, vol. VI/C, a cura di H. Schepers et al., Akademie-Verlag, Berlin, 1999); Id., *Riflessioni sulla nozione comune della giustizia*, in *Scritti politici*, cit., pp. 213-243; p. 236 (ed. or. *Meditation sur la notion commune de justice* [1702-1705], in *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, a cura di G. Mollat, Haessel, Leipzig 1893, pp. 41-70).

<sup>2</sup> Su Locke vedi G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, vol. II degli *Scritti filosofici*, 3 voll., a cura di M. Mugnai, E. Pasini, UTET, Torino 2000 (ed. or. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1765], a cura di A. Robinet, H. Schepers, vol. VI dei *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Akademie-Verlag, Berlin, 1962); su Pufendorf si veda Id., *Parere sui principi di Samuele Pufendorf*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, UTET, Torino 1965<sup>2</sup>, pp. 252-255 (ed. or. *Monita quaedam ad principia Pufendorfiani operis De Officio hominis et civis* [1706], in *Opera omnia in sex tomus distributa*, a cura di L. Dutens, apud Fratres de Tournée, Genevae 1768, vol. IV\3, pp. 275-283).

<sup>3</sup> G.W. Leibniz, *Riflessioni sulla nozione comune della giustizia*, cit., p. 213.

<sup>4</sup> G.W. Leibniz, *Elementi di diritto naturale [A. La giustizia come carità universale]*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, cit., pp. 83-105, p. 94 (ed. or. *Scientia juris naturalis* [1677-79], cit.).

- <sup>5</sup> G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, vol. II degli *Scritti filosofici*, cit., par. 183 (ed. or. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die philosophischen Schriften von G. G. L.*, 7 voll., a cura di C.I. Gebhardt, Weidmann, Berlin 1875-1890, vol. VI).
- <sup>6</sup> *Ibid.*
- <sup>7</sup> G.W. Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., libro IV, cap. VII, par. 19.
- <sup>8</sup> G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, in *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di D.O. Bianca, UTET, Torino, 1967-1968, par. 1 (ed. or. *Discours de métaphysique et Monadologie*, a cura di G. Le Roy, 1970, Vrin, Paris 1970<sup>3</sup>).
- <sup>9</sup> G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., par. 183; cfr. Id., *Parere sui principi di Samuele Pufendorf*, cit., p. 255.
- <sup>10</sup> G.W. Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., libro II, cap. XXVIII, par. 5.
- <sup>11</sup> G.W. Leibniz, *Riflessioni sulla nozione comune di giustizia*, cit., p. 217; Id., *Parere sui principi di Samuele Pufendorf*, cit., p. 258.
- <sup>12</sup> G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., par. 177.
- <sup>13</sup> Vedi G.W. Leibniz, *Prefazione al codice diplomatico di diritto delle genti*, in *Scritti politici*, cit., p. 160 nota. (ed. or. *G.G. Leibnitii monitum de suo codice Juris Gentium diplomatico [1693-1700]*, in *Opera omnia*, cit., vol. IV/3, pp. 285-286).
- <sup>14</sup> G.W. Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, cit., pp. 83-88, qui p. 88.
- <sup>15</sup> *Ivi*, p. 103.
- <sup>16</sup> Vedi G.W. Leibniz, *Prefazione al codice diplomatico di diritto delle genti*, cit., p. 160 nota.
- <sup>17</sup> G.W. Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, cit., p. 88.
- <sup>18</sup> G.W. Leibniz, *Leibniz an Marie de Brinon 9.5.1691*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie-Verlag, Erste Reihe, vol. VI, 1957, p. 198; cfr. Id., *Elementi di diritto naturale*, cit. p. 93.
- <sup>19</sup> *Ivi*, p. 94.
- <sup>20</sup> *Ibid.*
- <sup>21</sup> *Ivi*, p. 113.
- <sup>22</sup> *Ivi*, p. 102; cfr. Id., *Nuovi saggi*, cit., libro II, cap. XXI, par. 36; Id., *Principi della Natura e della Grazia*, cit., par. 18.
- <sup>23</sup> Vedi *Leibniz à Kettwig 26.3.1696*, in G.W. Leibniz, *Textes inédits*, 2 voll., a cura di G. Grua, Garland, New York 1985<sup>2</sup>, p. 465.
- <sup>24</sup> *Ivi*, p. 233.
- <sup>25</sup> *Ivi*, p. 225.
- <sup>26</sup> *Ibid.*
- <sup>27</sup> *Ivi*, p. 230.
- <sup>28</sup> *Ivi*, pp. 228.
- <sup>29</sup> *Ivi*, p. 228.
- <sup>30</sup> *Ivi*, p. 229.
- <sup>31</sup> G.W. Leibniz, *Osservazioni sulla vita sociale*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, cit., pp. 351-353; p. 352 (ed. or. *Notes sur la vie sociale*, in *Textes inédits*, cit., pp. 699-702).
- <sup>32</sup> G.W. Leibniz, *Parere sui principi di Samuele Pufendorf*, cit., p. 260.
- <sup>33</sup> G.W. Leibniz, *Riflessioni sulla nozione comune della giustizia*, cit., p. 219.
- <sup>34</sup> *Ibid.*
- <sup>35</sup> *Ivi*, p. 220.
- <sup>36</sup> *Ibid.*
- <sup>37</sup> *Ivi*, p. 243; cfr. Id., *Nuovi saggi*, cit., libro II, cap. XXI, par. 61; libro I, cap. II, par. 3.
- <sup>38</sup> G.W. Leibniz, *Parere sui principi di Samuele Pufendorf*, cit., p. 251; cfr. Id., *Riflessioni sulla nozione comune della giustizia*, cit., p. 220.
- <sup>39</sup> *Ivi*, p. 220.
- <sup>40</sup> G.W. Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, cit., p. 109.
- <sup>41</sup> *Ivi*, p. 111
- <sup>42</sup> *Ivi*, pp. 111-112.
- <sup>43</sup> C. Thomasius, *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705), Scientia Verlag, Aalen 1963, libro I, cap. V, par. 45.
- <sup>44</sup> *Ivi*, *Caput proemiale*, par. 17.
- <sup>45</sup> *Ivi*, libro I, cap. V, par. 37
- <sup>46</sup> *Ivi*, libro I, cap. IV, par. 41.
- <sup>47</sup> *Ivi*, libro I, cap. IV, par. 4.
- <sup>48</sup> *Ivi*, libro I, cap. IV, par. 39.
- <sup>49</sup> *Ivi*, libro I, cap. VI, par. 21.
- <sup>50</sup> *Ivi*, libro I, cap. IV, parr. 60-69.
- <sup>51</sup> *Ivi*, libro I, cap. VI, parr. 40-42 ; cfr. *Caput proemiale*, par. 12.
- <sup>52</sup> C. Wolff, *Philosophia practica universalis*, (1736-37), 2 voll., Olms, Hildesheim 1971-1979, *Praefatio*.
- <sup>53</sup> *Ivi*, *Prolegomena*, par. 3.
- <sup>54</sup> *Ivi*, *Prolegomena*, par. 1.

---

<sup>55</sup> C. Wolff, *Oeconomica*, 2 voll., Olms, Hildesheim 1972-1973, *Prolegomena*, par. 1.

<sup>56</sup> C. Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica* (1750-1751), 5 voll., Olms, Hildesheim 1970, *Prolegomena*, par. 8.

<sup>57</sup> C. Wolff, *Philosophia practica universalis*, cit., parte I, cap. II, par. 192.

<sup>58</sup> Ivi, capp. 1-4.

<sup>59</sup> C.A. Crusius, *Anweisung vernünftig zu Leben* (1744), *Philosophische Hauptwerke*, 4 voll., a cura di G. Tonelli *et al.*, Olms, Hildesheim 1964-, vol. I, particolarmente *Die Ethik, oder Lehre von der tugendhaften Einrichtung des Gemüthes*, ivi, pp. 193-384, *Die natürliche Moraltheologie oder Lehre von den unmittelbaren Pflichten gegen Gott*, ivi, pp. 385-438.

<sup>60</sup> Vedi Id., *Die natürliche Moraltheologie*, cit., parr. 317-320.

## Il Settecento francese senza la nuova scienza morale: interessi e sentimenti

### 1. La genealogia delle idee di virtù e vizio

Nel Seicento francese al progetto di una nuova scienza della legge di natura erano stati interessati, ai suoi albori, Mersenne e Gassendi, autori con cui Hobbes durante l'esilio francese era entrato in contatto, ma l'interesse tramontò presto e il dibattito seguì sviluppi diversi da quelli dell'Olanda e della Gran Bretagna vedendo una forte affermazione del neostoicismo, la presenza più importante che altrove dello scetticismo, e quel fenomeno tutto francese che fu il neoagostinismo, che contro il neostoicismo fece uso di argomenti scettici con intuizione profonde nei dettagli e risultati catastrofici nell'insieme.

*Les Lumières*, come si chiamò in Francia il movimento di idee che nel diciottesimo secolo si propose di riformare le idee e i "costumi" per porre fine alle guerre, all'intolleranza, alla miseria, ebbe come suo interesse centrale la morale. I *philosophes* avevano ben chiaro quali dottrine morali *non* volevano: né i "dogmi" della teologia (religione indebitamente trasformata in metafisica) che stavano alla base della "intolleranza" né la fuga dal mondo consigliata dagli scettici e dai giansenisti. Erano meno d'accordo su quale dottrina dovessero costruire, anche se condividevano l'idea che la nuova morale dovesse essere una morale "utile", atta cioè a formare dei cittadini che contribuissero alla felicità pubblica. Gli elementi con i quali volevano costruirla erano quelli del dibattito seicentesco: l'amor proprio, le passioni, l'interesse, l'amore di sé.

François-Marie Arouet (1694-1778) detto Voltaire in *Il filosofo ignorante* e nel *Trattato di metafisica*: vi si cercava una terza via fra dogmatismo e scetticismo radicale concludendo che «il nostro bene e il nostro male morale» non possono esistere se non in rapporto a noi<sup>1</sup> e che siccome Dio non ci ha dato delle leggi, bisogna accontentarsi dei "doni" che ci ha fatto: «la ragione, l'amor proprio, la benevolenza per la nostra specie, i bisogni, le passioni, tutti mezzi con cui abbiamo stabilito la società»<sup>2</sup>. In altre parole, la proclamazione della legge divina è la creazione<sup>3</sup>.

Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) propose una posizione più moderata di quella di Voltaire sostenendo la coincidenza fra la legge emanata dal Dio cristiano e una morale "naturale" che sorge quando gli uomini «convengono su ciò che sarà permesso o proibito, e le loro convenzioni sono altrettante leggi alle quali le azioni devono essere subordinate; è qui che comincia la morale»<sup>4</sup>.

Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (1717-1783) nel *Discorso introduttivo* alla *Enciclopedia*, nel contesto di una ricostruzione della genesi delle idee delle diverse scienze sostiene che le idee morali nascano in modo empirico e induttivo, che scaturiscono dalle più antiche leggi dettate dagli uomini e insieme dall'esperienza che abbiamo del mondo che ci circonda, che «la nozione del giusto e dell'ingiusto che troviamo nel nostro intimo»<sup>5</sup> è il punto di partenza, ovvero che, senza essere idee innate, queste nozioni sono idee elementari che l'esperienza della vita in un mondo materiale fra oggetti che ci causano piacere e dolore e fra altri esseri umani capaci di provare piacere e dolore non può mancare di suggerirci. Le voci di etica della *Encyclopédie* furono redatte però da Diderot con impostazione diversa.

### 2. Maupertuis e l'aritmetica morale

Il contributo più originale dell'illuminismo francese, non quello destinato ad avere maggior seguito, anche se destinato a esercitare maggiore influenza indiretta attraverso l'utilitarismo benthamiano, fu quello di Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) matematico e naturalista, diffusore in Francia del newtonianismo, che nel 1749 si cimentò con l'etica in un saggio in cui applicò a questo campo il calcolo matematico, polemizzò contro lo stoicismo neoclassico o cristianizzato, interpretò l'etica come questione di ricerca della felicità, avanzò la tipica tesi illuminista dell'adesione alla fede religiosa come corollario dell'adesione alla morale, e infine preparò gli ingredienti con cui Bentham avrebbe costruito il sistema dell'utilitarismo.

Il *Saggio di filosofia morale* si apre con le definizioni di piacere e dolore. Il piacere è «ogni percezione che la mente vuole sperimentare piuttosto che non sperimentare»<sup>6</sup>. Il dolore è «ogni percezione che la mente vuole non provare piuttosto che provare»<sup>7</sup>. Non va considerata solo la durata del momento felice o del momento infelice; ne va considerata anche l'intensità, cioè la grandezza del piacere o del dolore. In base a queste definizioni, con l'aggiunta di un postulato di comparabilità delle grandezze, è possibile introdurre l'idea di calcolo della felicità per il quale «la misura dei momenti felici o infelici è il prodotto dell'intensità del piacere o del dolore per la durata»<sup>8</sup>. Sorge però una difficoltà, legata all'imprecisione dei confronti fra grandezze di piacere; infatti le durate

si possono facilmente paragonare; abbiamo strumenti per misurarle indipendentemente dalle illusioni che ci possiamo creare. Non è così dell'intensità; non si può dire se l'intensità di un piacere o di un dolore sia precisamente doppia o tripla dell'intensità di un altro piacere o di un altro dolore<sup>9</sup>.

La comparazione dei beni e dei mali non avviene senza difficoltà; tuttavia, anche se i beni e i mali «appaiono di specie molto diverse, non si cessa di paragonare gli uni con gli altri»<sup>10</sup>; il risultato è che «ciascuno fa, come può, tale comparazione»<sup>11</sup> e per quanto la valutazione delle intensità sia variabile, resta vero che la valutazione che ognuno dei momenti felici consiste nel prodotto dell'intensità del piacere per la durata. Infine, di fatto, gli esseri umani comparano anche il bene con il male e stabiliscono delle equivalenze, per quanto incerte<sup>12</sup>.

Il bene è definito come una «somma di momenti felici»<sup>13</sup>, la felicità come la «somma dei beni che resta dopo avere sottratto i mali»<sup>14</sup>. La condizione umana, una volta che si sia compiuto questo calcolo, si rivela – come per Pascal e Nicole – una condizione poco felice: «è molto raro che la mente si trovi occupata in percezioni di cui ama la presenza! Che cos'è infatti la vita se non un continuo desiderio di passare da una percezione a un'altra?»<sup>15</sup>. Ne discende che – nonostante vi siano alcuni saggi che praticano la giustizia e contemplan la verità godendo i connessi piaceri dell'anima – tuttavia «*nella vita comune la somma dei mali supera quella dei beni*»<sup>16</sup>.

La filosofia si è sempre dedicata alla ricerca della felicità. Le risposte che ha saputo dare, anche nel suo esempio migliore, rappresentato dallo stoicismo, non sono però entusiasmanti. La lezione del sistema stoico si riduce a questo: «*Non pensare che a te stesso; sacrifica ogni cosa alla tua tranquillità*»<sup>17</sup>. La morale del cristianesimo invece comanda l'amore di Dio e del prossimo; questa morale è capace di dare al cristiano una felicità che lo stoico ignora perché

la pratica di questi due precetti è la fonte della maggiore felicità possibile in questa vita [...] procurerà non solo la tranquillità, ma l'amore vi spanderà una dolcezza sconosciuta allo stoico. Questo, sempre occupato di se stesso, non pensa che a mettersi al riparo dai mali; per quello invece non ci sono più mali da temere<sup>18</sup>.

Dopo avere dimostrato la coincidenza fra amore di sé illuminato e morale dell'amore del prossimo, Maupertuis dimostrava poi il carattere benefico per la società di questa morale. Si considerino i principi dello stoicismo e quelli del cristianesimo in rapporto alla felicità della società: lo stoico raggiunge la tranquillità rifiutando qualsiasi soccorso agli altri, laddove il cristiano, «fondamentalmente preoccupato di essere utile, non teme né fatiche né pericoli: traversa i mari, si espone ai supplizi più crudeli per rendere felici uomini che non ha mai visto»<sup>19</sup>. Si compia l'esperimento mentale di immaginare due isole, una abitata da stoici, l'altra abitata da cristiani: nella prima tutti vivono senza pensare ad altro che a isolarsi dagli altri; nella seconda regnerà l'armonia perché qui

gli uomini sono stati legati gli uni agli altri da bisogni che una vana filosofia non saprebbe dissimulare, sempre soccorsi dalla giustizia e dalla carità. Ognuno, felice della felicità dell'altro, si trova per di più felice dei soccorsi che gli presta nelle sue sventure<sup>20</sup>.

Va notato che Maupertuis elaborò in un modo articolato, ignoto ad altri autori che formularono l'idea generale che fu poi alla base dell'utilitarismo di Bentham, il programma del calcolo dei piaceri e dei dolori che fa dell'utilitarismo un'idea assolutamente nuova rispetto alle etiche eudomonistiche o edonistiche dell'ellenismo e del rinascimento. Il ruolo di Maupertuis nella creazione del programma utilitarista fu sistematicamente sottovalutato, a vantaggio di personaggi come Helvétius, per gli usuali motivi di schieramenti complessivi, cioè perché il cristiano Maupertuis era un compagno di strada imbarazzante per gli utilitaristi che si preoccupavano, prima che di elaborare una teoria etica, di condurre una battaglia contro la «vecchia morale», ed era un esempio imbarazzante per gli avversari dell'utilitarismo che si preoccupavano di mostrare come questa dottrina fosse atea e materialista.

L'opera di Maupertuis è l'esempio migliore dell'elaborazione della corrente moderata dell'illuminismo francese che voleva fare della morale il risultato di un calcolo razionale a partire dall'interesse illuminato, mostrando poi che il risultato coincide con la morale insegnata dalla religione (cristianesimo o religione naturale). Vi fu però una seconda corrente, i cui esponenti sono La Mettrie, Helvétius, Holbach, Diderot, detta dei *philosophes*, che sostenne una concezione materialista del mondo e si propose di difendere una morale «naturale», cioè non legata a credenze religiose e basata su conoscenze appartenenti all'ambito della conoscenza sensibile.

### 3. I *philosophes* e l'armonia degli interessi

Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), tra i collaboratori della *Encyclopédie*, sostenitore della teoria epistemologica del sensismo, in *Dello Spirito* presentò la formulazione più completa di una morale che si fonda sull'interesse e che vuole prescindere dalla religione. Il compito centrale del *philosophe* è liberare le menti dalle menzogne di preti e governanti che hanno perpetuato l'ignoranza e con questa il fanatismo e l'intolleranza<sup>21</sup>. Dato che l'ignoranza, più barbara che l'interesse, ha rovesciato la più grande quantità di calamità sulla terra, bisogna

svelare ai popoli i veri principi della morale, insegnare loro che, insensibilmente attratti verso la felicità apparente o reale, il dolore e il piacere sono i soli motori dell'universo morale, e che il sentimento dell'amore di sé è la sola *base* su cui si possano gettare le *fondamenta di una morale utile*<sup>22</sup>.

Quest'opera di rischiaramento richiede che si «debba trattare la morale come tutte le altre scienze» facendone una «fisica sperimentale»<sup>23</sup>. La scoperta fondamentale della fisica sperimentale del mondo morale è che se «l'universo fisico è sottoposto alle leggi del moto, l'universo morale non lo è di meno a quelle dell'interesse»<sup>24</sup>. Questa scoperta permetterà di trovare il “fondamento” della morale nell'interesse: ammesso che gli uomini inevitabilmente amano se stessi e ricercano la propria felicità e, inoltre, constatando di dover convivere con i loro simili, possono rendersi conto di come convenga ad ognuno che gli interessi si armonizzino, avremo la chiave per la “fondazione” della morale; infatti è soltanto dalla conformità o dall'opposizione dell'interesse dei privati con l'interesse generale che dipende la felicità o l'infelicità pubblica. Ognuno, una volta liberato dall'ignoranza, sarà in grado di capire che è suo interesse l'instaurazione di un sistema di norme da ognuno rispettate: la giustizia non è altro che la conformità «fra l'interesse dei singoli e l'interesse generale»<sup>25</sup> e la probità «non può essere che l'abitudine alle azioni utili alla propria nazione»<sup>26</sup>.

Si possono così confutare sia gli scettici sia i platonici, perché vi è una parziale verità del relativismo morale senza che la virtù sia del tutto arbitraria<sup>27</sup>. Infatti, la virtù in sé è oggettiva, consistendo nei mezzi atti a promuovere la felicità di tutti; ciò che varia secondo le circostanze, da un paese a un altro e da un'epoca all'altra, sono i mezzi per raggiungere questa felicità; infatti «le stesse azioni possono [...] diventare successivamente utili e nocive, e di conseguenza assumere volta a volta l'appellativo di virtuose e viziose»<sup>28</sup>. Da qui deriva il paradosso che dà un'aria di plausibilità allo scetticismo, perché gli scettici «confondono con la virtù stessa i diversi mezzi di cui essa si serve per realizzare il suo fine»<sup>29</sup>. Al relativismo morale va riconosciuta una parte di verità, cioè che «vi sono due specie diverse di azioni cattive: quelle che sono viziose in tutte le forme di governo, e quelle che non sono nocive, e di conseguenza criminali, presso un popolo, se non per via dell'opposizione che si verifica fra queste stesse azioni e le leggi del paese»<sup>30</sup>. Il primo caso è quello della separazione fra l'interesse privato e l'interesse pubblico, il secondo è esemplificato da cose come il “libertinaggio”, cioè la pratica di rapporti sessuali promiscui, proibita in Francia ma lecita in altri paesi e che, non essendo «incompatibile con la grandezza e la felicità di uno stato»<sup>31</sup>, diverrebbe innocua se «le donne fossero in comune e i bambini dichiarati figli dello stato»<sup>32</sup>.

La morale dell'interesse sarà perciò «una morale umana e mite», con pretese più moderate di quelle dello stoicismo e del cristianesimo<sup>33</sup>. Basandosi «non su principi tanto rispettabili quanto quelli della religione, ma su principi dei quali sia meno facile abusare, quali sono i motivi di interesse personale»<sup>34</sup>, saprà accontentarsi di prescrivere virtù poco esigenti ma sicure. In altre parole,

bisogna prendere gli uomini come sono: irritarsi contro gli effetti del loro amor proprio vuol dire lamentarsi delle pioggerelle improvvise primaverili, degli ardori dell'estate, delle piogge dell'autunno e delle gelate dell'inverno. Per amare gli uomini, bisogna attendersi da loro ben poco<sup>35</sup>.

Il compito del moralista è quello di consigliere del legislatore. La morale e la legislazione vanno considerate «come un'unica scienza»<sup>36</sup> e – facendo tesoro della lezione di Montesquieu – non è possibile cambiare i “costumi” senza cambiare le leggi. Gli strumenti a disposizione del legislatore, dato che i soli motori dell'universo morale sono il dolore e il piacere, sono «la pena e la ricompensa»<sup>37</sup>. È quindi unicamente attraverso buone leggi che si possono formare uomini virtuosi e l'arte del legislatore consiste nel «costringere», attraverso il sentimento dell'amore di se stessi, gli uomini a essere sempre giusti gli uni verso gli altri<sup>38</sup>.

Paul-Henry Thiry, barone d'Holbach (1723-1789) riprese da Helvétius l'idea che fine della morale è la felicità e che virtù indica l'abitudine a compiere azioni utili<sup>39</sup>.

Denis Diderot (1713-1784) fu l'autore di numerosi articoli della *Encyclopédie* su temi morali nei quali, senza elaborare una dottrina complessiva, ripropose l'idea di una morale "naturale" che dovrebbe guidare gli esseri umani in una convivenza in questo mondo basata sulla *honnêteté*<sup>40</sup>. Nel *Supplemento al viaggio di Bougainville* sostenne la tesi dell'impossibilità di giudicare i costumi dei tahitiani sul metro dei costumi degli europei, in quanto i diversi costumi sono giustificati o meno dalla loro compatibilità con le condizioni in cui un popolo si trova a vivere e dal criterio del bene generale nelle condizioni date. Se si valutano alla luce di questo criterio cose come l'incesto e le pratiche eugenetiche si giunge alla conclusione del carattere più sano, in quanto più naturale, dei costumi dei tahitiani, i quali non hanno proprietà privata, praticano la libertà sessuale, non conoscono la gelosia e usano offrire la propria moglie agli ospiti<sup>41</sup>.

#### 4. Rousseau sulla corruzione, l'amore di sé, la virtù

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), ginevrino, fu autore di scritti filosofici e opere letterarie fra le quali alcuni fra i più famosi esempi di *conte philosophique* come *La nouvelle Eloïse* e lo *Émile*. La sua opera vuole difendere alcune idee dell'illuminismo come la religione universale, il fondamento autonomo della morale, l'ideale di libertà politica "repubblicano" liberandole dalla zavorra di cui i *philosophes* le avevano appesantite: la "ragione" contro il "sentimento", l'ateismo, l'interesse.

I due *Discorsi* costituiscono una confutazione del presunto carattere illuminato della società moderna. Il *Discorso sulle scienze e sulle arti* nega che il progredire delle arti e delle scienze abbia contribuito all'elevazione dei costumi, in quanto il "lusso" – come viene chiamato nel Settecento lo sviluppo dei bisogni superflui – ha un effetto corruttore contrario alla virtù<sup>42</sup>. Il *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* descrive la società dei tempi di Rousseau come caratterizzata da un'ineguaglianza di ricchezza e di potere che è fonte di oppressione. Gli individui sono motivati da passioni che non sanno governare, prima fra tutte lo *amour-propre*, che (diversamente dallo *amour de soi*, il quale non è né buono né cattivo) consiste nella tendenza a primeggiare sugli altri<sup>43</sup>. Da qui derivano vanità, invidia, ambizione e altri vizi<sup>44</sup>. L'opera vuole scoprire l'origine dell'ineguaglianza fra gli esseri umani e stabilire inoltre se questa sia autorizzata dalla legge di natura. Una prima tesi sostenuta è che le ineguaglianze che appaiono inevitabili nello stato sociale sono il risultato di istituzioni umane, dato che queste ineguaglianze sono minime nello stato di natura<sup>45</sup>. Una seconda tesi è che i vizi degli individui e i disordini della vita sociale non discendono necessariamente dalla natura umana, la quale nello stato di natura è di per sé in uno stato di innocenza che ignora la distinzione fra bene e male; dipendono invece dai rapporti di dipendenza e subordinazione che si istituzionalizzano con il sorgere di istituzioni quali la proprietà privata e lo stato<sup>46</sup>. Il disegno del secondo discorso è quello di una sorta di *antropodicea*, cioè una risposta al problema del male, che ne riconcili l'esistenza non (come la teodicea leibniziana) con la fede in Dio ma con la fede nella bontà dell'umanità. La soluzione è data da una ricostruzione ipotetica dello sviluppo della civiltà che deve mostrare come la corruzione attuale possa avere avuto origine a partire da uno stato di natura in cui era assente evitando l'errore degli autori precedenti di non distinguere fra le caratteristiche naturali e le caratteristiche sociali della natura umana e di proiettare le qualità dell'individuo sociale sull'individuo naturale. Lo stato di natura rousseauiano è quindi, come quello di Hobbes, individualistico ma, diversamente da quello di Hobbes, non è uno stato di conflitto<sup>47</sup>; i bisogni in questo stato sono semplici e vengono soddisfatti facilmente; l'istinto di conservazione è moderato dalla pietà naturale e non è quindi causa di conflitti gravi<sup>48</sup>. La società ha origine non intenzionale, avendo come sua prima forma, ancora non conflittuale, la famiglia, seguita dalla scoperta della metallurgia e dell'agricoltura, dalla divisione del lavoro, dall'istituzione della proprietà privata e infine – come diretta conseguenza dell'istituzione precedente – dello stato e delle leggi<sup>49</sup>. L'introduzione di istituzioni sempre più complesse accresce le relazioni di dipendenza fra gli individui e trasforma le ineguaglianze naturali di forza fisica e talenti in ineguaglianze di potere e ricchezza<sup>50</sup>. Cambiando il genere di relazioni cambiano anche le passioni: l'*amour de soi* che nello stato di natura era innocuo si trasforma nel distruttivo *amour-propre*<sup>51</sup>.

Entro il quadro evolutivo della storia dell'umanità tracciato nei due discorsi, la genesi della moralità è contemporanea al sorgere delle potenze corruttrici del genere umano: il potere politico, la proprietà privata, l'ineguaglianza, l'"opinione", il denaro. Il primitivo infatti vive in uno stato in cui non si richiede una vera coscienza morale perché la compassione istintiva per i suoi simili è sufficiente a dargli quella certa bontà che egli può avere occasione di esercitare<sup>52</sup>. È solo con il progresso che si crea nell'individuo umano una scissione che rompe l'originaria immediatezza del rapporto che l'individuo ha con se stesso e con l'ambiente. È uno scarto fra desideri e loro appagamento che introduce la molla sia del perfezionamento delle potenzialità dell'individuo sia delle passioni più funeste. Infatti, è solo dopo l'introduzione dell'agricoltura e

della metallurgia che comincia ad esistere qualche cosa che può divenire proprietà privata. Passo successivo, necessario per proteggere la proprietà e sedare i conflitti, è l'istituzione del potere politico che ha avuto luogo attraverso un patto di tipo hobbesiano con il quale i singoli si sono adattati a perdere gran parte della propria libertà al fine di conservarne almeno un poco<sup>53</sup>. Ma l'assetto delle società storicamente note è illegittimo dal punto di vista della distribuzione del potere e della proprietà; le ineguaglianze accettabili sarebbero infatti quelle corrispondenti a ineguaglianze naturali, legate a maggiori capacità fisiche o intellettuali<sup>54</sup>; invece le istituzioni politiche di ogni popolo e tempo sono state finora un inganno con cui il ricco trasformava il povero, da potenziale avversario, in involontario alleato e carceriere di se stesso. Questa situazione di radicale illegittimità tende ad aggravarsi e precipitare nelle società moderne, dove il desiderio di apparire e la ricerca del lusso stanno portando a una nuova barbarie<sup>55</sup>.

In definitiva Rousseau denuncia il circolo vizioso della civiltà che cura la malattia della scarsità di virtù con lo stesso veleno che l'ha originata. La filosofia, le arti e le scienze che dapprima hanno avvelenato l'originario amore di sé e l'originaria compassione poi si sforzano di inventare sostituti della virtù come l'"interesse" su cui dovrebbe basarsi la morale "razionale", sostituti che non funzionano perché se si afferma, come fanno i *philosophes*, che «ognuno contribuisce al bene pubblico per il suo interesse», ci si può chiedere:

da dove viene che il giusto vi contribuisca a suo danno? Che cos'è andare alla morte per il proprio interesse? Senza dubbio ognuno agisce solo per il proprio bene, ma se è un bene morale di cui bisogna tener conto, non si spiegheranno con l'interesse proprio che le azioni dei malvagi<sup>56</sup>.

La morale dell'armonia degli interessi è non solo corruttrice ma anche impotente per via di quell'effetto distruttivo che oggi chiamiamo del *free rider*, il meccanismo che spinge ognuno ad approfittare dei benefici della cooperazione senza pagarne i costi, e perciò si risolve in un circolo vizioso (curare il male della carenza di virtù con lo stesso veleno che lo ha causato) o in un modo di supporre già risolto il problema da risolvere. Di fronte alla diagnosi pessimista sulla civiltà moderna vi sono due alternative praticabili. La prima è recuperare la virtù dell'uomo naturale attraverso l'educazione per un uomo che debba vivere in un mondo corrotto. Questa alternativa è svolta nello *Émile*, che vuole risolvere precisamente il seguente problema: come creare un uomo buono dentro una società corrotta? La strategia proposta è quella di rafforzare dentro il fanciullo, che di per sé è come il selvaggio, né buono né malvagio, la componente naturale dell'amore di sé, e in seguito dirigerlo verso fini buoni. A questo fine va ritardato l'ingresso del fanciullo nella società per mantenerlo dapprima in rapporto con la natura: in questo rapporto si rafforzerà la consapevolezza dei suoi interessi reali e della possibilità della loro soddisfazione.

L'Amore di sé, che non guarda che a noi stessi, è contento quando i nostri veri bisogni sono soddisfatti; ma l'amor proprio, che si confronta, non è mai contento e non saprebbe esserlo, perché questo sentimento, preferendo noi stessi agli altri, esige anche che gli altri ci preferiscano a se stessi, ciò che è impossibile<sup>57</sup>.

Quando il fanciullo sarà posto in contatto con la società umana sarà così possibile che l'incontro con i suoi simili avvenga non sotto il segno dell'amor proprio o del desiderio di primeggiare ma sotto quello del naturale sentimento della compassione. La sua successiva educazione morale sarà basata non sull'insegnamento della morale ma sul principio pascaliano secondo il quale è facendo il bene che si diviene buoni.

L'uomo formato in questo modo sarà capace alla fine di essere veramente uomo morale perché sarà capace di ascoltare la voce infallibile della coscienza, che non deve identificarsi con la ragione. Hanno torto gli scettici che insistono su una pretesa variabilità delle nozioni di vizio e virtù, laddove invece attraverso una grande diversità di «costumi e caratteri, troverete ovunque le stesse idee di giustizia e onestà, dappertutto le stesse nozioni di bene e male»<sup>58</sup>, così come hanno torto i *philosophes* che affidano la virtù alla ragione, laddove la virtù è immutabile, ma essendo evidente per la coscienza, non per la ragione. Le massime da seguire nella condotta

le trovo al fondo del mio cuore scritte dalla natura [...] Non ho che da consultarmi su ciò che voglio fare: tutto ciò che sento essere buono è buono, tutto ciò che sento essere male è male: il migliore dei casisti è la coscienza. Troppo spesso la ragione ci inganna [...] ma la coscienza non inganna mai<sup>59</sup>.

La seconda alternativa è la creazione della virtù del cittadino, recuperabile tramite un atto di rottura che crei

un nuovo gruppo allo stato nascente, con un coinvolgimento emotivo dei singoli che li porti a identificarsi con la collettività. *Il contratto sociale* completa la critica della civiltà con una proposta di soluzione operativa: si tratta non di ritornare allo stato di natura, ma di riconquistare quanto si è perduto con l'avvento dello stato sociale attraverso il passaggio a un terzo stadio, lo *stato civile*. I disordini descritti nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* possono venire corretti attraverso un ordinamento democratico in cui tutti i cittadini partecipino attivamente alla determinazione delle condizioni della vita associata. Il problema da risolvere è quello di trovare una forma di vita associata che garantisca i benefici della vita sociale ma ne eviti i disordini, salvando però alcune caratteristiche dello stato di natura: la libertà, l'indipendenza, l'eguaglianza. Il rimedio proposto è quello del contratto sociale, con il quale gli esseri umani giungono a un vero stato morale in quanto divengono padroni di se stessi, non dovendo obbedire più ad altro che alla volontà generale, necessariamente buona se non fuorviata da interessi particolari<sup>60</sup>. Questo stato morale è un recupero dalla "caduta" rappresentata dall'istituzione della proprietà privata e dello stato, ma non è un semplice ritorno allo stato di natura; anzi, è una piena realizzazione di quella capacità di vita morale che è stata un prodotto, seppure ambivalente, dello "stato sociale"<sup>61</sup>. Per ottenere questo risultato i singoli devono – come per Hobbes – cedere ogni loro diritto a un terzo: la volontà generale.

Si noti che, dopo avere criticato le teorie dell'armonia fra interessi mirando al punto decisivo dell'incapacità di produrre una motivazione per il singolo a rinunciare al proprio interesse privato in favore di quello collettivo, Rousseau propose un'alternativa che voleva prevenire critiche analoghe; infatti per il singolo l'adesione al contratto ha la stessa struttura razionale della scommessa con cui Pascal dimostrava la razionalità della scelta della fede cristiana in termini di calcolo della grandezza del beneficio promesso (per quanto incerto) confrontata con la dimensione infinitamente minore del beneficio promesso dalla miscredenza (per quanto relativamente certo). Anche il singolo che aderisce al contratto sociale da una parte non ha nulla da perdere, dall'altra ha tutto da guadagnare. Va notato anche che nell'idea di volontà generale è presente una di quelle analogie fisico-politiche che erano popolari nel Seicento e nel Settecento: la volontà generale è analoga a un vettore risultante da una somma di vettori che stanno per le volontà particolari. In virtù di questa analogia, si può argomentare che, pur dovendo obbedire alla volontà generale, il cittadino non perde la sua indipendenza in quanto deve obbedire soltanto a leggi che ha contribuito a creare.

##### 5. Sade e i pregi del vizio

Rousseau aveva criticato alcune tesi metaetiche condivise dagli illuministi ma per salvarne le tesi normative. Così facendo aveva aperto la porta ad alcune tematiche che staranno alla base di quel movimento di reazione contro l'illuminismo che è il romanticismo. Verso la fine del secolo, un altro autore percorse un tragitto opposto: conservando i capisaldi teorici dei *philosophes* ne svuotò del tutto gli ideali in una sorta di riduzione all'assurdo. La peculiare forma di scetticismo di Donatien-Alphonse-François de Sade (1740-1814) non si limita a suggerire, come Montaigne, la sospensione del giudizio e il ritiro a vita privata; formula invece la tesi dell'immoralismo. Dopo avere dimostrato l'impossibilità di giustificare una distinzione fra virtù e vizio, raccomanda il "vizio" come modo di soddisfare più pienamente l'amore di sé. Il ragionamento, esposto in *La filosofia nel boudoir*, è il seguente: Dio non esiste; fino a prova contraria possiamo pensare come la natura dotata da sé di un principio di moto, e quindi la religione è una credenza ridicola; ma la natura sta alla base di tutti gli impulsi, di quelli distruttivi come di quelli creativi; è lei che ci ha dato gli istinti e la spinta ad appagare l'amor proprio; i modi in cui noi lo appaghiamo dipendono poi da gusti diversi e il fatto di avere un gusto o un altro dipende a sua volta dalla natura; perciò i termini "vizio" e "crimine" indicano entità del tutto immaginarie. Spiega Dolmancé, uno degli "istitutori immorali", alla giovane e, fino allora, innocente Eugénie che anche la più mostruosa delle azioni ha almeno un lato positivo per noi, e ciò basta perché cessi di essere un delitto; infatti

per far sì che ciò che serve l'uno nocendo all'altro possa essere un delitto, è necessario dimostrare che l'essere leso è più utile alla natura dell'essere servito: siccome tutti gli individui sono uguali agli occhi della natura, una simile predilezione è impossibile; e quindi l'azione che serve l'uno nocendo all'altro è completamente indifferente per la natura<sup>62</sup>.

Anche di un'azione che fosse nociva per la maggioranza e procurasse a noi un piacere ridotto non si potrebbe affermare che è un delitto

perché non c'è nessun confronto tra quello che provano gli altri e quanto sentiamo noi. La più forte dose di dolore negli altri non deve assolutamente riguardarci, mentre il più lieve solletico di piacere provato da noi ci tocca personalmente<sup>63</sup>.

La fonte di tutti gli errori in morale sta nella «ridicola ammissione di quel legame di fraternità che i cristiani inventarono»<sup>64</sup>.

La morale cristiana, troppo vaga sui rapporti dell'uomo con i suoi simili, pone basi così piene di sofismi che ci è impossibile ammetterle, dato che, quando si vogliono edificare dei principi, bisogna guardarsi bene dal dare loro dei sofismi per basi. Questa assurda morale ci dice di amare il nostro prossimo come noi stessi. Niente sarebbe certo più sublime se fosse possibile che ciò che è falso potesse avere i caratteri della bellezza<sup>65</sup>.

Invece la natura ci ha dotato soltanto di un certo grado di energia per compiere i nostri doveri reciproci, e anzi ha fatto alcuni più freddi di altri, incapaci di provare alcun legame con gli altri esseri umani. Sarebbe perciò «un'assurdità palpabile voler emanare leggi universali [...] è una spaventosa ingiustizia esigere che uomini con carattere ineguale si pieghino a leggi eguali»<sup>66</sup>.

In *Justine* Sade svolse la conseguenza ulteriore che, in primo luogo, dalla tesi dell'egoismo psicologico dei *philosophes* non discende il dovere di collaborare a produrre il maggior bene di tutti ma, al contrario, se il mio "gusto" sarà appagato dal fare soffrire qualcuno, non c'è ragione per non farlo<sup>67</sup>, e in secondo luogo che l'etica rousseauiana del sentimento non è più difendibile dell'etica dell'interesse perché i sentimenti di amore e affetto sono sì fenomeni esistenti realmente, ma sono ingannevoli, esprimono i calcoli sbagliati della ragione, e provarli ci espone a perdite; che fare allora di tali sentimenti? Basterà, capovolgendo la tesi pascaliana e rousseauiana per cui si diviene buoni compiendo azioni buone, abituarti a compiere azioni viziose, e la forza dell'abitudine ci toglierà il rimorso<sup>68</sup>. Va notato che anche Sade intuiva la difficoltà centrale delle etiche dell'interesse che era stata percepita da Rousseau: l'impossibilità di passare dal desiderio che la cooperazione sia messa in vigore alla convenienza per il singolo di iniziare a cooperare; infatti se il mondo fosse già "virtuoso", il calcolo razionale consiglierebbe la virtù ma, perché questa venisse messa in atto, qualcuno dovrebbe avere già, come auspicava Helvétius, "costretto" gli uomini alla virtù. Afferma Justine: «In un mondo interamente virtuoso ti consiglierei la virtù; ne saresti ricompensata e, dunque, saresti felice; in un mondo corrotto non posso consigliarti che il vizio»<sup>69</sup>. Dato però che il mondo non è virtuoso, la virtù fa soltanto danni ma, dato che non è totalmente corrotto, anche il vizio ne fa alcuni. Il male minore sarebbe un mondo interamente vizioso. Justine afferma che sarebbe meglio vivere «in una società interamente corrotta; in essa, i miei vizi non colpiscono che il vizioso, e determinano in lui altri vizi che lo risarciscono; così entrambi saremo felici»<sup>70</sup>.

---

<sup>1</sup> Voltaire, *Trattato di metafisica*, in *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1972, vol. II, cap. IX, p. 191 (ed. or. *Traité de métaphysique* [redazione: 1734], in *Oeuvres complètes de Voltaire*, The Voltaire Foundation, Oxford 1968-, vol. XIV, pp. 415-503); cfr. *Il filosofo ignorante*, a cura di M. Cosili, Bompiani, Milano 2000, capp. XVII-XIX, XXI-XXIII, XXVI, XXXI-XXXVIII (ed. or. *Le philosophe ignorant* [1776], in *Œuvres complètes de Voltaire*, cit., vol. LXII, pp. 1-105).

<sup>2</sup> Ivi, cap. IX, p. 192.

<sup>3</sup> Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Einaudi, Torino 1995<sup>3</sup>, Voce: «Leggi (delle)», pp. 290-298 (ed. or. *Dictionnaire philosophique portatif* [1764], voll. XXXV-XXXVI delle *Œuvres complètes de Voltaire*, cit.).

<sup>4</sup> E. Bonnot de Condillac, *Trattato sugli animali*, in *Opere*, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1976, pp. 577-669, cap. VII, p. 649 (ed. or. *Traité des animaux* [1755], a cura di F. Dagognet, Vrin, Paris 1987).

<sup>5</sup> J. Le Rond d'Alembert, «Discorso preliminare dell'Enciclopedia», in *La filosofia dell'Encyclopedie*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1966, pp. 43-135; p. 50 (ed. or. «Discours préliminaire de l'Encyclopédie», in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [1751-1780], 35 voll., Frommann, Stuttgart 1966-1967, vol. I, pp. 9-20).

<sup>6</sup> P.-L. Moreau de Maupertuis *Saggio di filosofia morale*, a cura di D. Bosco, Il Melograno, Bollate 1999, p. 71 (ed. or. *Essai de philosophie morale* [1749], in *Oeuvres* [1766], 4 voll., a cura di G. Tonelli, Olms, Hildesheim 1965-1974, vol. I, pp. 193-252).

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Ivi, p. 73.

- 
- <sup>11</sup> Ivi, p. 72.
- <sup>12</sup> Ivi, p. 73.
- <sup>13</sup> Ivi, p. 72.
- <sup>14</sup> *Ibid.*
- <sup>15</sup> Ivi, p. 73.
- <sup>16</sup> Ivi, p. 78.
- <sup>17</sup> Ivi, p. 85.
- <sup>18</sup> Ivi, p. 85.
- <sup>19</sup> Ivi, p. 87.
- <sup>20</sup> *Ibid.*
- <sup>21</sup> C.-A. Helvétius, *De l'esprit* (1758), a cura di J. Moutaux, Fayard, Paris 1988, *Discours* II, cap. XXIV.
- <sup>22</sup> C.-A. Helvétius, *Dello spirito*, trad. it. parziale a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 4 (ed. or. *De l'esprit*, cit., *Discours* I, *Preface*).
- <sup>23</sup> C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., *Discours* II, cap. II.
- <sup>24</sup> Ivi, *Discours* II, cap. XIV.
- <sup>25</sup> C.-A. Helvétius, *Dello spirito*, cit., p. 49 (ed. or. *De l'esprit*, cit., *Discours* II, cap. XIII).
- <sup>26</sup> Ivi, pp. 43-44.
- <sup>27</sup> Ivi, pp. 43-44. ì
- <sup>28</sup> Ivi, p. 44.
- <sup>29</sup> Ivi, p. 44.
- <sup>30</sup> Ivi, p. 61. (ed. or. *De l'esprit*, cit., *Discours* II, cap. XIV)
- <sup>31</sup> Ivi, p. 56.
- <sup>32</sup> *Ibid.*
- <sup>33</sup> C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., *Discours* II, cap. XXIV.
- <sup>34</sup> *Ibid.*
- <sup>35</sup> Ivi, *Discours* I, cap. IV.
- <sup>36</sup> Ivi, *Discours* II, cap. XXIV.
- <sup>37</sup> Ivi, *Discours* III, cap. IV.
- <sup>38</sup> Ivi, *Discours* II, cap. XXIV.
- <sup>39</sup> Vd. P.-H. Thiry, baron d'Holbach, *Sistema della natura*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 2001<sup>2</sup> (ed. or. *Système de la Nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral* [1770], a cura di Y. Belaval, Olms, Hildesheim 1994); Id., *Elementi di morale universale o catechismo della natura*, a cura di V. Barba, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 22, 30 (ed. or. *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondées sur la nature* [1776], Fromann, Stuttgart 1970). *Éléments de la morale universelle ou catéchisme de la nature*, G. de Bure, Paris 1790).
- <sup>40</sup> D. Diderot, "Cas de Conscience", in *Œuvres complètes*, 35 voll., a cura di H. Dieckman *et al.*, Hermann, Paris 1975-, vol. VI, pp. 282-283; "Casuiste", ivi, pp. 283-284; "Diritto naturale", in *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, UTET, Torino 1967, pp. 561-566 (ed. or. "Droit naturel", in *Œuvres complètes*, cit., vol. VII, pp. 24-29); "Imposture", in *Œuvres complètes*, cit., vol. VII, pp. 510-511; "Intérêt", ivi, pp. 538-539.
- <sup>41</sup> D. Diderot, *Ritorno alla natura: Supplemento al viaggio di Bougainville*, a cura di A. Santucci, Laterza, Roma-Bari 1993 (ed. or. *Supplément au voyage de Bougainville* [1796], in *Œuvres complètes*, cit., vol. XII).
- <sup>42</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e le arti*, in *Scritti politici*, 2 voll., a cura di P. Alatri, UTET, Torino 1970, vol. I, pp. 207-263, p. 226 (ed. or. *Discours sur les sciences et les arts* (1750), in *Oeuvres complètes*, 4 voll., a cura di B. Gagnebin, M. Raymond, Gallimard, Paris 1969-1975, vol. III, pp. 1-107).
- <sup>43</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, in *Scritti politici*, cit., vol. I, pp. 265-370; pp. 309-311 (ed. or. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 109-236).
- <sup>44</sup> Ivi, p. 327.
- <sup>45</sup> Ivi, p. 317-318.
- <sup>46</sup> Ivi, p. 321.
- <sup>47</sup> Ivi, pp. 310-311.
- <sup>48</sup> Ivi, p. 314.
- <sup>49</sup> Ivi, pp. 326-331.
- <sup>50</sup> Ivi, pp. 326-327.
- <sup>51</sup> Ivi, p. 331.
- <sup>52</sup> Ivi, pp. 312-313.
- <sup>53</sup> Ivi, pp. 344-345, 342-346.
- <sup>54</sup> Ivi, pp. 348-349.
- <sup>55</sup> Ivi, pp. 335-336, 346-347.

---

<sup>56</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, a cura di E. Nardi, La Nuova Italia, Firenze 1995, libro IV, p. 346 (ed. or. *Émile ou de l'éducation* (1762), vol. IV delle *Oeuvres complètes*, cit.; trad. it. *Emilio o dell'educazione*, a cura di E. Nardi, La Nuova Italia, Scandicci 1995, libro IV, p. 346).

<sup>57</sup> Ivi, libro IV, p. 247.

<sup>58</sup> Ivi, libro IV, p. 345

<sup>59</sup> libro IV, p. 342.

<sup>60</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762), in *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 279-470; trad. it. *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, cit., vol. II, pp. 717-843, cap. VI.

<sup>61</sup> Ivi, cap. VIII.

<sup>62</sup> D.-A.-F. de Sade, *La filosofia nel boudoir*, in *Opere*, a cura di P. Caruso, Mondadori, Milano 1976, pp. 23-237; p. 104; cfr. pp. 139, 170 (ed. or. *La philosophie dans le boudoir ou Les instituteurs immoraux* [1795], in *Œuvres*, 3 voll., Gallimard, Paris 1990-1998, vol. III, pp. 1-178).

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Ivi, p. 170.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Id., *Justine ovvero le disavventure della virtù*, in *Opere*, cit., pp. 399-725; pp. 672-673 (ed. or. *Justine ou les malheurs de la vertu* [1795], in *Œuvres*, cit., vol. II, pp. 123-390).

<sup>68</sup> Ivi, p. 670.

<sup>69</sup> Ivi, p. 671.

<sup>70</sup> *Ibid.*

## La scienza morale sperimentale: da Hutcheson a Adam Smith

### 9.1 Il paradosso di Mandeville

Bernard de Mandeville (1670-1733) olandese di nascita ma operante a Londra fu medico e autore, oltre che di *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions* (1711, 1730) e di diversi libelli satirici, di un'opera famosa: *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*<sup>1</sup> opera che crebbe intorno a una fiaba in versi dal titolo *The Grumbling Hive, or Naves turn'd Honest*, del 1705, cui vennero aggiunti, a più riprese fino al 1723, commenti in prosa. La fiaba raccontava la storia dell'alveare ricco, civile e potente che, come effetto dell'abolizione di ogni vizio fra le api, diviene misero e poco popolato. La Favola produsse scalpore per via delle lodi del vizio, o dell'amore di sé o dell'interesse egoistico come causa di prosperità, e del biasimo della virtù in quanto dannosa. Mandeville, a prescindere dall'intento provocatorio della prima stesura dell'apologo, è animato dallo spirito della nuova scienza galileiana e dal programma, tipico del Seicento, di conformare anche gli studi morali all'atteggiamento oggettivo e non predicatorio della nuova scienza della natura. Nella prefazione e nell'introduzione viene presentata la similitudine iatropolitica che lo guida: la società umana è come un organismo, in cui la funzione principale, quella di rendere l'uomo un animale socievole, è affidata alle "qualità più vili e odiose" come nei viventi "gli organi più importanti e le molle più delicate" sono "fini e sottili membrane e piccoli canali che l'occhio ineducato non coglie o considera trascurabili"<sup>2</sup>. Come nella natura così anche nella società non vi è nulla di buono o cattivo in assoluto, ma solo relativamente al contesto e alla misura: "ciò che noi chiamiamo male... è il grande principio che ci rende creature socievoli"<sup>3</sup>. Il paradosso enunciato è che in una "grande società", cioè una società evoluta, che pratica il commercio e ha conosciuto lo sviluppo urbano, il bene collettivo può coesistere con comportamenti non approvabili moralmente e dannosi per gli individui che li praticano, il primo fra i quali è il "lusso", ma che comprendono il furto, l'alcolismo, la prostituzione, la corruzione dei funzionari pubblici. Le tesi mandevilliane potrebbero essere che: a) la società può divenire troppo complessa per poter rimanere sotto il controllo razionale dei suoi membri; b) le pratiche e le istituzioni della società civile sono il prodotto di uno svolgimento evolutivo e non teleologico, e possano condurre a comportamenti individuali contrastanti. Numerosi filosofi si sentirono in dovere di confutare Mandeville. I più avvertiti, come Montesquieu, Rousseau, gli illuministi scozzesi, ne appresero la lezione e si proposero di misurare i costi e i benefici della transizione fra la «piccola società» e la «grande società» che Mandeville aveva indicato.

### 9.2 Hutcheson sulla legge di natura e le facoltà morali

Francis Hutcheson (1694-1746), ministro presbiteriano e professore all'Università di Glasgow, fu esponente della corrente dei "moderati", cioè degli avversari dei calvinisti rigidi. Fu allievo di Gershom Carmichael, l'autore di una edizione commentata di Pufendorf che introdusse la scienza della legge di natura in Scozia. Questa ripresa partiva da fonti diverse da quelle inglesi per via del rapporto con la calvinista Olanda che favorì la conoscenza di Pufendorf e di Grozio.

Le due linee, fra loro intrecciate, del pensiero morale di Hutcheson derivano dalle sue convinzioni teologiche e dalla ripresa della scienza della legge di natura. Il "moderato" Hutcheson rifiutava, reagendo al calvinismo intransigente, alcune idee centrali della Riforma: l'idea che la natura senza la grazia sia irrimediabilmente corrotta, che le passioni umane siano frutto del peccato, che la legge sia stata data per fare risaltare la nostra incapacità di fare la volontà di Dio. Contro queste idee, Hutcheson insisteva sul ruolo dell'amore e della benevolenza, indicando così un esempio di passione "naturale" virtuosa e non peccaminosa, e – come Cumberland, Cudworth, Thomasius – cercando un equivalente "naturale" del precetto "rivelato" dell'amore.

Contestualmente a questo recupero della centralità del precetto dell'amore, anche Hutcheson recuperò – come avevano fatto Grozio, e poi Pufendorf e altri – l'idea di legge di natura e con questa l'idea, inaccettabile per l'ultraortodossia calvinista, che, non essendo la natura totalmente corrotta pur in assenza della grazia, esistono leggi morali oggettivamente valide a prescindere dalla Rivelazione. Una tesi connessa è quella di una naturale socievolezza degli esseri umani, capace di spingersi fino alla benevolenza disinteressata. Inoltre – come Thomasius negli stessi anni in Germania – Hutcheson tentò di incorporare nella scienza della legge di natura i più recenti tentativi di scoprire nella natura umana delle facoltà morali (coscienza, senso morale, ragione) assegnando loro il ruolo di fonte dell'obbligazione e della motivazione.

Uno dei suoi punti di partenza era la teoria della conoscenza lockiana: secondo Locke le idee hanno origine empirica, e i vari tipi di idee sono prodotti da diversi generi di esperienza; fra questi rientra un'esperienza interna da cui derivano le idee delle operazioni mentali. Posta questa teoria della conoscenza, l'alternativa

allo scetticismo e al volontarismo non poteva venire ricercata – come per Clarke – in un'evidenza "razionale" delle verità morali perché «il fine ultimo può venire posto da qualche senso e qualche determinazione della volontà [...] senza ragionamento. La Ragione può soltanto indirizzare ai mezzi»<sup>4</sup>. Hutcheson introdusse l'idea che le nostre idee morali derivino da un genere ulteriore di esperienza: un «senso o istinto» o «facoltà morale», ovvero una «naturale determinazione ad approvare certe affezioni e certe azioni che ne derivano» che non ha altra giustificazione se non «una sensazione naturale di una loro immediata eccellenza, senza alcuna relazione con nessun'altra qualità percepibile dai nostri altri sensi o dal ragionamento»<sup>5</sup> e della cui esistenza ognuno si può convincere per via di introspezione<sup>6</sup>.

Hutcheson proseguì la linea di ricerca avviata da Cumberland volta a stabilire la legge di natura su basi empiriche; non sviluppò però, come Paley, il consequenzialismo teologico, ma perfezionò la via psicologica alla legge di natura dei platonici di Cambridge. La sua versione della scienza della legge di natura è così fortemente empiricizzata ma anche fortemente legata alla teologia razionale basata sulla prova fisico-teologica dell'esistenza di Dio o *Argument from Design*. È proprio contro questo argomento, in quanto espressione delle pretese di un sapere che vuole spingersi oltre i confini dell'esperienza, che rivolsero la loro critica Hume e Smith, i quali trasformarono il senso della ricerca di basi empiriche alla legge di natura: non più la ricerca nelle originarie facoltà della natura umana degli effetti di una legge divina che stabilisce un criterio morale, ma la ricerca di basi minime universali della convivenza a partire da caratteristiche della natura umana.

Va ricordata la sua affermazione che «noi siamo guidati dal nostro senso morale della virtù a giudicare così: che in gradi uguali di felicità che ci si aspetta procedano dall'azione, la virtù è in proporzione al numero di persone alle quali si estenderà la felicità [...] e a parità di numero, la virtù è pari alla quantità di felicità o bene naturale; o che la virtù risulta dal prodotto di quantità di bene e numero di fruitori [...] di modo che l'azione migliore è quella che procura *la massima felicità per il maggior numero*»<sup>7</sup>. Va precisato che la formula non rappresenta un criterio normativo ma soltanto una spiegazione della genesi del nostro sentimento di approvazione, la quale verte non tanto sui risultati quanto sulle intenzioni<sup>8</sup>, ciò che basta a fare di Hutcheson il contrario di un utilitarista.

### 9.3 Hume sulla filosofia morale sperimentale e i principi intermedi

David Hume (1711-1776), bibliotecario e saggista di Edimburgo, fu autore del *Trattato della natura umana*, della *Ricerca sull'intelletto umano*, della *Ricerca sui principi della morale*, della *Storia d'Inghilterra*, e dei *Dialoghi sulla religione naturale*. Fu, con l'amico Adam Smith, uno dei due "padri" dell'illuminismo scozzese, le cui autorità furono Newton e Grozio e il cui progetto fu quello di una scienza morale "sperimentale" che giustificasse contro lo scetticismo criteri di giudizio imparziali pur tenendo conto della variabilità storica di leggi e istituzioni.

Hume cercava una terza via fra gli scettici che sostenevano che le «distinzioni morali» non hanno un fondamento in natura ma «nascono dall'interesse e dall'educazione» e i razionalisti che sostenevano che «la moralità è qualcosa di reale, essenziale, e fondato sulla natura»<sup>9</sup>. I due schieramenti, come Hume se li rappresentava, comprendevano Montaigne, Hobbes, Mandeville contro Grozio, Pufendorf, Cudworth, Hutcheson, William Wollaston, Gilbert Burnet, John Balguy, Archibald Campbell<sup>10</sup>. Contro gli scettici, Hume sostenne che la virtù non può essere stata creata artificialmente perché non è pensabile un patto prima di qualche altra convenzione sorta spontaneamente; qualcosa della virtù esisterebbe anche nello stato originario; lo stesso linguaggio della virtù e del vizio non avrebbe potuto nemmeno venire compreso se fosse stato creato dai governanti come strumento di governo a partire dal nulla. Contro i volontaristi, Hume argomentò che la stessa natura della virtù sarebbe incompatibile con le loro dottrine, perché una persona che agisce secondo un comando per timore della punizione non è virtuosa, a meno di ridurre come gli scettici la moralità all'interesse egoistico. Contro i razionalisti, argomentò che la virtù non è conformità alla ragione perché non vi è alcuna distinzione che la ragione sia in grado di cogliere fra azione virtuosa e viziosa; coloro che affermano che la virtù consiste nel «conformarsi alla ragione» e che il giusto e l'ingiusto impongono un obbligo alla stessa Divinità ritengono che «la moralità, come la verità, venga colta semplicemente mediante idee e mediante la loro giustapposizione e il confronto»<sup>11</sup>.

Il *Trattato* proponeva una terza via post-scettica, scettica sui fondamenti ma costruttiva nei campi applicati, per la quale in tutti i campi prevalgono *taste and feeling*, ma almeno possiamo confutare le pretese di chi costruisce sistemi a priori come Descartes in fisica, Locke in politica, Clarke in teologia naturale, ed è possibile almeno il *moral reasoning*<sup>12</sup>. La «filosofia sperimentale» in cui questo ragionamento viene praticato ha un "centro" che è la scienza della natura umana e aree periferiche che sono la morale, il diritto e la politica, la teoria della conoscenza. Il metodo "sperimentale" è basato sul rifiuto newtoniano di «formulare

ipotesi» sulle cause ultime limitandosi a introdurre principi esplicativi plausibili perché compatibili con i fenomeni e capaci di unificarli<sup>13</sup>, «principi *originari* della natura umana di cui non si può dare spiegazione»<sup>14</sup> da accettare perché dobbiamo «fermarci a qualche punto nel nostro esame delle cause» e «vi sono in ogni scienza principi generali» che non è probabile che «possano venire risolti in principi più semplici e universali»<sup>15</sup>, anche se forse si potrebbero «risolvere» le cause di fenomeni accettati come principi in «qualità *originarie* della natura umana»<sup>16</sup>.

Le nuove «ipotesi filosofiche» che permetteranno di ricondurre i fenomeni della mente a poche leggi, così come aveva fatto Newton per la natura con il «principio» o «ipotesi» della gravitazione e così costruire la nuova scienza della natura umana comprendono: a) il principio dell'associazione delle idee, che afferma che queste sono spinte da una «forza gentile» ad associarsi le une alle altre<sup>17</sup>; b) il principio della «sensibilità morale» secondo il quale per spiegare «la distinzione fra vizio e virtù e l'origine dei diritti e degli obblighi morali» bisogna ricorrere alla capacità di causarci piacere o dolore di certe «qualità morali e certe passioni»<sup>18</sup>; c) il principio dell'«umanità» o «sentimento simpatetico» secondo il quale «nessun uomo è assolutamente indifferente alla felicità o infelicità altrui»<sup>19</sup>. Queste ipotesi sono giustificate dall'esperienza di effetti che si presentano «uniformemente» e che sono compatibili con queste ipotesi<sup>20</sup>. La natura umana avrebbe le seguenti caratteristiche: a) la ragione è «perfettamente inerte»<sup>21</sup> essendo in grado di istruirci soltanto sulle relazioni fra mezzi e fini e non sui fini stessi, e quindi è «schiava delle passioni»<sup>22</sup>; b) gli stimoli del piacere e del dolore sono gli unici moventi; c) l'amore di sé ha un ruolo importante ma non si può ridurvi la moralità; d) vi sono stimoli di piacere e dolore riflessi o simpatetici; e) passioni, sentimenti e ragione sono governati dalla Natura che li usa come strumenti per il suo fine che è la nostra sopravvivenza, e quindi la «ragione ha negli esseri umani lo stesso ruolo che ha negli animali l'istinto»<sup>23</sup>.

Vizio e virtù o bene o male non sono proprietà oggettive delle cose ma soltanto «qualità secondarie» come i colori, gli odori e i sapori nella teoria della conoscenza lockiana; 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. Il vizio e la virtù possono, perciò, essere paragonati ai suoni, *ai colori, al caldo e al freddo* che, secondo la filosofia moderna, non sono qualità degli oggetti ma percezioni della mente<sup>24</sup>.

In altri termini: abbiamo uno spontaneo apprezzamento o ammirazione a) per le qualità del carattere, perché le singole azioni «non sono virtuose o viziose, se non come prova di certe qualità o principi durevoli della mente»<sup>25</sup>, b) per i moventi, non per i risultati dell'azione.

Pur su questa base metaetica antirealista, che nega l'esistenza di fatti morali, Hume ritiene di poter giustificare un'etica normativa che afferma l'esistenza di norme con validità universale. Il ben noto argomento relativista degli scettici prova ben poco perché è vero che i costumi e le istituzioni variano nello spazio e nel tempo, ma come i fiumi scorrono l'uno verso nord e l'altro verso sud, spinti dalla stesso invariabile legge di gravità. Così la «filosofia sperimentale» è capace di risolvere la controversia sull'origine della morale perché ne fa una questione di «dati di fatto».

#### 9.4 La «Legge di Hume»

Contro i razionalisti Hume obietta che la ragione riguarda o tautologie o stati di fatto, che è «la scoperta della verità o della falsità», le quali «consistono in un accordo o in un disaccordo, o con le *reali* relazioni delle idee, o con l'esistenza e i dati di fatto *reali*»<sup>26</sup>. La morale non consiste né in «relazioni» né in «dati di fatto»; passioni, volizioni e azioni sono «dei fatti e delle realtà originari, completi in se stessi», non suscettibili, come le idee, di accordo o disaccordo, ed «è impossibile dichiararle vere o false, contrarie o conformi alla ragione»<sup>27</sup>; invece l'autore di «sistemi di morale»

per un po' procede ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi, tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è e *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve* o *non deve* esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile, ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti<sup>28</sup>.

Si noti che non afferma che il passaggio è impossibile, ma contesta la mancanza di una sua giustificazione; mira a dimostrare che la distinzione fra il vizio e la virtù non viene percepita mediante la ragione e che il passaggio dallo «è» al «deve» va compiuto nell'unico modo possibile, basandosi sulla natura umana; in tal modo vuole stabilire un criterio della virtù che si imponga per necessità interna della coscienza, non per deduzione da verità di altra natura che: a) non sono dimostrabili con certezza; b) non giustificerebbero la deduzione di prescrizioni da descrizioni; c) non motiverebbero la volontà.

### 9.5 Hume sul *fellow-feeling*

L'etica non è capace di fornire una motivazione ad agire moralmente a chi non l'ha; potrebbe al massimo fornire una motivazione ad aderire alle virtù artificiali a chi ha almeno una motivazione minima, la quale deve venire scoperta come un dato di fatto. Se qualcuno è nato con

una disposizione tanto incallita e insensibile da non avere nessun gusto per la virtù o l'umanità, nessuna simpatia per i suoi simili, nessun desiderio di stima e applauso, costui deve venire ritenuto interamente incurabile, e non c'è nessun rimedio nella filosofia<sup>29</sup>.

Hume rifiuta il punto di vista dell'agente, che era il punto di vista di Hobbes, e assumeva il punto di vista dell'osservatore perché riteneva che questo fosse il punto di vista capace di offrire una soluzione al problema della motivazione, la quale viene da una sorta di "senso morale" come per Hutcheson, il quale però consiste non nella ragione, non in una facoltà a sé, ma nell'effetto di un meccanismo dell'immaginazione, il sentimento simpatetico o la "umanità" che fa sì che proviamo piacere e dolore di fronte a certe motivazioni e certi caratteri *senza alcun previo intervento della ragione*. La mente assomiglia «a uno strumento a corde, nel quale dopo ogni tocco le vibrazioni continuano ancora a dare un suono che gradualmente e insensibilmente decresce»<sup>30</sup>. Vi sono passioni dirette che sorgono da impressioni di bene e male; sono «desiderio e avversione, tristezza e gioia, speranza e timore, insieme alle volizioni»; vi sono poi «passioni *indirette*, che sorgono da una duplice relazione fra impressioni e idee»<sup>31</sup> e che comprendono «orgoglio, umiltà, amore o odio».

Queste spiegano il fatto che non solo l'amore di sé può essere una forza motivante all'azione, ma che una forza altrettanto forte può venire dal giudizio dei nostri simili. Se giudicassimo in base all'interesse egoistico e alla simpatia immediata favorendo chi amiamo, ci troveremmo in contraddizione nei diversi casi; vi sono invece aspettative negli spettatori riguardo al nostro comportamento: ci si aspetta ad esempio che un padre abbia cura dei propri figli, e se ci discostiamo da queste aspettative ci troviamo in difficoltà in società perché ci troviamo in una dissonanza, spiacevole per la mente, con il modo di sentire altrui.

### 9.6 Hume su virtù naturali, virtù artificiali, e piacere disinteressato per l'utilità

Hume fece uso, in una prima fase, della distinzione fra le due categorie di doveri morali: a) quelli a cui si è spinti da un istinto naturale o «una propensione immediata che agisce su di loro indipendentemente da ogni idea di obbligazione e da ogni considerazione di utilità pubblica o privata»<sup>32</sup> come l'amore per i bambini, la gratitudine ai benefattori, la pietà per gli sfortunati; b) quelli che non sono ispirati da un istinto originale ma sono compiuti per un senso di obbligo che nasce dalla considerazione delle necessità della società che fa sì che l'inclinazione naturale sia «controllata e limitata da un successivo giudizio o osservazione»<sup>33</sup> come «la *giustizia* o il rispetto della proprietà altrui» e «la *fedeltà* o il mantenere le promesse».

Alla base del secondo gruppo sta il meccanismo che porta alla nascita di convenzioni che, come la coordinazione fra due rematori o il linguaggio, nascono causalmente e, una volta sorte, si rivelano utili se seguite in generale e si affermano poi stabilmente con la dimenticanza della loro origine<sup>34</sup>. Con questa teoria sull'origine della giustizia Hume cercava una soluzione diversa al problema di Hobbes dell'uscita dallo stato di natura per ovviare al paradosso per cui l'impossibilità di osservare i patti nello stato di natura si estende allo stesso patto. La risposta di Hume è che non un singolo atto di giustizia, ma solo uno schema complessivo di cooperazione può essere utile: il beneficio «non è conseguenza di ogni singolo atto individuale, ma sorge dalle schema o sistema nel suo complesso a cui la totalità, o la maggioranza della società, contribuisce»<sup>35</sup>. Le convenzioni nascono in modo non intenzionale e possono rafforzarsi per il fatto che ognuno fa ripetuta esperienza dei vantaggi della cooperazione<sup>36</sup>.

Nella seconda *Ricerca*, viene abbandonato lo schema delle virtù naturali e artificiali per parlare soltanto di beneficenza e giustizia. Entrambe sono virtù che vengono approvate dai meccanismi simpatetici. La ragione di questa approvazione è il fatto che l'«utilità», cioè la caratteristica di una motivazione o un carattere di

essere benefica in generale, piace<sup>37</sup>. L'apprezzamento che abbiamo per questa caratteristica non si identifica direttamente con la «simpatia» che proviamo solo per chi ci è vicino, ma che non riusciamo ad avvertire per chi ci è lontano, avendone un'impressione troppo debole, ma consiste in una sorta di “simpatia generalizzata”; in altre parole, ammiriamo la virtù anche solo immaginata, perché l'immaginazione, seppure più debole di una impressione attuale, tende ad essere più imparziale e generale.

#### 9.7 Adam Smith: la metaetica antirealista

Adam Smith (1723-1790), successore di Hutcheson all'Università di Glasgow e amico di Hume, fu autore di *Teoria dei sentimenti morali* e *La ricchezza delle nazioni*<sup>38</sup>. Delle altre due opere progettate, una «storia filosofica delle arti e delle scienze» e una «teoria della giurisprudenza e del governo», restano frammenti o lezioni<sup>39</sup>. Smith fu anch'egli un post-scettico e un prosecutore di Hume. Il suo obiettivo fu costruire un sapere "utile" per la vita ordinaria nonostante la consapevolezza della mancanza di certezze; questa doveva anzi servirci da monito sull'impossibilità di costruire “sistemi” che pretendano di spiegare troppo, come in filosofia naturale il sistema cartesiano dei vortici e in morale e politica i sistemi artificialisti o razionalisti come quelli di Locke, di Clarke, degli stoici. Nella *Storia dell'astronomia* ricostruì l'evoluzione di un campo del sapere basandosi sulla scienza della natura umana spiegando la genesi delle diverse teorie che si sono succedute fino a Newton sulla base dei meccanismi dell'immaginazione e concludendo che la filosofia naturale si limita a renderci familiare una successione di fenomeni, ma non è in grado di scoprire i «legami connettivi di cui la natura fa uso per legare insieme le sue diverse operazioni»<sup>40</sup>.

Anche in etica e in politica Smith volle applicare la «filosofia sperimentale» e credeva, come Hobbes, che la natura umana fosse un oggetto di conoscenza privilegiato perché i principi in base ai quali giudichiamo dei comportamenti sono principi della mente di cui abbiamo esperienza immediata, non principi ipotizzati nella natura esterna<sup>41</sup>. Introduce, come Hume, principi di cui non asserisce il carattere di qualità originarie ma che basta siano giustificati da un'ampia osservazione che basta per farli rientrare nella «scienza astratta della natura umana»<sup>42</sup>. La teoria dei sentimenti morali si basa sull'assunzione dell'esistenza nella natura dell'uomo di «principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui», assunzione provata dal fatto, «troppo ovvio» da richiedere esempi per essere provato, «che spesso ci derivi sofferenza dalla sofferenza altrui»<sup>43</sup>.

Così come la filosofia naturale non fa altro in realtà che unificare i fenomeni dell'esperienza connettendoli con pochi principi, la filosofia morale, seguendo in realtà nulla più che l'idea regolatrice della «bellezza di un ordinamento sistematico di diverse osservazioni connesse attraverso un numero limitato di principi comuni», non fa in realtà nulla più che «avanzare la pretesa di investigare e spiegare» i «principi di connessione» di quelle «regole e massime per la condotta della vita umana che sono state formulate e approvate per consenso generale»; in questo modo i filosofi antichi «ordinarono le massime della vita comune in un modo sistematico e le posero in connessione fra loro attraverso un numero limitato di principi comuni»<sup>44</sup>.

#### 9.8 Adam Smith sull'autoinganno e il paradosso della felicità

La stessa aporia della filosofia naturale è centrale per l'etica, la politica e l'economia. Infatti, in tutti i campi è sovrano il meccanismo dell'autoinganno che fa sì che percepiamo i fenomeni in modo deformato: nella percezione visiva correggiamo con l'immaginazione la percezione che l'occhio ha delle apparenze per cui il Sole che è visto come grande pur occupando una parte ridotta del campo visivo, nella vita sociale sopravvalutiamo il piacere di venire considerati e ammirati e valutiamo una posizione sociale elevata in modo sproporzionato ai suoi vantaggi reali. La ricchezza e il lusso infatti piacciono per un meccanismo dell'immaginazione che Hume non aveva notato: per il fatto che una complessa connessione fra mezzi e fini è piacevole esteticamente, a prescindere dalla reale utilità dei fini prodotti, e anche da chi ne sia il beneficiario<sup>45</sup>.

L'amore di sé, che è riconosciuto come un fattore dotato di un suo peso, e valutato come un fattore non necessariamente vizioso, è però radicalmente prigioniero dell'immaginazione e dei meccanismi simpatetici, per cui gli esseri umani desiderano beni immaginari perché sopravvalutano le differenze fra una condizione permanente e un'altra. In realtà il mendicante che si crogiola al sole al bordo della strada non sta molto peggio del re che siede nella sua reggia. La differenza fra le due condizioni è amplificata dall'immaginazione che ci fa vedere gli oggetti lontani come più grandi di quanto ci appaiano realmente. I palazzi e le carrozze colpiscono l'immaginazione e i loro proprietari vengono ammirati e invidiati perché «l'utilità piace» all'immaginazione, ma soltanto per gli stessi motivi per cui si compra un orologio di qualità, anche se l'utilità della sua maggiore precisione è nulla per chi lo compra, o per cui si comprano «carabattole di frivola utilità»<sup>46</sup>. L'amore di sé che, se frenato dalla prudenza diviene la forza calma dello «interesse autocentrato» o del «desiderio di migliorare la nostra condizione» è la molla che spinge al lavoro, al risparmio,

all'investimento, ma è in ultima istanza soltanto fonte di infelicità per il singolo che si sforza di ottenere beni che, una volta ottenuti, non lo rendono più felice<sup>47</sup>.

Si noti che Smith sostiene che l'interesse è una molla illusoria di cui l'individuo è vittima. In questo come in altri casi di inganno dell'immaginazione nei confronti del singolo possiamo però riconoscere degli effetti benefici per la specie o per la società. La «filosofia malinconica» che ci insegna a riconoscere la pochezza delle differenze fra le diverse condizioni umane dal punto di vista della felicità è adatta ai vecchi e ai malati; per chi è giovane e in buona salute è bene che sussistano le illusioni perché la ricerca di beni immaginari, attraverso l'azione del principio onnipotente degli effetti non intenzionali, ha spinto in avanti il progresso della civilizzazione che non ha reso gli uomini felici ma ha reso possibile almeno la fine delle tirannie e dei fanatismi.

#### 9.9 Adam Smith sulla simpatia e lo spettatore imparziale

L'etica di Smith è un perfezionamento di quella di Hume. Le precisazioni aggiunte vogliono rendere conto di casi che restavano aporetici per Hume, pur conservando la base puramente "sperimentale" della teoria e senza reintrodurre la ragione. Smith precisava che noi non abbiamo alcuna conoscenza delle impressioni altrui e che la simpatia, cioè «il nostro sentimento di partecipazione per ogni passione, quale che sia»<sup>48</sup>, agisce soltanto a partire dalle nostre impressioni. Solo in qualche occasione può sembrare che la simpatia sorga dalla sola vista di una certa emozione in un'altra persona e che le passioni si trasmettano dall'uno all'altro istantaneamente e prima di ogni conoscenza della loro origine, ad esempio nei casi più elementari di un volto sorridente o triste che sono oggetti piacevoli o dolorosi. Ciò non vale però universalmente: vi sono passioni che, immediatamente, non destano alcuna condivisione, come la collera perché la simpatia «sorge dal modo di concepire non tanto la passione quanto la situazione che la provoca»<sup>49</sup>. Talvolta sentiamo per un altro una passione di cui egli stesso pare del tutto incapace come nel caso della simpatia con chi ha perso la ragione, con i defunti, con i neonati perché la simpatia ci trasporta nella posizione del nostro simile, ma ci fa provare non le sue sensazioni di piacere e dolore ma quelle che sentiremmo noi nella situazione data, con l'amplificazione o l'attenuazione che le leggi della immaginazione impongono. La base sperimentale di questa legge generale è data da casi come la visione di uno spettacolo raccapricciante, come quello di un'altra persona che si brucia una mano con la reazione incontrollabile di ritrarre istintivamente la propria mano come se fosse anch'essa lesa, o quella degli spettatori di un funambolo che danza che iniziano anch'essi a contorcersi e dimenarsi<sup>50</sup>. Simpatia quindi non è equivalente a benevolenza, e anzi sulla simpatia si basano anche reazioni aggressive, come quella del risentimento contro l'aggressore di terzi. L'assunzione generica di una nostra capacità di simpatizzare (ovvero provare benevolenza) che compare in Hume non è un principio sufficientemente duttile per rendere conto della complessità del sistema di giudizi morali che la morale di senso comune ingloba. Di questa complessità si riesce a rendere conto invece se si introducono principi dell'immaginazione più articolati. Questi sono le leggi che regolano la nostra diversa capacità di condividere i piccoli e grandi dolori e gioie. Adam Smith descrive una sorta di "quadrilatero" della simpatia per le gioie e i dolori, governato dal principio per cui «noi siamo disposti a simpatizzare di più con le piccole gioie e le grandi sofferenze»<sup>51</sup>.

Abbiamo maggiore simpatia per le piccole gioie che per le grandi gioie, e ancora maggiore simpatia per i grandi dolori, mentre per i piccoli dolori difficilmente proviamo alcuna simpatia. Questa asimmetria nel modo di manifestarsi della simpatia, unita al principio della natura umana per cui ricerchiamo l'approvazione e il consenso dei nostri simili, spiega, fra l'altro, la natura paradossale della felicità. Se «la parte più importante della felicità umana deriva dalla coscienza di essere amato» gli improvvisi cambiamenti di fortuna contribuiscono raramente alla felicità; è «più felice chi avanza gradualmente verso la grandezza» perché dato che i suoi progressi graduali richiamano la simpatia, «vi è destinato dagli altri prima ancora di giungervi»<sup>52</sup>; invece le piccole tribolazioni non suscitano simpatia perché «la gioia è un'emozione piacevole, e alla minima occasione ci abbandoniamo volentieri a essa: perciò simpatizziamo prontamente con la gioia altrui, quando non siamo ostacolati dall'invidia. Ma la pena è dolorosa, e la mente istintivamente fa resistenza e indietreggia di fronte a essa [...] non ci trattiene dal provarla in occasioni del tutto insignificanti che riguardano noi», ma la frena in occasioni riguardanti altre persone perché «le nostre passioni simpatetiche sono sempre meno irresistibili di quelle originali»<sup>53</sup>. Questa asimmetria è sufficiente a spiegare il grado di appropriatezza comunemente percepito nella condivisione delle passioni altrui, il relativo grado di accettabilità della passione egoistiche e il carattere paradossale della felicità.

Un'ulteriore modifica è l'introduzione dello «spettatore imparziale», un immaginario osservatore o «un giudice che si ponga tra noi e coloro con i quali viviamo [...] che considera la nostra condotta con la stessa indifferenza con cui noi consideriamo quella di altre persone»<sup>54</sup>, svolgendo il compito di correggere la

deformazione che le «originarie passioni egoistiche della natura umana» introducono nella nostra percezione delle situazioni, compito che con «l'abitudine e l'esperienza» diviene tanto o automatico che che ne siamo a malapena consapevoli.

Lo spettatore imparziale rende conto della giustizia. Nella prima versione della sua teoria Hume aveva bisogno per renderne conto di una dimensione artificiale e razionale che contrastava con il desiderio di costruire una teoria su basi sperimentali. Nella seconda versione ricorreva all'idea di utilità come piacevole all'immaginazione ma ne faceva dell'utilità qualcosa di eccessivamente razionale dato che in realtà l'«utilità» piace all'immaginazione perché questa è colpita favorevolmente da ogni ingegnosa ed elegante connessione fra mezzi e fini, ma senza tenere conto della realtà del beneficio e del fatto che questo sia goduto da qualcuno che lo merita, e in tal modo l'utilità stessa può essere fonte di corruzione dei nostri sentimenti morali. Smith cerca di risolvere la difficoltà proponendo una spiegazione della genesi dello spettatore imparziale che non fa ricorso alla ragione. Tuttavia, proprio il carattere non razionale di questo artefatto lo lascia esposto ad aporie che Smith a un certo punto nota: mentre nella seconda edizione presenta lo spettatore imparziale come rimedio sicuro alla variabilità dei sentimenti morali, nella sesta edizione ammette che, essendo lo spettatore «un semidio», la sua metà mortale è anch'essa esposta all'influenza delle passioni altrui attraverso i sentimenti simpatetici, e il giusto che si vede condannato dai tribunali umani potrà soltanto «appellarsi a un tribunale ancora più alto, quello del Giudice del mondo [...] i cui giudizi non possono mai venire alterati»<sup>55</sup>. Quindi la religione è un necessario complemento della morale, anche se il rapporto fra le due è – come sarà per Kant – “capovolto” rispetto a quanto affermavano i volontaristi estremi o i razionalisti, ovvero non è l'obbligazione a derivare da una dottrina teologica, ma invece la fede religiosa ad addurre come ragione a suo favore il bisogno che ne ha l'autentica coscienza morale. Abbiamo bisogno di pensare a un tribunale divino e

la nostra felicità in questa vita dipende in molte occasioni dall'umile speranza e attesa di una vita a venire [...] dottrina sotto ogni riguardo così venerabile [...] che l'uomo virtuoso che abbia la sventura di dubitarne non può assolutamente fare a meno di desiderare di credervi ardentemente<sup>56</sup>.

Vi sono però altri punti sui quali la teoria sperimentale dei sentimenti morali deve ammettere limiti e aporie. Il primo è uno sviluppo del tema dell'influenzabilità dello spettatore imparziale, cioè la variabilità dei sentimenti naturali per cui nelle diverse società le reazioni simpatetiche tendono ad adeguarsi agli usi e alle consuetudini<sup>57</sup>. Il secondo è il tema della «corruzione» dei sentimenti morali causata da certe tendenze innate, come quella a simpatizzare maggiormente con il più ricco e più potente, che derivano dalle qualità originali della natura umana, in questo caso il fatto che l'utilità piaccia all'immaginazione, perché la gioia è piacevole e il dolore spiacevole, tendenza che ha una funzione sociale ma è fonte di parzialità nei nostri giudizi<sup>58</sup>. In conclusione, esistono criteri di giudizio non totalmente relativi e capaci di forza motivante, ma tali da formare un sistema imperfetto e fragile che può fare tutt'al più da “surrogato” a un ordine razionale del mondo come quello degli stoici.

#### 9.10 Adam Smith sul paradosso del giudizio morale

La “filosofia sperimentale” ha una “modesta” pretesa in etica normativa: correggere gli eccessi in direzione ascetica o in direzione egoista di etiche normative costruite in base ad assunzioni teoriche false. Il metro ultimo in etica normativa non può che rimanere il giudizio del senso comune, e la filosofia non ha altro compito che affinarlo e metterlo al riparo dagli errori. Vi sono buoni argomenti "sperimentali" per dare torto sia ai sostenitori di un'etica razionalista sia ai sostenitori dei sistemi basati sull'amore di sé come quelli di Hobbes e di Mandeville. Contro quest'ultimo valgono le osservazioni che l'assunzione dell'amore di sé come sempre viziosa è un sofisma basato su un pregiudizio dei «moralisti popolari», quello del carattere vizioso di ogni forma di amore di sé e di ogni passione, che ne capovolge le conclusioni<sup>59</sup>. Contro Hobbes vale l'osservazione del “fatto” della simpatia che ci fa ammirare la virtù di Catone anche se dalla virtù di Catone non può più derivare alcun beneficio e quindi non la si può connettere in alcun modo con l'amore di sé.

I sistemi che identificano la moralità con la conformità alla ragione peccano dello stesso errore di Descartes in filosofia naturale: la riduzione eccessiva del numero dei principi. Cade in questo errore Cudworth, quando afferma che la fonte dell'approvazione morale è la ragione, affermazione vera in quanto la ragione è la fonte delle massime generali che sono formate per esperienza e per induzione in morale come in ogni campo, ma falsa in quanto le massime generali sono derivate da un «immediato senso e sensazione» e «la ragione non può rendere un particolare oggetto gradevole o sgradevole in se stesso per la mente»<sup>60</sup>.

Un atteggiamento giustificato sarebbe quello di uno spettatore completamente imparziale, che assumesse sul

mondo lo stesso punto di vista che può avere l'Artefice della natura. Ad esempio

gli antichi stoici erano del parere che poiché il mondo era governato dalla provvidenza onnipotente di un Dio saggio, potente e buono, ogni singolo evento dovesse essere considerato come parte necessaria dell'universo, tendente a promuovere l'ordine e la felicità generale del tutto, e che perciò i vizi e le follie dell'uomo giocassero, nell'economia di tale piano, un ruolo tanto necessario quanto la sua saggezza e la sua virtù e che, per l'eterna arte che trae il bene dal male, fossero creati per tendere ugualmente alla prosperità e alla perfezione del gran sistema della natura<sup>61</sup>.

Smith polemizza in realtà con i razionalisti che sostenevano che «ogni cosa che è, è cosa giusta». Il punto decisivo per Smith era che una "metafisica" del genere non può fondare alcuna etica normativa, ma anzi rende impossibile ogni sorta di giudizio in quanto rende i vizi equivalenti nelle loro conseguenze alle virtù. Ai razionalisti Smith faceva così sostenere la stessa tesi di Mandeville, tesi che non a caso era stata sostenuta dai neoagostiniani prima che dai libertini. Ma Smith obiettava che, per via della costituzione della natura umana, anzi dei suoi stessi limiti, i giudizi morali del senso comune restano un punto di partenza al di là del quale non si può risalire aggiungendo che

nessuna speculazione di questo tipo, per quanto profondamente radicata nella mente, potrebbe indebolire la nostra naturale ripugnanza per il vizio, i cui effetti immediati sono così distruttivi e quelli remoti *così distanti da non poter essere riconosciuti dall'immaginazione*<sup>62</sup>.

Il "punto di vista dell'universo", in quanto imparziale è condannato a essere incapace di motivare all'azione, perché il perfetto equilibrio è tale da spegnere le passioni e la Natura ha voluto che fossimo incapaci di questa assoluta imparzialità, ma che ci interessassimo della sorte dei nostri simili in cerchi concentrici: prima noi stessi, poi i nostri familiari, poi i nostri concittadini. Ma un ordine di tal genere ha tre difetti: a) non lo potremmo conoscere; b) anche se lo potessimo conoscere sarebbe incapace di giustificare distinzioni morali; c) se lo fosse sarebbe incapace di motivare all'azione.

In conclusione Smith ritiene come Hume possibile compiere il passaggio da una metaetica antirealista a un'etica normativa che è antirelativistica pur essendo antirazionalista perché esistono cioè sentimenti morali sufficientemente costanti in ogni luogo e tempo e dalla ripetuta esperienza delle nostre spontanee reazioni di fronte al vizio e alla virtù noi deriviamo poi massime generali derivate «per esperienza e induzione» o «regole generali della moralità»<sup>63</sup> che occupano il posto di quelle che erano le leggi di natura e che sono a ragione poi considerate come fossero comandi della Divinità. Esistono casi di «variabilità» e «corruzione» che creano un serio problema, ma ciò che abbiamo è comunque abbastanza per sottrarci agli arbitrari precetti dei religiosi fanatici e ai paradossi degli scettici. È possibile così un'etica normativa, "limitata" perché riconosce il peso delle intenzioni dell'agente e quello della variabilità delle situazioni, e quindi diversa dalla casistica o da un sistema di regole fisse come quelle della grammatica, sistema che è possibile solo nel campo limitato della giurisprudenza che verte sulla virtù della giustizia<sup>64</sup>. Per tutte le altre virtù l'etica è simile più alla retorica che alla grammatica, o è un'etica dei "doveri imperfetti", fra i quali, correggendo Hume, va inclusa la prudenza, approvata dallo spettatore imparziale, e quindi l'uomo «perfettamente virtuoso» è quello che agisce secondo «le regole della perfetta prudenza, di una rigorosa giustizia e di un'appropriata benevolenza»<sup>65</sup>.

Smith pubblicò anche nel 1776 l'*Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, che nasceva da un ampliamento della mai realizzata «teoria del diritto e del governo», in cui applicava la «filosofia sperimentale» allo studio del «commercio», rinunciando alle congetture sulle qualità originali della natura umana e limitandosi a introdurre «principi» giustificati dall'osservazione come la «propensione al baratto e allo scambio», il «desiderio di migliorare la nostra condizione», l'«interesse autocentrato», ovvero l'amore di sé limitato dalla giustizia e dalla prudenza, la «mano invisibile» o il principio dei risultati non intenzionali. A proposito del dibattito su guadagni e perdite della civilizzazione avviato da Mandeville e proseguito da Rousseau, Smith formula una diagnosi pessimista sulla società commerciale moderna, e propone come terapia l'instaurazione del «sistema della libertà naturale», ovvero di «perfetta libertà, perfetta giustizia, perfetta eguaglianza [...] il semplicissimo segreto che assicura nel modo più efficace il massimo grado di prosperità»<sup>66</sup>.

### 9.11 Reid sulla confutazione dello scetticismo e l'evidenza del dovere

Thomas Reid (1710-1796), ministro presbiteriano scozzese, autore di opere teoriche che comprendono parti dedicate alla morale<sup>67</sup> e di un corso di lezioni di etica<sup>68</sup>, si impegnò in una confutazione dello "scetticismo" di Hume. Riprende da Hutcheson l'idea di un senso morale, non come una facoltà ma come qualcosa di simile al *belief* di Hume, per difendere però conclusioni normative vicine a quelle del razionalista Price. Rimprovera a Hume l'errore di ridurre i giudizi a sentimenti interni all'agente negandone il fondamento oggettivo ignorando la differenza fra giudizi che impiegano termini morali e proposizioni che esprimono sentimenti, dipendente dal ricorso al criterio della verità anziché a quello della sincerità e da una differenza di significato per cui i giudizi morali possono essere veri o falsi, come il giudizio «quest'uomo si è comportato bene e in modo meritevole»<sup>69</sup>, e parole come «*decisione, determinazione, sentenza, approvazione* [...] *lode* [...] necessariamente implicano un giudizio nel loro significato»<sup>70</sup>. Inoltre, dichiara fallace l'argomento sul passaggio dallo *is* allo *ought* perché la richiesta di giustificare la deduzione dello *ought* da proposizioni contenenti lo *is* è ingiustificata, dato che lo *ought* si capisce da sé e non richiede alcuna spiegazione e l'inferenza che conduce alle proposizioni contenenti lo *ought* parte non da proposizioni all'indicativo ma soltanto da principi morali primi, i quali

sono di per sé evidenti; e la loro verità, come quella di altri assiomi, è percepita senza ragionamento o deduzione. E le verità morali, che non sono di per sé evidenti, sono dedotte non da relazioni del tutto diverse da loro, ma dai primi principi della morale<sup>71</sup>.

Il fatto che «hanno in sé un'evidenza intuitiva»<sup>72</sup> non esclude la necessità di un processo di apprendimento, perché ciò che è innato è soltanto la facoltà del giudizio. Come l'evidenza degli assiomi matematici non viene riconosciuta dai neonati, così anche il giudizio morale cresce a partire da un «seme impercettibile». Sono evidenti alcuni principi più immediati come: ci sono cose che meritano approvazione; solo le azioni volontarie possono meritarsela; ciò che è necessario e inevitabile non può essere oggetto di approvazione e altri simili<sup>73</sup>. Vi sono poi principi ulteriori, come il «principio della prudenza» per cui «dovremmo preferire un bene maggiore, anche se più distante, a uno minore»<sup>74</sup>; il principio della socialità per cui «nessun uomo è nato solo per se stesso; ognuno dovrebbe perciò considerarsi membro della società comune dell'umanità»<sup>75</sup>; una sorta di regola aurea per cui «ciò che approviamo in altri dovremmo praticarlo in circostanze simili»<sup>76</sup>. Nelle sue lezioni di «pneumatologia, etica e politica», Reid sviluppò più ampiamente le tesi etiche espone nel saggio. L'etica si divide in due parti, una teorica e una pratica. La seconda è semplice e alla portata di tutti, perché ogni obbligo morale, una volta spiegato con precisione, «si raccomanda da sé al cuore di ogni uomo davvero privo di pregiudizi e giusto. Perché ogni uomo ha in sé un caposaldo della morale: i dettami della sua coscienza, che dà approvazione a ciò che è giusto e condanna ciò che è sbagliato, quando è presentato in modo imparziale e considerato senza pregiudizi»<sup>77</sup>. La parte teorica, che fornisce la giustificazione ultima dei doveri illustrati dalla parte pratica, è «intricata, sottile e astratta»<sup>78</sup> ma, pur non essendo alla portata di tutti, è il campo in cui gli uomini potrebbero trovarsi più facilmente d'accordo, data l'evidenza intuitiva dei principi primi del dovere. Il disaccordo morale è dovuto ai pregiudizi, alle mode che spesso spingono nella stessa direzione in cui spingono gli «interessi privati, le passioni, e le inclinazioni e abitudini viziose [che] accecano la comprensione degli uomini e condizionano i loro giudizi»<sup>79</sup>. È per questa ragione che, per giudicare correttamente, abbiamo bisogno di «avere ben fisse nella mente le regole della morale prima di avere l'occasione di applicarle a casi nei quali si potrebbe avere un interesse»<sup>80</sup>.

La parte pratica comprende i doveri verso Dio<sup>81</sup>, i doveri verso noi stessi, governati dalle virtù della prudenza temperanza e fermezza<sup>82</sup>, e i doveri verso gli altri, governati dalla virtù della giustizia<sup>83</sup>. Non a caso si tratta delle quattro virtù cardinali, e infatti l'etica normativa di Reid è fedele, non meno di quelle di Pufendorf e Grozio, alla tradizione ciceroniana.

In conclusione, l'aspetto più innovativo dell'etica di Reid sta, più che nei contenuti normativi, nella tesi della continuità fra verità morali razionali e morale rivelata che rompe con la negazione calvinista della morale naturale.

Gli scritti di Hutcheson, tradotti in tedesco, ebbero notevole influenza anche in Germania. L'interpretazione di Kant fece di Hutcheson un sentimentalista prosecutore di Shaftesbury per il quale la morale sarebbe stata questione di sensazione più che di conoscenza e quindi "eteronoma", in quanto dipendente da caratteristiche di fatto della natura umana. L'etica humanistica della simpatia rielaborata da Adam Smith ebbe una eco anche in Francia e Germania fino a fine Settecento; venne poi travolta dal successo dell'utilitarismo e dell'etica kantiana. Vi fu una ripresa di interesse per l'etica di Hume nel Novecento con seri fraintendimenti legati alla presunta "legge di Hume" e con una incomprensione della continuità fra Hume e Smith. Quest'ultimo fu, con

Bentham e Kant, fra le vittime più illustri del fraintendimento dell'illuminismo; la sua etica è stata dai filosofi non hanno più letto Smith credendolo un economista, e dagli economisti che non ne hanno più letto l'opera morale credendola irrilevante; la sua teoria economica è stata ridotta dai critici e dai peggiori fra i seguaci a una caricatura consistente in una somma di *Laissez faire*, armonia spontanea degli interessi, assioma dell'interesse egoistico. Reid ebbe un influsso notevole sulla filosofia scozzese fino a metà Ottocento e la sua morale fu insegnata a lungo dai presbiteriani scozzesi e americani. Henry Sidgwick ne riprese l'idea di senso comune che contrappose al razionalismo di Whewell.

<sup>1</sup> B. de Mandeville, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1987; (ed. or. *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London 1729); Id. *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di G. Belgioioso, Milella, Lecce 1978 (trad. it della seconda parte della *Fable*)

<sup>2</sup> B. de Mandeville, *La favola delle api*, p. 3.

<sup>3</sup> Ivi, p. 266.

<sup>4</sup> F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (1755), voll. v-vi dei *Collected Works*, a cura di B. Fabian, 6 voll., Olms, Hildesheim 1990, libro I, cap. IV, par. 4; le altre opere morali di Hutcheson sono *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* (1745), vol. III dei *Collected Works*, cit.; *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e virtù*, a cura di A. Lupoli, Baldini & Castoldi, Milano 2000 (ed. or. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* [1725], vol. I dei *Collected Works*, cit.); *Saggio sulla natura e condotta delle passioni*, a cura di L. Turco, CLUEB, Bologna 1997 (ed. or. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations on the Moral Sense*, vol. II dei *Collected Works*, cit.).

<sup>5</sup> F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, cit., libro I, cap. IV, par. 4.

<sup>6</sup> Ivi, libro I, cap. IV, par. 4-5.

<sup>7</sup> F. Hutcheson, *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e virtù*, cit., parte II, sez. 3, par. 8 (corsivo aggiunto).

<sup>8</sup> Vd. F. Hutcheson, *A System*, cit., libro I, cap. IV, par. 1.

<sup>9</sup> D. Hume, *Trattato della natura umana*, in *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano, A. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1980, vol. I, pp. 1-665, libro II, parte 1, sez. 7, p. 311 (ed. or. *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], a cura di L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch, Clarendon, Oxford 1978).

<sup>10</sup> Di William Wollaston (1660-1724) vedi *The Religion of Nature Delineated* (1724), Garland, New York 1978, di Gilbert Burnet (1643-1715) vedi *A Defence of Natural and Revealed Religion. Being an Abridgement of the Sermons Preached at the Lecture Founded by Robert Boyle. Edited by Gilbert Burnet* (1737), 4 voll., a cura di A. Pyle, A.P.F. Sell, Thoemmes Press, Bristol 2000; di John Balguy (1686-1748) vedi *The Foundations of Moral Goodness* (1728), Garland, New York 1976; di Archibald Campbell (1691-1756) vedi *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue* (1733), Routledge, London 1994.

<sup>11</sup> Ivi, libro III, parte 1, sez. 1, p. 483.

<sup>12</sup> D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 1-175, sez. XII, parte 3, p. 174 (ed. or. *An Enquiry concerning Human Understanding* [1748], in *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, a cura di L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch, Clarendon, Oxford 1975<sup>3</sup>).

<sup>13</sup> D. Hume, *Trattato della natura umana*, in *Opere*, cit., vol. I, pp. 1-665, Introduzione, pp. 7-10 (ed. or. *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], a cura di L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch, Clarendon, Oxford 1978).

<sup>14</sup> Ivi, libro III, parte 3, sez. 1, p. 590.

<sup>15</sup> D. Hume, *Ricerca sui principi della morale*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 177-341, sez. V, parte 2, p. 232 nota (ed. or. *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), in *Enquiries*, cit.; trad. it. *Ricerca sui principi della morale*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 177-341, sez. V, parte 2, p. 232 nota).

<sup>16</sup> D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., libro I, parte 4, p. 13.

<sup>17</sup> Ivi, I.i.4.

<sup>18</sup> Ivi, libro II, parte 1, sez. 7, p. 311.

<sup>19</sup> D. Hume, *Ricerca sui principi della morale*, cit., sez. V, parte 2, p. 232 nota.

<sup>20</sup> D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., libro II, parte 3, sez. 1, pp. 425-426

<sup>21</sup> Ivi, libro III, parte 1, sez. 1, p. 484.

<sup>22</sup> Ivi, libro II, parte 3, sez. 3, p. 436.

<sup>23</sup> Ivi, libro I, parte 4, sez. 7; libro I, parte 3, sez. 10, 16.

<sup>24</sup> D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., libro III, parte 1, sez. 1, p. 946.

<sup>25</sup> D. Hume, *The Letters of David Hume*, a cura di J.Y.T. Greig, Clarendon, Oxford 1932, vol. I, p. 34

<sup>26</sup> Ivi, libro III, parte 1, sez. 1, p. 484.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Ivi, p. 496-7.

<sup>29</sup> D. Hume, *The Sceptic* (1741), in *Essays Moral, Political, and Literary*, a cura di E.F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis (In) 1987; trad. it. *Lo scettico*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 567-589, p. 578.

<sup>30</sup> D. Hume, *Trattato della natura umana*, cit., libro II, parte 3, sez. 9, p. 463.

<sup>31</sup> Ivi, libro II, parte 3, sez. 9, p. 461.

- <sup>32</sup> D. Hume, *Of an Original Contract* (1742), in *Essays*, cit.; trad. it. *Sul contratto originario*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 865-887, pp. 878-879; cfr. *Trattato della natura umana*, cit., libro III, parte 2, sez. 1.
- <sup>33</sup> *Ibid.*
- <sup>34</sup> D. Hume, *Ricerca sui principi della morale*, cit., Appendice terza, p. 223.
- <sup>35</sup> D. Hume, *Ricerca sui principi della morale*, cit., Appendice terza, p. 321.
- <sup>36</sup> Vd. Ivi, p. 328.
- <sup>37</sup> Ivi, sez. V.
- <sup>38</sup> A. Smith, *A Theory of Moral Sentiments* (1759), a cura di A.L. Macfie, D.D. Raphael, Clarendon, Oxford 1978; trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di E. Lecaldano, RCS Libri, Milano 1995; A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), a cura di R.H. Campbell, A.S. Skinner, W.B. Todd, Clarendon Press, Oxford 1976; trad. it. *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Bagiotti, UTET, Torino 1996<sup>4</sup>.
- <sup>39</sup> La teologia “naturale”, distinta dalla teologia positiva, era il discorso su Dio basato sui soli lumi della ragione, distinto da quello basato sulla rivelazione. “Natura” in questo senso si oppone a “sovrannatura”. Invece la “filosofia naturale” cioè le scienze naturali si distingueva dalla “filosofia morale” cioè l’etica. In questo senso “natura” si oppone a “natura umana”, “mente”, “costumi”.
- <sup>40</sup> A. Smith, *Storia dell’astronomia*, in *Saggi filosofici*, a cura di P. Berlanda, Angeli, Milano 1984, pp. 51-117, parte IV, par. 76. (ed. or. *The Principles which Lead and Direct Philosophical Enquires: Illustrated by the History of Astronomy*, in *Essays on Philosophical Subjects* [1795], a cura di W.P.D. Wightman, J.C. Bryce, I.S. Ross, Clarendon Press, Oxford 1980).
- <sup>41</sup> A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., parte VII, cap. IV, par. 14.
- <sup>42</sup> Ivi, parte VII, sez. 3, cap. I, par. 5.
- <sup>43</sup> Ivi, sez. I, cap. I, par. 1.
- <sup>44</sup> A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., libro V, cap. I, parte 3, art. 2., par. 25.
- <sup>45</sup> A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., parte I, sez. III, cap. II.
- <sup>46</sup> Ivi, parte IV, cap. I, par. 6.
- <sup>47</sup> Ivi, parte IV, cap. I, par. 8.
- <sup>48</sup> Ivi, parte I, cap. I, par. 6.
- <sup>49</sup> Ivi, parte I, cap. I, par. 10.
- <sup>50</sup> Ivi, parte I, cap. I, par. 3.
- <sup>51</sup> Ivi, parte I, sez. II, cap. V, par. 1.
- <sup>52</sup> *Ibid.*
- <sup>53</sup> *Ibid.*
- <sup>54</sup> Ivi, p. 283 (parte III, cap. I, par. 6 della seconda edizione).
- <sup>55</sup> Ivi, parte III, cap. II, par. 33.
- <sup>56</sup> Ivi, parte III, cap. II, par. 33.
- <sup>57</sup> Ivi, parte V, cap. II.
- <sup>58</sup> Ivi, parte I, sez. III, cap. III.
- <sup>59</sup> Ivi, parte VII, cap. IV, par. 11-12.
- <sup>60</sup> Ivi, parte VII, sez. III, cap. I, par. 7.
- <sup>61</sup> Ivi, parte I, sez. II, cap. IV, par. 4.
- <sup>62</sup> *Ibid.* (corsivo aggiunto).
- <sup>63</sup> Ivi, parte VII, cap. II, par. 6; parte III, cap. IV, par. 8.
- <sup>64</sup> Ivi, parte III, sez. III, cap. VI, par. 9-10.
- <sup>65</sup> Ivi, parte VI, cap. III, par. 1.
- <sup>66</sup> A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., libro IV, cap. IX, par. 16-17.
- <sup>67</sup> Vd. T. Reid, *Saggi sui poteri attivi dell’uomo*, in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975, pp. 731-769 (ed. or. *Essays on the Active Powers of Man* [1785], vol. II dei *Philosophical Works*, 2 voll., Olms, Hildesheim 1967).
- <sup>68</sup> T. Reid, *Practical Ethics*, a cura di K. Haakonssen, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1990.
- <sup>69</sup> T. Reid, *Saggi sui poteri attivi dell’uomo*, cit., Saggio V, cap. VII, p. 673.
- <sup>70</sup> Ivi, p. 675.
- <sup>71</sup> Ivi, p. 679.
- <sup>72</sup> Ivi, cap. I.
- <sup>73</sup> Ivi, p. 637.
- <sup>74</sup> Ivi, p. 640.
- <sup>75</sup> Ivi, p. 638.
- <sup>76</sup> Ivi, p. 639.
- <sup>77</sup> Id., *Practical Ethics*, cit., Lezione I.
- <sup>78</sup> *Ibid.*

---

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Ivi, Lezione II.

<sup>82</sup> Ivi, Lezione III.

<sup>83</sup> Ivi, Lezione IV.

## 1. La metaetica kantiana: l'epistemologia morale

Immanuel Kant (1724-1804), professore all'Università di Königsberg in Prussia, fu autore, oltre che della *Critica della Ragion pura* (1781, 1787) e dei *Principi metafisici della filosofia della natura* (1786), dove sono presentate la propedeutica e la parte razionale della scienza della natura, di una serie sistematica di opere morali: la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e la *Critica della ragion pratica* (1788), dove viene svolta propedeutica dell'etica, la *Metafisica dei costumi* (1797) dove se ne presenta la metafisica dei costumi o la parte razionale, l'*Antropologia in chiave pragmatica* (1797) dove se ne presenta la parte empirica. La *Religione nei limiti della semplice ragione* (1793) aggiunge alcuni sviluppi importanti.

Le prime elaborazioni di Kant sull'etica si trovano nei corsi di lezioni tenuti a partire dal 1756/1757 commentando l'*Ethica philosophica* di Alexander Baumgarten<sup>1</sup>, corsi nei quali iniziano a emergere i problemi che arrovellavano gli illuministi di tutta Europa e che dovevano spingere Kant a riformulare la filosofia pratica della scuola wolffiana. I problemi sono i seguenti: a) la possibilità di delimitare l'ambito legittimo della nostra attività cognitiva, di modo da rispondere definitivamente alla sfida dello scetticismo; b) la possibilità di spiegare l'esistenza del male nel mondo; c) la possibilità di una morale universale non basata su un comando divino noto attraverso la rivelazione, ma su un'attività legislatrice dello stesso soggetto morale.

L'etica kantiana consiste di tre parti: una critica o propedeutica, una filosofia morale razionale o «metafisica dei costumi», una filosofia morale empirica o «antropologia morale». Che cosa si cela dietro a questa terminologia è illustrato da Kant in conclusione alla *Critica della ragion pura* nella «Architettonica della ragion pura», che illustra «l'arte di costruire sistemi»<sup>2</sup> rivolta a delimitare i confini delle scienze e mostrare i fondamenti delle suddivisioni. L'architettonica kantiana usa la terminologia wolffiana, nella quale sono espresse distinzioni comuni a tutta la filosofia moderna, ma viene a dare un significato peculiare a questa terminologia per via della svolta con cui ha dato vita alla «filosofia critica». Kant aveva alle spalle un secolo di discussioni in filosofia naturale fra cartesiani, leibniziani e newtoniani. La fisica cartesiana era consapevolmente aprioristica; la fisica newtoniana introduceva principi o ipotesi, come la gravitazione, da accettare in quanto utili per costruire spiegazioni dei fenomeni, ma senza pretendere che rispecchiassero le cause prime (la gravitazione potrebbe venire ridotta a cause meccaniche, a qualità occulte aristoteliche, all'azione divina). Hume aveva interpretato il metodo newtoniano in senso moderatamente scettico, sostenendo che Newton con l'idea di gravitazione aveva collegato fra loro meglio di chiunque altro i fenomeni, ma aveva consegnato per sempre le cause ultime ai misteri della natura. Kant era stato convertito, o «risvegliato dal sonno dogmatico», dalla critica humiana alla nozione di causa, e poi nella *Ragion Pura* aveva ribaltato i termini della discussione: è vero che noi non abbiamo esperienza dei rapporti causali, ma ciò nonostante li conosciamo con certezza, in quanto siamo noi a costruire la natura che è oggetto dell'esperienza. Ne segue fra l'altro che le nostre categorie sono di per sé vuote e si applicano legittimamente soltanto là dove vi sono fenomeni sensibili cui applicarle, mentre vengono usate illegittimamente al di là dell'ambito dei fenomeni. Divengono perciò illegittimi alcuni rami della metafisica: la cosmologia razionale, la psicologia razionale, e la teologia razionale. Un prodotto collaterale della «filosofia critica» è «l'idea di una metafisica articolata in due parti: una *metafisica della natura* e una *metafisica dei costumi*»<sup>3</sup>. Infatti, tolte le parti della metafisica dichiarate illegittime, la filosofia in senso proprio consiste soltanto nelle due parti della «fisiologia razionale», cioè una «metafisica della natura» e una «metafisica dei costumi», a loro volta suddivise in «critica», che fa da parte propedeutica, e «fisica razionale» o «etica razionale».

L'architettonica kantiana prevede un caso a parte rappresentato dalla logica, filosofia puramente «formale», che «prende in esame esclusivamente la forma dell'intelletto e della ragione stessa, nonché le regole universali del pensiero in generale, senza distinzione di oggetti»<sup>4</sup>. Il resto del sapere che, avendo un oggetto, è «filosofia materiale», si divide lungo due assi fra loro perpendicolari: quello che separa orizzontalmente la filosofia pura o metafisica dalla filosofia empirica e quello che separa verticalmente la fisica dall'etica, secondo gli «oggetti determinati» di cui si occupa, e le leggi a cui questi sottostanno, che sono «leggi della natura o della libertà»<sup>5</sup>. Così, «sia la filosofia naturale sia la filosofia morale possono avere una parte empirica, perché devono prescrivere le loro leggi, la prima alla natura in quanto oggetto d'esperienza e la seconda alla volontà dell'uomo in quanto affetta dalla natura; nel primo caso si tratta delle leggi secondo cui tutto accade, nel secondo delle leggi secondo cui tutto deve accadere»<sup>6</sup>.

# L'architettura kantiana

A. *formale* (logica)

## FILOSOFIA

naturale (metafisica della natura)

B<sup>1</sup>. *pura* }

morale (metafisica dei costumi)

B. *materiale*

naturale (fisica empirica)

B<sup>2</sup>. *empirica* }

morale (antropologia morale)

La psicologia empirica, che era trattata nel corso di metafisica, dovrebbe venire esclusa da questa disciplina – dal momento che, per via della riconosciuta impossibilità di un'intuizione razionale dell'anima, non è possibile alcuna psicologia razionale – e spostata invece nella «conoscenza empirica della natura», entro l'ambito di «un'antropologia dettagliatamente completa (parallela alla scienza empirica della natura)»<sup>7</sup>. La psicologia deve confluire nella più ampia disciplina dell'antropologia, la quale non può basarsi sull'intuizione, così come non può basarsi sull'applicazione della matematica, che non è legittima al di fuori del mondo dei fenomeni della natura fisica<sup>8</sup>, ma deve divenire una «dottrina naturale storica»<sup>9</sup>, come la geografia, quanto più possibile sistematica, ma non una «scienza», e nemmeno una «dottrina psicologica sperimentale»<sup>10</sup>; è comunque parte della «filosofia empirica», quella che verte non sulla natura ma sui costumi.

La parte empirica della filosofia morale venne chiamata da Kant in momenti diversi in diversi modi: dottrina della prudenza, antropologia, antropologia morale, antropologia pratica, antropologia pragmatica<sup>11</sup>. Va notato che in una prima fase accanto alla geografia fisica prevedeva una «geografia morale» delle quali la prima era «conoscenza del mondo» che svolge una funzione diversa e complementare a quella delle scienze della natura, muovendosi sul piano non della ricostruzione dei nessi causali ma delle «osservazioni», la seconda illustrava «costumi e caratteri degli esseri umani secondo i diversi luoghi»<sup>12</sup>; seguivano una geografia politica, mercantile, teologica. L'antropologia venne poi a sostituirsi alla geografia morale, trattando gli stessi argomenti insieme a quelli della psicologia. L'antropologia sembra essere così, da un lato,

l'indispensabile complemento dell'etica razionale, dall'altro, parte della «conoscenza cosmologica»; in questa veste, «insieme alla geografia fisica essa si distingue da ogni altro insegnamento»<sup>13</sup>, in quanto ha la funzione di permettere la conoscenza dell'uomo come parte del mondo, di chiarire «le fonti di tutte le scienze, quelle dei costumi, dell'abilità, degli usi sociali, del metodo per formare e dirigere gli uomini, e dunque di tutta la sfera pratica»<sup>14</sup>. Dato che la funzione della filosofia per Kant era rispondere alla domanda «che cos'è l'uomo»<sup>15</sup> e che per lui «la filosofia non è altro che una conoscenza pratica dell'uomo»<sup>16</sup>, la filosofia morale empirica svolgeva un ruolo decisivo. Dopo avere esitato a lungo sulla collocazione della sua antropologia morale, si risolse a trattarla in una chiave non teoretica o «fisiologica», ma pratica, e più precisamente «pragmatica», cioè riguardante «la conoscenza dell'uomo in quanto cittadino del mondo»<sup>17</sup>. La filosofia teoretica nella sua parte empirica può tradursi in una dottrina «tecnica» della sua applicazione pratica (nel senso di “applicata”); invece per la filosofia morale non è possibile alcuna dottrina «tecnica» che guidi l'applicazione della legge morale. Certamente sarebbe desiderabile

un'arte tale che rendesse possibile un sistema della libertà uguale a un sistema della natura; e veramente sarebbe un'arte divina, se noi fossimo in grado di eseguire perfettamente per mezzo di essa quel che la ragione ci ordina<sup>18</sup>.

Il «giudizio» è l'organo della morale pratica ma è un organo che svolge le sue funzioni senza regole da seguire. Non è possibile, senza regresso all'infinito, dare regole per fare rientrare i casi sotto determinati principi<sup>19</sup>.

Il problema sul quale Kant si era arrovellato in filosofia morale nel corso degli anni Sessanta e Settanta, come si era arrovellato in filosofia teoretica intorno al problema della causalità, era la natura dell'obbligazione. Questa implica una costrizione oggettiva e non solo soggettiva, ma se noi fossimo «necessitati ad un tempo anche soggettivamente, allora proprio così saremmo liberi, poiché tale necessitazione soggettiva scaturisce da quella oggettiva»<sup>20</sup>. La domanda decisiva di tutta l'etica dopo Calvino e Montaigne era stata: da dove trae origine l'obbligazione? La nuova scienza della legge di natura, nelle due versioni consequenzialista e apriorista, aveva rappresentato un tentativo di rispondere a questa domanda. Le teorie sentimentaliste erano state un tentativo di ovviare alla difficoltà della motivazione, che si presentava per entrambe le soluzioni, ovvero di rispondere alla domanda: come operare il passaggio da un desiderio che uno stato di cose venga messo in atto o una norma venga seguita alla motivazione per l'agente a operare in conformità alla norma o in vista dello stato di cose? A Kant sembrava che le teorie esistenti, per lo meno come le capiva, non sapessero fornire motivi dell'obbligazione, o sapessero fornire soltanto motivi contingenti e variabili. Le morali della perfezione della scuola wolffiana fornivano motivi razionali e universali, ma non motivi tali da avere forza motivante. Le morali teologiche, cioè le dottrine volutariste, fornivano un movente che in realtà non aveva caratteri di razionalità e universalità in quanto questo movente era la paura della punizione divina; anche nel caso in cui il movente fosse rappresentato dall'amore per Dio si sarebbe trattato di un movente sensibile perché si sarebbe trattato di un sentimento. Le morali sociologiche e politiche come quelle di Montaigne che riduceva i principi morali a effetto dell'educazione e quella di Mandeville che li riduceva a convenzioni arbitrarie non sapevano dare carattere razionale e universale al movente, e le morali eudemonistiche come quella epicurea e quelle sentimentaliste come quella di Hutcheson peccavano nel far dipendere l'obbligazione da fattori sensibili e variabili quali i sentimenti (se intesi come sentimenti sensibili) o un senso soggettivo di felicità<sup>21</sup>. L'obbligazione interna razionale era la soluzione di Kant, risultante da un incontro fra l'idea di obbligazione razionale delle teorie della legge di natura, giuste in linea di principio ma incapaci di rendere conto della forza motivante della legge morale, e l'idea rousseauiana di autolegislazione unita a quella sentimentalista di un sentimento morale, capaci di fornire un movente, ma incapaci di garantirne la validità universale.

Analisi e sintesi erano per la logica scolastica i procedimenti con cui rispettivamente si risaliva dai fenomeni ai principi e poi dai principi si facevano derivare i fenomeni. Kant applicò anche alla filosofia morale questo duplice procedimento. La prima fase era da lui chiamata «analitica» (o, nelle lezioni, «filosofia analitica»), e la seconda «dialettica». Alla dialettica – come si vedrà – furono assegnati compiti diversi nella *Fondazione* e nella *Ragion Pratica*. Nella *Fondazione* l'analitica partiva dalla moralità di senso comune per giungere a determinare il contenuto della moralità. Questo modo di intendere la funzione dell'analitica dipende dalla dottrina leibniziana delle «rappresentazioni oscure» secondo la quale la conoscenza è già razionale anche quando non è ancora conoscenza astratta, e metafisici e moralisti devono «contribuire alla chiarificazione delle rappresentazioni oscure nell'uomo»<sup>22</sup>, e quindi la filosofia morale parte dal giudizio morale comune e, nella fase in cui è «filosofia analitica», rinuncia alla pretesa di costruire sistemi prima del ricorso

all'esperienza<sup>23</sup>, limitandosi a rendere conto del senso comune. Al filosofo spetta il compito di ricostruire una moralità che c'è già, così come la metafisica della natura ricostruisce l'opera dei "filosofi naturali" empirici. Una metafisica dei costumi è qualcosa che «ogni uomo porta in sé, quantunque generalmente in modo un po' confuso»<sup>24</sup>, e

il moralista non deve fare nulla più che indagare nel fondo dell'intelletto umano per tramutare le rappresentazioni oscure in rappresentazioni chiare, come Socrate diceva di essere la levatrice dei suoi ascoltatori, cioè che cercava di mettere in chiaro con il suo insegnamento i principi che erano presenti nell'oscurità. L'esplicitazione delle rappresentazioni oscure in tutti i nostri giudizi è propriamente la filosofia analitica. Nella fisica possiamo acquisire solo la conoscenza di cose di cui non abbiamo rappresentazioni oscure, ma soltanto rappresentazioni chiare, nella morale invece non è così perché dobbiamo trarre tutto dal nostro cuore; ad esempio, se si pone la domanda se si può mentire e se siano lecite le menzogne per necessità? Si dice che non si può mai mentire, poiché ogni uomo non appena mente perde il suo onore; è difficile trovare il fondamento di questo giudizio, perché il più grande vantaggio personale non debba spingermi a mentire. Esplicitare questi principi oscuri è il compito del filosofo<sup>25</sup>.

Si capisce perciò come la filosofia morale vada insegnata socraticamente, come nell'esecuzione di questo compito lo studio dell'antropologia abbia il ruolo di portare a scoprire la presenza oscura di principi razionali in ogni agente, e come il sentimento morale sia «rappresentazione oscura» di questi principi. Come si vedrà, questa rimase la posizione di Kant fino alla fine. Nella *Metafisica dei costumi* affermò che ogni principio morale

non è altro se non un'oscura concezione di quella *metafisica* la quale risiede al fondo della ragione di tutti gli uomini come scorge facilmente il maestro che cerca di istruire *socraticamente* il suo alunno intorno all'imperativo del dovere [...] il *pensiero* deve risalire sino agli elementi della metafisica, senza di che non è da attendersi né sicurezza né purezza, anzi nessuna forza motrice nella dottrina della virtù<sup>26</sup>.

Si noti che vi sono alla base di questo procedimento due assunzioni: quella dell'esistenza di un *consensus gentium* sul contenuto dei giudizi morali e quella della continuità fra il senso comune (le rappresentazioni oscure) e la filosofia (le rappresentazioni chiare). L'illustrazione di particolari imperativi parte sempre dal giudizio di senso comune per poi risalire alla ragione razionale soggiacente a questo giudizio. Kant ammise qualche difficoltà: ad esempio, nella *Metafisica*, come aveva fatto nelle parti corrispondenti delle lezioni, dichiarò che la «voluttà contro natura», cioè l'autoerotismo è «una delle più gravi mancanze alla moralità» che suscita «ripugnanza» come «ognuno scorge appena vi fissa il pensiero»<sup>27</sup>; proseguì riconoscendo che non è però facile «trovare la prova razionale» della validità di questo giudizio e suggerendo che questa sta «nel fatto che l'uomo considerandosi un semplice mezzo per l'appagamento di un impulso animale, rinuncia [...] alla propria personalità; ma con ciò non si spiega come il vizio contro natura [...] sia una così grande violazione dell'umanità nella nostra persona da sorpassare, come sembra, quanto alla forma (all'intenzione) il suicidio stesso»<sup>28</sup>.

Il punto decisivo cui il procedimento dell'analitica e dialettica dovrebbe giungere è la "fondazione" di un imperativo che abbia forza motivante per se stesso, non per ragioni esterne. Se la dimostrazione dell'esistenza di tale imperativo riesce, sono poste le basi della filosofia morale pura. Nella *Fondazione* Kant tentava di fare anche per la filosofia pratica ciò che aveva tentato di fare per la filosofia teoretica: come in quest'ultima ha operato una "deduzione trascendentale" delle categorie, cioè una dimostrazione a priori della loro esistenza che non si affidasse al «sano intelletto comune» che nella conoscenza della natura è fallace, così anche nella morale Kant pensava sull'onda della scoperta della «filosofia critica», di determinare nell'analitica il contenuto della legge morale e poi, nella dialettica di dimostrarne la "realtà", ovvero di dimostrare che un'idea di legge morale siffatta non è una chimera.

Il primo obiettivo teorico della *Fondazione* era l'analisi teorica del concetto di moralità e l'elaborazione di un criterio per la determinazione dei doveri. Questo è il compito svolto nelle prime due sezioni che risalgono dalla moralità comune alla metafisica dei costumi. Per Kant la ragione nel suo uso teoretico è costitutiva in quanto pone le leggi che organizzano i fenomeni; nel suo uso pratico la ragione è costitutiva in quanto pone la massima secondo la quale non possiamo non volere o, in altre parole, è capace di costituire dei moventi sulla base della sola forma razionale dell'imperativo e non in dipendenza da un elemento esterno. Le leggi poste dalla ragione nel suo uso pratico infatti sono imperativi di vario genere secondo il fine cui sono rivolti. Le cose in natura operano secondo leggi, ma soltanto gli esseri ragionevoli possono agire «secondo la

rappresentazione delle leggi, ossia secondo principi», cioè hanno una volontà, la quale non è null'altro che la ragion pratica.

La nozione di «massima» è la nozione chiave per comprendere il modo di operare secondo leggi di un essere ragionevole. La massima è una regola implicita nel corso d'azione che un agente adotta o un «principio pratico soggettivo», laddove la legge morale è «principio pratico oggettivo». L'agente può adottare massime che contrastano o che coincidono con il principio pratico oggettivo.

Gli imperativi sono proposizioni che esprimono prescrizioni, o «formule per esprimere il rapporto fra leggi oggettive del volere in generale e l'imperfezione soggettiva della volontà» di un particolare essere ragionevole<sup>29</sup>. Ne abbiamo bisogno perché siamo esseri imperfetti; una «volontà perfettamente buona» si sottoporrebbe a leggi oggettive ma non avrebbe bisogno di esservi costretta. Gli imperativi ipotetici presentano la necessità di un'azione quale mezzo per ottenere un fine che è possibile volere. Rientra fra gli imperativi ipotetici anche l'imperativo della prudenza, quello che comanda di raggiungere un fine che tutti gli esseri ragionevoli hanno «effettivamente per necessità naturale», la felicità<sup>30</sup>. L'imperativo categorico è quello che si impone a qualsiasi essere ragionevole indipendentemente dai fini particolari che può avere. Sarebbe la stessa struttura delle leggi del volere o della libertà a far sì che non possiamo non volere ciò che l'imperativo categorico prescrive, a pena di una qualche forma di contraddittorietà. L'ambizione di Kant era quella di farne discendere tutti i doveri particolari. La *Fondazione* distingue fra tre diverse formulazioni, basate rispettivamente sull'*universalizzabilità*, sulla *legislazione universale*, sulla *persona come fine*. Le tre formulazioni prescrivono: a) «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale»<sup>31</sup>; b) «agisci come se la massima della tua azione dovesse, essere elevata dalla tua volontà a legge universale della natura»<sup>32</sup>; c) «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo»<sup>33</sup>. La presentazione delle tre formulazioni successive rispondeva forse a un intento didattico, di introdurre gradualmente il contenuto meno ovvio partendo da quello più incontestabile, ma dipendeva anche da una pretesa teorica, quella che il requisito logico dell'*universalizzabilità* fosse sufficiente a introdurre criteri sostanziali di definizione dei contenuti della moralità.

Va precisato che Kant poneva il requisito come vincolo solo negativo, che deve fare escludere le massime non universalizzabili, e non pretendeva che qualsiasi massima purché universalizzabile possa assurgere al ruolo di imperativo morale. Da questa supposta pretesa i critici di Kant hanno derivato contro-esempi assurdi, ma è chiaro che questa non era la pretesa di Kant, che infatti pose la domanda nei seguenti termini: «è sufficiente che mi domandi: puoi volere che la tua massima divenga una legge universale? Se non lo puoi, si tratta di una massima da rifiutare»<sup>34</sup>.

La prima formulazione aveva l'attrattiva di permettere di pensare a un carattere logicamente contraddittorio della negazione della legge morale. L'esempio della menzogna si prestava particolarmente a operare questo passaggio, per via del carattere autovanificante di una massima che imponga di mentire, dato che – come avevano rilevato gli intuizionisti britannici – la stessa istituzione del linguaggio non potrebbe sussistere in un mondo in cui si seguisse la massima di mentire. Tuttavia, Kant ammette che solo per la negazione di alcuni doveri, i «doveri perfetti», sussiste questa forma di contraddittorietà più forte, o l'autoannullamento della massima contraria, mentre per «doveri imperfetti» come la benevolenza, sussiste solo l'impossibilità di «volere» un mondo in cui si segua la massima contraria.

Si può ritenere fallace il tentativo di derivare contenuti positivi, anche se solo negativamente, dalla sola universalizzabilità in quanto implicante una violazione ingiustificata della «legge di Hume»; infatti il tentativo sarebbe quello di derivare un dovere dall'impossibilità di un ordine della natura basato sulla legge contraria, ciò che ancora non fornisce la premessa logica del «tu devi». Non a caso la prima formulazione fu immediatamente oggetto di critiche, e l'abbandono da parte di Kant delle tre diverse formulazioni nelle opere successive, dove introdusse una unica formulazione dell'imperativo che comprende sia l'idea di legislazione che si possa volere universalmente sia l'idea di persone come fini in sé, dipende verosimilmente dalla rinuncia alla pretesa di assegnare un ruolo non banale al requisito dell'*universalizzabilità*. Si può concludere che l'idea che resta costante anche nelle opere successive è quella di soggetto «autonomo» autolegislatore. È un'idea ripresa da Rousseau: siamo liberi solo quando seguiamo leggi che noi stessi ci siamo date. Come, con il contratto sociale ogni individuo divenendo cittadino diviene legislatore di se stesso e degli altri dando vita a una volontà, la volontà generale, in cui viene meno ogni contrapposizione fra l'interesse suo e quello altrui, così il soggetto morale non crea arbitrariamente la legge morale ma nemmeno la riceve da un sovrano. È membro del «regno dei fini», legislatore e non suddito.

Il secondo obiettivo teorico della *Fondazione* era dare una fondazione ontologica della moralità. Kant lo voleva realizzare nella «dialettica» operando la «deduzione trascendentale» della legge morale; lo scopo era

quello di provare che non soltanto il senso comune concepisce la legge morale come sistema di doveri dipendente dall'imperativo categorico, ma anche che questa legge morale costituisce una realtà e non un'illusione. L'idea di volontà libera doveva fornire il terzo elemento che permette ogni «conoscenza sintetica» permettendo di unire due elementi diversi perché è presente in entrambi. La conoscenza sintetica sarebbe in questo caso l'imperativo categorico<sup>35</sup>. Gli esseri umani sarebbero totalmente determinati se li si dovesse considerare solo parte del mondo della natura; ma noi possiamo considerarli come cittadini di due mondi determinati e agenti liberi, e quindi possiamo affermare l'esistenza di una volontà libera<sup>36</sup>. E per questa vale quanto si è affermato a proposito della necessità di volere in conformità all'imperativo categorico, e la libertà è quindi prova dell'esistenza reale della moralità. Ma questo può apparire un «circolo vizioso dal quale, a quanto pare, non è possibile uscire. Nell'ordine delle cause efficienti noi ci supponiamo liberi, ma nell'ordine dei fini ci pensiamo sottoposti a leggi morali e riteniamo di sottostare a queste leggi perché siamo in possesso della libertà del volere»<sup>37</sup>. Sarebbe una via di uscita partire dalla constatazione del nostro essere dotati di ragione come prova della nostra appartenenza al mondo intelligibile, ma ciò richiederebbe quella «psicologia razionale» che la filosofia critica esclude.

Un terzo obiettivo della *Fondazione* è spiegare le motivazioni che inducono ad assumere a propria massimo l'imperativo categorico. Prima di discutere, nel prossimo paragrafo, questo terzo obiettivo converrà vedere come il secondo venga abbandonato nella *Ragion pratica*. In quest'opera Kant sostiene l'impossibilità di una deduzione dell'imperativo categorico<sup>38</sup>. Abbandona il criterio della contraddittorietà come criterio di demarcazione delle massime. Si limita a chiedere di effettuare un esperimento mentale che chiede di appurare non più di quanto nella *Fondazione* si chiedeva per i doveri imperfetti: immagina un ordine di cose in cui ciascuno seguisse la massima in questione e chiediti se «facendo parte di questo ordine di cose, ti troveresti a tuo agio in esso, col consenso della tua volontà?»<sup>39</sup>; ma questo esperimento mentale non è il motivo determinante della volontà, e serve soltanto a riconoscere i doveri. Non è più necessaria una critica della ragion *pura* pratica, ma semmai solo di quella condizionata empiricamente, perché la realtà della legge morale è ritenuta ora non bisognosa di prova: «la ragion pura è pratica di per sé sola»<sup>40</sup>.

Fra la *Fondazione* e la *Ragion pratica* va notato che compare la seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Le innovazioni più importanti vertono come noto sulla psicologia: Kant insiste ora sui limiti della conoscenza del nostro io sia empirico sia trascendentale, traendo le debite conseguenze dell'esclusione della possibilità della psicologia razionale. Ciò ha conseguenze importanti sull'argomentazione della *Fondazione*: nella sezione III si suggeriva una nostra esperienza del nostro io sovrasensibile, che nella *Ragion pratica* è coerentemente esclusa, lasciando l'esperienza o l'intuizione non di un fatto ma solo di una «regola», cioè delle leggi della libertà. Di queste a loro volta si ha «esperienza» per il motivo che sono qualcosa che facciamo noi stessi. È la presenza immediata di questa legge a costituire il «Fatto della ragione». A sua volta l'evidenza della legge morale è equivalente all'evidenza della libertà: la prima è la via per la conoscenza della seconda, e la seconda è la condizione dell'esistenza della prima. Rispetto alle altre «idee» speculative la libertà è perciò privilegiata: è l'unica di cui sia nota a priori la possibilità reale perché è «la condizione della legge morale che è oggetto del nostro sapere»<sup>41</sup>. Nella «Dialettica» della *Ragion pratica*, che svolge un compito diverso da quello assegnatole nella *Fondazione*, cioè quello di dimostrare la possibilità del «Sommo bene» attraverso una prova «morale» in alternativa al fideismo e al dogmatismo, la libertà viene presentata come uno dei tre «postulati» della ragion pratica, ma si precisa che è postulata in modo più diretto di quanto lo siano le idee di Dio e della vita ultraterrena. In realtà la libertà non è un postulato ma l'unica «idea» direttamente accessibile alla Ragione.

In conclusione, la chiarificazione delle percezioni oscure resta la sola via per mettere in luce il fatto della ragione, o per mostrare l'evidenza, prima che di qualsiasi verità teoretica, di un insieme di verità «pratiche». Non c'è altra dimostrazione della «realtà» della legge morale. Il prezzo da pagare è l'impegnativa assunzione dell'esistenza di un bagaglio di giudizi morali di senso comune immutabili nel tempo e nello spazio. Nelle scienze della natura è stata riconosciuta come insostenibile la pretesa kantiana dell'ultimità delle categorie spazio-temporali della fisica newtoniana; nelle scienze dei «costumi» Hegel e poi i padri della sociologia e dell'antropologia hanno mostrato le buone ragioni, almeno in prima istanza, del relativismo culturale. Forse la mossa più azzardata da parte di Kant è stata l'essersi aggrappato al mito illuminista dell'invariabilità del «cuore» umano.

## 2. La metaetica kantiana: l'ontologia morale

La metafisica è per Kant impossibile soltanto in alcuni dei suoi sensi o meglio, relativamente ad alcuni dei suoi oggetti tradizionali. Ma l'etica kantiana non è un'etica «senza metafisica» come ha ripetuto uno schieramento di critici. Al contrario, l'etica razionale rappresenta essa stessa una metà della metafisica.

L'autonomia dell'etica che Kant si propone di garantire non significa etica senza metafisica, nel senso che è proprio la professione di una determinata metafisica a rendere possibile un'etica autonoma nel senso kantiano. Questa autonomia poi implica che il soggetto morale ponga la legge morale e non la riceva dall'esterno e che il soggetto morale possa conoscere la legge morale prima di conoscere le verità teoretiche. La preoccupazione di partenza di Kant – si è visto – era quella di escludere il volontarismo estremo e lo scetticismo. Le verità morali non sono da un lato comandi arbitrari di Dio e dall'altro neppure convenzioni introdotte arbitrariamente o prodotti contingenti dei processi di condizionamento culturale attuati mediante l'educazione. Contro entrambi gli avversari sembrava volesse far valere la tesi dell'esistenza di leggi morali oggettive e invariabili, di cui «non siamo noi gli autori»<sup>42</sup> e fra le quali non abbiamo alcuna possibilità di scelta, e che infine Dio stesso si trova di fronte<sup>43</sup>. Così, il soggetto morale non "descrive" i fatti morali ma li "pone", in quanto questi sono regole che esistono in quanto oggetto di legislazione. Li pone però in modo non arbitrario ma obbligato: «Se conosciamo a priori una legge, allora siamo noi a prescriverla all'oggetto: alla natura se è una legge naturale, alla libertà, cioè a noi stessi, se è una legge morale; tuttavia non arbitrariamente ma in quanto necessaria»<sup>44</sup>.

Sembra che si possa affermare che l'ontologia morale di Kant sia una forma di realismo morale non naturalista, ovvero che Kant ritenga che esistano fatti morali, che questi non siano fatti conoscibili mediante l'osservazione empirica o qualche altra forma di conoscenza *teoretica* e che consistono invece in un sistema di regole, che a differenza delle regole dei diversi ambiti del mondo della natura non vanno scoperte ma sono note immediatamente perché "poste" dal soggetto stesso; e infine che questo sistema di regole è conoscibile prima di avere raggiunto conoscenze di natura teoretica riguardo a qualsiasi altro ambito. Kant riteneva che la natura consista nella connessione di fenomeni in base a regole, e in essa tutto,

sia nel mondo inanimato che nel mondo animato, avviene secondo regole, sebbene non sempre conosciamo queste regole. L'acqua cade secondo leggi di gravità [...] la grammatica generale è la forma di una lingua in generale. Tuttavia, si parla anche senza conoscere la grammatica; e chi parla senza conoscerla possiede in effetti la grammatica<sup>45</sup>.

Kant usò la metafora del "regno", per rendere l'idea di come il mondo morale sia analogo al mondo della natura e di come in esso ogni agente sia sovrano e insieme sottoposto a leggi. Di questa metafora l'elemento che conta è l'idea di legge: infatti il regno dei fini è un'«unione sistematica di diversi esseri ragionevoli mediante leggi comuni»<sup>46</sup>. Lo status di questo sistema di leggi è in un certo senso quella di una «idea» nel senso platonico<sup>47</sup>. È noto che Kant sostenne nella *Critica della Ragion Pura* l'esistenza di tre «idee», anima, mondo, Dio che non sono oggetti della metafisica in quanto sono soltanto «pensabili» e non sono invece oggetto di alcuna intuizione. L'idea della legge morale sembra essere invece una «idea» con la caratteristica ulteriore di essere conoscibile. Il "fatto della ragione" consiste nell'accesso "diretto" a questa idea che è da noi «conosciuta», seppure in un modo peculiare: abbiamo non un'intuizione intellettuale di questa idea, il che farebbe di Kant semplicemente un altro platonico, ma una sua "presenza", un esser data attraverso l'autolegislazione.

Si noti che per Dio stesso la legge morale è data. Questa assunzione ha importanza strategica nella ricerca di Kant di una terza via fra scetticismo e volontarismo estremo senza fare ricorso a dottrine speculative (per via della tesi dei limiti della conoscenza che era stata la mossa decisiva contro lo scetticismo). La differenza fra gli esseri umani e Dio è che questi possono aspirare come più elevata condizione alla virtù, cioè alla «volontà buona» che aderisce volentieri al dovere, mentre Dio è nella condizione della «santità», quella di un essere la cui volontà è spontaneamente buona senza dovere lottare contro l'inclinazione e per la quale quindi «non c'è imperativo che possa valere»<sup>48</sup>.

### 3. La metaetica kantiana: la psicologia morale

Un'innovazione importante che Kant compì rispetto alla scuola wolffiana, ma in realtà rispetto a tutta la filosofia moderna a partire da Hobbes, è l'abbandono della bipartizione della natura umana in ragione e passione o desiderio, che la filosofia del Seicento aveva introdotto, per ritornare alla tripartizione della natura umana in tre facoltà degli antichi e dei medievali. Fra la «facoltà della conoscenza» e la «facoltà del desiderio» Kant introdusse il «sentimento del piacere e del dolore». In quest'ultimo rientrano non solo il piacere sensibile, il senso del bello, il gusto, ma anche – in quanto dobbiamo di fatto constatare che esiste un influsso della ragione nel suo uso sulla sensibilità – anche i sentimenti morali<sup>49</sup>.

A questa idea di un sentimento di dolore e piacere determinati dalla ragione pratica è legata la soluzione kantiana al problema centrale della motivazione: laddove le etiche eudemonistiche e sentimentalistiche

risolveva senza difficoltà questo problema rinviando a un piacere sensibile che è certamente capace di influire sul soggetto, ma non in modo necessario e universale, l'etica kantiana è in grado di determinare un "interesse" del soggetto alla legge morale o di costituire per lui un "movente" perché la ragione è capace di destare, in primo luogo, il sentimento doloroso del "rispetto" di fronte alla legge morale e, in secondo luogo, il sentimento lieto della "contentezza" per la consapevolezza di avere adempiuto al dovere.

Negli anni Sessanta Kant, insoddisfatto della teoria della legge di natura della scuola wolffiana che gli sembrava incapace di risolvere il problema della natura dell'obbligazione perché, se da un lato garantiva il carattere universale e necessario della legge morale, dall'altro non sapeva fornire un movente per l'agente ad aderire a questa legge, una volta che si fosse giustamente rifiutato il movente eteronomo del comando divino, si era avvicinato ai sentimentalisti. Kant aveva conoscenza diretta delle opere di Shaftesbury e Hutcheson attraverso le traduzioni tedesche; nel frattempo le loro dottrine venivano diffuse in Germania dai cosiddetti *Populärphilosophen* come Johann Georg Sulzer (1720-1779)<sup>50</sup> e Moses Mendelssohn. Il motivo di attrattiva del sentimentalismo stava nell'idea di "sentimento morale", che gli sembrava potesse colmare la lacuna delle dottrine della legge di natura, ovvero fornire una teoria della motivazione. In seguito, si allontanò dal sentimentalismo perché la nozione di sentimento, se intesa come un fattore derivante dalla sensibilità, gli sembrava incapace di assicurare la necessità e universalità dell'obbligazione morale. La nozione di autolegislazione di Rousseau gli parve essere la chiave per rimediare alle difficoltà di entrambi gli schieramenti. Kant confessò che, come Hume lo aveva risvegliato dal «sonno dogmatico», così Rousseau gli aveva insegnato ad abbandonare la superbia del dotto per fargli scoprire la superiorità della coscienza morale comune<sup>51</sup>.

Kant salvò però la nozione di sentimento morale che gli serviva a risolvere il problema dell'"interesse" che l'agente prende alla legge morale, ovvero di come questa possa essere un movente in concorrenza con i moventi dell'inclinazione sensibile, facendone una manifestazione ad un tempo della volontà legislatrice rousseauiana e delle rappresentazioni oscure leibniziane. Così il giudizio morale va bensì riconosciuto in uno spontaneo sentimento morale e non dedotto razionalmente, ma questo sentimento non è un "criterio" di giudizio, e non è manifestazione di stati della sensibilità, ma è invece manifestazione di un «fondo» dell'animo umano in cui già è presente la ragione nel suo uso pratico; infatti «i nostri cosiddetti sentimenti non sono nient'altro che il fondamento sconosciuto in noi, che è sì in noi, ma che non possiamo sviluppare [...] La filosofia cerca di scoprire tali rappresentazioni oscure»<sup>52</sup>.

Si risolveva così il problema della motivazione dell'agente: l'"interesse" che l'uomo può avere alla legge morale, o il suo "movente", deriva dal "sentimento morale", effetto soggettivo della legge sulla volontà, «capacità di provare piacere o dispiacere unicamente per la coscienza dell'accordo o disaccordo della nostra azione con la legge del dovere»<sup>53</sup>. Non esiste invece un "senso morale", cioè una facoltà o un senso particolare per il bene e il male etico; si può parlare di senso morale come capacità di venire motivati dalla legge morale, ma questa capacità è legata al "sentimento morale" che però non è altro che «capacità di essere incitati nel nostro libero arbitrio dalla ragione pura pratica»<sup>54</sup>.

Il primo sentimento morale è il «sentimento del rispetto per la legge morale» che è «un sentimento prodotto da un principio intellettuale; si tratta del solo sentimento che noi conosciamo interamente a priori e di cui possiamo scorgere la necessità»<sup>55</sup>. Questo sentimento non può riguardare cose del mondo naturale che originano propensione o paura, o, nel caso degli animali, amore, o infine nel caso di alcuni fenomeni come le montagne, i corpi celesti, il mare, i vulcani, destano il sentimento del «sublime naturale». È ispirato solo dalla legge morale, o dalle persone che la incarnano; è un sentimento di dolore causato dal danno arrecato dalla maestà della legge morale al principio della felicità individuale.

Il sentimento del rispetto è l'unico sentimento morale. Vi è però un secondo esempio di condizione dell'animo che può essere scambiata – come ha fatto il «virtuoso Epicuro» – con un sentimento particolare. Si tratta invece di una condizione negativa, che è quella del piacere morale, piacere razionale perché «è preceduto dalla legge», mentre un piacere che «precede l'adempimento di una legge affinché si agisca in conformità ad essa è patologico»<sup>56</sup>. È un sentimento di soddisfazione nell'adempimento del dovere, coscienza della libertà come indipendenza dalle inclinazioni, e quindi «contentezza imperturbabile necessariamente congiunta con essa, che non riposa su alcun sentimento particolare e che merita il nome di intellettuale»<sup>57</sup>.

Kant aveva imparato dagli scettici e dai giansenisti che la trasparenza della coscienza è un'illusione, che i dati dell'introspezione sono anch'essi apparenze, non "naturali", ma costruite dall'io; dietro alla motivazione delle azioni conformi al dovere scopriamo l'amore di sé dissimulato o «ci si imbatte ovunque nel caro io che rispunta di continuo»<sup>58</sup>. Infatti, «le profondità del cuore umano sono imperscrutabili. Chi si conosce abbastanza per dire, quando si sente spinto a compiere il proprio dovere, se è unicamente la rappresentazione della legge a determinarlo, o se non agiscono pure altri impulsi sensibili tendenti a qualche vantaggio»<sup>59</sup>.

Perciò «nessun uomo potrebbe con certezza giungere a sapere di aver compiuto il suo dovere del tutto disinteressatamente»<sup>60</sup>; data l'opacità della coscienza, noi possiamo solo darci massime per agire, ma non possiamo giudicare l'azione compiuta. La virtù non deve combattere contro le inclinazioni come credevano gli stoici che «non seppero discernere il loro nemico»<sup>61</sup>, ma contro un nemico invisibile, la *perversità* del cuore umano che, «con principi corruttori dell'anima, mina nascostamente la stessa intenzione»<sup>62</sup>, ovvero l'amore di sé dei neoagostiniani dissimulato dietro alle giustificazioni fornite dalle dottrine morali erranee.

#### 4. L'etica normativa kantiana

La filosofia morale pura di Kant è presentata nella *Metafisica dei costumi*, pubblicata negli anni Novanta, quando il dibattito si era ormai avviato da tempo intorno all'etica kantiana quale la sia era ricostruita sulla base della *Fondazione* e della *Ragion Pratica*. Va ricordato che quest'opera, per lo più liquidata come "tarda", espone contenuti che erano presenti da decenni nei corsi di filosofia pratica di Kant. Questi coprono la parte "pura" o "razionale" della filosofia pratica, che a sua volta si divide in parte pura del diritto e parte pura dell'etica, da integrare con le rispettive parti empiriche: la scienza positiva del diritto e l'antropologia morale. Nonostante le accuse di "formalismo" rivolte all'etica kantiana, secondo le quali i criteri kantiani permetterebbero di giustificare qualsiasi imperativo, la filosofia morale pura è un'etica normativa con contenuti precisi, diversi dei quali ben lontani dall'essere ovvi e alcuni ben lontani dal rispecchiare la morale tradizionale.

Kant riprese da Thomasius la distinzione fra doveri di diritto e doveri di virtù, e dottrina del diritto e dottrina della virtù. Thomasius aveva separato diritto e morale, seguendo una distinzione fra ciò che è doveroso e ciò che è obbligatorio. Kant distinse fra «doveri di libertà esterna e doveri di libertà interna: dove solo questi ultimi appartengono all'etica»<sup>63</sup>; è vero che tutti i doveri appartengono all'etica perché è sempre un'azione virtuosa osservare i doveri prescritti dalla legge con una costrizione esterna anche quando non si debba temere l'esercizio di questa costrizione, ma «la legislazione che li prescrive non è per ciò stesso sempre compresa nell'etica»<sup>64</sup>.

Vi è perciò una distinzione fra doveri etici e doveri di virtù: i primi sono quelli che riguardano solo il principio formale della determinazione morale; i secondi quelli che riguardano un fine determinato che è anche un dovere; perciò non tutti i doveri etici sono anche doveri di virtù. Vi è poi la distinzione tradizionale fra doveri perfetti e doveri imperfetti: i secondi sono quelli in cui la legge prescrive l'adempimento del dovere ma non il modo o la misura dell'adempimento. I primi impongono l'esercizio di determinati generi di azioni; i secondi non impongono l'azione ma solo la massima; hanno come scopo la propria perfezione e la felicità altrui. È obbligatorio seguirli, ma non immediatamente colpevole trasgredirli perché non viene indicato il grado o la misura in cui vanno praticati. La dottrina della virtù consiste di doveri "imperfetti".

L'etica ha un principio supremo dal quale dipende la determinazione delle virtù particolari, o dei particolari doveri di virtù, o dei particolari fini che è dovere porsi. Il principio afferma:

Agisci secondo una massima di *fini* che per ognuno possa essere una legge universale avere<sup>65</sup>.

La massima implica che gli esseri umani siano fini in sé e che «l'essere umano è un fine tanto per sé quanto per gli altri, e non è sufficiente che non gli sia permesso usare né se stesso né gli altri semplicemente come mezzo [...] ma è dovere per se stesso dell'essere umano porsi come fine l'essere umano in generale»<sup>66</sup>. L'etica si distingue dal diritto nella sua capacità di porre requisiti razionali non soltanto formali, e quindi di formulare un principio supremo che è "sintetico", che pone cioè un contenuto; in altri termini, l'etica, diversamente dal diritto, è in grado di proporre un "fine" che noi non abbiamo già di fatto, ma che invece dobbiamo proporci. In questa formulazione il principio riassume quelle che erano le tre diverse formulazioni presentate in precedenza nella *Fondazione* come distinte e che già nella *Ragion pratica* erano state unificate in una sola formula: «Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale»<sup>67</sup>.

Della tradizionale tripartizione dei doveri Kant conservò, seguendo Pufendorf, solo i doveri verso se stessi e quello verso gli altri, dichiarando che i doveri verso Dio esulano dal campo dell'etica<sup>68</sup>. La specificità dell'etica rispetto al diritto è che questa contiene dei giudizi sintetici a priori, in quanto vi sono dei fini che sono anche per se stessi dei doveri. Questi sono «la propria perfezione, la felicità altrui»<sup>69</sup>. Va notato che la ricerca della propria felicità è un fine che già necessariamente si persegue e quindi non ha senso farne un dovere, e che la perfezione di un altro consiste appunto nel suo essere capace di «proporsi certi fini» secondo l'idea che riesce autonomamente a farsi di ciò che è doveroso e quindi è cosa «che egli solo può fare».

Nonostante il “rigorismo”, l’etica non consiste solo di “doveri perfetti”, cioè di quei doveri che secondo la distinzione tradizionale impongono in modo obbligatorio la misura in cui vanno adempiuti; anzi, i “doveri imperfetti”, cioè quelli che lasciano alla discrezione dell’agente la misura in cui vanno adempiuti, sono ciò che distingue l’etica dal diritto, perché la legge morale non impone azioni particolari, ma soltanto la “massima” delle azioni stesse. Ne deriva che mentre i doveri giuridici sono di «obbligazione stretta», i doveri etici sono per lo più di «obbligazione larga», ovvero lasciano un margine al libero arbitrio, o non possono «indicare in modo determinato come e in quale misura si debba operare attraverso l’azione in vista del fine che è al contempo dovere»<sup>70</sup>. Questo margine non significa possibilità di sottrarsi alle massime delle azioni, ma soltanto «la limitazione di una massima di dovere da parte di un’altra (per esempio, l’amore del prossimo in generale da parte dell’amore per i genitori)»<sup>71</sup>. L’azione virtuosa è tuttavia tanto più perfetta quanto più il dovere è “largo” (e quindi l’obbligazione è tanto più imperfetta) e tuttavia l’agente avvicina la massima che lo ispira a un dovere “stretto”.

La possibilità del conflitto fra doveri – che sarà poi uno dei cavalli di battaglia dei fautori del consequenzialismo nella polemica contro le etiche di tipo kantiano – è quindi prevista dall’etica kantiana. Secondo Kant troverebbe la sua soluzione nel “giudizio” dell’agente che di fronte al caso singolo deve limitare un particolare dovere di virtù in nome di un altro dovere analogo, al quale va riconosciuto un peso prevalente. L’assolutezza del dovere riguarderebbe quindi il dovere di adottare una massima, non la prescrizione di un’azione particolare<sup>72</sup>.

Le affermazioni kantiane sull’incondizionatezza del dovere di non mentire o di restituire il deposito vanno intese alla luce di queste affermazioni: si tratterebbe dell’impossibilità di trattare della reciproca limitazione fra doveri diversi in sede di metafisica dei costumi, dato che questa delimitazione va decisa nel caso particolare da un’“arte” del giudizio della quale non si possono dare regole. In realtà ciò che Kant affermava è che il giudizio riconosce nel caso concreto quale massima possa avanzare la pretesa legittima di legiferare a proposito del caso, ovvero sotto quale legge generale possa venire sussunto il caso empirico, ciò che costituisce la funzione del giudizio, che è «la facoltà di sussumere sotto regole [...] la logica generale non contiene affatto prescrizioni per il giudizio e neppure può contenerne perché questo costituisce un talento particolare che non può esser insegnato ma soltanto esercitato»<sup>73</sup>. Invece la logica trascendentale svolge in questo campo una funzione preziosa: in quanto critica, svolge il ruolo di «impedire i passi falsi del giudizio»<sup>74</sup>. E anche in campo morale la funzione della logica trascendentale è soltanto quella di sbarazzare il campo dalle dottrine false e lasciarlo libero per l’esercizio del giudizio. Una volta esercita la sua funzione, il giudizio fa sì che resti in campo una sola massima e che le massime concorrenti lascino cadere le loro pretese.

Un conflitto fra doveri (*collisio officiorum s. obligationum*) sarebbe la relazione fra questi per la quale uno toglierebbe l’altro (interamente o parzialmente). – Ma siccome il dovere e l’obbligazione in generale sono concetti che esprimono la necessità oggettiva pratica di determinate azioni, e non possono essere necessarie contemporaneamente due regole fra loro contrapposte, ma invece, quando è dovere agire secondo una di queste, in tal caso non solo non è dovere agire secondo la regola opposta, ma è addirittura contrario al dovere: così una collisione fra doveri e obbligazioni è del tutto inconcepibile (*obligationes non colliduntur*) [...] Quando due ragioni di obbligazione si oppongono l’una all’altra, la filosofia pratica non dice che l’obbligazione più forte ha il sopravvento (*fortior obligatio vincit*) ma che la ragione di obbligazione più forte resta sola in campo (*fortior obligandi ratio vincit*)<sup>75</sup>.

In una parola: la possibilità del dilemma morale non si dà mai.

Kant era, per esplicita ammissione, fautore di «quel severo modo di pensare» che viene chiamato, «con un rimprovero che in realtà è un elogio», “rigorismo”, e che non ammette l’esistenza di atti moralmente indifferenti, per evitare il pericolo rappresentato da quello che chiama “latitudinarismo” che, ammettendo l’indifferenza di certi atti o la compatibilità fra buona e cattiva intenzione, fa correre alle massime il rischio «di perdere ogni precisione ed ogni stabilità»<sup>76</sup>. Intorno al confessato rigorismo kantiano è cresciuto il mito del Kant fautore dell’ascetismo, nemico del piacere, della gioia, dell’umanità. In effetti, il lettore della *Fondazione* potrebbe avere l’impressione che la moralità sia la ragione, opposta all’«inclinazione», cioè all’amore di sé, e che la fonte del male sarebbe quindi la sensibilità. In realtà Kant, prima e dopo la *Fondazione*, ha condannato le morali ascetiche. Nelle lezioni di filosofia morale affermava che un’«etica rude» contrappone moralità e gioie della vita, il che è certamente «un errore»<sup>77</sup>, e che i «moralisti fanatici» credono che il dominio sul corpo si ottenga proibendo «tutto ciò che gli procuri soddisfazione sensibile», ma che pratiche di questo genere, come «i digiuni e le macerazioni della carne, sono virtù monacali e da

fanatici»<sup>78</sup>; invece il corpo va coltivato «curandolo senza viziario»<sup>79</sup>, e se l'abuso di cibo e bevanda è una forma di abbruttimento di se stessi, tuttavia la tendenza al bere non è così ignobile quanto l'ingordigia «perché il bere è un mezzo per promuovere la vita sociale e la conversazione»<sup>80</sup>, e i banchetti hanno «oltre al piacere puramente fisico che procurano, qualche cosa che tende a un *fine* morale, vale a dire riunire molte persone e intrattenerle a lungo in conversazione»<sup>81</sup>.

Il primo dovere è dunque la propria perfezione. Questa consiste nel coltivare le proprie facoltà, quelle dell'intelletto, istruendosi non solo come mezzo per perseguire i suoi altri fini ma per rendersi degno dell'umanità che risiede in lui, e quelle della volontà, perfezionando il proprio sentimento della virtù o il proprio «senso morale» (inteso non come una facoltà speciale che precederebbe la ragione, ma come il sentimento dell'effetto che la volontà autolegislatrice esercita su di noi).

Si è detto che la felicità propria non può essere dovere perché dovere è la «coazione a conseguire uno scopo che non si accetta volentieri»<sup>82</sup>; tuttavia non soltanto, per necessità “pragmatica”, tutti gli esseri umani necessariamente la perseguono, ma va perseguita in un certo senso per dovere, più precisamente per dovere indiretto. Dato che «le avversità, la sofferenza e il bisogno» sono occasioni di venire meno al dovere, purché sia chiaro che lo scopo non è la felicità ma la moralità, si può affermare un dovere di curare la propria felicità o di ricercare «il benessere, la forza, la salute»<sup>83</sup>.

I doveri verso se stessi comprendono alcuni punti caldi della discussione dei paradossi del rigorismo kantiano. Il più famoso riguarda la proibizione della menzogna. In una delle prime versioni delle lezioni si trova l'affermazione che «la simulazione e la dissimulazione sono permesse [...] ciò che quindi in, e per, sé non è permesso, invece è in determinati casi e circostanze permesso»<sup>84</sup>; in altre due versioni si affermava che «non esiste alcun caso in cui debba verificarsi una menzogna per necessità, a meno che la dichiarazione sia estorta e io sia anche convinto che l'altro ne farà un uso indebito»<sup>85</sup>. Nelle opere pubblicate troviamo semplicemente l'esclusione assoluta della menzogna<sup>86</sup>, ribadita anzi, di fronte alle obiezioni dei critici, in un famoso saggio degli anni Novanta. In questo saggio polemico Kant raccoglie la sfida di Benjamin Constant e si difende per avere affermato che dal punto di vista legale sarebbe più difendibile la condotta di chi dice la verità all'assassino su dove si trova la vittima che quella di chi mente con l'intenzione di salvare la vittima. Kant ammise di avere detto qualcosa del genere, ma in realtà ciò che aveva detto in precedenza era soltanto che un servitore deve dire la verità alla polizia che cerca il suo padrone. Inoltre – ciò che gli avversari non hanno notato – precisò di trattare la questione dal solo punto di vista della dottrina del diritto e non di quella della virtù, e il punto su cui vuole insistere è che non si ha un diritto alla verità ma che questa consista solo in un dovere e che il ricorso alla menzogna per difendere l'innocente renderebbe chi ne fa uso responsabile dal punto di vista legale di eventuali conseguenze dannose per l'innocente stesso, mentre tale responsabilità verrebbe meno per chi avesse detto la verità<sup>87</sup>. Nel saggio Kant non diceva nulla a proposito della questione relativa alla dottrina della virtù, e sicuramente il minimo che avrebbe detto è che il caso concreto andrebbe affrontato dal giudizio, per il quale non si danno regole.

Va notato che alle «questioni casistiche» viene dedicato meno spazio nelle opere pubblicate che nelle lezioni, certamente per via del ruolo di esercizio didattico che Kant prevedeva per la casistica, e che non è ovvio che questa differenza rispecchi un'evoluzione delle posizioni di Kant; il senso della sua posizione – che consisterebbe nell'ammissione di un'incapacità – è forse spiegato nel modo migliore in una versione più tarda, dove Kant ammette che

resta vero soltanto per via della debolezza della natura umana che le rigorose leggi del dovere qui debbano patire qualche *vulnus*. Una casistica morale sarebbe molto utile e sarebbe un'impresa che affinerrebbe molto il nostro giudizio quella di determinare i limiti entro i quali si sarebbe autorizzati a dissimulare la verità senza pregiudizio per la moralità<sup>88</sup>.

Un secondo punto è la proibizione del suicidio, un tema assai discusso nel Settecento, con riprese da parte di diversi autori dell'apologia stoica del suicidio. La posizione di Kant fu, senza evoluzione, che il suicidio è «contrario al più alto dei doveri verso se stessi, perché viene soppressa la condizione di tutti gli altri doveri»<sup>89</sup>. Nella *Metafisica* dichiarò che il suicidio è un delitto perché l'essere umano

non può privarsi della personalità finché vi sono doveri per lui [...] ed è una contraddizione accordargli il diritto di sottrarsi a ogni obbligazione [...] Distruggere il soggetto dell'eticità nella sua propria persona sarebbe come estirpare dal mondo, per quanto dipende da noi, l'esistenza dell'eticità stessa la quale è pure un fine in sé; e quindi disporre di se stessi come di un puro strumento per un fine arbitrario, è un abbassare l'umanità nella propria persona (*homo noumenon*) alla quale invece la conservazione dell'uomo (*homo*

*phaenomenon*) era affidata<sup>90</sup>.

Si è detto che il secondo dovere fondamentale è la felicità altrui. È dovere tendere come proprio fine a produrre felicità (cioè a uno stato di cui si è contenti nella misura in cui si può far conto sul suo perdurare) ma soltanto se questa è la felicità degli altri esseri umani che, data la costituzione della natura umana, l'hanno inevitabilmente come fine<sup>91</sup>. Ne derivano i doveri della benevolenza, che può essere illimitata, e della beneficenza, che è necessariamente limitata.

Kant formulò anche una confutazione della dottrina dell'egoismo etico, che precede di settant'anni la formulazione di questa dottrina da parte di Sidgwick. La massima dell'interesse egoistico, «se fosse elevata a legge universale, si contraddirebbe da se stessa, ossia è contraria al dovere» perché ognuno desidera che gli venga recato aiuto da parte degli altri, ma «se egli adottasse per sua pubblica massima di non voler a sua volta prestare nessun soccorso agli altri nel loro bisogno [...] allora ognuno ugualmente gli rifiuterebbe [...] assistenza e aiuto»<sup>92</sup>. Si noti che il tipo di contraddittorietà invocata in questo caso non è la contraddittorietà logica ma da un lato l'autovanificazione e dall'altro l'impossibilità di adozione *pubblica* della massima.

Kant aveva chiaro il pericolo del paternalismo, che voleva evitare con l'esclusione di un dovere di promuovere la perfezione altrui. Il pericolo sussiste però anche limitandosi a promuovere la felicità altrui, e, salvo il caso dei bambini e dei minorati in cui devo scegliere per loro, devo attenermi all'idea di felicità che ha colui che voglio beneficiare e «non posso beneficiare nessuno secondo il mio proprio concetto della felicità»<sup>93</sup>.

La beneficenza è un tipico dovere imperfetto. Infatti, sacrificare parte del mio benessere per la felicità degli altri resterebbe un dovere «anche se si dovesse fare la triste osservazione che la nostra specie, purtroppo, non è tale che, se la si conoscesse in modo ravvicinato, verrebbe trovata particolarmente degna di amore»<sup>94</sup>, ma è però impossibile «determinare esattamente sin dove questo sacrificio debba spingersi»; la decisione per ognuno è affidata al suo «speciale modo di sentire»; non esiste legge per le azioni determinate e sicuramente non vi è una legge che imponga di «sacrificare la propria felicità [...] per procurare la felicità altrui» perché diverrebbe «una massima in se stessa contraddittoria se la si erigesse a legge universale»<sup>95</sup>.

La benevolenza disinteressata viene chiamata solo impropriamente “amore”, perché ciò che è dovere è in qualche modo fatto “per forza”, non “per amore”; ogni dovere è «un fare», ma non lo è il sentimento dell'amore. Si spiega così che non possa esistere un dovere di fare del bene per compassione, perché la compassione aumenta la somma totale di sofferenza esistente nel mondo e non è possibile – sosteneva Kant formulando un'obiezione preventiva alla teoria benthamiana della beneficenza – «che vi sia un dovere il quale consiste nel moltiplicare i mali del mondo»<sup>96</sup>. Lo stesso comandamento evangelico di amare il prossimo come se stessi – che Kant, come altri illuministi, dichiarava consonante con la legge morale razionale – non va inteso come il comando di provare un sentimento: «non significa: devi immediatamente (per prima cosa) amare e per via di questo amore (quindi) beneficiare, ma invece: fai del bene ai tuoi simili, e questo fare del bene risveglierà in te l'amore degli esseri umani»<sup>97</sup>.

In conclusione, l'etica normativa kantiana riprende la tradizione della legge di natura; laddove se ne discosta è per valorizzare temi illuministi come l'eguaglianza e la dignità degli esseri umani la giustizia e la “beneficenza”. Nell'Ottocento i critici accusano l'etica kantiana fra l'altro di dogmatismo, autoritarismo, spietatezza. Ma è difficile ritenere autoritario l'autore della massima:

chi si fa verme, non può poi lamentarsi d'esser calpestato<sup>98</sup>.

E difficilmente era un reazionario o un portavoce della borghesia chi ha affermato che

la possibilità di essere benefico, la quale dipende dai beni di fortuna, è in massima parte conseguenza dei privilegi di cui godono certi uomini grazie all'ingiustizia del governo la quale, introducendo una diseguaglianza nelle condizioni di benessere, rende necessaria la beneficenza fatta da altri. In un tale stato di cose l'assistenza che il ricco può concedere al povero merita essa ancora il nome di beneficenza in generale, di cui si va così volentieri superbi come di un merito?<sup>99</sup>.

##### 5. Kant e l'impossibilità dell'etica applicata

Si sono trattati gli esempi nell'etica normativa kantiana relativi a temi come il suicidio e la menzogna. Nella logica del sistema kantiano questi non rappresentano una forma di etica applicata o di casistica, perché quest'ultima, già dileggiata dai giansenisti, era per Kant (come per Thomasius, Hutcheson, Adam Smith) impossibile. La metafisica dei costumi non poteva dare luogo a un'etica applicata ma deve restare astratta. In

altri termini – diversamente che per la filosofia naturale – non è possibile una «dottrina *tecnica*» come applicazione della filosofia morale. Infatti, la filosofia naturale tratta ciò che è “pratico” nel senso che deve essere possibile «secondo certe leggi naturali» e se ne derivano precetti tecnici; invece l'etica è una dottrina «moralmente pratica» in quanto riguarda non le leggi della natura ma le leggi della libertà, la quale ha «principi indipendenti da ogni teoria» perché non vi sono teorie riguardo a ciò che non rientra nella natura. E se la capacità della volontà di seguire le leggi della libertà «dovesse essere chiamata *arte*» si tratterebbe di un'arte «divina», che saprebbe rendere possibile «un sistema della libertà uguale a un sistema della natura» o che ci permetterebbe «di eseguire perfettamente per mezzo di essa quel che la ragione ci ordina e di tradurne l'idea in realtà»<sup>100</sup>. La casistica è impossibile come "scienza" del caso singolo. L'etica, per via dello spazio che vi occupano i “doveri imperfetti”, porta inevitabilmente a discutere la questione di «come una massima debba essere applicata nei casi particolari, o quale massima particolare (subordinata) essa fornisca a sua volta»<sup>101</sup> e così inevitabilmente sbocca in una casistica; questa però non è «una scienza» ma piuttosto «un esercizio che insegna come deve esser cercata la verità. Essa si intreccia dunque con la scienza in modo frammentario e non sistematico»<sup>102</sup>.

Kant affermava così proprio la tesi che i suoi critici ispirati dall'etica della virtù l'hanno accusato di negare: che il caso singolo non può essere risolto da alcuna teoria morale. Il compito del filosofo morale – si è detto – si risolve nel rendere espliciti i giudizi del senso comune; nel punto centrale del percorso che parte dal giudizio morale del senso comune e si conclude con il punto di arrivo che non è nient'altro che il “giudizio”, ma illuminato e reso consapevole, si colloca la metafisica dei costumi; questa, svolgendo il compito di mettere in luce i criteri del giudizio nella loro purezza e di fornire quindi l'autentica motivazione morale, ha un compito con limiti definiti che ne fanno una sorta di “geometria” della morale. Non è di competenza dell'etica razionale esaminare se l'uomo sia in grado di fare o meno un'azione, e mescolare motivi empirici a favore della moralità sarebbe fare come coloro che «per rendere efficace la medicina la guastano»<sup>103</sup> perché «l'ammirazione che un tal carattere ci ispira» ha il suo fondamento nella purezza del principio morale che può essere rappresentato in modo che ci colpisca solo «togliendo dai moventi dell'azione tutto ciò che gli uomini possono ritenere proprio della sola felicità»<sup>104</sup>. Come

la geometria dà regole, che sono rigorose, e non si rivolge a considerare se l'uomo nella pratica le possa osservare o meno, per esempio il punto del cerchio è troppo spesso per il punto matematico. Così anche l'Etica propone regole che devono essere il metro per misurare le nostre azioni, e quindi esse non devono rivolgersi alla capacità dell'uomo, ma invece mostrare che cosa sia moralmente necessario<sup>105</sup>.

Perciò l'etica può compiere due opposti errori: uno è quello di divenire etica «allettatrice» blandendo l'uditore con l'idea che virtù e felicità convergano, l'altro è quello di divenire etica «burbera», contrapponendo la moralità alle gioie della vita; se «si dovesse ammettere un errore nell'etica, sarebbe meglio ammettere l'errore dell'etica burbera»<sup>106</sup>, che per lo meno nasce dalla preoccupazione di non contaminare la purezza dei principi morali, ma anche questo resta un errore perché la fonte del male sta non nelle inclinazioni ma nella perversità del cuore.

La risposta alla domanda su che possa fare la ragione pratica nel caso singolo è che il “giudizio” è un «termine medio di congiunzione» tra la teoria e la prassi che permette il passaggio dall'una all'altra; per qualsiasi teoria «al concetto intellettuale che contiene la regola deve aggiungersi un atto della facoltà del giudizio grazie a cui il pratico distingue se qualcosa appartenga al caso della regola o no»<sup>107</sup> e, per non procedere all'infinito, non si può pretendere di dare sempre ulteriori «regole secondo le quali debba giudicare»<sup>108</sup>. Anzi, che l'uomo debba compiere il proprio dovere «ognuno lo sa con la massima chiarezza»<sup>109</sup> e alle massime morali si giunge partendo dai giudizi particolari, e in questo senso chiunque «è un *uomo pratico*»<sup>110</sup>. Si noti che con questa precisazione Kant si avvicinava ad Aristotele: il giudizio così inteso è il procedimento previsto da Aristotele, e le massime, interpretate non come regole presupposte in un'azione singola ma come direttive fondamentali per la vita nel suo complesso, assumono la funzioni delle virtù aristoteliche.

Data l'opacità della coscienza di cui si è parlato, noi possiamo solo darci massime per agire prima dell'azione, non possiamo usarle come criteri di giudizio dell'azione compiuta. Alla metafisica dei costumi resta però una funzione: quella di indicare la meta cui la vita dell'individuo e quella della specie umana tendono e di suscitare così la motivazione ad agire nella direzione giusta. Il fatto che nelle opere pubblicate non compaiano le precisazioni sulla “menzogna per necessità” che apparivano nelle lezioni (dove d'altra parte la trattazione del tema è più ampia) forse non indica un mutamento di posizione, ma solo la consapevolezza del fatto che la metafisica dei costumi deve limitarsi ad esporre la connessione sistematica delle

ragioni morali allo scopo di destare la motivazione o l'“interesse”. Nelle lezioni del 1793/94 si precisava a proposito della menzogna: «Sarebbe molto utile una casistica morale, e sarebbe un'impresa che raffinerrebbe molto il nostro giudizio»<sup>111</sup>, ma tale impresa non giungerà mai a realizzare una “tecnica” dei casi morali.

L'accusa più diffusa rivolta all'etica kantiana fu quella di "rigorismo". Questo termine indicava, nella casistica, la posizione che sostiene che vada sempre scelta la linea d'azione che lascia meno spazio di discrezionalità all'agente. Va detto che Kant partiva dalla convinzione che la casistica sia un compito irrealizzabile e che nel caso singolo solo il "giudizio" possa permettere di distinguere quale caso ricada sotto una particolare norma, ma senza che il giudizio possa a sua volta venire codificato in regole. Inoltre, la sua concezione della filosofia morale pura le assegna il compito di esplicitare i contenuti dei giudizi morali del senso comune, i quali contengono una metafisica dei costumi inconsapevole; a questo scopo i principi vanno esplicitati nella loro purezza, senza la quale non saprebbero acquisire la forza necessaria alla motivazione; la filosofia morale pura quindi non può far altro che rinunciare a dare indicazioni sul caso concreto, lasciandole alla coscienza ormai pienamente formata. Ciò che la filosofia ha da offrire è un contributo all'educazione morale della coscienza attraverso un processo di chiarificazione, se non una vera e propria terapia mirata alla liberazione dai sofismi (prodotti anch'essi da dottrine filosofiche erronee e messi al servizio dell'amor proprio mascherato) per recuperare quella “innocenza” che hanno i fanciulli. La filosofia quindi opera per rendersi inutile.

Converrà ricordare ciò che Kant aveva affermato negli anni Sessanta, in una fase in cui era stato vicino ai sentimentalisti e Rousseau:

In medicina si dice che il medico debba essere il servitore della natura: lo stesso è in morale. Rimuovete il male esteriore e la natura prenderà subito la migliore direzione. Se il medico dicesse che la natura è in sé corrotta, con che mezzo vorrebbe guarirla? Lo stesso vale per il moralista<sup>112</sup>.

Pur con la successiva presa di distanza da Rousseau, resta anche negli anni Novanta l'idea che si debba supporre la permanenza nell'uomo di un principio buono mai interamente sradicato e che il problema dell'etica sia rafforzare questo principio, non stabilire norme e risoluzioni di casi particolari. Se l'intenzione di Kant era questa, la sua etica normativa non è "rigorista", non è in realtà neppure un'etica deontologica ma, con buona pace di molti critici di Kant, è piuttosto un'“etica della virtù”. Si spiega così il ruolo importante di due discorsi complementari: l'antropologia, su cui deve basarsi una pedagogia morale, e la filosofia della storia che indica la destinazione dell'umanità; entrambi illustrano il processo della «moralizzazione».

## 6. L'antropologia morale kantiana

Nell'architettura kantiana la filosofia morale pura occupa soltanto una metà dello spazio della filosofia pratica. La seconda parte è occupata dalla filosofia morale empirica o antropologia morale (o pratica, o pragmatica). Questa disciplina svolge lo studio empirico dell'uomo non da un punto di vista teoretico o «fisiologico», come fanno le lezioni di metafisica dedicate alla psicologia, ma da un punto di vista «pratico»<sup>113</sup>. Questa parte della filosofia pratica «può indicare soltanto le condizioni soggettive della natura umana favorevoli o contrarie all'adempimento delle leggi della metafisica, per esempio i mezzi di produrre, diffondere e rinforzare i principi fondamentali morali (mediante l'educazione, l'insegnamento scolastico e popolare), e altre simili prescrizioni e dottrine che si fondano sull'esperienza»<sup>114</sup>. Questa disciplina è «indispensabile, ma non deve assolutamente precedere la prima o essere confusa con essa»<sup>115</sup>. La metafisica dei costumi può essere applicata all'antropologia, non fondata su di essa; come per la conoscenza della natura si hanno delle regole dell'applicazione dei principi universali della natura ai fenomeni, così anche la metafisica dei costumi «non può fare a meno di regole di questo genere» che mostrano come le conseguenze dei principi morali si possano riconoscere nella «natura specifica dell'uomo che si conosce soltanto attraverso l'esperienza»<sup>116</sup>. Nelle lezioni aveva dichiarato che «la morale non può sussistere senza l'antropologia, perché si deve prima conoscere il soggetto, e se questo sia anche in grado di fare ciò che si pretende debba fare»<sup>117</sup> e che la morale, se prescinde dall'antropologia, è «soltanto speculativa o un'idea»<sup>118</sup>.

L'antropologia morale però non è stata presentata in un'opera specifica; ve ne sono trattazioni parziali nella *Metafisica* e nella *Religione* e vi è invece un'opera, *L'Antropologia*, che svolge l'antropologia ma «in chiave pragmatica». Pragmatico per Kant indica ciò che attiene al conseguimento della felicità ovvero è una teoria della prudenza. Questa teoria della prudenza sembra avere acquisito un peso crescente per Kant, divenendo la teoria che «ci rende abili e adatti alle cose pubbliche»<sup>119</sup> e poi «la conoscenza dell'uomo come cittadino del mondo»<sup>120</sup>. In questa conoscenza compare una via diversa verso la moralità, ovvero la scoperta della duplice teleologia, o della legge degli effetti non intenzionali, che fa sì che la ricerca della felicità, mettendo

in atto il processo che porta, attraverso la “cultura”, alla “civilizzazione”, rende possibile l'accesso dell'umanità alla “moralizzazione”. In tal modo, anche se l'antropologia resta conoscenza su un livello inferiore, quello dell'«osservazione», non quello delle leggi sottostanti ai fenomeni, può non essere semplicemente subordinata all'etica, come l'ipotetica “antropologia morale” della fondazione, ma essere invece parte, insieme alla geografia fisica, di un relativamente autonomo sapere che è la “conoscenza del mondo”. Si può pensare che Kant abbia ritenuto che l'antropologia pragmatica potesse sostituire l'antropologia morale.

L'antropologia morale comprenderebbe in primo luogo una psicologia, che si basa sulla tripartizione della facoltà reintrodotta da Kant, e che comprende una dottrina del sentimento del piacere e dispiacere, in cui rientra il sentimento morale, e una dottrina della «facoltà di desiderare», cioè una dottrina delle passioni, in secondo luogo una dottrina del carattere, che comprende la dottrina della virtù, e in terzo luogo una «dottrina del metodo», cioè una pedagogia morale.

La dottrina del «carattere» si basa su una nozione che, riprendendo l'idea aristotelica di *ethos*, era stata messa in auge da La Bruyère e poi fatta propria dai platonici di Cambridge come alternativa alla legge o al precetto. Nella «didattica etica» è una nozione centrale. Possiamo distinguere fra tre livelli: carattere naturale o disposizione della natura, temperamento o tipo di sensibilità, carattere vero e proprio o «modo di pensare»; quest'ultimo è «ciò che l'uomo fa di se stesso»<sup>121</sup> e ha «un valore intrinseco che lo pone al di sopra di ogni prezzo». «Avere carattere» significa legarsi da sé a principi prescritti dalla nostra stessa ragione; anche se tali principi possono essere difettosi, tuttavia una volontà che vuole agire secondo principi saldi «ha in sé qualcosa di pregevole e ammirevole»<sup>122</sup>. La «formazione del carattere», diversamente dall'acquisizione delle virtù etiche secondo Aristotele, non è frutto dell'esercizio, ma si presenta come una «una nuova nascita», «una specie di giuramento che l'uomo fa a se stesso»<sup>123</sup> perché «questo vigore e questa fermezza nei principi non possono essere prodotti a poco a poco dall'educazione, dagli esempi e dall'insegnamento, ma richiedono una specie di esplosione che deriva improvvisamente dal disgusto per la fluttuazione degli istinti»<sup>124</sup>. Essere «uomo di carattere» o «di principi» vuol dire «essersi imposti la massima suprema della veridicità interiore nell'esame del proprio comportamento»<sup>125</sup>, che è cosa accessibile alla comune ragione umana, pur essendo il massimo della dignità umana. La virtù nel suo carattere empirico è virtù dal punto di vista della legalità, è cambiamento di *costumi*, non di *cuore* ma, in quanto mera disposizione o abitudine, ha qualcosa di meccanico e non sa produrre alcuna azione fatta per dovere e quindi autenticamente morale; infatti l'abitudine non sempre è una *libera* abitudine, quando «la ripetizione frequente dell'azione ci fa una necessità di conformarci poi sempre a questa, allora l'abitudine non procede più dalla libertà, e in conseguenza non è più un'abitudine morale»<sup>126</sup>. La virtù in quanto cambiamento di cuore, in quanto «decisione ferma e abituale di compiere il proprio dovere» è invece la virtù autentica<sup>127</sup>.

Contro Aristotele, la virtù vera non è il giusto mezzo perché la differenza fra virtù e vizio non sta «nel grado in cui si praticano certe massime ma solo nella *qualità* specifica di esse»<sup>128</sup>. Non vi è pluralità di virtù, ma solo di materia cui la virtù si applica, ovvero di fini delle nostre azioni; quindi vi è una pluralità di doveri di virtù. La virtù non ha lo scopo di produrre un'armonia o un equilibrio nella natura umana, moderando le inclinazioni e armonizzandole, perché queste non sono – contro gli stoici – un nemico da combattere, ma un fattore naturale, mentre il nemico è l'amore di sé dissimulato. Gli stoici avevano ragione nel sostenere che la virtù richiede indifferenza di fonte alle passioni (*apatia*), situazione in cui i sentimenti derivanti dalle impressioni sensibili perdono la loro influenza perché «il rispetto per la legge diventa più potente di tutti loro uniti». La virtù non è *entusiasmo*, degenerazione dell'interesse per il bene in un «esagitato moto d'animo», ma è «la forza morale nel compimento del proprio dovere, forza che [...] deve sempre scaturire, nuova e originaria, dal modo di pensare»<sup>129</sup>; non è un dovere possederla, ma «accompagna il suo comando con una costrizione morale» che «suppone una forza di cui possiamo valutare il grado unicamente mediante la grandezza dell'ostacolo che l'essere umano procura a se stesso mediante le sue inclinazioni»<sup>130</sup>. Essa costituisce per l'essere umano il vero titolo di gloria, è la «vera *saggezza*» perché verte sullo scopo finale della vita: l'unica cosa incondizionatamente buona è la «volontà buona», la quale è «la condizione indispensabile perché si sia degni di essere felici»<sup>131</sup>. Solo chi possiede la virtù è «libero, sano, ricco, un re» perché solo chi possiede la virtù «possiede se stesso»<sup>132</sup>. Non è costrizione, ma invece «vincolo a un principio di libertà interiore» e quindi «stato d'animo lieto senza il quale non si è certi che si è accettato il bene volentieri»<sup>133</sup>. Kant si contrapponeva agli stoici: questi inventarono l'esercizio morale come una dietetica volta ad assicurare la salute, cioè un benessere soltanto negativo; occorre un fattore morale che procuri il «godimento della vita»; questo è, come pensava il «virtuoso Epicuro», il «cuore sempre sereno»<sup>134</sup> di chi sa di non avere trasgredito la legge morale.

La subdisciplina che dà la sua ragion d'essere all'antropologia morale è la "dottrina del metodo", cioè l'illustrazione della "via" (*methodos*) verso la virtù<sup>135</sup>. Siccome lo scopo dell'etica è portare ognuno a essere giudice per se stesso, l'etica "applicata" kantiana non è una casistica ma una pedagogia. Non si deve risolvere il problema della determinazione esatta dei casi ipotetici in cui la menzogna per necessità sarà compatibile con la legge morale, ma invece indicare il modo in cui può essere agevolata la crescita morale dell'individuo. Questo consiste nella trasformazione del modo di pensare: divenire virtuosi non può esser prodotto dal miglioramento dei costumi, fin tanto che rimane impura la base delle massime, ma può essere prodotto soltanto da una rivoluzione nell'intenzione, la quale a sua volta non produce uno stato ma avvia un processo, perché se la virtù non progredisce declina, e la forza morale nel seguire il proprio dovere «non deve mai divenire abitudine, ma deve sempre di nuovo e originariamente scaturire dal modo di pensare»<sup>136</sup>.

Il primo comandamento dei doveri verso se stessi è «Conosci (scruta, studia, approfondisci) te stesso»<sup>137</sup>, cioè scruta il tuo cuore per comprendere «se la sorgente delle sue azioni è pura o impura»; la saggezza richiede che l'uomo cominci a sbarazzarsi di ogni ostacolo interno creato dalla perversione del cuore perché solo «la discesa all'Averno della conoscenza di noi stessi apre la via che innalza all'apoteosi»<sup>138</sup>. Perciò l'educazione morale, invece di lottare contro i vizi senza aggredire la loro comune radice, deve partire non da un «miglioramento dei costumi» ma dalla «conversione del modo di pensare, dalla formazione di un carattere»<sup>139</sup>. Questa, oltre che sbarazzarsi degli ostacoli, deve ritrovare «le innate disposizioni di una buona volontà che non possono mai andare interamente perdute»<sup>140</sup>, ovvero dare forza di movente portando a rappresentazione chiara l'idea della legge morale; è per questo motivo che la metafisica dei costumi deve limitarsi a essere una geometria della morale: le «dottrine della virtù» perdono efficacia come fonti di motivazione se mescolano all'elemento razionale qualche ingrediente empirico, e perciò Kant rifiutava di ammettere eccezioni alla "purezza" dei principi morali. Se la "moralizzazione" consiste nella scoperta di questa "geometria" del mondo della libertà, dopo un lungo processo di apprendimento che è passato attraverso l'"esperienza" e la "conoscenza del mondo" mossa da un interesse pragmatico, sarebbe fuori luogo che, proprio nel momento in cui si giunge a scoprire la purezza della legge morale, si dovesse mescolarla nuovamente a elementi empirici.

## 7. Civilizzazione e moralizzazione

Si ricordi che nella «tipologia» della *Critica della ragion pratica* Kant aveva sottolineato come fosse difficile per la ragion pratica la sussunzione di un fenomeno sotto leggi per via dell'assenza di qualcosa di analogo allo «schematismo» della ragion teoretica. Questa difficoltà si rispecchia forse nel riconoscimento dell'inconoscibilità delle azioni libere, legata alla tesi dell'opacità della coscienza. Un "giudizio" che è impossibile a proposito delle azioni nostre e altrui, diviene possibile forse solo a proposito del processo dell'educazione morale. Questa, per quanto riguarda i singoli, è attuata purtroppo da esseri umani su altri esseri umani. Ma per quanto riguarda l'umanità nel suo complesso può essere vista come se fosse un processo messo in atto da un soggetto superiore. Possiamo allora vedere la storia della civiltà umana come se fosse un processo di crescita di un individuo come quello descritto nello *Émile* di Rousseau. Il motivo per vederla così è un postulato morale: la necessità di credere che la moralità possa realizzarsi.

La natura che ci spinge con l'illusione della ricerca della felicità a sviluppare la civilizzazione e con ciò ci rende non più felici ma anzi meno felici e però capaci di giudizio autonomo e quindi capaci di "moralizzazione". Come Rousseau ha insegnato, la civilizzazione non serve alla felicità; dobbiamo, per un postulato morale, presumere che serva alla moralità, ponendo le condizioni del processo di "moralizzazione". La natura predispone gli organi dei viventi in vista della funzione cui sono destinati; se, nel caso dell'uomo, lo scopo della natura fosse stato «la sua felicità, essa sarebbe stata ben malaccorta nello scegliere la ragione di questa creatura a esecutrice di quella sua intenzione. Infatti, tutte le azioni che la creatura deve compiere in vista di questa intenzione [...] le sarebbero state suggerite con molta maggior precisione dall'istinto»<sup>141</sup>. Ma, dato che i progressi della ragione hanno portato solo maggiore infelicità, bisogna presumere che «la sua vera destinazione può esser solo quella di produrre una volontà buona»<sup>142</sup>. Gli esseri umani, spinti da fini illusori quali la ricerca di una felicità che la ragione raffinata non sa dare, ovvero seguendo una «teleologia soggettiva», hanno inconsapevolmente contribuito a promuovere una «teleologia oggettiva», cioè il fine dell'acquisizione della moralità da parte dell'umanità. È in azione un meccanismo degli effetti non intenzionali come quello scoperto da Vico, Montesquieu, Adam Smith. Infatti, l'essere umano «è determinato dalla sua ragione a vivere in società con uomini e in essa a coltivarli con l'arte e con le scienze, a civilizzarsi, a moralizzarsi, e per quanto grande sia la sua tendenza animalesca ad abbandonarsi passivamente agli stimoli del piacere e della voluttà, che egli chiama felicità, egli è spinto piuttosto a rendersi attivamente degno dell'umanità nella lotta con le difficoltà che gli sono opposte dalla rozzezza della sua natura»<sup>143</sup>. La

“civilizzazione” ha soltanto preparato la fase della moralizzazione che costituisce la destinazione ultima del processo:

siamo, per mezzo di arte e scienza, *acculturati* in alto grado. Siamo *civilizzati* fino all'eccesso in ogni forma di cortesia e decoro sociale. Ma per ritenerci *moralizzati*, ci manca ancora molto. Infatti, l'idea della moralità appartiene anch'essa alla cultura, ma l'uso di questa idea che miri solo a ciò che è simile alla moralità nel senso dell'onore e nel decoro esteriore produce solo la civilizzazione<sup>144</sup>.

L'idea di un regno dei fini invisibile ma già presente come il regno di Dio dell'annuncio cristiano (il paradiso stesso è «dovunque vi sia una simile comunione di esseri spirituali santi»<sup>145</sup>) è una sorta di punto di arrivo ideale del processo della “moralizzazione”.

#### 8. La teologia su basi morali e l'origine del male

Secondo Kant restava inevitabilmente irrisolto il problema della teodicea, cioè il problema di come fosse possibile conciliare l'esistenza di un Creatore benevolente, onnisciente e benevolente con la constatazione della non corrispondenza fra virtù e felicità. Voltaire e Adam Smith avevano concluso che a questa domanda non vi è risposta e questa è anche la conclusione cui giunse Kant<sup>146</sup>. Gli restava l'esigenza di chiudere il cerchio lasciato aperto dalle antinomie cui l'etica giunge con la constatazione dell'impossibilità della realizzazione del sommo bene, cioè della coincidenza fra virtù e felicità. Per Kant la realizzazione della felicità era importante quanto lo è la realizzazione della virtù, e infatti rimproverava agli stoici il fatto che, pur «avendo scelto giustamente la virtù come condizione del sommo bene», tuttavia, «non facendovi rientrare anche la felicità avevano negato l'aspetto sensibile della natura umana»<sup>147</sup>. La domanda è come sia possibile la realizzazione del sommo bene, cioè la coincidenza fra virtù e felicità. Benché raggiungere la virtù sia un dovere per sé, e la virtù sia premio a se stessa, resta uno scandalo per la ragione il disordine presente nel mondo rappresentato dall'infelicità del giusto. Kant tentò di rispondere attraverso un percorso obliquo, che passava attraverso una teologia naturale (cioè non basata sulla rivelazione) non come parte della metafisica, ovvero non provata dalla ragione nel suo uso teoretico, ma come corollario o come postulato implicato dall'etica. Dato che la legge morale è l'unica “idea” di cui abbiamo conoscenza, anche i postulati che ne sono condizione di possibilità dovranno venire accettati, seppure non come verità teoretiche, e quindi anche alle “idee” di Dio e di anima si potrà supporre che corrisponda un oggetto. Bisogna, perché la ragione nel suo uso pratico possa essere legislatrice, ammettere come evidente la libertà, che non è che l'altra faccia della legge morale e che Kant – almeno a partire dalla seconda edizione della *Ragion Pura* – riteneva non dimostrabile dalla ragione nel suo uso teoretico, e postulare una vita oltre la morte perché sia resa possibile l'approssimazione infinita alla perfezione, e l'esistenza di Dio, oltre che come esempio di volontà «santa», come potere capace di realizzare il sommo bene o la coincidenza di virtù e felicità<sup>148</sup>. La legge morale è “idea” nel senso platonico, come le idee di Dio, anima, libertà ma, diversamente da queste, o almeno dalle prime due, è accessibile direttamente. Questa accessibilità è legata al fatto che, mentre la conoscenza del mondo è sempre conoscenza di regole, la legge morale è l'unica regola che noi stessi facciamo. Se fossimo in grado di vedere l'ordine noumenico nascosto, saremmo in grado di discernere nel mondo un ordine come quello che Pope ci esortava a riconoscere, in cui «tutto ciò che è è cosa giusta», ma in questo caso, come già Leibniz e Adam Smith avevano avvertito, il nostro agire sarebbe esattamente conforme «a quel che la ragione ci ordina» ma non sarebbe più la realizzazione di un «sistema della libertà»; sarebbe un semplice «meccanismo» come in un «teatro di marionette» e quindi – affermava Kant riprendendo Nicole, Leibniz, Cumberland, Pope, Adam Smith – il fatto che ci sia consentito al più di «lanciare qualche occhiata nel regno del soprasensibile» è perciò provvidenziale, e la saggezza divina «non è meno degna di venerazione per ciò che ci ha negato che per ciò che ci ha accordato»<sup>149</sup>.

Resta da risolvere il problema dell'origine del male. Alcuni critici hanno concluso che per Kant il bene si identifica con la ragione e il male con la sensibilità. In realtà, negli anni Novanta Kant precisò che le passioni (ivi inclusa, riecheggiando Du Var e Spinoza, la compassione) sono sempre cattive, ma le inclinazioni sensibili sono naturali e non vanno combattute ma armonizzate fra loro perché contribuiscano alla ricerca della felicità. La radice del male sta altrove: in una «perversità» del cuore che costituisce il «male radicale», una corruzione che non riguarda le azioni esteriori, che possono anche essere buone, ma «la maniera di pensare» e si manifesta in una certa «perfidia» del cuore umano «che trae l'uomo in inganno rispetto alle proprie buone o cattive intenzioni»<sup>150</sup> invertendo la priorità fra moventi di modo da subordinare la legge morale all'amore di sé; la virtù risulta da una conversione, un «mutamento del supremo fondamento interno»,

cui si può soltanto «sperare» di giungere perché «la profondità del suo cuore [...] rimane a lui stesso impenetrabile»<sup>151</sup>.

#### 9. Fichte e la trasformazione della filosofia teoretica in filosofia pratica

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), fu continuatore di Kant e iniziatore dell'idealismo tedesco. In *Sistema di morale secondo i principi della dottrina della scienza* (1798) sviluppò l'etica kantiana accentuando il ruolo della nozione di comunità morale e insistendo sull'idea che il compito dell'individuo è non solo sottomettere la natura alla legge della ragione ma realizzare la moralità fuori di sé nella società in un'agire che ha come fine la comunione degli spiriti e quindi l'identità dell'Io puro con se stesso, che è l'obiettivo della Ragione in quanto tale. In tal modo l'etica viene a svolgere un ruolo centrale nella filosofia in generale, e anzi tutta la filosofia diviene filosofia pratica. L'imperativo categorico kantiano viene modificato nel senso di imporre non più solo la sottomissione dell'inclinazione alla legge morale, ma anche il superamento del dualismo fra libertà e natura reintegrando il corpo nella moralità come suo organo<sup>152</sup>. Fichte fu l'unico grande esponente dell'idealismo tedesco ad essere fedele al razionalismo kantiano e l'etica kantiana fu nota al pubblico tedesco in buona parte nell'immagine trasmessane da Fichte. Nonostante la grande eco dell'etica kantiana, gli altri esponenti dell'idealismo furono o più vicini a temi romantici come Schelling e Schleiermacher o avversari di Kant in nome di un razionalismo diverso come Hegel.

L'etica kantiana è stata vista o come l'ultimo esempio di arroganza del razionalismo speculativo o come esempio della sovversione dell'oggettività dei valori attuata dal soggettivismo moderno. Il primo è il modo di vedere dei romantici, di Hegel, di Nietzsche, degli esistenzialisti, dei neopositivisti, il secondo è quello dei neotomisti e neoaristotelici. In realtà l'etica kantiana fu una versione del progetto illuminista di un'etica autonoma e universale risultante da una sintesi fra legge di natura e sentimentalismo che rese possibile la combinazione fra un realismo morale non naturalista in ontologia morale, una forma di "intuizionismo costruttivo" in epistemologia morale, e infine un'etica normativa dei doveri (o, come la chiameranno poi gli avversari "deontologica") che in sede di etica pratica si traduceva in un'etica della virtù.

---

<sup>1</sup> A.G. Baumgarten, *Ethica philosophica. Editio tertia* (1763), in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, e in seguito de Gruyter, Berlin 1902- (in seguito indicata con: Ak; se ne indicherà dopo le pagine della trad. it. la pagina fra parentesi quadre), vol. XXVII, 2\1, pp. 871-1015.

<sup>2</sup> I Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967, p. 623 [p. 538] (ed. or. *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787], Ak, vol. IV, pp. 1-252; vol. III).

<sup>3</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1995<sup>2</sup>, pp. 39-125; p. 43 (ed. or. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [1785], in Ak, vol. IV, pp. 385-463; p. 388).

<sup>4</sup> Ivi, p. 43 [388].

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Ivi, pp. 43 [387-388].

<sup>7</sup> I Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 819 [548].

<sup>8</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di S. Marcuzzi, Giardini, Pisa 2003, p. 29 [471]. (ed. or. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [1786], in Ak, vol. IV, pp. 465-565).

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> I Kant, *Praktische Philosophie Powalski*, in Ak, vol. XXVII\1, pp. 91-235; p. 99; *Moralphilosophie Collins*, in Ak, vol. XXVII\1, pp. 237-473; p. 245; *Moral Mrongrovius I*, in Ak, vol. XXVII\2,2, pp. 1395-1581; p. 1398; *Fondazione*, cit., p. 44 [388]; *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1998<sup>4</sup>, p. 18 [217] (ed. or. *Metaphysik der Sitten* [1797], in Ak, vol. VI, pp. 203-493); *Metaphysik der Sitten Vigilantius* in Ak, vol. XXVII\2,1, pp. 475-732; p. 482; *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, cit., p. 541 [119] (ed. or. *Anthropologie in Pragmatischer Sicht* [1998], in Ak, vol. VII, pp. 117-334).

<sup>12</sup> I. Kant, *Physische Geographie* (1802), in Ak IX, pp. 151-436; p. 164 (cfr. *Geografia fisica* [1807-1811], a cura di A. Eckerling, 6 voll., con prefazione di F. Farinelli, Leading, Bergamo 2004, vol. I, Introduzione, p. xxix; il testo è ricostruito sui manoscritti e non corrisponde a quello della Ak).

<sup>13</sup> A. Marcus Herz, in *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 99-101; p. 99 [146] (ed. or. *An Marcus Herz*, in Ak, vol. X, pp. 145-148).

<sup>14</sup> Ivi, p. 78 [145].

<sup>15</sup> I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1990<sup>2</sup>, p. 19 (ed. or. *Logik* [1800], in Ak, vol. IX, p. 25).

<sup>16</sup> I Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, vol. XVII, pp. 227-745 e vol. XVIII di Ak, Reflexion 4927, in Ak, vol. XVIII, p. 30.

<sup>17</sup> I Kant, *Antropologia*, cit., p. 542 [120].

<sup>18</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 19 [218].

- <sup>19</sup> I. Kant, *Sopra il detto comune: "questo potrà anche essere giusto in teoria ma non vale per la pratica"*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gunnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 123-161; p. 123 [275] (ed. or. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, aber nicht für die Praxis* [1793], in Ak VIII, pp. 273-313).
- <sup>20</sup> I. Kant, *Lezioni di psicologia*, a cura di L. Mecacci, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 90 [258] (ed. or. *Metaphysik L1*, in Ak, vol. xxviii\1, pp. 167-350).
- <sup>21</sup> I. Kant, *Fondazione*, cit., pp. 101-105 [Ak iv, 441-445]; *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., pp. 127-315; pp. 178-180 [70-71] (ed. or. *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], in Ak v, pp. 1-163).
- <sup>22</sup> *Ibid.*
- <sup>23</sup> I. Kant, *Menschenkunde*, in Ak xxv\2, pp. 849-1203; p. 871.
- <sup>24</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 18 [217].
- <sup>25</sup> I. Kant, *Menschenkunde*, cit., p. 871.
- <sup>26</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., pp. 222-223 [376].
- <sup>27</sup> Ivi, p. 281 [425].
- <sup>28</sup> Ivi, p. 282 [425].
- <sup>29</sup> I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 70 [413].
- <sup>30</sup> Ivi, p. 73 [415].
- <sup>31</sup> Ivi, p. 79 [421].
- <sup>32</sup> *Ibid.*
- <sup>33</sup> Ivi, p. 88 [429].
- <sup>34</sup> Ivi, p. 59 [403].
- <sup>35</sup> Ivi, p. 78 [420].
- <sup>36</sup> Ivi, pp. 112-114 [451-453].
- <sup>37</sup> Ivi, p. 111 [450].
- <sup>38</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 186 [82].
- <sup>39</sup> Ivi, p. 210 [123].
- <sup>40</sup> Ivi, p. 169 [56].
- <sup>41</sup> Ivi, p. 136 [5].
- <sup>42</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della sola ragione*, in *Scritti morali*, cit., pp. 317-534; p. 381 [61] (ed. or. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [1793], in Ak, vol. vi, pp. 1-202).
- <sup>43</sup> I. Kant, *Praktische Philosophie Powalski*, cit., pp. 147-148; *Moralphilosophie Collins*, cit., p. 283; *Moral Mrongrovius I*, cit., pp. 1425, 1433; *Reflexionen zur Moralphilosophie*, in Ak XIX, pp. 92-317, Reflexionen 7089-7092, in Ak, vol. XIX, pp. 246-247; cfr. *Reflexionen zur Metaphysik*, vol. XVI-XVII di Ak, Reflexion 5495, in Ak, vol. XVIII, p. 198.
- <sup>44</sup> I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, cit., Reflexion 6316, in Ak XVII, pp. 621-623; p. 623.
- <sup>45</sup> I. Kant, *Logica*, cit., p. 5 [11]; cfr. *Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, Angeli, Milano 2000, p. 3 [790] (ed. or. *Wiener Logik*, in Ak, vol. xxiv\2, pp. 785-940).
- <sup>46</sup> I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 92 [433].
- <sup>47</sup> Vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 187, 275-276 [48, 127]; cfr. *Reflexionen zur Metaphysik*, cit., Reflexion 5553, in Ak, vol. XVIII, pp. 221-229; p. 228; *Reflexionen zur Moralphilosophie*, cit., Reflexion 6611, in Ak, vol. XIX, pp. 108-110; p. 108; Reflexion 6957, in Ak, vol. XIX, p. 213.
- <sup>48</sup> I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 71 [414].
- <sup>49</sup> I. Kant, *Antropologia*, cit., par. 60, pp. 119-121 [230-233]; Kant aveva parlato nella *Critica della ragion pratica* delle «due facoltà dell'animo, della facoltà della conoscenza e di quella del desiderio» (p. 145 [21-22]), ma aveva nominato anche il terzo elemento rappresentato dal «sentimento» del rispetto e dalla «contentezza di sé» o piacere morale.
- <sup>50</sup> Vedi J.G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 2 voll, Leipzig 1771-1774.
- <sup>51</sup> I. Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in Ak, vol. XX, pp. 1-192; p. 44.
- <sup>52</sup> I. Kant, *Menschenkunde*, in Ak, vol. xxv\2, pp. 849-1203; p. 41.
- <sup>53</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 251 [Ak vi, 399].
- <sup>54</sup> Ivi, p. 252 [400].
- <sup>55</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 215 [130].
- <sup>56</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 225 [378].
- <sup>57</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 265 [117].
- <sup>58</sup> I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 64 [407].
- <sup>59</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 310 [447].
- <sup>60</sup> I. Kant, *Sopra il detto comune*, cit., p. 132 [284].
- <sup>61</sup> I. Kant, *La religione*, cit., pp. 377 [58].
- <sup>62</sup> *Ibid.*
- <sup>63</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 429 [Ak vi, 406].
- <sup>64</sup> Ivi, p. 21 [219].

- 
- <sup>65</sup> Ivi, p. 247 [395].
- <sup>66</sup> *Ibid.*
- <sup>67</sup> I Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 167 [54].
- <sup>68</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., pp. 367-369 [486-488].
- <sup>69</sup> Ivi, p. 235 [385].
- <sup>70</sup> Ivi, p. 240 [390].
- <sup>71</sup> *Ibid.*
- <sup>72</sup> Ivi, pp. 240-242 [390-391].
- <sup>73</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 187 [131].
- <sup>74</sup> Ivi, p. 189 [132].
- <sup>75</sup> I Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., pp. 26-27 [224].
- <sup>76</sup> I Kant, *La Religione*, cit., p. 341 [9].
- <sup>77</sup> I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, cit., p. 303; cfr. *Praktische Philosophie Powalski*, cit., p. 163.
- <sup>78</sup> I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, cit., p. 379; cfr. *Praktische Philosophie Powalski*, cit., p. 213.
- <sup>79</sup> I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, cit., p. 379.
- <sup>80</sup> Ivi, p. 380.
- <sup>81</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 285 [428].
- <sup>82</sup> Ivi, p. 235 [385].
- <sup>82</sup> Ivi, p. 285 [428].
- <sup>83</sup> Ivi, p. 238 [388].
- <sup>84</sup> I. Kant, *Praktische Philosophie Powalski*, cit., p. 232.
- <sup>85</sup> I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, cit., pp. 448-449; cfr. *Moral Mrongrovius I*, cit., p. 1565.
- <sup>86</sup> I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 88 [429]; *Metafisica dei costumi*, cit., pp. 287-291 [429-431]; sulla restituzione del deposito vedi *Sopra il detto comune*, cit., pp. 133-134 [286-287].
- <sup>87</sup> I. Kant, *Su un preteso diritto a mentire per amore degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 209-214, particolarmente p. 210 e nota, 213 [426 e nota, 429] (ed. or. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* [1797], in Ak, vol. VIII, pp. 423-430).
- <sup>88</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, cit., p. 701.
- <sup>89</sup> I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, cit., p. 370.
- <sup>90</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 279 [422-423].
- <sup>91</sup> I Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 238 [387].
- <sup>92</sup> Ivi, p. 321 [453].
- <sup>93</sup> Ivi, p. 323 [454].
- <sup>94</sup> Ivi, p. 254 [402].
- <sup>95</sup> Ivi, pp. 244-245 [393].
- <sup>96</sup> Ivi, p. 326 [457].
- <sup>97</sup> Ivi, p. 254 [402]; cfr. *Critica della ragion pratica*, cit., p. 225 [147-148].
- <sup>98</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 297 [437].
- <sup>99</sup> Ivi, p. 323 [454].
- <sup>100</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 19 [218].
- <sup>101</sup> Ivi, p. 265 [411].
- <sup>102</sup> Ivi, p. 266 [411].
- <sup>103</sup> I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 68 nota [411 nota].
- <sup>104</sup> I Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 306 [278-279].
- <sup>105</sup> I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, cit., p. 301.
- <sup>106</sup> Ivi, p. 304.
- <sup>107</sup> I. Kant, *Sopra il detto comune*, cit., p. 123 [275].
- <sup>108</sup> *Ibid.*
- <sup>109</sup> Ivi, p. 132 [284].
- <sup>110</sup> Ivi, p. 136 [288-289].
- <sup>111</sup> I Kant, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, cit., p. 701.
- <sup>112</sup> I. Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen*, cit., p. 25.
- <sup>113</sup> Vedi I. Kant, *Antropologia*, cit., p. 542 [120].
- <sup>114</sup> I Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 18 [217].
- <sup>115</sup> *Ibid.*
- <sup>116</sup> Ivi, p. 18 [217].
- <sup>117</sup> I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, cit., p. 244.
- <sup>118</sup> Ivi, 244.
- <sup>119</sup> I. Kant, *Menschenkunde*, cit., p. 4; cfr. *Reflexionen zu Anthropologie*, vol. xv\1-2 di Ak, Reflexion 1482, vol. xv, pp. 657-690; pp. 659-660; *Moralphilosophie Collins*, cit., p. 243.

- 
- <sup>120</sup> I. Kant, *Antropologia*, cit., 542 [119].
- <sup>121</sup> I. Kant, *Antropologia*, cit., p. 707 [254].
- <sup>122</sup> Ivi, p. 714 [265].
- <sup>123</sup> I. Kant, *Antropologia*, p. 716 [268-269].
- <sup>124</sup> *Ibid.*
- <sup>125</sup> Ivi, p. 717 [270].
- <sup>126</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 260 [407].
- <sup>127</sup> I. Kant, *La Religione*, cit., p. 369 [53].
- <sup>128</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 256 [217].
- <sup>129</sup> I. Kant, *Antropologia*, cit., p. 567 [405].
- <sup>130</sup> I Kant, *La Religione*, cit., p. 258 [35-36].
- <sup>131</sup> I Kant, *Fondazione*, cit., p. 49 [393].
- <sup>132</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., pp. 258-259 [405].
- <sup>133</sup> I Kant, *La Religione*, cit., p. 343 nota [Ak VI, 16].
- <sup>134</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 366 [Ak VI, 485].
- <sup>135</sup> Vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., parte II: Dottrina del metodo della ragion pura pratica; *La Metafisica dei costumi*, cit., parte II, 2: Dottrina del metodo dell'etica.
- <sup>136</sup> I Kant, *Antropologia*, cit., p. 567; cfr. *La metafisica dei costumi*, cit., p. 263 [411]; *La Religione*, cit., pp. 370-371 [55].
- <sup>137</sup> Ivi, cit., p. 301 [441].
- <sup>138</sup> Ivi, p. 302 [441].
- <sup>139</sup> I Kant, *La Religione*, cit., p. 370-371 [55].
- <sup>140</sup> I Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 302 [441].
- <sup>141</sup> I Kant, *Fondazione*, cit., p. 51 nota [395 nota].
- <sup>142</sup> I Kant, *Fondazione*, cit., p. 52 [396].
- <sup>143</sup> I Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 220 [326].
- <sup>144</sup> I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 29-44; p. 38 [26] (ed. or. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], in Ak, vol. VIII, pp. 15-42).
- <sup>145</sup> I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., p. 137 [297].
- <sup>146</sup> I. Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 51-64 (ed. or. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791), in Ak, vol. VIII, pp. 253-271).
- <sup>147</sup> I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, cit., p. 257 [199].
- <sup>148</sup> Ivi, cap. II, parr. 4-5.
- <sup>149</sup> I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, cit., p. 298 [266].
- <sup>150</sup> I Kant, *La Religione*, cit., p. 358 [37].
- <sup>151</sup> Ivi, p. 55.
- <sup>152</sup> J.G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994 (ed. or. *System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre* (1798), in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, Frommann, Stuttgart 1962, vol. I\5, pp. 1-317); vedi anche Id., *Practische Philosophie* (1794), ivi, vol. II\3, pp. 179-266; Id., *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994 (ed. or. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1796-1797], in *Gesamtausgabe*, cit., vol. I/3, pp. 291-460).

## 11

### Bentham e l'utilitarismo

#### 1. La teoria linguistica

Jeremy Bentham (1748-1832) nacque a Londra ove visse tutta la vita; terminati gli studi a Oxford e svolto il tirocinio per la professione di avvocato, scelse di dedicare la sua vita agli studi vivendo di rendita. Nel periodo di grandi mutamenti sociali successivo alle guerre napoleoniche, divenne il leader di una corrente politica organizzata da James Mill, che ebbe in seguito come organo la «Westminster Review» e come nuovo leader John Stuart Mill e che promosse battaglie encomiabili per la diffusione dell'istruzione di base, l'estensione del diritto di voto, la parità di diritti civili (anche se non politici) delle donne, l'abolizione della tratta degli schiavi, pari diritti di cittadinanza per i membri delle minoranze religiose e battaglie discutibili per il libero commercio e l'abolizione delle leggi sulla povertà.

Bentham ha lasciato manoscritti sul linguaggio in cui si elabora una teoria nominalista che prevede un metodo per la riduzione di molte nozioni complesse a nozioni elementari che a loro volta non richiederebbero definizione in quanto per sé evidenti<sup>1</sup>. In questa prospettiva, etica e legislazione possono venire ricondotte alle nozioni basilari di piacere e dolore cui possono venire ridotte le nozioni di comando, legge, diritto, dovere<sup>2</sup>. In connessione con questo progetto, elaborò un abbozzo di una logica deontica non formalizzata che precorre quella sviluppata nel ventesimo secolo da Von Wright e altri. In questa logica il termine «diritto» ad esempio può venire eliminato o tradotto in quello di dovere: «A ha il diritto di fare x» diventa «Ognuno ha il dovere di non impedire ad A di fare x». La logica scolastica si è occupata delle forme dell'argomentazione; questa logica verte sulle varie forme dell'imperativo. A questo scopo va distinto un enunciato di asserzione da un enunciato di volizione.

«Il ladro viene ucciso» [...] «Viene ucciso il ladro?». Equivale a dire: «Capisco o credo che il ladro viene ucciso». «Mia volontà è che tu mi dica se il ladro viene ucciso o no»<sup>3</sup>.

Per distinguere ciò che è giustificabile da ciò che non è giustificabile nelle dottrine morali e giuridiche bisogna ricorrere a una riduzione degli enunciati di asserzione a enunciati di volizione. Per esempio, con la parola *ought*, di cui si era già occupato Hume, «non si intende una legge, ma solo un'approvazione da parte del parlante»<sup>4</sup>. E «di un'azione conforme al principio di utilità si può sempre dire o che è un'azione che dovrebbe essere compiuta o, almeno, che non è un'azione che non dovrebbe essere compiuta. Si può dire anche che è giusto compierla o, almeno, che non è ingiusto compierla [...] Così interpretate, la parole dovrebbe e giusto e ingiusto, e altre di tal sorta hanno un significato; altrimenti non ne hanno nessuno»<sup>5</sup>. Le dottrine giuridiche e morali sono piene di errori e confusioni per via dell'ambiguità del linguaggio con cui sono state formulate. La nozione centrale delle dottrine antiche, quella di Sommo bene, non ha un significato preciso, e le dottrine di Platone e Aristotele non contengono «nulla che si possa chiamare informazione»<sup>6</sup>. La nozione centrale delle dottrine moderne, quella di Legge di natura, è un oscuro fantasma, che indica «a volte le usanze, a volte le leggi, a volte quel che la legge è, a volte quel che dovrebbe essere»<sup>7</sup>.

Da fattori linguistici dipende anche la divisione fra legislazione ed etica privata: dobbiamo chiederci quali siano i casi in cui l'applicazione di una sanzione sarebbe svantaggiosa per il rischio di coinvolgere un innocente, producendo così una somma di mali maggiore della somma di beni; ciò può dipendere dalla «difficoltà di farla rientrare in una definizione abbastanza chiara e precisa», e perciò la punizione di atti di «scortesia, slealtà, ingratitudine» è sempre stata evitata dai legislatori<sup>8</sup>.

#### 2. Ontologia morale, psicologia, teoria dell'azione

Fra le ragioni degli innumerevoli fraintendimenti dell'utilitarismo vi è stata la difficoltà di distinguere fra le tesi metaetiche che riprendevano tutte le tesi tipiche del neopiecurismo e del neoscetticismo quali erano state riproposte dal Cinquecento in poi e l'etica normativa che andava in una direzione del tutto contraria al blando amoralismo dei neoscettici e dei libertini, assegnando anzi, in uno spirito tipicamente illuminista, un posto centrale alla beneficenza. L'ontologia morale di Bentham afferma in primo luogo la tesi dell'edonismo etico: la natura stessa del bene lo fa coincidere con il piacere. La dimostrazione della tesi è di natura logico-linguistica e consiste nell'argomento che ogni altra definizione sarebbe contraddittoria<sup>9</sup>. Ciò non implica la prescrizione di perseguire esclusivamente il piacere dell'agente, perché edonismo ed egoismo sono tesi distinte. Anzi, Bentham distingueva i casi in cui il piacere è del singolo da quelli in cui si tratta del piacere altrui, e da quei casi ulteriori in cui, attraverso i moventi «simpatetici», il piacere altrui può tradursi nel piacere dell'agente.

La grandezza di cui l'etica tratta è quindi che tradizionalmente si è designato con il termine felicità. Ma dato che questo termine è poco preciso, poiché «sembra non solo escludere dal bilancio il dolore in ogni sua forma, ma anche dare per scontato che i piaceri sperimentati lo siano in un grado elevato e per così dire superlativo»<sup>10</sup>, Bentham introduce un neologismo per «designare la differenza di valore fra la somma dei piaceri di ogni genere e la somma dei dolori di ogni genere che un uomo ha sperimentato fino a un certo momento [...] Se in questo bilancio tale differenza sta dal lato del piacere, può venire chiamata la quantità netta del suo ben-essere»<sup>11</sup>. Perché il calcolo felicifico sia possibile bisogna pensare che la grandezza decisiva, il ben-essere, sia un saldo di piacere o dolore (che a loro volta devono essere grandezze misurabili cardinalmente e non solo ordinalmente). Un'affermazione importante a questo proposito è il rifiuto di introdurre distinzioni qualitative fra piaceri: secondo una sua formulazione famosa «il gioco delle pulci è uguale alla poesia»<sup>12</sup>. Bentham è consapevole però di un problema fondamentale: quello della via per avere informazioni su questa grandezza: ognuno conosce la propria sensibilità al piacere e al dolore in modo infallibile, attraverso i suoi stessi sensi; ma per l'altrui sensibilità dobbiamo basarci su «mimica facciale e gestuale, comportamento, condotta contemporanea al momento, condotta successiva in altri momenti successivi»<sup>13</sup>, tutte circostanze indirette ma più sicure di «qualsiasi resoconto verbale del suo stato d'animo fatto da lui stesso»<sup>14</sup>. Dai limiti alla certezza riguardo ai reali piaceri e dolori altrui deriva una conseguenza "liberale": «ognuno è miglior giudice di ciò che conduce al proprio ben-essere di quanto possa esserlo qualsiasi altro uomo»<sup>15</sup>.

Un'altra tesi espressamente affermata da Bentham è l'individualismo. Questo è in primo luogo una tesi ontologica: la società non è altro che la somma degli individui, e l'origine della società è la reciproca convenienza<sup>16</sup>. In secondo luogo, è una tesi prescrittiva: non esiste altro bene se non il bene degli individui, e perciò è

vano parlare degli interessi della comunità senza comprendere qual è l'interesse dell'individuo. Si dice che una cosa promuove l'interesse, o è nell'interesse, di un individuo, quando essa tende ad accrescere la somma totale dei suoi piaceri; o, il che è la stessa cosa, a diminuire la somma totale dei suoi dolori<sup>17</sup>.

Si accompagna a questa tesi metaetica un principio fondamentale dell'utilitarismo, il principio di eguaglianza, per il quale «ognuno conta per uno». Il principio fu divulgato da Mill, ma compare già in Bentham nel *Plan of Parliamentary Reform*<sup>18</sup>.

La *giustificazione* del principio di utilità – si vedrà – non dipende dalla psicologia, in quanto del principio non si dà alcuna "prova". Tuttavia, la sua *applicazione* fa ricorso a una particolare dottrina psicologica che serve a rendere possibile il «calcolo felicifico» in quanto assegna un posto centrale agli stimoli del piacere e del dolore. Si tratta dell'associazionismo di David Hartley, che sviluppava idee di Hobbes e Locke. Secondo Hartley i fatti di base della vita mentale sono il piacere e il dolore presenti in tutte le sensazioni elementari; dalle sensazioni, che sono «quei sentimenti interni della mente che sorgono dalle impressioni fatte da corpi esterni sulle diverse parti dei nostri corpi»<sup>19</sup>, derivano la gran parte degli altri nostri sentimenti interni, chiamati «idee di sensazione»; vi sono poi idee che traggono origine dalla mente stessa e sono chiamate «idee intellettuali». Dal piacere e dolore propri delle sensazioni derivano il piacere e il dolore portati dall'immaginazione. Piacere e dolore rappresentano gli stimoli che muovono all'azione. In ultima istanza, «tutti i piaceri e dolori intellettuali sono deducibili ultimamente da quelli sensibili», laddove «i piaceri e dolori sensibili sono evidentemente originari»<sup>20</sup>. Anche Hume e Adam Smith avevano ripreso la nozione di associazione delle idee, ma con sviluppi divergenti per via del ruolo del principio concorrente della «simpatia», la capacità di entrare spontaneamente in risonanza con passioni altrui.

Bentham adotta la tesi dell'edonismo psicologico che – si noti – è diversa da quella dell'edonismo metaetico che identifica il bene con il piacere ed afferma che la mente umana è nettamente dominata di fatto dal movente del piacere; più precisamente il ben-essere è di fatto «l'obiettivo intrinseco e ultimo perseguito da ogni uomo in ogni momento»<sup>21</sup>. Altrove, più enfaticamente, afferma che

La natura ha posto il genere umano sotto la sovranità di due padroni, il dolore e il piacere. A essi soltanto spetta indicare ciò che dovremmo fare, come anche determinare ciò che faremo. Al loro trono sono legati, da un lato, il criterio del giusto e dell'ingiusto e dall'altro la catena della cause e degli effetti [...] Il principio di utilità riconosce questa soggezione e l'assume come fondamento di quel sistema il cui obiettivo è di erigere l'edificio della felicità con gli strumenti della ragione e della legge<sup>22</sup>.

Si noti che la duplice valenza, esplicativa e normativa, è attribuita alla psicologia edonista, non al principio di utilità stesso, che non è la descrizione di un dato di fatto ma solo un principio normativo, e si limita a «riconoscere» la verità della tesi edonista.

La psicologia benthamiana è stata fra i primi bersagli delle critiche, anche da parte di autori che hanno adottato una o l'altra versione dell'utilitarismo, primo fra tutti John Stuart Mill. In effetti la pretesa di Bentham che la sua teoria morale si basi su uno studio scientifico della natura umana è poco difendibile; la "scienza" benthamiana si riduce al suo metodo di classificazione basato sulla bipartizione e al calcolo felicifico.

La teoria dell'azione benthamiana si basa su questa psicologia. L'edonismo psicologico prevede che le «molle dell'azione» siano gli stimoli del piacere e del dolore. Questi stimoli possono costituire moventi di diverse categorie: a) egoistici se ispirati da esclusivo riferimento a se stessi; b) antisociali se ispirati da antipatia nei confronti di altri; c) sociali se basate sui piaceri della «simpatia»; d) semisociali nel caso dell'amore, dell'amicizia e del desiderio di reputazione<sup>23</sup>. Si noti che il riconoscimento dell'esistenza dei moventi sociali e semisociali è cosa diversa dalla prescrizione della benevolenza che si ha in sede di etica normativa, perché anche nel caso della simpatia il ben-essere è sempre il ben-essere dell'agente<sup>24</sup>.

Bentham adotta anche una forma di egoismo psicologico secondo il quale per l'agente «il suo ben-essere» non può mai «cessare o mancare di essere l'obiettivo [...] da perseguire»<sup>25</sup>. Conviene ricordare che questa tesi non è implicata da quella dell'edonismo, né etico né psicologico, che è cosa distinta dall'egoismo. Nella legislazione se ne fa un'assunzione "strategica" per cui, anche ammettendo che gli individui non abbiano motivazioni più elevate di quelle egoistiche, il legislatore riuscirà a produrre la massima felicità. Nella deontologia privata sembra affermata molto più nettamente, ma si accompagna a quello che è un paradosso nel passaggio fra metaetica e etica normativa: la pretesa dimostrazione della coincidenza fra interesse e dovere, o fra interesse del singolo e interesse collettivo, per cui «se non si può dire con verità che ciò che non è interesse di un uomo non è suo dovere, si può in ogni caso dire che, se al momento dell'azione non gli sembrerà suo interesse, invano si dirà che sarebbe suo dovere o altrettanto invano si tenterà di renderlo suo dovere»<sup>26</sup>. In base a questa dimostrazione, il singolo, nel seguire il principio della massima felicità, non farebbe altro che comportarsi da egoista razionale<sup>27</sup>.

A questo teorema della coincidenza fra interesse e dovere si collega il paradosso "tecnocratico" dell'utilitarismo nella morale privata. Il paradosso sorge dalla circostanza che l'interesse illuminato sarebbe coincidente sui tempi lunghi con i dettami del principio di utilità e quindi il «deontologista» è una sorta di "tecnico" che insegna ai singoli come essere felici<sup>28</sup>; ma il deontologista forse si riserva una posizione privilegiata: sembra – come noterà poi Sidgwick – che non possa dire tutta la verità al singolo, ma che debba tenere di vista contemporaneamente l'interesse del singolo e quello della comunità, e che quindi si debba limitare a quei consigli che giovano anche alla felicità collettiva.

### 3. Il principio della massima felicità

L'etica benthamiana è tuttora nota sotto il nome di «utilitarismo», in seguito a una scelta – di cui è difficile dire che sia stata felice – di John Stuart Mill; Bentham rimase a lungo in dubbio fra questo termine e le alternative «felicismo» o «eudemonologismo» e rinunciò a quest'ultima scelta per la preoccupazione di evitare fraintendimenti, temendo che il pubblico avrebbe attribuito ad eudemonologismo un'etimologia che lo facesse derivare, anziché da «eudemonia», da «demonio», e che così la dottrina si sarebbe creata la fama di dottrina diabolica. La scelta del termine utilitarismo fu compiuta senza tenere conto di un rischio più verosimile – che puntualmente si verificò – quello che l'etimologia attribuita al termine lo facesse derivare non dalla *utility* come era stata definita da Bentham ma dall'*utile* come era stato definito da Cicerone, inteso come vantaggio individuale, distinto dallo *honestum* e con esso in competizione, anche se compatibile a determinate condizioni. Il verificarsi di questo fraintendimento contribuì a far sì che l'utilitarismo, specialmente nell'Europa continentale, fosse inteso come dottrina che predicava la persecuzione dell'interesse egoistico.

La grande novità dell'etica benthamiana, quella in cui consiste la rottura con le dottrine precedenti che pure fondavano la morale sullo "utile" ed erano apparentemente forme di "utilitarismo", come quella di Helvétius, fu la formulazione del «principio di utilità». In un secondo tempo Bentham decise di sostituire questa designazione con quella di «principio della massima felicità»<sup>29</sup>. La formulazione del principio era stata in realtà trovata da Bentham nella traduzione inglese di *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria<sup>30</sup>, anche se scrisse – con la abituale imprecisione – di averla trovata nel *Treatise on Government* di Priestley, dove si trova soltanto un'idea simile<sup>31</sup>. In Cumberland si trova la formula «*the happiest state of each and all*»<sup>32</sup>; in Hutcheson, «*the greatest Happiness for the greatest Numbers*»<sup>33</sup>, che in Beccaria divenne «la massima

felicità divisa nel maggior numero»<sup>34</sup> e nella traduzione inglese di Beccaria «*the greatest happiness of the greatest number*», esattamente la formula adottata da Bentham; in altri luoghi Bentham riconosce un generico debito anche nei confronti di Helvétius e di Beccaria.

Il termine «utilità» per Bentham designa il rapporto fra un'azione o una classe di azioni e le sue conseguenze sulla felicità sia sull'agente sia degli altri individui. È quella proprietà di qualsiasi oggetto «per la quale esso tende a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità [...] o prevenire [...] il verificarsi di un torto, dolore, male o infelicità»<sup>35</sup>. Il principio di utilità o della massima felicità pone l'«utilità» o «la massima felicità» dei soggetti coinvolti dall'azione come criterio per determinare l'azione giusta. È

quel principio che approva o disapprova ogni e qualsivoglia azione secondo la tendenza che essa mostra di avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione<sup>36</sup>.

La giustificazione del principio, come quella dell'imperativo categorico kantiano, non consiste in una sua deduzione da altro; non c'è alle spalle del principio una "prova"; il principio si giustifica per l'impossibilità di confutarlo.

È stata mai formalmente contestata la correttezza di questo principio? Sembrerebbe che lo sia stata da parte di coloro che non sapevano quello che volevano dire. È esso suscettibile di una prova diretta? Sembrerebbe di no, poiché ciò che viene usato per provare tutto il resto non può esso stesso venire provato [...] Non che esista, o sia mai esistita, una creatura umana vivente che, per quanto stupida o perversa, non vi si sia affidata in molte, forse nella maggior parte delle occasioni della sua vita. A causa della costituzione naturale dell'organismo umano, nella maggior parte delle occasioni delle loro vite gli uomini in generale abbracciano questo principio senza rifletterci [...] Quando un uomo tenta di combattere il principio di utilità, lo fa, senza rendersene conto, con ragioni tratte da quello stesso principio. I suoi argomenti, se provano qualcosa, provano non che il principio è erroneo, ma che, in base alle applicazioni che egli suppone che se ne facciano, è male applicato. È possibile per un uomo muovere la terra? Sì, ma egli deve prima trovare un'altra terra su cui reggersi<sup>37</sup>.

L'etica di Bentham intende presentarsi come la «nuova morale» o la morale razionale. Si oppone quindi alle etiche tradizionali, in primo luogo quelli di Platone e Aristotele, e alle morali religiose ritenendo le une e le altre fonti di pregiudizi e fanatismo. Secondo Bentham, le due sole alternative al suo sistema sarebbero l'ascetismo e lo «*ipsedixitismo*» (o sistema della «simpatia e antipatia»). I sistemi basati sulla legge di natura e le morali teologiche non sarebbero reali alternative ma soltanto varianti di questi due sistemi o versioni confuse del sistema dell'utilità. L'ascetismo è un principio che tende a negare la ricerca del piacere in quanto tale: «come il principio di utilità, approva o disapprova qualsiasi azione secondo la tendenza che questa sembra avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione, ma in maniera inversa: approvando le azioni nella misura in cui tendono a diminuire la sua felicità, disapprovando nella misura in cui tendono ad aumentarla»<sup>38</sup>. Le sue ragioni non sono mai formulate in modo comprensibile, e quindi il sistema si risolve in un nonsenso. Le cause che ne spiegano l'origine sono cause psicologiche: la ricerca di onore e stima da parte dei filosofi, la paura del dolore causato dalle punizioni divine da parte dei religiosi<sup>39</sup>. Il principio di «simpatia e antipatia» o dello *ipsedixit* è un sistema vago e inefficace al quale si riducono la maggior parte delle dottrine filosofiche; è «quel principio che approva o disapprova certe azioni non in base alla loro tendenza ad aumentare la felicità, ma semplicemente perché uno si trova disposto ad approvarle o a disapprovarle»<sup>40</sup>.

#### 4. La critica all'etica religiosa

Il programma benthamiano di riforma della morale, come quello di tutti gli illuministi, mette al primo posto l'autonomia dell'etica dalla religione. Questo punto era anzi formulato in modo estremo. Una delle cause dell'immoralità, dopo la diffusione di principi morali erronei quali l'ascetismo e *ipsedixitismo*, è l'abuso della religione. Se ne abusa «nella misura in cui la si applica a qualsiasi parte del campo della morale» perché applicata «in conformità al principio di utilità è non necessaria e inutile, applicata in opposizione a quell'unico tutore della felicità temporale è pernicioso»<sup>41</sup>. La religione, e in particolare il cristianesimo, avrebbero insegnato assurdità di ogni genere, legate a qualche forma di ascetismo. Avrebbero talvolta insegnato cose non prive di senso, ma ciò sarebbe avvenuto perché facevano confusamente uso del principio della massima felicità. In questi casi il ricorso alla volontà di Dio era del tutto ridondante perché la dimostrazione che un'azione tende a produrre la massima felicità è già un motivo sufficiente per approvarla. I

dettami della religione «coinciderebbero in ogni caso con quelli della utilità se l'Essere, che è oggetto della religione, fosse universalmente supposto essere tanto benevolente come è supposto essere saggio e potente»<sup>42</sup>. Ma in realtà – Bentham aggiunge – sembrano esserci soltanto pochi sostenitori della religione che realmente credano nella sua benevolenza; infatti «se lo facessero, riconoscerebbero che i dettami della religione non potrebbero essere né più né meno che i dettami dell'utilità»<sup>43</sup>. Nelle scritture cristiane invece si parla della felicità terrena come di cosa di nessun valore e quindi le prescrizioni che vi vengono date non sono rivolte alla felicità. Dato che il principio di utilità è di per sé evidente, basterebbe da solo come criterio per giudicare della falsità di una religione, senza analizzarne i dogmi.

Della erroneità di qualsiasi religione non ci può essere prova più semplice e più decisiva del fatto, supponendolo provato, che su qualche punto contrasta con quel principio che considera in ogni atto, come prova della sua convenienza, il suo conformarsi o contrastare con la massima felicità nota del maggior numero di esseri umani<sup>44</sup>.

Inoltre, in molti casi i dettami della religione si ispirano a principi diversi: l'ascetismo, la simpatia e l'antipatia, e i precetti del Nuovo Testamento sono vaghi, in particolare quelli del discorso della montagna sono poco realistici, sono

formulati sempre nei termini più generali, per lo più in termini molto oscuri o ambigui e che – per venire risparmiati dal rimprovero di avere preso come obiettivo, invece della beatificazione, la distruzione e al contempo il tormento di tutti coloro che li tenessero in conto, prendendoli come criterio del giusto e dell'ingiusto e come modello della condotta umana [...] esigono in grande misura di venire spiegati in un modo che li vanifichi e così venire ridotti a nulla, o di venire spiegati in un senso molto diverso, se non del tutto opposto, dal significato ovvio di termini e frasi.

Fino a quando qualsiasi società continuerebbe ad esistere se fra i suoi membri non vi fosse qualche forma di proprietà, qualche forma di protezione contro le offese, se queste, invece di venire respinte, fossero corteggiate e incoraggiate?<sup>45</sup>

La critica che Bentham muove a Paley è quella di affermare la sua stessa tesi sulla natura del criterio della condotta morale, ma di affermare poi – ingiustificatamente – che per trovare applicazioni del criterio è necessario consultare la rivelazione divina perché Dio ha già fatto il lavoro per noi, e che è vero che la felicità è quella cosa che costituisce il solo e unico criterio di condotta morale ma, «in ogni caso particolare, per sapere quale linea di condotta sarà in grado massimo conforme alla felicità umana, non c'è che un modo, e questo sta nel consultare la volontà di Dio, intendendo la volontà di Dio quale è promulgata nelle sacre scritture da Gesù e dai suoi seguaci»<sup>46</sup>. L'obiezione è che nella scritture cristiane «la felicità di questa vita non è costantemente l'obiettivo dichiarato; in quei libri il principio di utilità, come detto, non è richiamato in alcun luogo»<sup>47</sup>. La conclusione è quella dell'inutilità della religione o della sua coincidenza con i dettami del principio della massima felicità: applicata in conformità al principio di utilità è non necessaria e inutile, applicata in opposizione a quel principio è perniciosa.

La critica alle etiche religiose ha la sua giustificazione ultima in tesi linguistiche e metafisiche. Sulla base del materialismo e del nominalismo da lui condivisi, Bentham riconosceva un senso soltanto ai concetti che corrispondono a un ente fisico oppure a quelli che sono riducibili a questi per via di parafrasi. Gli altri concetti, come la nozione di Dio, di anima, di uno stato futuro, sono «finzioni» ingiustificate<sup>48</sup>; il Catechismo della Chiesa di Inghilterra sarebbe pieno di assurdità, «suoni senza un senso; mere parole senza significato»: il diavolo come antagonista di dio, la concezione di Cristo per opera dello Spirito Santo, la nascita di Cristo da una vergine madre<sup>49</sup>.

In conclusione, la polemica di Bentham contro la morale cristiana nasceva da una profonda insoddisfazione nei confronti delle morali tradizionali, in quanto inumane, autoritarie, contrarie alla ragione e da una diagnosi molto negativa della funzione esercitata dalla Chiesa d'Inghilterra, diagnosi che gli faceva scartare come irrilevanti le posizioni religiosi illuminate come quella di Paley. La preoccupazione illuminista per la «tolleranza» e per l'autonomia degli individui dalle autorità ingiustificate, ivi compresa quella del «dio tiranno», gli fece imboccare la scorciatoia della lotta alla religione in quanto tale. Il ragionamento era sostanzialmente: dato che le religioni si sono combattute le une le altre e hanno oppresso gli individui, togliamo le religioni, e avremo la tolleranza e l'autonomia degli individui.

## 5. La nuova morale

Nello stesso spirito si colloca il progetto di riforma della morale tradizionale per liberarla dal pregiudizio su temi come l'omosessualità, il suicidio, il controllo delle nascite, l'infanticidio. Questa morale soffriva di gravi incoerenze perché includeva comandi e proibizioni che non erano in alcun modo riconducibili alla massima di accrescere la felicità, ma dipendevano esclusivamente da arbitrio e «antipatia».

Sul suicidio Bentham dichiara che abbandonare la vita costa poca sofferenza; chi proibisce il suicidio è autore di infelicità; lo stesso Gesù non proibì il suicidio; anzi ne diede l'esempio con la sua morte sulla croce con cui si assoggettò alla morte per tutti gli uomini, e «come si può pensare che egli ritenesse ingiusto che ognuno facesse, se necessario, a proprio vantaggio, quella stessa cosa che riteneva giusto fosse fatta da uno solo a vantaggio di tutti?»<sup>50</sup>. La quantità di dolore che necessariamente accompagna il porre termine all'esistenza è tanto piccola che si sceglierebbe di porvi termine ogni volta che la bilancia pendesse dal lato del mal-essere<sup>51</sup>, e quindi è «un fabbricante di infelicità umana chi contribuisce alla declamazione contro il suicidio»<sup>52</sup>.

Sull'omosessualità o «non-conformità sessuale», cioè tutte le attività sessuali che vanno oltre i rapporti di una coppia sposata con il fine della procreazione, argomentò che la discriminazione nei confronti dei non-conformisti in materia sessuale nasceva da «antipatia» e non era giustificabile in alcun modo a partire dal principio di utilità. Colpevoli erano la legislazione vigente che educava al pregiudizio e la religione «giudaico-cristiana». La punizione con la pena di morte della «pederastia»<sup>53</sup> non era giustificabile perché questa non danneggia la crescita della popolazione, e in questo caso il celibato di monaci e preti andrebbe punito più severamente; inoltre non danneggia l'individuo stesso, come dimostra l'esempio dei Greci e dei Romani, e in questo caso andrebbe punito molto più severamente l'autoerotismo (che Bentham, in accordo con un'ossessione della medicina del tempo, credeva dannoso alla salute) che invece le leggi non puniscono; andrebbe forse punita se facesse torto alle donne producendo un'indifferenza nei loro confronti, ma si può dimostrare che ciò di fatto non avviene. Ne discende che non vi è ragione di punire le pratiche omosessuali in quanto tali, cioè supponendo che abbiano luogo fra due individui consenzienti; in caso opposto sarebbero punibili per altri motivi, gli stessi per cui è da punire lo stupro inflitto a una donna<sup>54</sup>.

Sull'infanticidio Bentham prese posizione per una revisione della sua punizione severa. Va ricordato che si trattava di una pratica relativamente diffusa, messa in atto da giovani donne di condizione sociale inferiore, per lo più domestiche, per rimediare alle conseguenze di gravidanze indesiderate. La presa di posizione apparirebbe bizzarra se non fosse da collocare nel contesto di una difesa della condizione delle donne, svantaggiate giuridicamente, che prevedeva l'accesso all'istruzione, la parità di diritti civili, il diritto di voto, il divorzio, la depenalizzazione della prostituzione. Bentham aveva presenti i limiti della pura eguaglianza e teorizzò la discriminazione positiva a favore del gruppo più svantaggiato: data la maggiore forza fisica maschile, «se rispetto al potere politico ci deve essere una differenza, dovrebbe essere piuttosto a loro favore che a favore dei maschi»<sup>55</sup>. Alla luce del principio di utilità – sostiene Bentham – l'omicidio è da condannare non tanto per la quantità di sofferenza che provoca nelle vittime quanto per la sofferenza che provoca nelle vittime potenziali con la paura che suscita; l'infanticidio provoca pochissima sofferenza nel neonato ucciso e nessuna negli altri neonati che non possono essere messi in allarme e quindi va punito meno severamente dell'omicidio. Se si deve fare una differenza fra maschi e femmine, il principio di eguaglianza esigerebbe che «questa dovrebbe essere piuttosto a favore della femmina», dato che vi sono cause di sofferenza che si applicano alle sole femmine, come «la perdita di reputazione in casi in cui nessuna perdita di tal genere si applica al maschio»<sup>56</sup>.

Un ultimo tema innovativo che compare negli scritti benthamiani è l'animalismo: il non considerare come soggetti morali e giuridici gli animali non è giustificato perché anch'essi sono capaci di soffrire. Infatti, data la formulazione del principio della massima felicità, la comunità di soggetti morali diviene quella degli esseri senzienti, non – come in Kant – quella degli esseri razionali.

I francesi hanno già scoperto che il colore nero della pelle non è una ragione per cui un essere umano debba venire abbandonato senza pietà al capriccio di un torturatore. Può giungere un giorno in cui sarà riconosciuto che il numero delle zampe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'osso sacro siano ragioni egualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile allo stesso fato? [...] La domanda non è: possono ragionare? né: possono parlare? ma: possono soffrire?<sup>57</sup>.

In conclusione, la nuova morale, combattendo il pregiudizio, deve insegnare i modi di accrescere la propria felicità e la felicità altrui, convincendo anzi della coincidenza fra le due in virtù dell'assioma della coincidenza fa interesse autocentrato e interesse eterocentrato. La virtù più peculiare dell'«eudemologista»

seguace di Bentham è la «benevolenza efficace» o «beneficenza». Si spiega così come la corrente dei *Philosophical Radicals* si sia dedicata alla riforma di carceri e scuole, della legislazione sulla povertà, dei sistemi elettorali, delle amministrazioni coloniali, alla difesa dei gruppi oppressi e all'abolizione della tratta degli schiavi. L'idea guida era che l'oppressione nascesse da pregiudizio e ignoranza o dalla passione nociva dell'antipatia, e che quindi il compito centrale fosse quello di promuovere la ragione combattendo la «passione» e il pregiudizio. Bentham percepì chiaramente il rischio insito nel pubblicare su alcuni temi sensibili come l'omosessualità (ma anche su una cosa che oggi sembra del tutto condivisa come il suffragio universale esteso alle donne), e si limitò a scrivere manoscritti che non fece pubblicare, confidando forse che i suoi seguaci avrebbero potuto portare avanti le sue idee in questo campo con minori rischi.

## 6. Interesse e dovere

Il principio della massima felicità tiene conto del fatto che la condotta umana è governata dagli stimoli del piacere e del dolore, non prescrive di ricercare il piacere. Oppure, in altre parole, il principio consiste in realtà di due principi: un principio descrittivo e uno prescrittivo. Nonostante un fiume di fraintendimenti che hanno negato l'esplicita valenza prescrittiva del principio, su questo punto Bentham è stato chiaro fin dal primo capitolo della *Introduzione*. Nei manoscritti precisa:

Nel suo senso descrittivo, il nome composto «principio di utilità» riassume l'essenza di questa proposizione: la condotta di ogni essere umano è in ogni circostanza e in ogni momento determinata dalla concezione che in quel momento egli ha del suo interesse individuale [...] Assai diverso, per quanto ad esso collegato, dal senso descrittivo è il senso deontologico del nome «principio di utilità». La proposizione di cui riassume l'essenza è più o meno questa: è desiderabile – adatto, giusto, appropriato, desiderabile, si può usare una qualsiasi di queste parole – che in ogni circostanza il corso preso dalla condotta di ognuno sia quello che condurrà in sommo grado al benessere del più grande numero di quegli esseri senzienti sul cui benessere esercita una qualche influenza<sup>58</sup>.

Tuttavia, se la presentazione del principio prescrittivo come un assioma che non richiede giustificazione è da un lato una mossa che rende il sistema molto più coerente di quanto gli avversari abbiano proclamato, d'altro lato questa scelta lascia aperto un duplice problema, nella legislazione e nella morale privata.

Nel campo della legislazione, anche se possiamo fare dell'interesse autocentrato degli individui un'assunzione solamente «strategica», cioè assumere per ipotesi che gli individui siano motivati anche soltanto dall'interesse e non dalla simpatia, e tuttavia sostenere che il legislatore può, usando gli stimoli del piacere e del dolore, fare artificialmente coincidere l'interesse dei singoli con l'interesse pubblico<sup>59</sup>, si apre però il problema del controllo dei controllori. La questione è la seguente: che cosa dovrebbe garantire che il governante usi gli interessi degli individui per spingerli ad agire nel vero interesse collettivo? Bentham negli ultimi anni si convinse di avere trovato una risposta nella democrazia. In un sistema democratico il governante eletto avrà un interesse a guadagnarsi la rielezione agendo nell'interesse dei governati, e questo dovrebbe bastare ad assicurare la coincidenza fra interesse e dovere per i governanti, cioè in coloro che dovrebbero agire per fare a sua volta coincidere interesse e dovere per i sudditi.

Nella morale privata il problema è ancora più grave: perché il singolo dovrebbe conformarsi al principio della massima felicità? Ci si potrebbe limitare a dire che Bentham auspica che ognuno vi si conformi perché ciò sarebbe utile a tutti o alla maggioranza; ma anche in tal caso andrebbero forniti degli argomenti persuasivi per il singolo che deve avere un suo movente per agire in modo conforme all'interesse collettivo. Nella *Introduzione* il problema non era esplicitamente trattato; la *Deontologia* sembra esplicitamente concepita per ovviare in qualche modo alla difficoltà, mostrando come le indicazioni dell'interesse autocentrato e quelle della benevolenza convergano. Il «moralista pratico» avrebbe la funzione di aiutare il singolo nella ricerca della propria felicità ma, così facendo, anche di promuovere la felicità degli altri individui. La propria felicità è di fatto desiderata da ognuno; l'unico possibile giudice di che cosa sia piacere e dolore per lui è l'individuo stesso; l'ovvia conseguenza è che

ogni uomo dovrebbe a questo proposito essere lasciato giudicare e agire per se stesso, se ha raggiunto la maturità ed è sano di mente, essendo il miglior giudice per se stesso su quale linea di condotta sarà la più favorevole al suo benessere in ogni circostanza [...]

Ma, benché sia attraente da ogni punto di vista, come pure in misura considerevole fondata, la proposizione «ogni uomo è il miglior giudice su che cosa sia più favorevole al suo ben-essere», non è senza eccezioni, ed eccezioni non insignificanti, che si concluderà che questa proposizione è vera e corretta.

Qual è allora la funzione propria del moralista pratico? Quella di delineare a beneficio di ogni uomo un quadro più corretto e completo del futuro probabile di quello che, senza tale suggerimento, gli appetiti e le passioni degli uomini, infiammati dalla visione di piaceri e dolori presenti o vicini, saranno in genere pronti a far loro tracciare a proprio beneficio: per aiutarli nel compiere riflessioni e nel tracciare confronti – nel tenere conto in modo corretto e completo del passato – e da qui nel trarre inferenze e nel formare eventuali calcoli ed eventuali congetture in rapporto al futuro; così facendo, nell'aiutarli, in primo luogo nella scelta di *fini* subordinati, cioè particolari, in secondo luogo dei *mezzi* attraverso i quali bisognerebbe mirare ad ottenere rispettivamente quei piaceri; di *fini* particolari, cioè relativi al piacere, alla scelta delle specie di piaceri da ricercare e delle situazioni e circostanze in cui ogni piacere dovrebbe venire goduto; riguardo al dolore, la scelta delle specie di dolori da evitare con maggiore impegno<sup>60</sup>.

In tal modo il moralista sembra avere una funzione delicata, oscillante fra quella del “consigliere” e quella del “manipolatore”, in quanto sa che promuovendo la felicità del singolo contribuisce a promuovere la felicità degli altri individui e la sua autorevolezza dipende dalla circostanza che la coincidenza fra interesse e dovere sussista di fatto nel mondo reale, e ancora di più dalla circostanza che i destinatari dei suoi consigli credano in questa coincidenza. Per convincerne i lettori Bentham ricorre a una serie di mosse: una di queste è mettere in evidenza l'esistenza delle «sanzioni». Queste sono incentivi o moventi a compiere o non compiere un'azione, forniti a un individuo da qualche fonte esterna e consistenti in una sensazione piacevole o spiacevole. Nella *Introduzione* Bentham aveva parlato di quattro sanzioni (fisiche, politiche, morali o popolari, religiose)<sup>61</sup>; nella *Deontologia* ne aggiunge una quinta, chiamata «sociale» o «simpatetica», distinta dalla sanzione morale o popolare<sup>62</sup>. Le sanzioni fanno sì che i comportamenti non conformi al principio della massima felicità portino per l'agente conseguenze svantaggiose, di modo che questo sia portato a conformarsi al principio: l'ubriachezza ad esempio può essere punita da un malessere fisico, da un arresto da parte della polizia, dalla perdita di considerazione da parte dell'ambiente in cui si vive, dalla condanna da parte delle autorità religiose<sup>63</sup>. Questa mossa, per reggere, ha bisogno di affidarsi a un'assunzione di natura fattuale, cioè che il corso del mondo per lo più vada in modo tale che il vizio sia punito e la virtù premiata. Una seconda mossa è il ricorso ai piaceri di origine simpatetica che fanno sì che la promozione della felicità altrui tendenzialmente porti una crescita della felicità propria. Il piacere dell'agente non comprende solo i suoi piaceri diretti, ma anche quelli derivanti dallo spettacolo della felicità altrui e più in particolare dallo spettacolo della felicità di coloro cui siamo legati da amicizia e affetto. Includendo questi piaceri simpatetici, la bilancia può pendere maggiormente dal lato della virtù<sup>64</sup>. Una terza mossa è rendere capace il singolo a considerare l'interesse autocentrato in una prospettiva temporale più lunga, di modo che questo si renda conto della convergenza fra il proprio interesse e l'interesse altrui. Sintetizzando la seconda e la terza mossa, Bentham ricorse alla suggestiva immagine di un «fondo generale di buona volontà» cui ognuno può contribuire e dal quale ognuno potrà attingere al bisogno<sup>65</sup>. Il dubbio è quanto questa idea sia una teorizzazione quanto sia l'espressione di un auspicio, espressione legittima nel contesto di un disegno di persuasione dei lettori, ma purtroppo non giustificata se non come un postulato, lo stesso postulato espresso dal principio della massima felicità. In un pensiero manoscritto nel quaderno dei ricordi della figlia del suo collaboratore John Bowring, Bentham raccomanda:

Crea tutta la felicità che sei in grado di creare: elimina tutta l'infelicità che sei in grado di eliminare: ogni giorno ti darà l'occasione, ti inviterà ad aggiungere qualcosa ai piaceri altrui, o a diminuire qualcosa delle loro sofferenze. E per ogni granello di gioia che seminerai nel petto di un altro, tu troverai un raccolto nel tuo petto, mentre ogni dispiacere che tu toglierai dai pensieri e sentimenti di un'altra creatura sarà sostituito da meravigliosa pace e gioia nel santuario della tua anima<sup>66</sup>.

Al di là della plausibilità del contenuto, il problema che resta aperto è quello della plausibilità della sua giustificazione; per evitare che il risultato complessivo si traduca in una crescita della somma totale di sofferenza si dovrebbe provare empiricamente che beneficiare gli altri provoca un aumento di felicità maggiore dell'aumento dell'infelicità provocato – come già aveva visto Kant – dalla condivisione della sofferenza dei sofferenti da parte del benefattore. La difficoltà della prova sta a) nell'impossibilità di fornire una dimostrazione empirica del fatto che la benevolenza è, per lo più e sui tempi lunghi, ricompensata; b) nell'impossibilità di provare la superiorità dello stato di maggiore sofferenza simpatetica combinata con maggiore contentezza di sé del benefattore senza abbandonare la psicologia edonista.

Si noti che la prima difficoltà verte precisamente sul problema della teodicea, o meglio, della domanda se nel mondo prevalga il bene sul male, se il male sia necessario, soltanto apparente, transitorio, o invece

inspiegabile. Il problema, che già risultava insolubile per i teisti Voltaire, Adam Smith e Kant, per l'ateo Bentham diviene ancora più complicato.

## 7. Le virtù

Il concetto di virtù viene introdotto nella *Deontologia*. Tutte le virtù sono ridotte a tre: prudenza, probità, beneficenza<sup>67</sup>. Nella *Introduzione*, dove non si discuteva il concetto di virtù in quanto tale, nell'ambito della discussione della distinzione fra etica privata e legislazione si era introdotto l'elenco della prudenza, probità, beneficenza come tre rami del dovere<sup>68</sup>. Si può notare che la triade coincide con quella delle tre virtù principali di Adam Smith. L'idea che guidava Bentham è che il complesso elenco di virtù di Hume non comprendeva altro che modificazioni di tre virtù, che a loro volta riguardavano il governo del piacere e del dolore per sé e per gli altri. Va ricordato che Bentham era un nominalista, e quindi la sua definizione di virtù era quella di una «entità fittizia», la caratteristica manifestata nella condotta che si ritiene condurre al fine del ben-essere: l'essenza della virtù consisteva nel fatto di portare al ben-essere dell'agente stesso o di altri; solo individuandone la relazione con i piaceri e i dolori si può collegare un concetto chiaro alle parole «virtù» e «vizio»<sup>69</sup>.

La definizione di vizio non è, diversamente che in Aristotele, quella di abito ad agire allontanandosi dal giusto mezzo, ma quella di una entità fittizia, consistente nelle caratteristiche della condotta che va in direzione opposta a quella del ben-essere. Azione virtuosa è ogni azione che è utile e inoltre richiede uno sforzo all'agente.

La prudenza è la virtù che riguarda l'accrescimento della propria felicità o i doveri verso di sé; prescrive di curarsi dell'accrescimento della propria felicità riguardo ad azioni le cui conseguenze non riguardano nessun altro se non noi stessi. La beneficenza, contrapposta da Bentham alla benevolenza, è esercizio effettivo di un'azione rivolta al miglioramento della condizione altrui, in contrapposizione alla benevolenza che è l'intenzione di svolgere questa azione, ma può essere vuota in quanto mera intenzione: è il «desiderio di esercitare la virtù della beneficenza»; dipende solitamente dalla buona volontà, che è un'affezione sociale, consistente nel piacere della simpatia, cioè della contemplazione dei piaceri altrui; è talvolta un effettivo movente della condotta umana accanto al più realistico «principio di autopreferenza»<sup>70</sup>.

Probità (cioè «giustizia» se intesa come qualità di un individuo) è il nome dato alla beneficenza in quanto il suo esercizio è ritenuto obbligatorio; «non è che una modificazione della benevolenza; benevolenza considerata come vertente su quei casi per i quali non si è in alcun modo provveduto da parte del potere della legge»<sup>71</sup>.

La reintroduzione delle virtù nella *Deontologia* risponde all'esigenza di risolvere alcune difficoltà del sistema benthamiano come l'eliminazione del supererogatorio, per cui tutto ciò che è moralmente buono è sempre obbligatorio, la tendenziale cancellazione della distinzione fra individui, per cui si considera la società un superindividuo e se ne sacrifica un membro a vantaggio dell'altro, e infine la difficoltà di distinguere l'etica privata dalla legislazione. Il problema più spinoso era quello di precisare i limiti entro i quali la beneficenza può essere imposta. Se può essere imposta sempre cadiamo in una forma di democrazia "totalitaria", perdendo di vista le preoccupazioni liberali a proposito della sovranità ultima di ogni individuo. La via d'uscita sembrava data dall'introduzione del principio supplementare della «sicurezza» in base al quale soffriamo di più per la perdita di qualcosa al cui possesso siamo abituati di quanto godiamo per l'acquisizione della stessa cosa. Il principio permetteva di attribuire nel calcolo felicifico un peso maggiore al ben-essere già acquisito rispetto a quello da acquisire, di modo che la perdita da imporre a qualcuno in vista del beneficio di altri debba avere un peso maggiorato. Così la benevolenza potrà essere imposta solo nei casi in cui il guadagno di qualcuno sarà molto superiore alla perdita di un altro<sup>72</sup>.

## 8. Etica privata e legislazione

La riforma delle istituzioni giuridiche era stata fin dall'inizio la prima preoccupazione di Bentham. In una prima fase sperava nell'interesse di sovrani illuminati come Caterina di Russia. Dal 1820 sperò di trovare ascolto presso i governi nati dalle rivoluzioni liberali in Spagna, Portogallo, Grecia, Colombia, negli Stati Uniti. Il criterio ispiratore era quello di rendere il cittadino beneficiario e non vittima dell'apparato dello stato. La tradizione inglese della *common law*, cioè il diritto basato non su codici ma sui precedenti, era il suo bersaglio polemico principale perché riteneva che rendendo oscuro e incerto il diritto metteva il suddito nelle mani di chi comanda. Bentham sostiene che la codificazione del diritto fè il punto di partenza per renderlo certo e controllabile da parte dei cittadini. In una seconda fase, come detto, scopre la democrazia come meccanismo per fare coincidere l'interesse dei governanti con l'interesse della collettività. Le sue idee in questo campo vennero dapprima diffuse in francese e in spagnolo in scritti redatti da suoi seguaci, e poi,

nel 1830, apparve il primo volume del *Constitutional Code*<sup>73</sup>. Sono rimasti manoscritti che avrebbero dovuto confluire negli altri due volumi. L'opera avrebbe dovuto confluire in una raccolta di codici detta *Pannomion*. Nel diritto penale Bentham riprende l'idea centrale di Beccaria: le sanzioni si riducono al piacere e al dolore e il legislatore deve usare queste sanzioni semplicemente nella misura in cui bastano a prevenire i dolori futuri. Il ricorso al diritto penale va limitato al massimo; un ruolo centrale ha invece la «legislazione indiretta», cioè tutte quelle misure che il governante prende in vista del fine di prevenire i mali alla società, non esercitando direttamente sanzioni sugli individui ma modificando le condizioni in cui questi si trovano ad operare. Fra queste rientrano tutte le misure di politica sociale: istruzione, politiche sulla povertà, piani per l'emigrazione, legislazione sulla famiglia. La distinzione fra etica privata e legislazione dipende dal fatto che, anche se entrambe vertono sulla ricerca della felicità, in certi casi non è conveniente applicare la «sanzione politica», e quindi l'azione che produce infelicità non è sanzionata dal legislatore, anche se sussistono le altre sanzioni<sup>74</sup>.

In conclusione, l'esito complessivo del sistema benthamiano è una forma di "liberalismo" o di "totalitarismo" tecnocratico? In linea di massima ogni individuo è il miglior giudice del proprio ben-essere, ogni individuo conta per uno, i piaceri di generi diversi (di cui sono capaci di fruire individui diversi) hanno lo stesso peso. Però, quando Bentham difende i gruppi oppressi argomenta che l'oppressione delle minoranze o di altri gruppi come le donne è da condannare perché inutile alla felicità collettiva, cioè perché non risponde a interessi reali ma all'ignoranza o all'invidia, compie una mossa comprensibile per dare forza al proprio argomento ma cela una debolezza: se fosse vero il contrario avremmo ancora un argomento contro l'oppressione? Inoltre, il conformarsi dei singoli al principio della massima felicità è affidato in gran parte alle sanzioni dell'opinione pubblica, più economiche ed efficaci delle sanzioni penali. Ma in quale modo affidare l'accrescimento del benessere collettivo a queste sanzioni è compatibile con la sovranità dell'individuo? Infine, in quale modo Bentham riesce veramente ad escludere la legittimità dell'oppressione della minoranza anche nel caso in cui questa producesse un vantaggio per la maggioranza? Bentham si rende conto di diverse di queste difficoltà e cerca di porvi rimedio nei modi che si sono illustrati, ma la difficoltà di fondo deriva dal fatto che era costretto a fare della società il grande amministratore della «sanzione morale», ma in tal modo gli individui divenivano tanto dipendenti dall'amore della reputazione da non osare più discostarsi dal giudizio della società, e questa è tenuta insieme dalla paura.

Bentham, grazie all'opera di James Mill, divenne l'ispiratore di una corrente che si proponeva di promuovere una riforma politica, sociale e intellettuale e che riscuoteva ad incidere in misura notevole sulle istituzioni e la cultura della Gran Bretagna. Nel corso dell'Ottocento, per opera di John Stuart Mill e poi di Henry Sidgwick, l'utilitarismo giunse ad affermarsi come la filosofia degli intellettuali progressisti britannici e mantenne tale ruolo fino a fine secolo. L'influsso della scuola fu notevole nel campo del diritto e della teoria economica, anche se fino al 1870 vi fu semplicemente un matrimonio di interesse fra economia politica classica e utilitarismo (con notevoli deformazioni delle dottrine di Adam Smith, Malthus e Ricardo) e solo dopo tale data gli autori della svolta marginalista ripresero alcuni elementi della teoria psicologica benthamiana per elaborare una nuova teoria del valore incentrata non più sul valore-lavoro ma sulla utilità soggettiva. Le reazioni critiche all'utilitarismo furono, sia in Inghilterra sia negli altri paesi europei, non meno feroci di quelle all'etica kantiana, e lasciarono come eredità condivisa dal senso comune un'immagine dell'utilitarismo come una teorizzazione dell'egoismo di stampo mandevilliano.

---

<sup>1</sup> Vd. J. Bentham, *A Fragment on Ontology; Essay on Logic; Essay on Language*, in *The Works of Jeremy Bentham* (1838-1843), 11 voll., a cura di J. Bowring, Thoemmes Press, Bristol 1995, vol. VIII, pp. 193-211.

<sup>2</sup> Vd. J. Bentham, *Deontologia*, a cura di S. Cremaschi, La Nuova Italia, Scandicci 2000, parte I, cap. II (ed. or. *Deontology* [1834], a cura di A. Goldworth, Clarendon, Oxford 1983).

<sup>3</sup> J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, UTET, Torino 1998, cap. XVII nota (ed. or. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], a cura di J.H. Burns, H.L.A. Hart, F. Rosen, Clarendon, Oxford 1996).

<sup>4</sup> J. Bentham, *Deontologia*, cit., cap. V, par. 3.

<sup>5</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit., cap. I, par. 10.

<sup>6</sup> J. Bentham, *Deontologia*, cit., parte I, cap. IV.

<sup>7</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit., cap. I.

<sup>8</sup> Ivi, cap. XVII, par. 14.

<sup>9</sup> Vd. J. Bentham, *Deontologia*, cit., parte I, cap. III.

<sup>10</sup> Ivi, parte I, cap. III, par. 1.

<sup>11</sup> *Ibid.*

- <sup>12</sup> J. Bentham, *Constitutional Code* I, a cura di F. Rosen, J.H. Burns, Clarendon, Oxford 1983, p. 139. L'affermazione, che compariva in origine nel contesto di un'argomentazione contro i sussidi pubblici agli eventi artistici in quanto questi avrebbero «gravato sui molti relativamente indigenti per il divertimento dei pochi relativamente abbienti», fu resa famosa dalla citazione in J.S. Mill, *Bentham* (1838), in *Collected Works*, vol. X, a cura di J.M. Robson, F.E.L. Priestley, D.P. Dryer, London, Routledge, 1969, pp. 75-116; p. 113.
- <sup>13</sup> J. Bentham, *Deontologia*, cit., parte I, cap. III, par. 2.
- <sup>14</sup> *Ibid.*
- <sup>15</sup> *Ibid.*; cfr. *ivi*, parte I, cap. XV.
- <sup>16</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit., cap. I, par. 4.
- <sup>17</sup> *Ivi*, cap. I, par. 5.
- <sup>18</sup> J. Bentham, *Plan of Parliamentary Reform* (1817), in *The Works of Jeremy Bentham*, cit., vol. III, pp. 433-557, p. 459; J.S. Mill, *Utilitarismo*, in *La libertà, l'utilitarismo, l'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, RCS Libri, Milano 2000, pp. 231-327; p. 323 (ed. or. *Utilitarianism* [1861], in *Collected Works*, vol. X, cit., pp. 203-259).
- <sup>19</sup> D. Hartley, *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* (1749), 2 voll., Olms, Hildesheim 1967, vol. I, pp. 34-39.
- <sup>20</sup> *Ivi*, p. 417.
- <sup>21</sup> J. Bentham, *Deontologia*, cit., parte I, cap. V, par. 1.
- <sup>22</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit., cap. I, par. 1.
- <sup>23</sup> J. Bentham, *A Table of the Springs of Action*, in *Deontology*, cit., pp. 5-115.
- <sup>24</sup> J. Bentham, *Deontologia*, cit., parte I, cap. V, par. 2.
- <sup>25</sup> *Vd. Ibid.*
- <sup>26</sup> *Ivi*, parte I, cap. XII.
- <sup>27</sup> *Ibid.*
- <sup>28</sup> *Ivi*, parte II, cap. I, par. (ii).
- <sup>29</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit., cap. I, nota 1 (aggiunta nella edizione del 1822).
- <sup>30</sup> La prima fra diverse traduzioni in pochi anni comparve sotto il titolo *An Essay on Crimes and Punishments*, J. Almon, London 1767.
- <sup>31</sup> J. Bentham, *Article on Utilitarianism*, in *Deontology*, cit., p. 291.
- <sup>32</sup> R. Cumberland, *De Legibus naturae*, Flesher, London 1672, libro II, cap. IV.
- <sup>33</sup> F. Hutcheson, *An Inquiry into the Origin of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), vol. I dei *Collected Works*, a cura di B. Fabian, 6 voll., Olms, Hildesheim 1990, *Treatise* II, sez. III, par. 8.
- <sup>34</sup> C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764), a cura di A. Burgio, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 35.
- <sup>35</sup> *Ivi*, cap. I, par. 3.
- <sup>36</sup> *Ivi*, cap. I, par. 2.
- <sup>37</sup> *Ivi*, cap. I, parr. 11-13.
- <sup>38</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit., cap. II, par. 3.
- <sup>39</sup> *Ivi*, cap. II, par. 7.
- <sup>40</sup> *Ivi*, cap. II, par. 11.
- <sup>41</sup> J. Bentham, *Deontologia*, parte I, cap. X.
- <sup>42</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit., cap. X, par. 40.
- <sup>43</sup> *Ibid.*
- <sup>44</sup> J. Bentham, *Deontologia*, parte I, cap. X.
- <sup>45</sup> *Ibid.*
- <sup>46</sup> *Ibid.*
- <sup>47</sup> *Ibid.*
- <sup>48</sup> *Vd. J. Bentham, A Fragment on Ontology*, cit., p. 196.
- <sup>49</sup> *Vd. J. Bentham, Church of Englandism and its Catechism Examined*, Wilson, London 1818; [Philip Beauchamp], *Analysis of the Influences of Natural Religion on Human Happiness*, Carlile, London 1822; [Gamaliel Smith], *Not Paul, but Jesus*, London, 1823.
- <sup>50</sup> *Vd. J. Bentham, Deontologia*, cit., parte I, cap. III, par. 3.
- <sup>51</sup> *Ibid.*
- <sup>52</sup> *Ibid.*
- <sup>53</sup> Bentham usa questo termine, che indica la pratica dell'"amore per i giovinetti" nella Grecia classica, per designare l'omosessualità, senza distinzione fra pratiche sessuali fra adulti consenzienti e quelle che coinvolgono minori.
- <sup>54</sup> Ampi brani dai manoscritti sui gruppi oppressi, dalle donne agli omosessuali sono pubblicati in L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, De Gruyter, Berlin 1984.
- <sup>55</sup> J. Bentham, *First Principles Preparatory to the Constitutional Code*, a cura di P. Schofield, Clarendon, Oxford 1989, p. 98.
- <sup>56</sup> J. Bentham, *Constitutional Code*, vol. IX dei *The Works of Jeremy Bentham*, cit. p. 108.
- <sup>57</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit., cap. XVII, par. 4 nota.

- 
- <sup>58</sup> Bentham Manuscripts (1816), University College, box 17, fol. 173-174.
- <sup>59</sup> Vedi J. Bentham, *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, a cura di Ph. Schofield, Clarendon, Oxford 1989, pp. 123-147.
- <sup>60</sup> Id. *Deontologia*, cit., parte II, cap. I, par. 2.
- <sup>61</sup> Id., *Introduzione*, cit., cap. III.
- <sup>62</sup> J. Bentham, *Deontologia*, parte I, cap. XV.
- <sup>63</sup> Ivi, parte I, cap. XII.
- <sup>64</sup> Vedi J. Bentham, *Introduzione*, cit., cap. V, par. 12; *Deontologia*, parte I, cap. XV.
- <sup>65</sup> Vedi J. Bentham, *Deontologia*, cit., parte I, cap. XIII.
- <sup>66</sup> Bentham Manuscripts (22 giugno 1830), University College, box 174, fol. 80.
- <sup>67</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit, cap. XVII, par. 6.
- <sup>68</sup> J. Bentham, *Deontologia*, cit. parte I, cap. VII.
- <sup>69</sup> Vd. J. Bentham, *Deontologia*, cit., parte I, cap. XIII.
- <sup>70</sup> Ivi, parte I, cap. XVI.
- <sup>71</sup> Ivi, parte I, cap. XIX.
- <sup>72</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit, cap. XVII, par. 19; *Deontologia*, cit., parte I, cap. XIII.
- <sup>73</sup> J. Bentham, *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, cit.; *Constitutional Code*, vol. I, cit..
- <sup>74</sup> J. Bentham, *Introduzione*, cit, cap. XVII, parr. 1-20.

## Prosecutori dell'illuminismo: giudaismo liberale e teologia liberale

### 1. Moses Mendelssohn

Nell'ebraismo del Settecento e dell'Ottocento, prima che si affermasse, con tempi diversi nei diversi ambiti nazionali, il movimento dell'illuminismo ebraico, erano ancora sentite due tradizioni: quella mistica e quella talmudica. La prima conobbe una rinascita a partire dal Cinquecento che ebbe il suo centro a Safed in Galilea, dove venne ristabilita una presenza ebraica in Palestina. Moses Chaim Luzzatto (1707-1747), poeta cabalista nato a Padova, fu l'autore di un'opera morale ispirata alla tradizione mistica, *Il sentiero dei retti*<sup>1</sup> che illustrava un processo di avvicinamento dell'anima all'unione mistica con Dio passando attraverso stadi successivi rappresentati ognuno da una diversa virtù. La tradizione dei talmudisti dominava invece l'ebraismo lituano, e diede vita nell'Ottocento a un movimento di rinnovamento detto del *Musār* avviato da Israel Lipkin Salanter (1810-1883), autore di sermoni e commenti talmudici in cui propugnava un'educazione basata sulla meditazione delle opere della tradizione di letteratura morale ebraica, non ultima quella dello stesso Luzzatto, e rivolta a promuovere lo studio del Talmūd, l'austerità, il lavoro, la partecipazione alla vita civile. Fu un ortodosso rigoroso e contemporaneamente un riformatore, propugnatore del miglioramento delle condizioni di vita degli ebrei, della traduzione del *Talmud* dall'aramaico in ebraico e nelle lingue moderne, dell'inserimento degli studi talmudici negli studi universitari<sup>2</sup>.

Il termine *Haskalā* designa il movimento illuminista ebraico che ebbe inizio intorno al 1770 con l'opera di Moses Mendelssohn e proseguì con quella di Salomon Maimon e altri. Il movimento, che si diffuse nell'Ottocento dapprima in Germania e poi nell'Europa orientale, ebbe una dimensione di riforma sociale e culturale che promosse l'introduzione di discipline secolari nell'istruzione, la conoscenza delle lingue europee e l'inserimento degli ebrei nelle diverse società nazionali, l'abbandono del *Talmūd* a favore della Bibbia, l'abbandono dello yiddish e dell'ebraico rabbinico a favore dell'ebraico biblico e della lingua del paese in cui gli ebrei vivevano.

Come padre del movimento viene riconosciuto Moses Mendelssohn (1729-1786). Giunto a Berlino da Dessau dopo avere compiuto gli studi talmudici, studiò da autodidatta, mentre lavorava come contabile in una manifattura tessile, le lingue moderne e classiche e la filosofia; entrò in amicizia con esponenti dell'illuminismo berlinese fra cui Gotthold Ephraim Lessing e partecipò alla fondazione di riviste letterarie che divennero il veicolo del movimento di riforma culturale chiamato *Populärphilosophie*. Fu autore di una traduzione della Bibbia in tedesco in caratteri ebraici, di scritti su questioni di estetica, teoria della conoscenza, metafisica, filosofia della religione.

Nel *Saggio sulla evidenza nelle scienze metafisiche* del 1764 distinse, riprendendo una distinzione wolffiana, la distinzione fra una dottrina dei costumi «teorica» e una «pratica» [*Ausübende*]<sup>3</sup>. Inoltre, difese una fondazione razionalistica della morale che permettesse di derivare a priori i contenuti dell'etica normativa dal solo concetto di un agente dotato di libero arbitrio. I principi fondamentali si possono dimostrare con rigore geometrico perché, affermava citando Marco Aurelio, gli esseri umani hanno fra loro in comune la ragione e quindi una legge morale razionale. Hanno in comune una facoltà del giudizio e quindi tutti i loro concetti e giudizi di bene e male si basano sullo stesso fondamento che è implicito nell'esercizio del giudizio nei diversi casi; questo fondamento implicito può venire esplicitato in un sistema di «regole generali» secondo le quali devono decidere che fare e queste sono le «leggi di natura»<sup>4</sup>. Vi sono tre procedure per stabilire il contenuto della «legge di natura generale». La prima è considerare il fine di tutte le azioni e le passioni degli esseri umani; questo *Summum Bonum* al quale tutti tendiamo costituisce il criterio per stabilire una massima pratica generale o prima legge di natura che prescrive di «rendere la condizione interiore e esteriore tua e dei tuoi simili in debita proporzione tanto perfetta quanto puoi»<sup>5</sup>. Da questa prima legge è possibile poi derivare deduttivamente tutti i particolari doveri verso se stessi, il prossimo e Dio.

La seconda via è la dimostrazione a priori la stessa legge di natura a partire dalla mera definizione di un essere dotato di libero arbitrio. Questo in quanto libero può scegliere ciò che gli piace. Ma il fondamento di questo piacere risiede in «perfezione, bellezza, ordine»<sup>6</sup> che risiedono o sembrano risiedere nell'oggetto della scelta.

Una terza via è la dimostrazione che questa legge corrisponde alla volontà di Dio perché la semplice assunzione che il mondo sia stato creato da un Dio sommamente saggio basta a dimostrare, con rigore non minore di qualsiasi proposizione di Euclide, che la legge di natura menzionata deve essere volontà di Dio.

Così, da un unico punto di partenza, che può essere l'idea di sommo bene, l'idea di libertà, l'idea di Dio come creatore saggio, o dalla prima legge di natura «possiamo derivare tutti i nostri doveri, diritti, obbligazioni particolari»<sup>7</sup>, seguendo il criterio che la legge di natura non può contraddirsi; si può giustificare

la virtù e condannare il vizio, definiti come disposizione a compiere buone azioni o cattive azioni; si possono fondare i diritti, definiti come mezzi necessari per compiere le azioni doverose<sup>8</sup>. Seguendo le tre vie si fondano tre massime:

1) Considera in che cosa le inclinazioni di tutti gli esseri umani convergono. 2) Conosci te stesso come essere dotato di libero arbitrio. 3) Conosci te stesso come proprietà di Dio, e tutte le tre massime fondamentali conducono alla conseguenza comune: rendi te stesso e gli altri perfetti<sup>9</sup>.

La metafisica sta a fondamento della scienza pratica perché la dottrina su Dio, il mondo e l'anima degli esseri umani è preliminare alla conoscenza dei doveri nei rispettivi ambiti. La filosofia morale è la scienza della costituzione di un essere dotato di libero arbitrio, in quanto ha una volontà libera. Ma qui si giunge al limite della parte teorica della dottrina dei costumi. Infatti, solo Dio ha conoscenza piena di tutte le circostanze e quindi solo a lui sarebbe possibile l'applicazione di un sistema di precetti quale quello delineato. Per gli esseri umani che hanno conoscenza solo probabile e non certa delle circostanze, si creano perennemente conflitti fra doveri, in quanto anche compiere un'azione nobile può essere cosa malvagia ogni volta che implica il tralasciare un dovere più elevato. Vi sono quindi limiti all'applicabilità pratica di questa sorta di geometria morale e, nella maggior parte delle circostanze «il posto della Ragione deve venire preso dalla coscienza e da un felice senso della verità (*Bon-sens*)» tutte le volte che non abbiamo l'opportunità di applicare il freddo ragionamento. Nei tre campi della scienza, della moralità, dell'arte, gli esseri umani sono quasi sempre affidati alla coscienza, al buon senso, al gusto:

la coscienza è una disposizione a distinguere rettamente il bene dal male, e il senso della verità una disposizione a distinguere il vero dal falso sulla base di indizi ambigui. Essi sono nei loro ambiti ciò che il gusto è nel campo del bello e del brutto. Un gusto educato scopre in un istante ciò che la lenta critica porta alla luce soltanto gradualmente. Altrettanto velocemente la coscienza decide, e il senso della verità giudica, ciò su cui la ragione, non senza faticosi ripensamenti, giunge a conclusioni univoche<sup>10</sup>.

Questo senso interno opera bensì secondo regole immutabili, ma questi principi, attraverso un esercizio costante, «si sono incorporati al nostro temperamento, si sono trasformati in noi in umore e sangue»<sup>11</sup> e sono quindi capaci, più della ragione, di esercitare sul nostro animo la funzione di moventi.

L'etica ci dà così il modo di produrre l'accordo fra le forze inferiori dell'animo e la ragione. I mezzi per produrlo sono: a) l'accumulo di diversi moventi, razionali, immaginativi, sensibili; b) l'esercizio che rende più viva attraverso la ripetizione l'impressione sull'animo; c) il sentimento piacevole che aggiunge alla ragione bellezza e grazia, e quindi le belle arti usate al servizio dell'educazione morale, perché i motivi razionali rendono la virtù degna di rispetto e le belle arti strappano l'assenso dell'immaginazione: «quelli mostrano la via alla beatitudine, e queste la cospargono di fiori»<sup>12</sup>; d) la conoscenza immaginativa che trasforma i motivi razionali in concetti sensibili attraverso esempi; la storia e la favola esopica servono a questo scopo. Lo scopo ultimo di questa educazione morale che tenta di accordare ragione e sensibilità è produrre la «convinzione del cuore»<sup>13</sup>, convinzione che, più che la fredda convinzione dell'intelligenza, è capace di portare «una dolce tranquillità e contentezza»<sup>14</sup>.

Nel *Fedone* del 1767 ribadì l'idea che la credenza nell'immortalità è base della motivazione morale perché rende evidente che l'agire ingiustamente non è la via per la felicità<sup>15</sup> e che, senza la fede nell'immortalità non sarebbe possibile «liberare il mondo morale dalle contraddizioni»<sup>16</sup>. Nella *Rhapsodie* del 1771 svolse una critica al protoutilitarismo di Maupertuis riprendendo idee del sentimentalismo britannico. Affermò che la *Ricerca sul bello e sul sublime* di Edmund Burke gli aveva confermato l'importanza dei sentimenti misti, che mescolano piacere e dolore, di cui Mendelssohn stesso già aveva parlato<sup>17</sup>. L'esistenza di questi fenomeni della vita mentale, come la compassione, in cui sono indissolubilmente mescolati sentimenti piacevoli e spiacevoli, rende poco plausibili tentativi come quello di Maupertuis di calcolare e comparare le sensazioni piacevoli e spiacevoli nella vita umana definendo il momento della felicità come il prodotto della intensità di una sensazione piacevole per la sua durata e la felicità come somma dei momenti. Questo tentativo presupporrebbe due assunzioni: che queste sensazioni consistano di puro piacere o puro dolore e che ogni dolore diminuisca semplicemente la somma della felicità. Ma entrambe sono contraddette dalla ragione e dall'esperienza<sup>18</sup>. Infatti, né il pianto né il riso sono dirette manifestazioni di felicità o di infelicità, ma l'uno e l'altro fenomeno hanno un rapporto complesso con stati passati e presenti di dolore e piacere fisico e morale e quindi sentimenti misti<sup>19</sup>. Gli errori di Maupertuis sono conseguenza della ripresa dell'epicureismo in forma più raffinata da parte della filosofia moderna che ha portato la convinzione acritica che il bene

supremo risieda nel sentimento piacevole<sup>20</sup>. Vi sono in realtà tesi alternative sul sommo bene: la tesi degli stoici che lo pone nella conformità alla natura o quella di Leibniz e Wolff che lo pone nella tendenza alla perfezione. Il sentimento piacevole è effetto della perfezione; se ne può far uso per incoraggiare alle azioni buone, ma non si dovrà introdurlo nella teoria come un principio: è «la perfezione che deve venire considerata la ragione ultima di tutte le azioni libere, cioè il sommo bene»<sup>21</sup>. Il sofisma dei critici che nella ricerca della perfezione vedono una motivazione legata all'amore di sé sta nel fatto di immaginare un mondo in cui un essere pensante potesse essere isolato in un deserto, escludendo il contributo alla felicità del prossimo, l'imitazione di Dio, la collaborazione al perfezionamento del mondo circostante. L'amore della perfezione è invece un istinto altrettanto naturale di quello di conservazione che ci spinge a dilettarci della felicità altrui e a moltiplicare per rispecchiamento i beni di cui godiamo, e quindi sta alla base della simpatia e della fraternità che lega gli esseri spirituali.

Platone ha dato la risposta al problema dell'origine del male morale riducendo il male a mancanza di bene ed assumendo che si possa volere il male sotto l'apparenza del bene. In connessione con questa soluzione ha introdotto l'idea di una scienza della morale simile alla geometria. L'idea centrale di intuizione razionale alla base della conoscenza del bene può essere conservata, ma va combinata con le acquisizioni della filosofia moderna, di Wolff e Baumgarten, cioè con una teoria degli abiti. La vera virtù è risultato dell'esercizio e porta a trasformare le massime in inclinazioni, e fa sembrare la virtù conseguenza dell'istinto più che effetto della ragione. La via alla virtù è duplice: esercizio e crescita della conoscenza<sup>22</sup>. Così

la virtù è certamente una scienza, e può venire appresa; ma se deve venire messa in pratica, richiede non solo convinzione scientifica, ma anche esercizio e addestramento metodico. Infatti, chi mira ai più alti livelli della perfezione morale, aspira alla santità, a portare le proprie forze spirituali inferiori in armonia perfetta con quelle superiori, deve fare con le leggi della natura come l'artista con le regole della sua arte. Deve spingersi tanto innanzi con l'esercizio da divenire nella sua pratica permanente non più consapevole delle sue regole, da trasformare i suoi principi in inclinazioni e da far sembrare la sua virtù più istinto naturale che ragione<sup>23</sup>.

*Jerusalem* del 1783 è volto a difendere la rivendicazione, già avanzata da Locke, di pari diritti per tutti i cittadini a prescindere dalle scelte di riti e dogmi diversi e la coesistenza di uno stato, contraddistinto dal possesso del potere coercitivo, e diverse "chiese", società religiose contraddistinte dall'assenza di potere coercitivo<sup>24</sup>. Stato e Religione hanno entrambi la vocazione di collaborare al compito della «formazione dell'uomo», cioè allo sforzo di indirizzare le disposizioni e le azioni in modo che si armonizzino in vista della sua felicità, ovvero che lo «educino e governino». Lo Stato dovrebbe governare non ricorrendo a «timore e speranza» ma diffondendo la conoscenza di retti principi per creare «costumi». Ciò è possibile in società meno sviluppate; diviene purtroppo difficile nelle società commerciali più popolate e complesse, dove lo Stato deve ridurre la sua presenza limitandosi a imporre le leggi più con la forza del potere coercitivo che con la forza della persuasione. La Religione deve venire in aiuto dello Stato dimostrando che «i doveri verso il prossimo sono anche doveri nei confronti di Dio [...] che il diritto e la giustizia sono comandamenti di Dio e che fare il bene è la sua santissima volontà»<sup>25</sup> perché la religione è base della motivazione morale e senza «Dio, Provvidenza e vita futura, la filantropia è una debolezza congenita e la benevolenza poco più che una buffonata»<sup>26</sup>.

Pufendorf aveva ridotto il contenuto dell'etica ai doveri verso se stessi e verso il prossimo escludendone i doveri verso Dio di cui faceva l'oggetto della religione. Mendelssohn affermava che si deve fare un passo ulteriore, riconoscendo che la religione non impone altri doveri, ma si limita a dare a quei doveri e a quegli obblighi solamente una sanzione più elevata. Fra i doveri umani quelli nei confronti di Dio non costituiscono una sezione particolare, ma tutti i doveri sono doveri nei confronti di Dio.

Il sistema dei nostri doveri ha un doppio principio: il rapporto uomo-natura e il rapporto creatura-Creatore. L'uno appartiene alla filosofia morale, l'altro alla religione. Per chi è convinto della verità che i rapporti naturali non sono nient'altro che manifestazioni della volontà divina, questi due principi vengono a coincidere, per lui l'etica della ragione è sacra come la religione<sup>27</sup>.

La pluralità di religioni va difesa non solo con argomenti di opportunità, ma con argomenti di principio; va rifiutata l'identificazione della religione cristiana con la religione naturale compiuta da Leibniz perché è ineliminabile la pluralità di punti di vista, per cui gli esseri umani non hanno mai accesso a un punto di vista assoluto simile a quello di Dio; ne risulta che l'ebraismo stesso è per sua vocazione, più che una "religione", una legislazione destinata solo ad alcuni, e che secondo l'ebraismo tutti gli esseri umani sono destinati alla

felicità terrena e ultraterrena ma per vie diverse, come i rabbini ebrei avevano sostenuto ritenendo che i gentili fossero chiamati a osservare solo i sette precetti “noachici”; in questo senso, l’ebraismo non è una forma superstiziosa di religione superata dalla forma razionale rappresentata dal Cristianesimo (come avrebbe sostenuto poco dopo Kant), ma paradossalmente, proprio per la sua dichiarata particolarità, è la forma di religione che meglio si identifica con la “religione morale” ricercata dagli illuministi. L’ebraismo ignora

una religione rivelata nel senso in cui viene fatta propria dai cristiani. Gli israeliti hanno una legislazione divina, leggi, comandamenti, ordini, regole di vita, insegnamento del volere di Dio circa il modo in cui bisogna comportarsi per arrivare alla felicità temporale ed eterna. Queste proposizioni e prescrizioni sono state rivelate loro attraverso Mosè in modo miracoloso e soprannaturale; ma non è stata rivelata nessuna opinione dottrinale, nessuna verità salvifica, nessuna proposizione universale della ragione<sup>28</sup>.

Comandamenti e divieti riguardano solo le azioni che sono nell’ambito della volontà umana. Il credere e il dubitare riguardano la conoscenza della verità. Il vecchio, originario giudaismo al quale Mendelssohn propone il ritorno sarebbe stato soltanto un sistema di comandamenti e divieti, nel quale tutto è altrettanto fondamentale e non vi sono principi primi. Tuttavia, è possibile ricavare una quintessenza di questo sistema di comandi, ed è quella proposta da rabbi Hillel quando disse al pagano:

Figliolo, ama il tuo prossimo come te stesso, Questo è il testo della legge; tutto il resto è commento. Ora vai e impara<sup>29</sup>.

Va notato che Mendelssohn citava liberamente, sostituendo alla regola aurea il precetto dell’amore; forse stava seguendo l’idea di Spinoza che l’essenza della religione sia ebraica sia cristiana stesse nel precetto dell’amore; forse stava mettendo in atto una mossa retorica contro la pretesa degli illuministi cristiani di identificare il cristianesimo con la religione dell’amore e quindi con la religione razionale. Questa affermazione resterà però una convinzione centrale per la *haskalā* e il giudaismo liberale che ne trassero l’idea dell’ebraismo come “monoteismo etico”.

Va ricordato che Kant trattò Mendelssohn con condiscendenza, ma che gran parte dell’etica kantiana si può trovare già nel *Saggio sulla evidenza nelle scienze metafisiche*.

## 2. Salomon Maimon

Il più prestigioso fra i prosecutori dell’opera di Mendelssohn, oltre che uno dei più acuti fra i critici di Kant, fu Shlomo ben Yehoshūa (ca. 1753-1800), che adottò lo pseudonimo di Salomon Maimon. Nato in Lituania e formatosi nel circolo berlinese di Mendelssohn, proseguì la sua opera nella direzione di dare del giudaismo l’immagine di una religione etica. Difese un’etica del bene in sé e del dovere assoluto, simile a quella di Mendelssohn e di Kant, ma formulando una serie di critiche al sistema kantiano, in primo luogo di non sapere fondare l’imperativo categorico, in secondo luogo di assumere senza necessità che solo gli imperativi formali possano essere universali, in terzo luogo di escludere l’esistenza di un autentico piacere morale che è invece necessario come movente, in quarto luogo di creare un dilemma insolubile a proposito della nozione di libertà, dato che questa non può mai essere sperimentata nel mondo fenomenico<sup>30</sup>. La strategia che Maimon mise in atto per rimediare ai difetti del sistema kantiano è quella di cercare di ridurre le leggi a priori dell’etica alle leggi a priori della conoscenza teoretica, basando la validità degli imperativi morali sul loro carattere vero o falso, in modo non dissimile da quanto tentavano di fare Price e Reid. Verso la fine della sua vita si convinse dell’impossibilità di rimediare ai difetti nella fondazione dell’etica kantiana, e del carattere tutt’al più di idea regolativa della legge morale, del fatto cioè che l’azione umana non può fare a meno di essere guidata dalla ricerca della felicità e quindi non può mai giungere ad essere qualcosa di più che conforme alla “legalità” (anziché alla “moralità”) perché tutti gli esseri umani «tendono alla felicità come contenuto essenziale di tutti i loro possibili fini. Con la loro ragione teoretica [...] conoscono il loro legame reciproco che costituisce la società come il solo mezzo per raggiungere qualsiasi felicità in modo tanto completo quanto è loro possibile. Uno stato sociale [...] è però possibile come stato legale. La legalità delle azioni verrà quindi riconosciuta come condizione della possibilità di un legame sociale»<sup>31</sup> e si richiederà, per puro interesse egoistico, una legalità non occasionale ma stabile e sicura quale quella che prescriverebbe la moralità. E quindi, per rendere possibile la nostra esistenza, «si richiederà non la moralità ma una legalità ad essa simile»<sup>32</sup>. In tal modo però il moralista razionalista e lo scettico morale si troveranno a dissentire soltanto su considerazioni speculative, perché non si distingueranno «né teoricamente né

praticamente» sui contenuti della morale, ma solo sulla questione se basarla su un fatto psicologico o su un'evidenza razionale.

### 3. La Haskalā e il giudaismo liberale

La *haskalā* diede origine a sviluppi diversi. Nell'Est Europa portò un lungo processo di secolarizzazione e politicizzazione delle masse ebraiche, che nel corso dell'Ottocento si pose sempre più in alternativa alla tradizione religiosa a favore dell'assimilazionismo, del socialismo, del nazionalismo sionista o del nazionalismo socialista non sionista. In Germania il clima di idee della *haskalā* fu tra le cause della nascita, nei primi decenni dell'Ottocento, del "giudaismo liberale". Questo movimento fu rivolto in un primo tempo a riformare la pratica del culto introducendo la preghiera in vernacolo, il sermone, il suono dell'organo, e solo in un secondo momento affermò la compatibilità della religione ebraica con l'uso del metodo storico-critico nello studio delle sue fonti, affermazione da cui trasse origine la disciplina della *Judentumswissenschaft* o "scienza del giudaismo". In un terzo momento produsse ripensamenti filosofici, dai quali nacque l'idea di una teologia ebraica, sul modello della teologia protestante, e l'idea di "monoteismo etico". La scienza del giudaismo nacque ad opera di Leopold Zunz (1794-1886) e Julius Guttman (1880-1950), dall'applicazione del metodo storico-critico ai testi biblici e talmudici, e divenne la base della formazione dei rabbini tedeschi. La concezione della religione che l'accompagnò fu tendenzialmente quella, propria del giudaismo liberale, dell'ebraismo come la più pura forma di teismo che ha portato in dono all'umanità il monoteismo etico. Vi furono filosofi ebrei, come Solomon Formstecher (1808-1881), che svilupparono questa concezione in una filosofia della religione che riprendeva idee di Mendelssohn e degli idealisti tedeschi. Un approccio più storico e filologico e meno aprioristico fu seguito dai rabbini riformati o liberali. Abraham Geiger (1810-1874) sostenne che l'ebraismo è un organismo in costante evoluzione e che quindi, per fedeltà alla tradizione, deve sapersi sviluppare e adattare; il monoteismo e la legge morale ne rappresentano gli elementi costanti; la liturgia ha la funzione di esprimere queste idee e può variare; il popolo ebraico può variare nella sua natura, ora non più etnica o nazionale; la speranza messianica è da intendere in termini universalistici<sup>33</sup>. Samuel Holdheim (1806-1860) sostenne la necessità di una rottura rivoluzionaria, non di uno sviluppo organico; contrappose la religione rabbinica a un'etica giudaica con caratteri universalistici sostenendo il primato ultimo della coscienza, argomentando che la religione talmudica era scarsamente universalistica come conseguenza delle condizioni storiche e che richiedeva di venire ripensata alla luce delle istanze dell'età moderna; citava i padri della *Mishnā* per dimostrare che l'espiazione può essere ottenuta con mezzi etici, non essendo più accessibili quelli rituali<sup>34</sup>. Vi furono paralleli movimenti di riforma in Inghilterra, Stati Uniti, Francia, Ungheria, che furono fautori di idee ancora più radicali, dove furono riprese largamente le idee di Holdheim, accettando la Bibbia ma rifiutando il Talmūd, e abbandonando gran parte delle prescrizioni rituali, creando il «giudaismo riformato», una delle tre "confessioni" in cui l'ebraismo è oggi diviso e che è presente attualmente soprattutto negli Stati Uniti.

Moritz Lazarus (1824-1903), professore all'Università di Berlino e alla *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* sostenne che l'etica ebraica è un sistema «oggettivo-immanente», che non può essere ricostruito a priori sulla base di sistemi filosofici come avevano fatto Solomon Formstecher e Samuel Hirsch sulla scia di Fichte e Hegel; la base della scienza del giudaismo invece non è filosofica e la filosofia si limita a fornirle un metodo; è costituita dai contenuti oggettivi della letteratura biblica e rabbinica, nella quale i principi che dominano sono la volontà e l'intenzione, non la riflessione e la speculazione. Si può riconoscere una similarità fra l'etica ebraica e l'etica kantiana, similarità che risiede nel carattere «autonomo» della morale ebraica, il cui carattere assolutistico è espresso da un'immediata certezza interiore. La morale ebraica è universalistica e non particolaristica, e la sua idea guida è quella di santità, intesa come «punto d'arrivo della moralità»<sup>35</sup>.

Come si illustrerà, Rosenzweig riprenderà l'idea del primato della vita e dell'esperienza da Lazarus ma per ribaltare il progetto del giudaismo liberale in modo analogo a quanto Barth stava facendo con la teologia liberale protestante. Il giudaismo liberale declinò nel Novecento, sia per via della reazione postliberale di Rosenzweig, Buber e altri sia per via della scomparsa dell'ebraismo tedesco. Molto della sua eredità resta nel giudaismo riformato americano. Va ricordato che il primo bersaglio polemico della reazione post liberale fu Hermann Cohen, del quale si dovrà ricostruire il contributo all'etica neokantiana prima di quello al giudaismo liberale.

### 4. La teologia liberale

Con il nome di teologia liberale si designa un composito movimento che fu presente nell'Ottocento nelle chiese protestanti, particolarmente in Germania, e che intendeva riconciliare la fede cristiana con alcuni

motivi dell'illuminismo diffondendo le seguenti idee: la compatibilità della ragione con la fede, l'unitarietà della storia dell'umanità senza contrapposizione fra storia profana e storia della salvezza, la distinzione fra religiosità ecclesiastica e religiosità interiore, la storicizzazione della Scrittura e quindi la distinzione fra un nocciolo e una scorza della tradizione cristiana, la svalutazione dei dogmi e l'appello all'esperienza religiosa interiore, la giustificazione del teismo sulla base dell'ordine teleologico del mondo, Gesù di Nazareth come "maestro" che ci illumina sul regno di Dio, sulla religiosità e sulla morale.

Un precursore del movimento fu Friedrich Schleiermacher (1768-1834), esponente del romanticismo tedesco che aveva partecipato alla reazione contro il razionalismo kantiano sostenendo che l'etica sarebbe anzitutto una questione di sentimento<sup>36</sup>, e che aveva sostenuto da un lato l'identità di oggetto fra religione, etica e metafisica (risultando la differenza fra di loro solo da un diverso atteggiamento nei confronti del mondo) e dall'altro lato una coesistenza o un parallelismo fra questi ambiti, per cui la religione non avrebbe il compito di darci dei doveri morali che ci sono già dati per un'altra via, autonoma dalla religione. La religione riguarderebbe perciò «una sua provincia nell'animo» e non va intesa come apparato di dogmi ma come sentimento o contemplazione dell'infinito<sup>37</sup>.

La teologia liberale della seconda metà dell'Ottocento ebbe come massimo esponente Albert Ritschl (1822-1899) che si differenziò da Schleiermacher per il suo ritorno a Kant. Ritschl rifiutò il sentimento di dipendenza come via per la presenza di Dio nel mondo umano, affermò l'impossibilità di raggiungere Dio e invece la certezza della legge morale, dichiarò il messaggio cristiano annuncio del regno di Dio, inteso non tanto come annuncio escatologico ma come ideale di vita che ha il suo contenuto nel comandamento dell'amore<sup>38</sup>.

Fu discepolo di Ritschl il neokantiano Wilhelm Hermann, membro della scuola di Marburgo fondata da Hermann Cohen, del quale si dirà nel capitolo XV. Secondo Hermann alla base della religione sta l'esperienza religiosa interiore; questa è la stessa esperienza dell'uomo che si sforza di realizzare un'autentica esistenza umana. Sta qui «il saldo fondamento dell'etica»: l'esperienza morale è un puro evento storico, e viceversa l'etica è la filosofia della storia. L'etica è autonoma nel senso che il soggetto morale non deve sottoporsi a istanze eteronome, ma anche nel senso di una distinzione fra ambiti diversi: l'etica è distinta dalla politica e dall'economia – come nel contemporaneo Max Weber – ma lo è anche dalla religione. Infatti, la religione ha per oggetto ciò di cui né l'etica né la scienza sanno parlare: l'esistenza del singolo individuo<sup>39</sup>. In tal modo, si può concludere, scienza ed etica sono due forme di sapere teorico oggettivo, mentre la religione è solo una forma di esperienza, non traducibile in formulazioni teologiche. Hermann fu a sua volta maestro di Barth, il quale capovolse il suo insegnamento, proponendo di rendere autonoma non l'etica dalla religione ma la fede dall'etica.

Un parallelo della teologia liberale in campo cattolico fu il modernismo, movimento di rinnovamento che si sviluppò a cavallo fra Ottocento e Novecento soprattutto in Francia, ebbe vita breve per via della condanna dell'autorità ecclesiastica, e si limitò al problema dell'applicazione del metodo storico-critico alla Scrittura senza affrontare questioni di etica. La «teologia morale» che veniva insegnata nelle facoltà teologiche cattoliche continuava ad essere quella alfonsiana codificata nel Settecento e anzi, nel 1871, Alfonso de' Liguori venne proclamato «dottore della chiesa», qualifica riconosciuta a pochi teologi successivi ai padri della Chiesa. In tal modo la teologia morale cattolica fino agli anni del Vaticano II non conobbe né la teologia liberale né la reazione postliberale e solo nel 1958 si rese conto di dovere fare i conti in una sola volta sia con l'illuminismo sia con la critica dell'illuminismo.

---

<sup>1</sup> M.H. Luzzatto, *Il sentiero dei giusti*, a cura di M. Giuliani, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000 (ed. or. *Mesilat Yesharim* [1740], Eskhol, Yerushalaim 1978).

<sup>2</sup> I. Lipkin Salanter, *Iggeret ha-Musar* (1858), in M. Glenn, *Israel Salanter, Religious-Ethical Thinker. With the Text and a Translation of Salanter's "Epistle of Musar"*, Bloch, New York 1953.

<sup>3</sup> M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* (1764), in *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe*, 22 voll., Fromann, Stuttgart 1971-1995, vol. II, pp. 267-330; p. 315.

<sup>4</sup> Ivi, p. 316.

<sup>5</sup> Ivi, p. 317.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Ivi, p. 321.

<sup>8</sup> Ivi, p. 320.

<sup>9</sup> Ivi, p. 321.

<sup>10</sup> Ivi, p. 325.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Ivi, p. 327.

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 328.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> M. Mendelssohn, *Phedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767), *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III\1, pp. 1-140; p. 123.

<sup>16</sup> M. Mendelssohn, *Anhang zur 3. Auflage des Phedon* (1769), ivi, pp. 141-159, p. 159.

<sup>17</sup> M. Mendelssohn, *Bemerkungen zu "Über die Emfindungen" und zu der "Philosophischen Gesprächen"* (1761), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, pp. 219-280; pp. 265 ss.

<sup>18</sup> M. Mendelssohn, *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Brief über die Emfindungen* (1771), ivi, pp. 381-424; p. 401.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 402-403.

<sup>20</sup> Ivi, p. 404

<sup>21</sup> Ivi, p. 405.

<sup>22</sup> Ivi, p. 421.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 421-422.

<sup>24</sup> M. Mendelssohn, *Jerusalem: ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, a cura di G. Auletta, Guida, Napoli 1990 (ed. or. *Jerusalem: oder über religiöse Macht und Judentum* [1783], in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII, pp. 99-204).

<sup>25</sup> Ivi, p. 50.

<sup>26</sup> Ivi, p. 76.

<sup>27</sup> Ivi, p. 69.

<sup>28</sup> Ivi, p. 103.

<sup>29</sup> Ivi, 119-120.

<sup>30</sup> S. Maimon, *Philosophisches Wörterbuch* (1791), in *Gesammelte Werke*, 7 voll., a cura di V. Verra, Olms, Hildesheim 1965-1976, vol. III, pp. 1-246, voce: «Moral», pp. 93-103; Id., *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips und Deduktion seiner Realität* (1794), ivi, vol. VI, pp. 273-325; Id., *Über die ersten Gründe des Naturrechts* (1795), ivi, vol. VI, pp. 327-360; Id., *Kritische Untersuchungen über den menschliche Geist* (1797), ivi, vol. VII, pp. 1-173; Id., *Über die ersten Gründe der Moral* (1798), ivi, vol. VII, pp. 453-477; Id., *Der moralische Skeptiker* (1800), ivi, vol. VII, pp. 533-554.

<sup>31</sup> S. Maimon, *Der moralische Skeptiker*, cit., p. 547

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> A. Geiger, *Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums*, vol. II dei *Nachgelassene Schriften*, 5 voll., Olms, Hildesheim 1999.

<sup>34</sup> Vd. S. Holdheim, *Vorträge über die mosaische Religion für denkende Israeliten*, C. Kurscher'sche Buchhandlung, Schwerin 1884.

<sup>35</sup> M. Lazarus, *Ethik des Judentums*, 2 voll., Kauffmann, Frankfurt a.M. 1898; trad. ingl. *The Ethics of Judaism*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1901.

<sup>36</sup> F. Schleiermacher, *Ethik (1812-13): mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre*, a cura di H.-J. Birkner Meiner, Hamburg, 1990<sup>2</sup>.

<sup>37</sup> F. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi alle persone colte che la disprezzano*, in *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, UTET, Torino 1988, pp. 83-255 (ed. or. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in *Kritische Gesamtausgabe*, a cura di H.-J. Birkner et al., de Gruyter, Berlin, 1984-). vol. I.12, pp. 1-321).

<sup>38</sup> A. Ritschl, *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1870-1874), 3 voll., Marcus, Bonn 1870.

<sup>39</sup> W. Hermann, *Ethik* (1901), Mohr, Tübingen 1921<sup>6</sup>; Id., *Die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Niemeyer, Halle 1879; Id., *Das Verkehrt des Christen mit Gott* (1886), Mohr, Tübingen 1921<sup>7</sup>; *Religion und Sittlichkeit*, Lehman, München 1905.

## 13.1. Il romanticismo e la realizzazione dell'individualità come sommo bene

Il romanticismo fu un movimento di idee che si sviluppò a partire dai paesi nordeuropei negli ultimi decenni del Settecento. Il nome deriva dal termine spagnolo *romance* che designava i racconti cavallereschi redatti in lingua volgare, poi passato al francese e all'inglese, ambito linguistico nel quale fu coniato a fine Seicento l'aggettivo *romantic*. Il nome del movimento suggerisce una rivalutazione del medioevo, concepito in precedenza come «età di mezzo» o «secoli bui», rivalutazione che si accompagnò però a quella della Grecia classica.

Il programma del romanticismo fu il rovesciamento degli ideali e delle categorie dell'illuminismo: dell'esaltazione della ragione in nome della rivalutazione del sentimento, dell'universalismo in nome delle comunità e tradizioni particolari, dell'individualismo egualitario in nome della "individualità" come portatrice di un destino irripetibile, della statica bipolarità fra stato di natura e stato civile in nome di uno schema ternario dinamico comprendente innocenza originaria, corruzione, riconquista dell'innocenza (ripreso dalla teologia della storia cristiana attraverso Rousseau e Kant), dell'ideale della classicità come armonia rivalutando l'eccesso e l'infinito ( si ricordi che la riscoperta del culto dionisiaco che rese poi famoso Nietzsche fu fatta dai primi romantici di Jena), e infine dell'atomismo settecentesco che faceva della società una somma di individui e della mente dell'individuo una somma di sensazioni elementari in nome del superamento della *Trennung* (scissione) e del recupero di una unità organica dell'individuo, fra individuo e società, e infine fra umanità e natura.

Fu in Germania che il movimento ebbe un rapporto più stretto con le idee filosofiche, anche se i precursori cui i tedeschi si ispirarono furono Rousseau, Shaftesbury, Spinoza. Il periodo più produttivo di idee filosofiche fu quello che viene chiamato *Frühromantik*, che va dal 1797 al 1802 e che ebbe i suoi centri a Jena e Berlino. I suoi esponenti principali furono Friedrich Schlegel (1772-1829), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Friedrich von Hardenberg noto sotto lo pseudonimo di Novalis, (1772-1801) Friedrich Hölderlin (1770-1843) e Wilhelm von Humboldt (1767-1835).

In etica il problema centrale dei romantici fu la natura del sommo bene. Si trattava ad un tempo di un tema platonico e di un problema posto dalle etiche illuministe da loro rifiutate. Queste erano l'edonismo dei *philosophes* che faceva risiedere il sommo bene nel piacere e l'etica kantiana e fichtiana che lo poneva nell'unione di felicità e virtù. L'edonismo (attribuito agli illuministi francesi e britannici) aveva la colpa di trascurare ciò che più essenziale all'uomo in quanto uomo e le caratteristiche uniche e irripetibile dell'individuo in quanto "individualità". L'etica della norma astratta attribuita a Kant e Fichte aveva la colpa di enfatizzare la ragione e negare la sensibilità e di enfatizzare il ruolo delle leggi universali e negare l'individualità. La controversia intorno all'etica kantiana fu anzi il tema centrale dell'etica del romanticismo tedesco. Fra gli anni Ottanta e Novanta del Settecento, Kant si trovò a doversi difendere da accuse di intellettualismo, rigorismo, formalismo, astrattezza. Una delle circostanze che influirono sulla recezione delle idee di Kant fu che l'attenzione si concentrò sulle opere degli anni Ottanta, trascurando quelle degli anni Novanta che contenevano lo svolgimento positivo della metafisica dei costumi e un parziale svolgimento della filosofia morale empirica, dando ampio spazio alla virtù, ai sentimenti morali, al carattere, cioè agli elementi la cui assenza era stata rimproverata dai critici. La prima critica mossa a Kant fu l'accusa di "rigorismo" o di idolatria della legge sottovalutando l'amore che è essenza della moralità. La seconda fu quella di negare il ruolo dei sentimenti nella concezione della natura umana. Friedrich Schiller vide nell'ossessione per la purezza dell'intenzione una giustificazione della repressione delle inclinazioni naturali e conio l'espressione «anima bella» per designare l'ideale di un individuo in cui «il senso morale di tutti gli affetti dell'essere umano infine si è in tal grado rafforzato che possa lasciare all'affetto la guida della volontà senza alcuna esitazione» perché «non sono propriamente morali le singole azioni, ma lo è tutto il carattere»<sup>1</sup>. Kant nella *Religione* rispose (o forse corresse la sua posizione) precisando che l'origine del male va individuata non nell'«inclinazione» ma nella «perversità» del cuore, e anche nella presentazione dell'uomo virtuoso come lieto e libero nell'*Antropologia* forse chiarì ciò che aveva sempre detto e forse accentuò qualche motivo in risposta alla sfida di Schiller. La terza accusa – su cui insisterà Hegel – fu quella di "formalismo", ovvero di prestarsi a giustificare qualsiasi norma. Si noti che l'obiezione è diretta contro la formulazione della "legge universale", e che non regge né di fronte alla formulazione del "fine in sé" già presente nella *Fondazione* né di fronte alla formulazione dei principi dei doveri verso se stessi e verso il prossimo della *Metafisica*. La quarta accusa fu quella di astrattezza, ovvero l'accusa (rivolta dai romantici anche all'utilitarismo), di ridurre i diversi casi morali a una materia uniforme cui si può applicare un

algoritmo. Va aggiunto che la controversia fra Kant e Christian Garve che si è menzionata nel capitolo sull'etica kantiana fu occasione di importanti precisazioni – e forse parziali modifiche – sul ruolo del “giudizio” e che quest'ultima accusa ignora la risposta di Kant a Garve secondo la quale la trattazione di casi singoli è di pertinenza del giudizio.

In positivo i romantici proponevano un'etica dell'amore contro il culto per la legge astratta attribuito a Kant e Fichte e contro la teorizzazione dell'egoismo attribuita ai *philosophes* e poi agli utilitaristi e ad Adam Smith (confuso con questi ultimi). Il primato dell'amore non si opponeva allo speciale genere di individualismo propugnato dei romantici; questo era un culto dell'*individualità*, cioè di un carattere unico e irripetibile posseduto da ogni essere umano e da ogni popolo o comunità particolare. L'amore, in quanto *eros*, forza animatrice del percorso di formazione dell'individualità stessa, era ciò che dava la sua unità all'individuo ma era anche ciò che creava un'unità organica o una *Gemeinschaft*, comunità entro la quale la scissione fra gli individui era tolta. E questa etica dell'amore prometteva la realizzazione del sommo bene che era definito come *Bildung* o *paideia* o formazione di sé. Dato che l'essere umano è individualità il criterio normativo è un criterio espressionista che chiede di divenire se stessi o realizzare le proprie potenzialità in quanto ognuno è unico ma anche in quanto ognuno è suscettibile di sviluppo pieno o onnilaterale.

L'eredità del romanticismo fu presente in Hegel, che ne recepì alcuni motivi e ne rifiutò altri, e poi in Schopenhauer, Kierkegaard, e infine in Nietzsche.

### 13.2. Hegel: La storia come realizzarsi della libertà

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) insegnò in diverse università fra cui Jena, culla del romanticismo, terminando la sua carriera a Berlino. In etica, pur essendo in un primo tempo sensibile ai temi romantici, fu fondamentalmente un razionalista che voleva proseguire il progetto illuminista di un'etica *autonoma*, ma ne mise a tema le difficoltà sviluppando la sua critica all'illuminismo attraverso una serie di tappe.

In un primo momento il giovane Hegel, simpatizzante della Rivoluzione francese e partecipe della riscoperta romantica della Grecia classica, partiva da un interrogativo: perché i tedeschi moderni sono diversi dagli antichi greci? Perché sono incapaci di realizzare una comunità in cui sia possibile vivere in libertà, cioè secondo gli ideali dell'illuminismo e della Rivoluzione francese? La risposta che diede fu in chiave storica: questa differenza è un lascito del cristianesimo che, parlando all'uomo di salvezza ultraterrena di un'anima individuale, lo ha estraniato dalla *polis*, ha creato cioè la frattura fra Individuo e Stato. Di conseguenza l'individuo cerca criteri trascendenti per ispirare la propria condotta, non rifacendosi più semplicemente a quelli impliciti nella prassi della sua comunità politica. L'immagine che Hegel si faceva della *polis* in questa prima fase è un'immagine idealizzata, che dimentica, fra l'altro, l'esistenza della schiavitù. Questo modello di comunità politica gli serviva però per mettere in luce per contrasto una caratteristica importante della società europea moderna: il suo individualismo. La critica dell'individualismo è il nocciolo attorno a cui si raccoglierà tutta la riflessione etica hegeliana.

In seguito, si rese conto della relativa superiorità della società moderna che sta nel fatto che nella *polis* antica un popolo era libero, ma il singolo non lo era. La società moderna ha portato una lacerazione in quella unità armonica che era la *polis*, ma in questa lacerazione c'è stato un guadagno. Il principio della soggettività è il «principio superiore dell'età moderna, che gli antichi, che Platone non conosceva. Nell'età antica la bella vita pubblica era l'ethos di tutti [...] unità immediata dell'universale e del singolo, un'opera d'arte, in cui nessuna parte si separa dall'intero»<sup>2</sup>. L'età moderna porta l'«individualità consapevole di sé», il «sapere assolutamente se stessa della singolarità»<sup>3</sup>.

Il giovane Hegel era fautore delle idee dell'illuminismo. Da Kant riprese la scoperta della libertà come principio che deve regolare la vita umana: la libertà è il «cardine ultimo» intorno al quale l'uomo gira, e sia la religione sia le istituzioni politiche sono oppressive quando consistono in formule rigide; devono invece vivere della vita degli individui che vi si riconoscono cosicché «l'uomo non lascia valere nessuna autorità, nulla che vada contro la sua libertà»<sup>4</sup>. La vera libertà dell'individuo non è però l'azione autonoma di Kant che trae origine solo dalla ragione con l'esclusione della sensibilità; anzi, la conciliazione di ragione e sensibilità è l'obiettivo dell'eticità. La nozione di libertà hegeliana è non autodeterminazione della ragione pura, ma piuttosto un superamento di ogni forma di dominio e di estraneazione, e in ultima istanza un processo di educazione del singolo all'universalità. Il principio dell'autentica «scienza morale», contro la morale individualistica dei moderni ma anche contro la morale della *polis* greca, è il principio del rispetto per il destino. Questo rispetto per il destino implica il riconoscimento da parte del singolo del suo essere un singolo e quindi della propria finitezza.

Hegel presentava così la storia umana come farsi della libertà. La famosa formula «Il reale è razionale», che è stata citata spesso per accusarlo di conservatorismo, aveva per lui piuttosto il senso di «Il reale diviene razionale». La ragione per cui nessuno può negare le rivendicazioni di libertà è che ognuno la cerca per se stesso, e i meriti che egli vanta per la libertà sono tali che essa deve rappresentare un bene per ognuno e non soltanto per lui. La libertà è l'essenza dello «Spirito», termine con cui Hegel designa la Ragione nel suo farsi: nella mente individuale, in creazioni codificate e oggettivate della mente, e infine in creazioni viventi che vanno oltre al soggettivo e all'oggettivo come l'arte, la religione, la filosofia.

### 13.3. Hegel: la virtù, il corso del mondo, e l'anima bella

Diversamente da Aristotele, Hegel era consapevole che le circostanze alterano le virtù: ciò che risulta coraggio in una situazione, in un'altra è follia, ciò che in una è prudenza in un'altra è pusillanimità, e non basta predicare il giusto mezzo come faceva Aristotele, e nemmeno la bontà dell'intenzione come criterio in base al quale giudicare gli atteggiamenti esteriori come faceva Kant<sup>5</sup>. Hegel formulò così il concetto di «falsa coscienza» che indica un atteggiamento che ad un tempo illumina qualcosa di una situazione e ne oscura molto. L'immagine di sé che si è data la società individualista dell'Europa moderna è da un lato illuminante in quanto ha messo in luce caratteristiche reali di questa società, ma è fuorviante in quanto occulta i limiti dell'individualismo, assolutizzando e universalizzando indebitamente caratteristiche che sono valide solo per questa situazione come se fossero caratteristiche della natura umana.

La chiave dell'etica hegeliana è la sua storia della morale. La *Fenomenologia dello Spirito* è destinata a ricostruire questa storia, sovrapponendo ordine logico e ordine cronologico e rappresentandola attraverso "figure" come quelle del servo e del padrone, della coscienza infelice, dell'anima bella. Ognuna di queste rappresenta una possibile forma della coscienza, ma tendenzialmente è l'idealizzazione di un tipo umano emerso in una fase del divenire storico.

In particolare l'anima bella, l'espressione coniata da Schiller per designare un individuo in cui il sensibile e il razionale si accordano spontaneamente, è una figura importante per capire la direzione di ricerca di Hegel: rappresentava per lui una figura che incarna giuste esigenze ma in modo inadeguato, che cade nella presunzione narcisista, manca di quella dimensione di agire «reale» che ha per Hegel l'autentico agire etico, che è operare nella società e nella storia facendosi carico della responsabilità delle conseguenze e dell'efficacia dell'agire<sup>6</sup>.

La visione della storia dell'umanità che emerge dalla *Fenomenologia* è la seguente: le forme più elementari di vita sono non riflesse; l'individuo in queste forme di vita fa parte di una comunità in cui svolge il suo ruolo stabilito dalla consuetudine. La domanda su «come si deve vivere» non può sorgere in questa situazione. Sorge soltanto quando, attraverso il rapporto con altre persone divengo consapevole del mio essere persona, al di là dei ruoli che mi trovo a ricoprire. È solo in una società più complessa che mi si aprono possibilità di azioni e linee di vita diverse. Ma anche qui, nello scegliere, non prescindo dai criteri delle pratiche sociali esistenti. Quali passioni e quali desideri l'individuo possa avere è cosa che dipende dalla società in cui si trova, ed era un'illusione quella dei sofisti di porre certe passioni come «naturali». Gli oggetti di desiderio sono creati dalle particolari forme di vita sociale. Ma non necessariamente un desiderio suscitato da una forma di vita potrà trovare soddisfazione entro l'ambito di quella stessa forma di vita, e anzi può produrne il tramonto.

### 13.4. Hegel: Moralità ed eticità

“Moralità” è termine che Hegel riprese da Kant, il quale l'aveva contrapposta alla “legalità” come obbedienza esteriore alla legge. Non ha una connotazione soltanto peggiorativa, anche se Hegel vuole metterne in luce i limiti. In questa sfera il soggetto è visto come «volontà». Nella moralità del soggetto moderno l'opposizione fra volontà particolare e universale è stata interiorizzata: questo soggetto non ha l'ingenua semplicità dei greci e non solo vuole fare ciò che è bene ma anche farlo con consapevolezza e intenzione in accordo con il bene.

Nell'atteggiamento di fronte alla moralità Hegel oscillò, nelle diverse fasi del suo pensiero, secondo che la Moralità sia posta come culmine del processo, come avviene nella fase jenense, dopo che Hegel si era reso conto della conquista rappresentata dalla civiltà moderna rispetto alla *polis*, sia che la Moralità sia presentata come un momento parziale e incompleto, che trova piena realizzazione nell'Eticità, come avviene di nuovo nella maturità. Il problema da risolvere è però sempre quello di conciliare universale e particolare.

Hegel voleva affermare diversi limiti del punto di vista della moralità. In primo luogo, che è vero che il dovere va compiuto fatto per il dovere ma non è vero che l'azione difetta di qualità morale se non è compiuta esclusivamente per il dovere. La riflessione astratta fissa «il diritto della *particolarità* del soggetto a trovare

il proprio appagamento», ciò che è una tipica conquista dell'epoca moderna in confronto con l'antichità, espressa in primo luogo dal Cristianesimo, e produce così una visione della Moralità secondo cui quest'ultima sarebbe soltanto una lotta contro il proprio appagamento o la richiesta «di fare con ribrezzo ciò che il dovere impone»<sup>7</sup>. In secondo luogo, che l'antitesi fra una posizione deontologica e una consequenzialista non può venire superata finché rimaniamo entro il punto di vista morale. Infatti, resta indeterminato

quali conseguenze siano *accidentali* e quali *necessarie* [...] Il principio «nelle azioni bisogna trascurare le conseguenze», e il principio «bisogna giudicare le azioni dalle conseguenze, e si devono assumere queste ultime come misura di ciò che è giusto e buono», sono entrambi ugualmente frutto dell'intelletto astratto. Le conseguenze [...] non sono altro che l'azione stessa [...] però, tra le conseguenze è compreso anche ciò che vi si frammischia esteriormente [...] e tutto ciò non concerne affatto la natura dell'azione stessa<sup>8</sup>.

In terzo luogo, che vi sono limiti al punto di vista della moralità, limiti che fanno sì che questo si vanifichi o si rovesci nel suo opposto se lasciato solo a se stesso. L'etica dell'intenzione che afferma che è bene tutto ciò che è fatto secondo la coscienza soggettiva del singolo è una riduzione all'assurdo della moralità perché, se applicata conseguentemente, verrebbe a cancellare la stessa distinzione fra bene e male.

Il Male viene convertito in bene e il bene in male [...] La coscienza è il vertice supremo della soggettività raggiunto nel punto di vista morale, ed è la forma in cui il male si è propagato nella nostra epoca proprio grazie alla filosofia, o meglio: grazie a una superficialità di pensiero che in questa figura ha sconvolto un concetto profondo, e che si attribuisce il nome di filosofia allo stesso modo in cui attribuisce al male il nome di bene<sup>9</sup>.

Un esempio di questa perversione è Pascal, un altro è il probabilismo della casistica, un terzo è l'etica della convinzione di Jacob Fries, un seguace di Kant, secondo la quale «la natura etica di un'azione deve essere determinata dalla *convinzione che considera qualcosa come giusto*»<sup>10</sup>.

Nella fase della maturità, la critica a Kant fu incentrata sulla parzialità della moralità. Secondo questa critica la morale kantiana si risolve in un'assolutizzazione del dovere per il dovere che resta quindi vuoto. Il merito da riconoscere a Kant è l'idea dell'autonomia infinita della volontà, ovvero la consapevolezza del valore della coscienza individuale, che è la conquista della civiltà moderna<sup>11</sup>. Ma questa idea giusta e importante non serve a nulla finché non la si considera nel contesto dell'«eticità» (*Sittlichkeit*), perché la pura moralità individuale non è in grado di dare alcun contenuto al dovere; così decade in un «vuoto formalismo», e la scienza morale scade nella «retorica del *dovere per il dovere*»<sup>12</sup>. Finché si parla di dovere come accordo formale con se stessi, come assenza di contraddizione, non si è in grado di giustificare alcun dovere particolare. Si può bensì prendere dei materiali dal di fuori della moralità e in tal modo introdurre dei doveri particolari, ma se si vuole rispondere alla domanda su che cosa si debba realmente fare non si è in grado di rispondere: nel principio del dovere in quanto tale «non c'è nessun criterio in base al quale stabilire se si tratti o no di un dovere»<sup>13</sup>. Il formalismo kantiano si presta così a giustificare qualsiasi cosa, anche un modo di comportarsi ingiusto.

Anche l'idea kantiana che un'azione debba poter essere proposta come massima universale (cioè la prima formulazione dell'imperativo categorico) aggiungerebbe una «rappresentazione *più concreta* di una situazione» rispetto a quella offerta dalla nozione di dovere per il dovere, ma anche questo non ci porterebbe molto lontano, perché anche l'idea di massima universale non contiene nessun ulteriore principio se non l'assenza di contraddizione. L'argomento di Hegel è che, ad esempio, la negazione della proprietà non ha in sé nulla di contraddittorio, così come non è contraddittoria l'affermazione «non esiste questo o quel popolo, o famiglia»<sup>14</sup>. È soltanto «una volta stabilito e presupposto di per sé che ci sono e vanno rispettate la proprietà e la vita umana, allora sì che è una contraddizione commettere un furto o un omicidio. Può esserci una contraddizione, infatti, solo con qualcosa, cioè solo con un contenuto che, anticipatamente, stia a fondamento come principio stabile. Soltanto in relazione ad un tale principio un'azione è in accordo o in contraddizione»<sup>15</sup>.

*Sittlichkeit* è termine derivato da *Sitten*, cioè costumi o *ethos*. Con questo termine Hegel voleva designare la vita morale concreta, fatta di relazioni e ruoli sociali, contrapposta all'interiorità della coscienza morale che esercita la volontà in astratto. Negli scritti giovanili il termine sembrava designare quell'unità armonica di sensibilità e ragione e di individuo e comunità che si sarebbe realizzata nella polis greca. In seguito, indicava il punto di vista che implica un'adesione accompagnata da riflessione critica alle istituzioni esistenti;

un'adesione che non significa però rinuncia ad operare per adeguare le istituzioni alle mutate condizioni storiche, e una critica che riconosce però i diritti che le istituzioni possono vantare nei confronti del singolo. L'antitesi fra Antigone e Creonte, citata a più riprese, incarna il conflitto fra due principi: coscienza universale e astratta, che è anche sentimento, contro il diritto codificato e reificato. L'eticità, come è intesa nella fase matura, è quindi sintesi di istanze soggettive della coscienza e istanze oggettive del Bene in sé, e quindi riassume e supera le ragioni proprie della legge e quelle della coscienza. Il problema hegeliano, al di là della ricorrente formula della sintesi fra tesi e antitesi, è quello di una terza via fra obbedienza cieca alla legge e primato della coscienza (perché, potendo questa essere coscienza erronea, tale primato può risolversi nel cancellare le stesse nozioni di bene e di male). I dettami dell'etica non possono pretendere di essere seguiti solo in quanto leggi esterne, ma debbono invece ricevere un'adesione nella coscienza e intelligenza dell'individuo. Si può allora definire l'eticità come

l'idea della libertà, in quanto bene vivente, che ha nell'autocoscienza la sua consapevolezza, la sua volontà e, mediante l'agire di questa, la sua realtà [...] è il *Concetto della Libertà divenuto mondo tangibile e natura della coscienza riflessiva*<sup>16</sup>.

In tal modo il singolo riuscirebbe a percepire i dettami dell'eticità non come qualcosa di imposto dal di fuori, ma come qualcosa che proviene da lui stesso, risolvendo così il problema posto da Rousseau e di Kant, perché le «leggi dell'eticità non sono per il soggetto qualcosa di *estraneo*. Al contrario, il soggetto le avverte come costituenti la *sua propria essenza*»<sup>17</sup>. Perciò il dovere dovrebbe venire percepito come autentica libertà. Era questa l'esigenza di Kant, ma Hegel pensava che essa possa venire esaudita soltanto quando il dovere è posto dalle leggi dell'eticità, non quando deriva dalle astratte e indeterminate esigenze della pura coscienza o della moralità. Infatti, il dovere

può apparire come limitazione soltanto di fronte alla soggettività indeterminata o alla libertà astratta [...] Ma l'individuo ha, nel dovere, piuttosto la sua liberazione, in parte dalla dipendenza nella quale egli sta nel mero impulso naturale, così come dalla depressione nelle riflessioni morali del dovere essere e del potere nella quale egli è in quanto particolarità soggettiva, in parte dalla soggettività indeterminata che non giunge all'esistenza e alla determinatezza oggettiva dell'agire e resta in sé in quanto irrealità. Nel dovere l'individuo si redime a libertà sostanziale<sup>18</sup>.

Ne deriva la condanna del supposto rigorismo kantiano, per il quale il singolo non avrebbe mai fatto abbastanza, e la semplice rettitudine sarebbe bensì dovuta ma sarebbe pur sempre troppo poco e potrebbe coesistere con l'assenza di vera intenzione morale. L'etica normativa di Hegel non è un'etica del supererogatorio ma del doveroso. L'ideale è quello della rettitudine, ma della rettitudine legata ai doveri di un ruolo sociale storicamente dato, dato che ciò che un essere umano deve fare,

quali siano i doveri che egli deve compiere per essere virtuoso, è facile dire in una comunità etica: null'altro deve fare da parte sua, se non ciò che a lui, nei suoi rapporti, è tracciato, espresso e noto, l'onestà e l'universale che in lui può richiedersi, in parte giuridicamente, in parte eticamente<sup>19</sup>.

Ciò è vero dal punto di vista dell'eticità; ma si può capire come il punto di vista della moralità possa trovare questo ideale insufficiente in quanto aspira a «esigere ancora di più da sé e dagli altri. Infatti, la brama di essere qualcosa di particolare [...] trova la coscienza della peculiarità soltanto in un'eccezione»<sup>20</sup>. Ma ciò che Hegel riteneva si dovesse proporre in una società come quella moderna è un'etica dei «doveri di stato», non un'etica della virtù. La virtù dell'eroe morale come Socrate, espressione di creatività morale, è fuori luogo nella civiltà moderna, anche se ve ne era bisogno in epoche meno civilizzate. Infatti,

parlare della virtù confina facilmente con la declamazione vuota [...] s'indirizza all'individuo, in quanto arbitrio soggettivo. In una situazione etica esistente, i cui rapporti sono perfettamente sviluppati e realizzati, la vera virtù ha il suo posto e la sua realtà soltanto in circostanze e conflitti straordinari di quei rapporti [...] Quindi, nella condizione rozza della società e della comunità si presenta di più la forma della virtù come tale, poiché qui l'etico e la realizzazione di esso è più una volontà arbitraria individuale e una peculiare natura geniale dell'individuo<sup>21</sup>.

È in questo senso che l'eticità moderna è sintesi di due momenti, l'eticità antica, che in questa fase Hegel

iniziò a chiamare *ethos*, che «nella semplice identità con la realtà degli individui [...] appare come [...] costume, come consuetudine dell'individuo medesimo in quanto seconda natura»<sup>22</sup>, e la coscienza del singolo, invenzione moderna che si manifesta tanto nell'arbitrio dell'individuo hobbesiano o mandevilliano quanto nell'indeterminata volontà dell'individuo kantiano o romantico. Così, nella «sostanzialità etica» dell'eticità svaniscono «il capriccio e la coscienza particolare del singolo, che era per sé e formava un'antitesi rispetto ad essa»<sup>23</sup> e, senza più contrapporsi come facevano nella moralità, «diritto e dovere coincidono»<sup>24</sup>. Un'implicazione importante di questa nozione di eticità è l'accettazione dello stato moderno, quale si era reso possibile e in parte realizzato nell'Europa degli ultimi due secoli. Va aggiunto, per evitare confusioni fra l'atteggiamento hegeliano e quello di un relativismo ingenuo, che l'idea di eticità non porta a giudicare validi norme e costumi di un'epoca e un popolo per quell'epoca e quel popolo. Non si spiegherebbe altrimenti come Hegel condannasse numerose pratiche del diritto e della morale romana, come la schiavitù, il diritto di vita e di morte del padre sui figli.

Si è detto che l'eticità, come è intesa nei *Lineamenti*, non è semplicemente l'*ethos* condiviso da una comunità con il quale il singolo si identifica in modo irriflesso; consiste invece in una libertà del singolo che non sia arbitrio, che riconosca il diritto delle istituzioni nei confronti del singolo stesso. A loro volta è solo riconoscendo il diritto dei singoli che le istituzioni non restano entità oppressive, ma diventano organismi viventi. Quando le leggi e le istituzioni non sono in grado di esprimere un punto di vista universale perché si rendono prigioniera di interessi parziali, allora la coscienza morale individuale torna in primo piano. È nelle età di «lacerazione» che si apre uno spazio per l'eroe morale, colui che sa andare oltre l'*ethos* condiviso cercando nella propria interiorità qualcosa che lo superi. In personaggi come Socrate o gli Stoici

la tendenza a cercare entro di sé, *verso l'interiorità*, ciò che è giusto e buono, e a saperlo e determinarlo da sé, si manifesta nella storia durante epoche in cui ciò che vale come giusto e buono nella realtà e nell'*ethos* non può appagare una volontà migliore: quando il mondo esistente della Libertà è divenuto infido a tale volontà, essa allora non si ritrova più nei doveri vigenti, e deve cercare di riguadagnare soltanto nell'interiorità ideale l'armonia che ha perduto nella realtà<sup>25</sup>.

Vi è però una diversa possibilità: quella di rendere «reale» il proprio agire, influenzando sul corso del mondo, operando per superare una realtà ormai invecchiata di cui va affrettato il superamento. Gli esempi additati da Hegel sono quelli di Pericle, Cesare, Lutero, Napoleone, e «per citare il massimo esempio di un uomo che abbia intrecciato la sua individualità al destino e che le abbia dato una nuova libertà, Alessandro il Macedone passò dalla scuola di Aristotele alla conquista del mondo»<sup>26</sup>.

L'etica normativa hegeliana richiede l'educazione del singolo all'universalità; per far questo il singolo deve imparare a rinunciare alla libertà come arbitrio, alla volontà di potenza che è il rischio del principio della soggettività individuale. Ciò che l'individuo deve imparare a fare è «agire in modo sostanziale», cioè perseguire «fini validi in sé e per sé». Sono vuote affermazioni dell'intelletto astratto sia la pretesa di un individuo di volere raggiungere solo un fine soggettivo, quale l'onore e la fama, sia la tesi che i fini soggettivi e quelli oggettivi non possano essere voluti contemporaneamente. Quando la serie degli atti di un individuo ha un valore oggettivo, allora egli va oltre la dicotomia fra soggettività e oggettività, la sua volontà è «sostanziale»<sup>27</sup>.

Lo hegelismo venne usato dalla «destra hegeliana» come ideologia che giustificasse gli stati nazionali autoritari e bellicisti. In Italia nel Novecento Giovanni Gentile lo usò per giustificare lo stato corporativo del fascismo. Il senso autentico del pensiero hegeliano è diverso: anche se Hegel è apparso a molti interpreti incendiario da giovane e pompiere da vecchio, il suo percorso è stato più tortuoso. Ciò che si trova realmente nelle opere della maturità è l'accentuazione dell'identificazione fra ordine logico e ordine cronologico; la storia come processo del divenire della libertà è identificata con la storia europea moderna, e il culmine di questo processo è visto nello stato prussiano del primo Ottocento. Va detto però che Hegel pensava di indicare il modello di comunità bene ordinata in una monarchia costituzionale moderata. Alcuni equivoci nacquero dalla prefazione che fu costretto ad aggiungere ai *Lineamenti* per sfuggire alle maglie della censura in un momento di svolta reazionaria in Prussia. Queste conclusioni dello Hegel maturo furono enfatizzate dai suoi eredi della destra hegeliana che difesero lo stato prussiano e la chiesa luterana. Coloro che conservarono l'ideale di comunità ben ordinata come conciliazione fra particolare e universale ma senza una cieca fiducia nel corso della storia passata, conclusero che questa comunità va collocata nel futuro e che l'azione di rischiaramento dei filosofi deve farsi prassi concreta e diedero vita alla sinistra hegeliana, di cui fece parte il giovane Marx.

### 13.5. Marx: la prassi oltre la dicotomia fra essere e dover essere

Karl Marx (1818-1883), allievo di Hegel, autore di opere di politica, filosofia, economia, prese posizione su temi di etica in alcune delle sue opere. Il problema del giovane Marx era quello di 'superare' la dicotomia fra essere e dover essere a cui sembrava condurre l'etica kantiana, rifiutando però anche la risposta hegeliana. La risposta hegeliana, nel tentativo di richiudere la forbice fra essere e dover essere, sembrava condurre a un'acritica consacrazione del corso del mondo. In realtà il problema di Marx è lo stesso che si poneva il giovane Hegel: scoprire nel corso del mondo il realizzarsi della libertà o il rendersi veramente umano dell'uomo.

La teoria dell'ideologia è uno dei contributi centrali di Marx, applicato alla "critica dell'economia politica" ma anche, in modo meno sistematico, alla critica della politica, della religione, della morale. Le caratteristiche dell'ideologia sono le seguenti:

a) è espressione dell'alienazione o dell'estraneazione, come affermano soprattutto i *Manoscritti*<sup>28</sup>. In questo senso è ideologia anzitutto la religione. A causa della divisione del lavoro, l'uomo si trova in un rapporto di estraneazione con i suoi prodotti: i prodotti del suo lavoro gli si pongono di fronte come entità autonomamente esistenti (il denaro viene feticizzato come presunta ricchezza reale) e i prodotti della sua mente si pongono in modo simile come realtà preesistenti (la divinità e lo stato). L'ideologia religiosa non è soltanto falsa coscienza ma anche espressione della miseria presente e insieme grido di protesta contro questa oppressione, sintomo e palliativo, «oppio dei popoli»;

b) è un *capovolgimento* come quello delle immagini in una camera oscura, ma questo è anch'esso parte necessaria del processo storico; l'ideologia quindi non si elimina diffondendo la verità scientifica; si tratta invece di «rivoluzionare» il mondo esistente, di metter mano allo stato di cose attuale per «trasformarlo»;

c) è prodotto di un aspetto della divisione sociale del lavoro: la divisione fra lavoro intellettuale e lavoro manuale; dal momento in cui compare questa divisione, «la coscienza può realmente figurarsi di essere qualcosa di diverso dalla prassi esistente [...] è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la "pura" teoria, teologia, filosofia, morale»<sup>29</sup>;

d) è prodotto della *divisione* della società: «con la divisione del lavoro è data la contraddizione fra l'interesse del singolo individuo [...] e l'interesse collettivo [...] questo non esiste come "universale" ma innanzi tutto nella realtà come dipendenza reciproca degli individui fra i quali il lavoro è diviso»<sup>30</sup>; l'interesse collettivo prende una configurazione autonoma come comunità illusoria, lo Stato; questo è un falso modo di superare la frammentazione e porta con sé le finzioni ideologiche del diritto e delle istituzioni politiche;

e) nella storia dell'umanità si ha un'apparente evoluzione verso idee più astratte e generali; ogni classe rivoluzionaria deve presentare i suoi interessi come interessi della generalità; dopo la fase rivoluzionaria però le idee della classe divenuta dominante subiscono una fase di involuzione. Ciò che permette la prassi rivoluzionaria, portatrice di auto-rischiamento è il verificarsi di un ricorrente scollamento fra lo sviluppo della «base economica», cioè delle forze produttive, e la «sovrastruttura» e i suoi contenuti ideologici, attraverso i quali gli esseri umani concepiscono il conflitto in corso.

In conclusione, l'umanità giunge a porsi i problemi non guardandoli direttamente ma "parlando d'altro" (come il cristianesimo primitivo riconosce la dignità di esseri umani agli schiavi, ma attraverso la promessa di una salvezza ultraterrena); l'ideologia rappresenta una *Umweg*, una deviazione. Il termine antitetico all'ideologia è perciò, più che la scienza (anche se in Marx abbondano affermazioni di stampo in qualche modo positivistic) la *prassi*. È questa a produrre quella trasformazione ed autotrasformazione che soltanto può far venir meno l'ideologia, la quale, dato il suo carattere non arbitrario, non può venire eliminata soltanto attraverso la promozione della conoscenza, se questa è intesa in modo contemplativo.

Marx negava in linea di principio ogni legittimità alla morale, presentata come sempre ideologica, non per suoi contenuti determinati, ma proprio in quanto morale. Perciò dichiarò che

i comunisti non propugnano né l'egoismo contro l'abnegazione, né l'abnegazione contro l'egoismo, e non accettano teoricamente questa opposizione [...] I comunisti non predicano alcuna *morale* in genere [...] Essi non pongono agli uomini imperativi morali<sup>31</sup>.

Tolta l'alienazione, la prassi degli esseri umani sfuggirebbe alla dicotomia fra essere e dover essere, e non avrebbe bisogno di farsi guidare da una "pura" morale, la quale è una delle forme della coscienza che, pur essendo in realtà emanazione del comportamento materiale, si presentano come separate. È nel momento dell'evoluzione storica in cui la divisione del lavoro diventa una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale che «la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la "pura" teoria, teologia, filosofia, morale, ecc»<sup>32</sup>.

Quella di Marx fu una prosecuzione della critica hegeliana all'astratta moralità kantiana. Ma Hegel contrapponeva alla «moralità» l'«eticità», come forma autentica della vita morale incarnata in una comunità organica. In Marx invece famiglia, società civile, stato sono comunità falsamente organiche. La «comunità» autentica, il comunismo, si porrebbe al di là della morale. Il punto cruciale per Marx, sia che prenda di mira le astrazioni della morale e del diritto borghesi, sia che prenda di mira i contenuti del messaggio religioso del cristianesimo, sembra essere l'esistenza di divisioni o dicotomie; sembra cioè che il suo «ideale» sia un ideale organicista: il superamento della «divisione» (*Trennung*).

Oltre alle affermazioni generali ricordate, Marx produsse analisi storiche di notevole interesse, che applicavano la sua teoria dell'ideologia a casi determinati. Un primo esempio è rappresentato dall'interpretazione che Marx (con Engels) diede del cristianesimo primitivo come espressione della miseria degli schiavi, come protesta contro questa miseria, ma insieme come risposta di fuga. La nota espressione che fa della religione «l'oppio dei popoli» non è una espressione soltanto denigratoria nei confronti della religione (l'oppio era allora usato come farmaco prima che come droga) perché vuole caratterizzare l'ambiguità della religione come espressione della miseria e di grido di protesta contro questa stessa miseria. L'altro grande esempio storico che Marx aveva in mente è quello degli ideali universalistici liberali e democratici quali sono contenuti nella dichiarazione dei diritti dell'uomo. Di fronte a questi ideali la strategia costantemente adottata da Marx fu quella di denunciare la loro ideologicità in quanto, malamente celati sotto le dichiarazioni universalistiche, si troverebbero le espressioni degli interessi del borghese (che quando parla di libertà di parola o di opinione non sarebbe capace di intenderle se non come una forma di proprietà privata).

Abbiamo tuttavia un paradosso che gli esegeti di Marx hanno cercato di risolvere in modi diversi: fra le costanti denunce di ogni astratta morale come non senso accompagnate coerentemente dal rifiuto dell'etica cristiana dell'amore, dell'umanitarismo liberale, delle rivendicazioni di «giustizia» sociale, Marx parlava comunque in termini di sprezzante denuncia dell'inumanità della società borghese e si proponeva di smascherare sistematicamente l'ipocrisia dei suoi apologeti. Per risolvere il paradosso possiamo pensare che Marx denunciasse talvolta la società borghese giudicandola sulla base dei criteri morali che essa stessa aveva scelto per essere giudicata, e che facesse questo a scopo negativo o critico; che avesse una teoria del condizionamento storico-sociale dei sistemi di norme di natura giuridica o morale e che la mettesse a frutto nell'analisi della società a lui contemporanea e delle sue forme ideologiche. Tuttavia, ciò non basta a togliere del tutto il paradosso. Possiamo pensare che Marx avesse in mente due modelli di «etica»: un'etica dei diritti, che sarebbe l'etica borghese, e un'etica dell'emancipazione, che faceva propria, ma rifiutandosi di chiamarla etica. La sua critica all'etica dei diritti, legittima in una strategia di storicizzazione delle forme ideologiche, poteva spingersi tanto lontano da negarle ogni senso in una futura società comunista solo in base ad alcune assunzioni non discusse in modo sistematico ma decisive. Queste sono: a) la critica della nozione di individuo come interamente prodotto di determinate condizioni storiche; b) la negazione di ogni altra fonte di conflitti fra membri di gruppi umani se non la divisione in classi; c) l'ideale organicista della società indivisa, nella quale i reciproci bisogni contribuiranno a soddisfarsi reciprocamente senza necessità di stabilire limiti o priorità. Questa etica dell'emancipazione è quindi tutt'uno con il complesso del sistema di idee marxiano, presupponendo la sua nozione di alienazione, di prassi, di bisogni, e infine la sua idea di comunismo. È forse una reazione di stampo romantico alla proposta hegeliana di un superamento dello iato fra essere e dover essere consacrando il corso della storia quale di fatto è; infatti è un elemento tipicamente romantico il rifiuto dell'astrazione, del limite, l'esaltazione dell'irripetibilità, il rifiuto della stessa eguaglianza in quanto ideale astratto.

L'opzione per l'etica dell'emancipazione e il rifiuto dell'etica dei diritti ha così una serie di implicazioni. Il sistema di idee marxiano voleva porsi in primo luogo al di là della giustizia, rifiutando la discussione dell'oppressione e dell'ineguaglianza in termini che ritiene inevitabilmente viziati perché prodotto di una determinata fase storica; in secondo luogo al di là dell'eguaglianza, per gli stessi motivi: si veda la critica al programma di Gotha<sup>33</sup>, dove il comunismo consisterebbe nel dare a ognuno secondo i suoi bisogni, presupponendo così la possibilità dell'abbondanza senza limiti – essa stessa tipica tesi dell'ideologia borghese dello sviluppo illimitato secondo la scuola di Francoforte – e della possibilità di evitare priorità e criteri che ridurrebbero l'infinita ricchezza dell'individualità dei singoli a un'uniformità alienante. Inoltre, Marx tende a pensare a una inessentialità delle libertà formali; tendeva poi a un atteggiamento di realismo machiavellico riguardo al problema del rapporto mezzi-fini; infine tendeva a vedere come inessentiali le morali allo stesso titolo delle religioni, delle culture particolari, alla luce di un ideale di essere umano (falsamente?) universale perché slegato dalle particolarità e dalle tradizioni. Nell'idea di comunismo di Marx si sommano e si intrecciano così i nodi e le contraddizioni che abbiamo elencato a proposito del marxismo e

l'etica. Il comunismo è «il risolto enigma della storia», cioè «in quanto totale appropriazione dell'umana essenza da parte dell'uomo e per l'uomo, e in quanto ritorno completo, consapevole, compiuto all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico dell'uomo per Sé quale uomo *sociale*, cioè uomo umano [...] è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo»<sup>34</sup>.

La discussione su marxismo ed etica si aprì già a fine Ottocento ad opera del marxismo kantiano che rifiutò la tesi dell'inevitabilità della rivoluzione e dichiarò il socialismo soltanto «possibile» e quindi compito che deve essere realizzato per ragioni etiche.

### 13.6. Schopenhauer: la compassione

Arthur Schopenhauer (1788-1860) iniziò una carriera universitaria all'Università di Berlino, negli anni in cui vi insegnava Hegel, carriera che abbandonò nel 1831, deluso dai propri insuccessi e dal trionfo dello hegelismo. Aveva pubblicato nel 1819 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, opera dedicata a una critica al sistema kantiano e alla costruzione di un sistema alternativo che poneva la «volontà» al centro del mondo nel ruolo di noumeno<sup>35</sup>. Nel libro IV è contenuta l'essenza dell'etica schopenhaueriana, esposta poi in modo più articolato in due saggi del 1839 e del 1840. Questi due saggi, pubblicati insieme nel 1841 con il titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*, trattano rispettivamente della libertà del volere e del fondamento della legge morale<sup>36</sup>. Il primo svolge la tesi dell'illusorietà della libertà della volontà individuale sostenendo che libera è solo la volontà in sé, che costituisce il noumeno o l'essenza dell'uomo intelligibile e che esiste bensì una coscienza della nostra responsabilità nei confronti delle nostre azioni e questa non è infondata, in quanto ogni nostra azione particolare è semplice conseguenza di ciò che noi siamo, ma noi siamo al fondo ciò che la «volontà» ci fa essere.

Il secondo tratta del problema della giustificazione dei principi della morale. Il loro contenuto è ovvio: consiste in un principio formulato in vari modi, fra cui la regola aurea, che vieta di nuocere agli altri e impone di soccorrerli. Il problema filosofico è quello della giustificazione. Kant ha avuto ragione nel criticare a fondo le etiche antiche che si riducevano a dimostrare che la felicità è identica alla virtù<sup>37</sup>. Così ha avuto ragione nell'escludere tutte le etiche moderne che vogliono fare della felicità una conseguenza della virtù<sup>38</sup>.

L'errore kantiano sta nell'aver dato per ovvio che l'etica debba consistere in un'etica prescrittiva, che debba porre leggi non dell'«accadere» ma del «dover essere». Questo errore fondamentale dipenderebbe dal fatto di avere conservato inconsapevolmente l'etica teologica nel momento stesso in cui dichiarava di essersene liberato. Il significato vero della legge morale kantiana è quello dei comandamenti del Decalogo biblico secolarizzati. Da questo equivoco fondamentale discende la nozione centrale dell'etica kantiana, quella di imperativo categorico, che è contraddittoria: «che ci siano leggi morali, indipendenti da decreti umani, da ordinamenti politici o da dottrine religiose, non si può ammettere senza prova: perciò Kant, quando le presuppone, commette una *petitio principii*»<sup>39</sup>. Un imperativo è senza senso se non è accompagnato da una sanzione e quindi, «separati dai presupposti teologici, da cui sono derivati, questi concetti perdono ogni significato»<sup>40</sup>. Un dovere ha un senso e un valore «soltanto in rapporto con una minaccia di castigo o una promessa di premio»<sup>41</sup> e quindi l'unica via coerente che Kant avrebbe potuto imboccare sarebbe stata quella di rinunciare alla forma imperativa della morale.

La pretesa kantiana che l'imperativo si basi sulla ragione pura si regge su una concezione indifendibile della ragione stessa; essendo la ragione soltanto capacità formale di organizzare contenuti provenienti dall'esperienza, essa non può trovare in se stessa il materiale con cui costruire una legge morale<sup>42</sup>. La morale come sistema di imperativi è perciò, nonostante le intenzioni di Kant, una «morale di schiavi»<sup>43</sup>. Il vero fondamento della morale può essere trovato solo se si abbandona l'approccio kantiano e si fa della morale, come di ogni altra disciplina filosofica, semplicemente un discorso descrittivo. Se ci basiamo sull'esperienza, riconosciamo che il movente più diffuso è l'egoismo<sup>44</sup>, ma riconosciamo anche che esiste un'approvazione morale universalmente diffusa che si applica alle azioni che sfuggono a questo movente, cioè che di fatto sono considerate azioni moralmente approvabili le azioni altruiste. L'esperienza ci insegna che il movente di queste azioni è la volontà di evitare un male agli altri o di procurare loro un bene.

È quindi la compassione o simpatia (*Mitleid*) il vero fondamento della morale; questo fondamento è un fenomeno di cui l'esperienza ci mostra l'esistenza. Il vero principio morale, in realtà già predicato in ogni epoca e non evidente a noi europei per via delle distorsioni introdotte dall'eredità ebraica, è il principio della compassione. Questo principio è un movente istintivo presente nella natura umana che fa sì che l'altrui benessere e l'altrui sofferenza divengano per me un movente dell'azione. Questa compassione si estende anche agli animali, contrariamente a quanto ci avrebbe insegnato (secondo Schopenhauer) l'eredità ebraica, che ci avrebbe instillato il pregiudizio della superiorità dell'uomo sull'animale<sup>45</sup>. Si può notare anche che la

stessa compassione per gli animali veniva raccomandata da Bentham, proprio uno di quei filosofi inglesi fautori, secondo Schopenhauer, dell'«egoismo» e da lui disprezzati. La legge morale fondamentale dettata dalla compassione è la seguente:

Non fare del male a nessuno: sii piuttosto di aiuto a tutti, per quel che puoi<sup>46</sup>.

Contro la prospettiva egoistica tramandata dal pensiero europeo, la tradizione orientale ci insegna invece una prospettiva di riconciliazione fra sé e l'altro, riassunta nel precetto dei *Veda* che recita *tat twan asi* («questo tu sei»). Infatti, il «grande mistero della morale»<sup>47</sup> è proprio la possibilità della compassione. Questa consisterebbe nella capacità di sentire in se stessi la sofferenza dell'altro ed è questa capacità l'insegnamento più profondo della tradizione religiosa e filosofica orientale, contrapposta a quella europea che sarebbe viziata – per colpa sempre dell'eredità ebraica – da una sorta di metafisica “egoistica” incentrata sul «principio di individuazione» che asserisce l'opposto del detto sanscrito *tat twan asi*.

La volontà, nel sistema schopenhaueriano è l'essenza del mondo; il male e la sofferenza che il mondo contiene risultano da questa volontà che tende a perpetuare se stessa (in primo luogo mediante la procreazione di altri esseri umani). La risposta a questo male del mondo starebbe nell'arte, nella morale, nell'ascetismo che rappresentano tre modi di sottrarsi al cieco destino che domina l'esistenza. Come questa sottrazione sia veramente possibile, una volta accettata la “metafisica” di Schopenhauer, resta misterioso, e si può dire che vi è certamente una tensione fra metafisica e morale di questo autore.

L'influenza di Schopenhauer in vita fu scarsa: ebbero un certo successo solo gli scritti tardi in cui popolarizzava il suo pensiero in forma di affascinanti raccolte di aforismi che riprendevano Baltasar Gracián<sup>48</sup>. Ebbe però un'eco importante in Germania a partire da fine Ottocento, anzitutto in Nietzsche e poi in Wittgenstein, e in numerosi romanzieri fra i quali Thomas Mann.

### 13.7. Kierkegaard: la fede oltre l'etica

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), danese, compì studi teologici a Copenhagen e operò come scrittore indipendente, pubblicando scritti teologici, che furono ai suoi occhi la parte più importante della sua opera dato che li pubblicò firmati con il suo vero nome, e opere filosofico-letterarie che pubblicò con diversi pseudonimi. L'obiettivo polemico di tutta la sua opera fu la chiesa luterana danese. In questa chiesa in primo luogo dominavano i teologi della destra hegeliana, che facevano coesistere indebitamente religione e filosofia (da qui derivò la sua avversione per Hegel, conosciuto attraverso questi teologi) riducendo la serietà della scelta della fede cristiana allo sforzo intellettuale di conoscere un Dio divenuto un'idea astratta. In secondo luogo, vi predominava la tesi luterana della “caduta” dell'uomo e della sua incapacità di operare per la salvezza, con l'esito di raccomandare l'affidamento alla grazia di Dio, e l'ulteriore conseguenza paradossale di una sorta di “quietismo” che non chiedeva alcuno sforzo di miglioramento personale e affidava ai sacramenti il compito di assicurare la salvezza.

Kierkegaard simpatizzava invece per la corrente minoritaria pietista, rappresentata dal vescovo Jacob Mynster e, con i suoi *Discorsi edificanti*, pubblicati fra il 1843 e il 1850<sup>49</sup> si impegnò a predicare una concezione del cristianesimo come «cura radicale» che trasforma l'uomo e che consiste non in una conoscenza di verità astratte ma in un rapporto diretto fra il singolo e Dio. In questi discorsi compare l'espressione «il singolare» contrapposto a «la folla» che ispirerà un'idea-chiave dell'esistenzialismo novecentesco. L'idea guida di Kierkegaard è che, contro l'incapacità di Hegel e della destra hegeliana di comprendere il rapporto fra Dio e il tempo, cioè l'Incarnazione, la comprensione di che cosa sia il cristianesimo non possa avvenire come un'operazione concettuale ma si traduca nella risposta a queste due domande: come divenire cristiano? Come vivere da cristiano? L'essenza del cristianesimo non può venire cercata senza impegnarsi con la propria esistenza, ovvero nella «soggettività»<sup>50</sup>.

È in questo contesto teologico che si possono comprendere nella giusta luce i temi delle opere filosofico-letterarie come *Aut Aut*, *Timore e tremore*, *Il concetto di angoscia*. L'etica, dalla posizione privilegiata che gli assegnavano l'illuminismo e le riletture illuministe e postilluministe del cristianesimo, passò in Kierkegaard ad una posizione paradossale e subordinata. Da un lato Kierkegaard voleva insistere sulla necessità di uno sforzo e di un impegno dell'individuo; dall'altro, conservando la dottrina luterana della “caduta”, voleva mettere in guardia dalle rassicuranti continuità fra ragione e fede, fra etica e obbedienza alla chiamata divina. È vero che «il momento etico è il generale e come tale esprime a sua volta il divino»<sup>51</sup>, ma se «dico che il mio dovere è di amare Dio, io non dico in fondo che una tautologia, in quanto “Dio” qui è preso in senso del tutto astratto [...] Tutta l'esistenza dell'umanità allora si arrotonda e prende la forma di una sfera perfetta dove il momento etico è insieme il limite e il contenuto»<sup>52</sup>.

In *Aut Aut* compare la distinzione fra tre stadi: estetico, etico, religioso. Il primo è quello dell'uomo di mondo che ricerca il godimento della vita; questo stadio incontra il suo limite nella noia generata dall'infinità di possibilità diverse, in nessuna delle quali è racchiuso l'infinito; la figura del Don Giovanni rappresenta questo stadio. Lo stadio etico, personificato dal padre di famiglia, è lo stadio in cui si supera ciò che un individuo immediatamente è, e ci si preoccupa di ciò che egli *diviene*; esige l'assunzione di responsabilità; l'uomo etico è un soggetto morale autonomo kantiano. Questo stadio è visto in modo ambivalente: è la porta stretta che porta al terzo stadio, ma in se stesso è insufficiente<sup>53</sup>; non sa fornire quella «continuità» in cui realmente consiste il bene e non fornisce le forze sufficienti a fare fronte alle esigenze cui comanda di fare fronte, la vita etica è resa praticabile per l'uomo soltanto dalla grazia di Dio.

Lo fede non sta in un rapporto pacificato con l'etica come volevano la «filosofia moderna» e i teologi hegeliani; la fede è paradosso, perché in essa «il Singolo è più alto del generale»<sup>54</sup> e richiede una «sospensione» dell'etica perché l'etico è un dominio chiuso se stesso che riguarda «il generale». L'obbedienza a Dio richiesta dalla fede – di cui l'esempio è Abramo che obbedisce all'ordine di sacrificare Isacco – implica una «prova cui il singolo è sottoposto e ciò che conta non è la bontà delle conseguenze dell'azione, ma la prova stessa; inoltre questa obbedienza dà all'individuo un'unicità inimmaginabile per lo stadio etico, dato che lo pone in rapporto diretto con Dio, e il carattere dell'obbedienza dovuta è assoluto»<sup>55</sup>. Quello che Kierkegaard proponeva non è una difesa del Dio “tiranno” avversato dagli illuministi; se i comandi di Dio possono sospendere le normali richieste dell'etica, d'altra parte non sono comandi arbitrari, ma sono sempre finalizzati a promuovere la comunione fra il singolo e Dio stesso. Così la morale di Kierkegaard, seppure dichiarata non autonoma dalla religione e anzi incompiuta e impotente senza il «salto» della fede nel Dio personale del Nuovo Testamento, non è molto lontana nei contenuti dalla morale kantiana: la «purezza di cuore» è volere «una cosa sola», il bene supremo, escludendo che questa volontà possa coesistere con il volere altri beni finiti; e come per Kant, ciò che ha valore morale è la sola volontà e non le sue conseguenze; i gigli del campo e gli uccelli del cielo sono l'immagine neotestamentaria che Kierkegaard richiamava nei *Discorsi*.

L'opera di Kierkegaard ebbe risonanza limitata in vita ma fu oggetto di una riscoperta agli inizi del Novecento. I suoi temi furono ripresi dal teologo postliberale Karl Barth per essere usati non più contro la destra hegeliana ma contro la teologia liberale neokantiana; le nozioni di singolarità e di decisione furono ripresi da Heidegger e dagli esistenzialisti.

---

<sup>1</sup> J.C.F. Schiller, *Grazia e dignità*, a cura di C. Baseggio, UTET, Torino 1959, p. 178 (ed. or. *Über Anmut und Würde* (1793), in *Friedrich Schiller theoretische Schriften*, a cura di R.-P. Janz, Deutsche Klassik Verlag, Frankfurt a.M. 1992; *Grazia e dignità*, a cura di C. Baseggio, UTET, Torino 1959, p. 178).

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984<sup>2</sup>, pp. 150-151 (ed. or. *Jenaer Systementwürfe III, [Philosophie des Geistes]*, in *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968-, vol. VIII, pp. 185-287).

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1981<sup>2</sup>, vol. III/2, p. 321 (ed. or. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [1833], Fromann, Stuttgart 1965).

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. de Negri, La Nuova Italia, Scandicci 1996<sup>2</sup>, pp. 236-243 (ed. or. *Die Phänomenologie des Geistes* [1817], vol. IX die *Gesammelte Werke*, cit.).

<sup>6</sup> Vedi *ivi*, pp. 404-407.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* Laterza, Roma-Bari 1965<sup>3</sup>, par. 124 (ed. or. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), Fromann, Stuttgart 1964).

<sup>8</sup> *Ivi*, par. 118.

<sup>9</sup> *Ivi*, par. 140.

<sup>10</sup> *Ivi*, par. 140.

<sup>11</sup> *Ivi*, par. 135.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ivi*, par. 142.

<sup>17</sup> *Ivi*, par. 147.

<sup>18</sup> *Ivi*, par. 149.

<sup>19</sup> *Ivi*, par. 150.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ivi*, par. 150.

- 
- <sup>22</sup> Ivi, par. 151
- <sup>23</sup> Ivi, par. 152.
- <sup>24</sup> Ivi, par. 155.
- <sup>25</sup> Ivi, par. 138.
- <sup>26</sup> G.W.F. Hegel, Lezione del 1801-2, cit. in K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Vallecchi, Firenze 1966, pp. 205-206 (ed. or. *Hegel's Leben*, Duncker-Humblot, Berlin 1844).
- <sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti*, cit., par. 124.
- <sup>28</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1969<sup>4</sup>, pp. 143-278; pp. 194-197, 223-229 (ed. or. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Marx Engels Werke*, 41 voll., Dietz, Berlin 1956-1968, Ergänzungsband I, pp. 465-588).
- <sup>29</sup> K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, a cura di C. Luperini, Editori Riuniti, Roma 1969<sup>3</sup>, pp. 21-22 (ed. or. *Die deutsche Ideologie*, vol. III di *Marx Engels Werke*, cit.).
- <sup>30</sup> Ivi, p. 23.
- <sup>31</sup> Ivi, p. 229.
- <sup>32</sup> Ivi, pp. 21-22
- <sup>33</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 32 (ed. or. *Kritik des Gothaer Programms* [1879], in *Marx Engels Werke*, cit., vol. XIX, pp. 11-32).
- <sup>34</sup> K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 258.
- <sup>35</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989 (ed. or. *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1819], voll. I-II di *Sämtliche Werke*, 5 voll., a cura di W.F. von Löhneysen, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986).
- <sup>36</sup> A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, a cura di C. Vasoli, Laterza, Roma-Bari 2005<sup>4</sup> (ed. or. *Über die Grundlage der Moral* [1841], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. III, pp. 639-815).
- <sup>37</sup> Ivi, *Sul fondamento della morale*, par. 2.
- <sup>38</sup> Ivi, par. 3.
- <sup>39</sup> Ivi, par. 4.
- <sup>40</sup> *Ibid.*
- <sup>41</sup> *Ibid.*
- <sup>42</sup> Vedi ivi, par. 6.
- <sup>43</sup> *Ibid.*
- <sup>44</sup> Ivi, par. 14.
- <sup>45</sup> Ivi, par. 19.
- <sup>46</sup> *Ibid.*
- <sup>47</sup> Ivi, par. 16.
- <sup>48</sup> A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, 2 voll., a cura di G. Colli, M. Carpitella, Adelphi, Milano 1981-1983 (ed. or. *Parerga und Paralipomena* (1851), voll. IV-V di *Sämtliche Werke*, cit.).
- <sup>49</sup> Vedi S. Kierkegaard, *Vangelo della sofferenza*, in *Opere*, a cura di C. Fabbro, Casale Monferrato, Piemme, 1995<sup>3</sup>, pp. 829-898 (ed. or. *Lidelseernes Evangelium* (1847), vol. XIII-XIV-XV dei *Samlede Vaerker*, 20 voll., a cura di A.B. Drachmann et al., Gyldendal, Kobenhaven 1994<sup>4</sup>); *Due discorsi edificanti del maggio 1843*, a cura A. Cortese, Marietti, Genova 2000 (ed. or. *To opbyggelige Taler* (1843), ivi, vol. IV, pp. 9-49); *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di E. Rocca, Roma, Donzelli, 1998 (ed. or. *Lilien paa Marken og Flugten under Himlen*, ivi, vol. XIV, pp. 124-166).
- <sup>50</sup> Vedi S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, cit., pp. 199-258, particolarmente "Intermezzo" (ed. or. *Philosophiske Smuler eller en smule Phjilosophie* (1844), in *Samlede Vaerker*, vol. VI, pp. 7-99).
- <sup>51</sup> S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, cit., pp. 39-100; p. 72 (ed. or. *Frygt og Baeven* [1843], in *Samlede Vaerker*, cit., vol. V, pp. 7-112).
- <sup>52</sup> *Ibid.*
- <sup>53</sup> Vedi S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Opere*, cit., pp. 259-691, cap. III (ed. or. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846), voll. IX-X dei *Samlede Vaerker*, cit.).
- <sup>54</sup> S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 73.
- <sup>55</sup> Ivi, pp. 68-69.

## 14.1 Whewell e la critica all'utilitarismo

William Whewell (1794-1866), professore a Cambridge ed ecclesiastico anglicano, è noto oggi per i contributi alla storia e alla filosofia della scienza, fra i quali la *Philosophy of the Inductive Sciences* dove difese il ruolo dell'induzione, consistente nel «collegare fatti per mezzo di un concetto», formulando un'epistemologia simile a quella kantiana e opposta all'empirismo di Mill. Fu autore anche degli *Elements of Morality* in cui presentava una versione aggiornata dell'intuizionismo etico e delle *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* in cui criticava Paley e Bentham<sup>1</sup>. Per confutare questi autori, che riducono la morale a mezzo per fini non morali, cioè la felicità o il piacere<sup>2</sup>, parte dalla concessione della verità dell'asserto che «le azioni sono giuste e virtuose nella misura in cui promuovono la felicità dell'umanità» ove si considerino le azioni nel loro insieme e si tenga conto di tutte le loro conseguenze, ma argomenta che, pur con questa concessione, si rivela impossibile fare di questo asserto la base della morale. La prima ragione di questa impossibilità è la nostra incapacità di calcolare tutte le conseguenze di un'azione, o di risolvere un problema tanto difficile quanto quello di determinare quale fra due linee di azione produrrà la massima quantità di felicità umana<sup>3</sup>. Si può contrapporre a quello degli utilitaristi un modo «più semplice e più soddisfacente» di dedurre tali regole, cioè «considerare che vi debbono essere tali regole per l'uomo che vive fra altri uomini» e, pur non volendo “dedurre” la morale dai contenuti delle leggi positive, giustificarla e ricostruirla risalendo a ritroso «dal fatto che esistono delle leggi, sicurezza personale, la proprietà, i contratti, la famiglia e le relazioni civili», con un procedimento simile alla deduzione trascendentale kantiana<sup>4</sup>. La seconda ragione di questa impossibilità è che la felicità comprende elementi morali, e quindi non possiamo semplicemente derivare la morale dalla felicità senza cadere in un circolo vizioso; in altre parole, ci possiamo chiedere perché un uomo dovrebbe essere veritiero e giusto e rispondere che gli atti di veracità e giustizia producono piacere procurandogli l'approvazione «di tutti gli uomini buoni» ma questa spiegazione è insufficiente perché occorre spiegare in che consista la virtuosità dell'atto, ed essa consisterebbe nel suo essere fonte di piacere; ma così «l'atto è approvato perché fonte di piacere ed è fonte di piacere perché è approvato»<sup>5</sup>. Il problema di fondo del benthamismo è quindi il fatto di dovere ridurre l'approvazione a qualcosa d'altro, piacere e dolore, e in tal modo costruire un sistema misto e incongruo.

## 14.2 Whewell su morale e filosofia della morale

Contro i circoli viziosi cui porta l'empirismo, Whewell difende l'idea di un'etica come scienza, che mira a una verità oggettiva la quale è una verità *specificamente morale*. Questa non necessariamente deve venire dichiarata già posseduta in modo compiuto, ma può essere una verità da acquisire progressivamente come avviene per le scienze naturali<sup>6</sup>, il cui sviluppo progredisce lungo una spirale fatta di due momenti: il chiarimento dell'Idea e la scoperta dei Fatti; gli scienziati man mano scoprono nuovi fatti da spiegare e in tal modo sono in grado di giudicare meglio l'adeguatezza della loro concezione dell'Idea fondamentale di quella scienza e, migliorando la concezione dell'idea, sono in grado di scoprire più fatti pertinenti. Sia in fisica sia in morale,

tutte le verità includono un'Idea e un Fatto. L'idea è derivata dalla mente interiore, il Fatto dal mondo esteriore<sup>7</sup>.

Varia la natura della verità, perché la scienza delle leggi della ragione pratica riguarda non il mondo materiale ma la natura «interiore» degli esseri umani e le relazioni fra quella natura e le loro azioni.

La dottrina cui Whewell mira non è la morale ma la «filosofia della morale» perché la morale già esiste, ed è possibile riconoscerla anche quando si dissente sulle ragioni ultime della sua giustificazione, nello stesso modo in cui i teoremi della geometria sono riconosciuti da matematici che poi dissentono in sede di filosofia della matematica. La filosofia della morale invece combina Idee e Fatti cercando di costruire un sistema deduttivo che inglobi i risultati dei sistemi precedenti ma sia più coerente ed elimini le contraddizioni interne e le incapacità di rendere conto di Fatti morali. I Fatti della conoscenza morale sembrano essere i particolari giudizi valutativi o prescrittivi che sono presenti alla mente di ognuno in modo innegabile. I fatti bruti da cui partire sono le leggi che vigono in una società, considerate nel contesto del processo che le ha portate ad essere quelle che sono, e quindi, «anche se abbiamo, in luoghi diversi, leggi diverse, abbiamo ovunque la stessa morale»<sup>8</sup>. L'esistenza dei fatti della morale è dimostrata dall'esistenza dell'opinione pubblica come «il

grande fatto dell'universale e perpetuo giudizio dell'umanità sulle azioni come giuste o ingiuste»<sup>9</sup> dal quale si può trarre una lezione che è «il punto di partenza di ogni morale», cioè che

l'uomo non può fare a meno di giudicare le azioni come giuste o ingiuste, e che gli uomini universalmente reputano questa la suprema differenza fra le azioni [...] questa caratteristica della natura umana caratterizza l'uomo come un essere morale, come dotato di una facoltà o di più facoltà con le quali giudica in tal modo<sup>10</sup>.

Non occorre pretendere che «questa Facoltà o quelle Facoltà con cui l'uomo così giudica del giusto e dell'ingiusto debbano essere alcunché di peculiare e di ultimo, ma solo che la distinzione debba essere peculiare e ultima»<sup>11</sup>. È il fatto che l'essere umano formi giudizi, non il fatto che provi dolore e piacere, che ne fa una creatura morale. Diversamente da quelli delle scienze della natura, questi sono fatti prescrittivi, consistenti nell'insieme di norme di condotta imposti dalla legge e dall'opinione pubblica in una società sono la forma prescrittiva di ciò che la società accetta come fatti morali. Il compito della filosofia morale è elaborare un insieme di «Idee» che spiegheranno e in qualche caso correggeranno questi fatti.

L'uomo agisce da uomo quando agisce sotto l'influsso della ragione, e la ragione ci indirizza verso delle norme; queste sono quindi necessarie per l'azione dell'uomo in quanto uomo; non lo possiamo concepire senza concepirlo come sottoposto a norme e facente parte di un ordine basato su norme<sup>12</sup>. La prova è che è evidente l'autorità della ragione sui nostri desideri, e noi

non possiamo evitare di riconoscere alla ragione l'autorità di reprimere e opporsi all'Appetito e al Desiderio, nel caso in cui i due entrino in conflitto. La Ragione è l'ossatura della costituzione dell'uomo, che lo rivela a se stesso e lo mette in grado di scegliere fra oggetti diversi [...] La ragione è inoltre universale e uniforme in tutti gli esseri umani<sup>13</sup>.

#### 14.3 Whewell sulla Norma Suprema

Si può giungere a una «Norma suprema della morale» dalla quale derivano le norme inferiori; questa deve essere una legge per tutti i poteri dell'azione, includere tutta la nostra natura, e quindi prescrivere anche che i nostri affetti e desideri siano giusti. Può essere formulata in vari modi:

Dobbiamo fare ciò che è giusto; non dobbiamo fare ciò che è ingiusto. Fare ciò che è giusto è nostro dovere; fare ciò che è ingiusto è una trasgressione, una colpa, una violazione del nostro dovere<sup>14</sup>.

La necessità della norma suprema dipende dalla necessità di una risposta alla domanda sulla giustificazione delle norme particolari. La successione di mezzi e fini con la serie corrispondente di norme subordinate e superiori deve terminare a qualche punto e quindi, a proposito della Norma Suprema, la domanda «perché?» non ha risposta ulteriore. «Perché sono obbligato a fare ciò che è giusto? Perché è giusto. Perché dovrei fare ciò che devo? Perché devo. La Norma Suprema dà una ragione per ciò che comanda per il fatto di essere la Norma Suprema»<sup>15</sup>.

Stabilita questa norma fondamentale vanno stabilite le norme particolari; vanno formulate alla luce di Idee che sono quelle di diritti, che sono a loro volta «concetti generali che includono i principali oggetti del desiderio e dell'affezione umana». Esistono cinque norme superiori che corrispondono a cinque idee: a) benevolenza, b) giustizia, c) verità, d) purezza, e) ordine. Queste cinque idee possono essere considerate elementi della norma suprema dell'azione umana<sup>16</sup>. Dalla norma suprema si passa alle norme particolari nel modo seguente: perché la Norma fondamentale possa avere un contenuto devono esistere dei diritti, cioè garanzie della soddisfazione di desideri; esistendo diritti, gli oggetti del desiderio assumono una forma generale e astratta tale da permettere la formulazione di norme dell'azione, e dai diritti nascono gli obblighi reciproci. Dall'istituzione dei diritti nasce il senso della giustizia, e quindi il senso morale, in quanto con l'affezione ai nostri diritti lo «riconosciamo come un sentimento che ci lega a tutti gli uomini, e lega tutti gli uomini a noi»<sup>17</sup>; da questo senso dei diritti nascono le virtù e infine le norme.

#### 14.4 Whewell sui conflitti fra doveri

Un problema serio si pone a proposito del rapporto fra norme morali razionali e leggi positive: le prime quattro norme sono fra loro coerenti e non possono entrare in conflitto, ma possono talvolta entrare in conflitto con la norma dell'ordine perché ciò che le leggi positive riconoscono varia nel tempo e nello spazio: «il concetto dei diritti umani fondamentali è universale e discende necessariamente dalla Natura Morale dell'Uomo; le definizioni di questi diritti sono diverse e sono determinate dalle leggi di ogni stato»<sup>18</sup>.

Avviene perfino che le leggi positive talvolta esigano cose contrarie alle leggi morali; in questi casi il cittadino deve adoperarsi con ogni mezzo per modificare la norma contraria alla morale ma è tenuto ugualmente a sottostarvi. Così, «ove la schiavitù esiste, la sua abolizione deve essere uno dei grandi obiettivi di ogni uomo buono»<sup>19</sup>, ma «bisogna sottomettersi alle leggi dello Stato anche quando stabiliscono la schiavitù, perché il moralista non può autorizzare il cittadino a scegliere a quali leggi obbedire e a quali no»<sup>20</sup>.

Un problema ancora più serio è quello del conflitto fra doveri: la possibilità del conflitto è stata troppo enfatizzata dai casisti allo scopo di trovare scuse per l'omissione del dovere. In realtà, un vero conflitto fra doveri sorge soltanto in caso di necessità estrema, mentre nella maggioranza dei casi di necessità c'è una scusa per la violazione della legge morale, ma non un vero conflitto fra doveri. In alcuni di questi casi si dovrebbe evitare di trasgredire la legge morale e sacrificare la propria vita compiendo un atto eroico, ma ciò sarebbe supererogatorio. Vi è un autentico conflitto fra doveri soltanto «nel caso in cui le norme morali sono trasgredite non in vista della nostra conservazione ma allo scopo di conservare un'altra persona da un grande male imminente; possiamo avere un caso di necessità che è anche un conflitto fra doveri perché salvare un'altra persona da un grande male è parte del dovere generale della benevolenza»<sup>21</sup>. In tali casi «abbiamo due doveri, posti in opposizione reciproca»: il dovere di salvare qualcuno da un grande male imminente e «il dovere di non dire una menzogna o commettere un omicidio». Per questi casi «il moralista deve astenersi dallo stabilire regole di decisione definite»<sup>22</sup>, in primo luogo perché in tali casi una decisione previa è difficile e quindi regole generali sono di scarsa utilità. In secondo luogo, perché «avrebbe una tendenza immorale. Infatti, tale procedura sembrerebbe necessariamente sgombrare il campo dai doveri che verrebbero così, in modo generale, posposti ad altri doveri, e tenderebbe a eliminare il rincrescimento che ogni norma morale violata dovrebbe procurare»<sup>23</sup>.

Si creano poi conflitti apparenti, inevitabili data l'esistenza di una pluralità di principi, ma suscettibili di soluzione. Per esempio, nel caso della promessa strappata con la reticenza su informazioni rilevanti all'interlocutore viene meno ogni dovere di mantenerla perché rientra nella definizione di promessa la veracità al momento in cui l'accordo è stato raggiunto<sup>24</sup>.

#### 14.5 Mill e la prova del principio di utilità

John Stuart Mill (1806-1873) figlio di James Mill, il maggiore collaboratore di Bentham, si formò alla scuola del padre e, ancora giovanissimo, divenne uno dei maggiori esponenti del raggruppamento intellettuale e politico detto dei *Philosophical Radicals* o degli *Utilitarians*. A una certa età maturò un atteggiamento critico nei confronti delle idee di Bentham e ne intraprese una revisione. Fu autore di opere di economia politica, di politica, e di metodologia. Non sembra avere conosciuto la teoria linguistica di Bentham ma sembra essere partito da un approccio metodologico diverso che combina l'eredità di Thomas Reid e della scuola scozzese del senso comune e il positivismo Auguste Comte. La teoria della conoscenza era per Mill una disciplina empirica; i nostri processi cognitivi sono la base empirica della teoria e la "logica" di Mill concedeva un ampio ruolo all'induzione.

Questo atteggiamento metodologico spiega l'abbandono della soluzione benthamiana che poneva il principio primo dell'etica come assioma e il tentativo di trovarne invece una "prova". Una peculiarità della prova milliana, derivante da queste premesse, è che Mill riteneva di non dovere difendere il consequenzialismo, che dava per implicito nel carattere finalistico dell'azione umana in quanto tale, ma soltanto l'edonismo o l'eudemonismo<sup>25</sup>. La prova del principio di utilità è la seguente: i principi primi non ammettono prova; in campo cognitivo abbiamo però il ricorso ai sensi e alla coscienza interna; in campo pratico le domande ultime sono domande sui fini: quali cose sono desiderabili? La sola prova che una cosa è desiderabile è che la gente di fatto la desidera. Ci sono cose che divengono (psicologicamente) fonti di piacere in sé per il fatto di essere mezzi per il piacere, e la virtù è una di queste cose. In realtà, in ultima istanza, non vi è nulla che sia desiderato se non la felicità. La volontà è diversa dal desiderio; possiamo giungere a desiderare perché vogliamo (per abitudine), ma ciò non è peculiare dell'azione virtuosa. In conclusione: a) se la natura umana è così costituita da non desiderare nulla che non sia o parte della felicità o mezzo per la felicità abbiamo la prova che queste sono le sole cose desiderabili; b) la felicità è il solo fine dell'azione umana; c) la sua promozione è il test in base al quale giudicare ogni condotta umana; deve essere il criterio della moralità dato che una parte è inclusa nel tutto<sup>26</sup>.

#### 14.6 Mill e l'utilitarismo eudemonistico

Nella fase di rifiuto del benthamismo, Mill scoprì il romanticismo e fu influenzato in particolare da Samuel Taylor Coleridge che gli fece scoprire il valore dei sentimenti e gli fece maturare il rifiuto di «quell'aria

fredda, meccanica e spietata che caratterizza l'immagine che si ha comunemente di un seguace di Bentham»<sup>27</sup>, la quale, secondo Mill, dipendeva dall'indifferenza a ogni valore che non fosse un valore morale e dalla sottovalutazione di altre qualità come la simpatia e il gusto estetico. Posto che nell'azione va riconosciuto «il suo aspetto morale, o quello del suo essere giusta o ingiusta, il suo aspetto estetico, o quello della sua bellezza, il suo aspetto simpatetico, o quello della sua amabilità», resta vero che la «moralità di un'azione dipende dalle sue conseguenze prevedibili; la sua bellezza e la sua amabilità, al contrario, dipendono dalle qualità delle quali è prova»<sup>28</sup>.

In scritti successivi in cui tornò a una posizione meno critica, affermò che Bentham aveva peccato nell'eccesso di semplificazione ma aveva svolto nelle scienze morali un ruolo «analogo a quello di Bacone nelle scienze fisiche» essendo stato «il primo a praticare il giusto modo di trattare i problemi etici, anche se ha lavorato su molti di essi, come fece Bacone con i problemi della fisica, sulla base di dati insufficienti»<sup>29</sup>. E quindi, per poter fare fronte alla più diffusa obiezione degli avversari dell'utilitarismo, quella di ridurre la vita umana a vita da bruti, andrebbe introdotta – discostandosi sia da Paley sia da Bentham – la distinzione fra quantità e qualità dei piaceri: vi è una differenza qualitativa fra i piaceri, per cui, oltre che per l'intensità e la durata, questi si distinguono anche per il maggior valore che i piaceri dell'intelletto, dei sentimenti e dell'immaginazione hanno rispetto ai piaceri derivati dalle sensazioni. È del tutto compatibile con l'utilitarismo il riconoscere che alcuni generi di piacere sono più desiderabili e hanno più valore di altri. Non è necessario escludere i piaceri di qualità più elevata; anzi, è essenziale tenere conto della capacità degli esseri umani di provare piaceri qualitativamente più elevati con migliore educazione. Vi è un metodo per riconoscere la qualità dei piaceri: osserviamo le preferenze dei giudici competenti, cioè quelle di coloro che, avendo capacità che vanno oltre quelle degli animali, hanno esperienza di entrambi i generi di piacere e accettiamo come criterio la valutazione sulla quale questi giudici hanno raggiunto un consenso unanime o maggioritario<sup>30</sup>.

Inoltre, si doveva precisare la nozione di felicità che consiste certamente in piacere e assenza di dolore come sosteneva Bentham, ma considerati nel corso di una vita nel suo complesso e nelle sue diverse dimensioni. Vi è una diffusa obiezione secondo la quale chi ha capacità più elevate è più insoddisfatto, ma l'obiezione deriva dal fatto di confondere felicità e «contentezza». In realtà la felicità complessiva comprende anche sofferenza e insoddisfazione in cambio della possibilità di sviluppare facoltà<sup>31</sup>; infatti le componenti di una vita soddisfacente sono due: «con molta tranquillità, molti trovano di potersi accontentare di molto poco piacere; con molte fonti di interesse, essi possono riconciliarsi con una considerevole quantità di dolore»<sup>32</sup>. Le cause dell'infelicità sono egoismo e mancata crescita intellettuale, e quindi, nello stato della civiltà dei tempi di Mill, la vita felice sarebbe possibile quasi per tutti se non fosse impedita da cattiva educazione e cattivi ordinamenti sociali<sup>33</sup>.

A differenza da Bentham, Mill si proponeva non di condannare la tradizione preesistente ma di salvare elementi dello stoicismo e del cristianesimo inglobandoli nell'etica utilitarista accanto a quelli dell'epicureismo. Il sacrificio è esaltato anche dall'utilitarismo, ma soltanto se utile ad altri, e l'utilitarismo, sostenendo l'imparzialità riguardo a chi debba essere il fruitore della felicità, proporrebbe lo stesso atteggiamento che è riassunto nella regola aurea e nel precetto dell'amore del prossimo dei Vangeli; l'utilitarismo insegnerebbe anche il senso del dovere, sentimento di dolore connesso alla violazione delle norme, non innato, ma prodotto evolutivo della civilizzazione, derivante da educazione, simpatia e sanzioni esterne.

Mill si rese conto anche di un problema nuovo delle società democratiche moderne: una volta che il governo è eletto dal popolo, si pone il problema di limitare l'uso che si può fare del potere perché, se anche il governo è della maggioranza, questa sarà tentata di opprimere le minoranze. Il problema nuovo che si pone è quello della libertà dell'individuo: l'unica libertà vera «è quella di perseguire a modo nostro il nostro bene, sempre che non cerchiamo di privare gli altri del loro, o di intralciare i loro sforzi per raggiungerlo»<sup>34</sup>. La libertà dell'individuo si realizza con il rispetto di due criteri: il «principio del danno» e lo sperimentalismo. Il primo è un principio in grado di sovrintendere totalmente ai rapporti della società con l'individuo:

il solo e unico fine che autorizzi l'umanità, individualmente o collettivamente, a interferire con la libertà di azione di uno qualunque dei suoi membri, è quello di proteggere se stesso. L'unico scopo che autorizzi l'esercizio del potere nei confronti di un qualsiasi membro di una comunità civile contro la sua volontà, è quella di evitare un danno agli altri<sup>35</sup>.

Lo sperimentalismo indica nella libertà degli individui una fonte di ricchezza per tutti affermando che va rispettata non solo la libertà di opinione ma anche la libertà di azione:

bisogna consentire all'individuo, senza molestarlo, di tradurre in pratica le proprie opinioni a proprie spese<sup>36</sup>.

Lo sviluppo in ogni direzione della propria irripetibile individualità da parte di ogni individuo è un fine degno di rispetto in se stesso; inoltre arricchisce la gamma di stili di vita che i membri di una società si trovano di fronte e possono scegliere; infine non solo è indispensabile per la felicità degli individui, ma è anche il più importante ingrediente del progresso.

#### 14.7 Mill sulle norme

Come si è visto, Mill sostenne un atteggiamento conciliante nei confronti delle tradizioni precedenti, concentrando la polemica sulla scuola intuizionista e il suo ultimo esponente Whewell, in nome della superiorità di un sistema che ha un unico principio supremo rispetto a sistemi che ammettono diversi principi ultimi contrastanti<sup>37</sup>. In questo contesto introdusse una distinzione che Bentham non aveva fatto: quella fra singoli atti e regole generali. Un'obiezione cui voleva rispondere è che l'utilitarismo sarebbe un sistema inapplicabile in pratica, perché non c'è il tempo per calcolare le conseguenze di ogni azione prima di decidere se compierla. La risposta è che l'obiezione vale per ogni dottrina morale e che in realtà «c'è stato invece un sacco di tempo, e cioè la durata dell'intero tragitto compiuto dalla specie umana. Nel corso di tutto questo tempo, gli uomini hanno imparato dall'esperienza a vedere dove ci conducono le varie azioni»<sup>38</sup> e anche le norme morali tradizionali sono il sedimentato di un calcolo approssimativo di questo genere. Inoltre, si è più facilmente portati ad

essere d'accordo sui principi intermedi [...] che sui principi primi: e il tentativo di mettere in evidenza le conseguenze delle azioni rispetto al fine ultimo piuttosto che rispetto ai fini intermedi, e di stimare il loro valore attraverso un diretto riferimento alla felicità umana, porta generalmente ad attribuire più importanza non agli effetti realmente più grandi, ma a quelli che possono più facilmente venire indicati e identificati singolarmente<sup>39</sup>.

Le norme sono corollari del principio di utilità, e quindi sono perfettibili senza per questo togliere nulla alla verità del principio, ma ciò non impone che questi principi intermedi debbano essere scavalcati del misurando la correttezza di ogni singola azione direttamente in base al primo principio. A questo, e quindi al test del calcolo delle conseguenze, si ricorre soltanto «quando due o più dei principi secondari entrano in conflitto»; solo allora «diviene necessario un appello diretto a qualche principio primo»<sup>40</sup>. Gli altri sistemi non fanno che elevare a principi primi i principi intermedi dell'utilitarismo e ammettere l'assolutezza di diverse leggi e con ciò il conflitto insolubile; così, mentre in questi sistemi, «in cui le leggi morali rivendicano tutte una loro autorità indipendente, non esiste un arbitro comune che sia autorizzato a interporli fra loro»<sup>41</sup>, l'utilitarismo ha il pregio di avere una norma che fa da arbitro in caso di conflitto.

Gli *Elements* di Whewell ebbero grande eco in Inghilterra e negli Stati Uniti; furono poi dimenticati a fine Ottocento in seguito a una famosa controversia fra Mill e Whewell<sup>42</sup>, in cui in realtà Whewell costrinse Mill a fare marcia indietro ma nell'immagine recepita dall'opinione pubblica Mill avrebbe messo a tacere l'oscurantista Whewell. Gli argomenti di Mill furono ripetuti acriticamente da Sidgwick, lasciando nella cultura inglese l'immagine dell'intuizionismo come dottrina reazionaria, che avrebbe consacrato ogni legge positiva e perfino difeso l'istituzione della schiavitù (accusa palesemente falsa e della quale Mill si scusò formalmente con Whewell), e dogmatica, che avrebbe affermato un'evidenza dei principi morali particolari simile a quella degli assiomi della geometria senza fornire ragioni di questa evidenza e non avrebbe saputo risolvere i conflitti fra doveri. Sul continente europeo né gli avversari né i simpatizzanti dell'utilitarismo si resero mai conto del fatto che Whewell era stato anche un filosofo morale. Mill divenne l'autorità indiscussa dell'intellettualità britannica nella seconda metà dell'Ottocento e, attraverso Sidgwick, le sue opinioni divennero un'eredità inconfessata dell'etica anglosassone del Novecento. La sua idea embrionale di "utilitarismo della norma" fu sviluppata da diversi utilitaristi del Novecento.

<sup>1</sup> W. Whewell, *Philosophy of the Inductive Sciences* (1840), in *Collected Works*, a cura di R. Yeo, 16 voll., Thoemmes Press, Bristol 1996-2001, voll. XII-XIII; Id., *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* (1852), in *Collected Works*, cit., vol. XI; Id., *Elements of Morality including Polity* (1845), 2 voll., Parker, Cambridge 1854<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Id., *On the Foundations of Morals. Four Sermons* (1837), in *Collected Works*, cit., vol. XI (volume con paginazione non progressiva), p. vii; *Elements of Morality*, cit., vol. II, Supplement, cap. III.

<sup>3</sup> Id., *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, cit., pp. 210-212.

- 
- <sup>4</sup> Vedi Id., *Elements of Morality*, cit., Introduction.
- <sup>5</sup> Ivi, p. 215.
- <sup>6</sup> Id., *Two Introductory Lectures to two Courses of Lectures on Moral Philosophy*, in *Collected Works*, cit. vol. XI, p. 28.
- <sup>7</sup> Ivi, art. 97.
- <sup>8</sup> Ivi, art. 97.
- <sup>9</sup> Id., *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, cit, p. 223.
- <sup>10</sup> Ivi, p. 221.
- <sup>11</sup> Ivi, p. 222.
- <sup>12</sup> Id., *Elements of Morality*, cit., art. 66.
- <sup>13</sup> Ivi, art. 62.
- <sup>14</sup> Ivi, parr. 73-74.
- <sup>15</sup> Ivi, art. 76.
- <sup>16</sup> Ivi, art. 110.
- <sup>17</sup> Ivi, art. 98.
- <sup>18</sup> Ivi, art. 96.
- <sup>19</sup> Ivi, art. 433.
- <sup>20</sup> Ivi, art. 434.
- <sup>21</sup> Ivi, art. 321.
- <sup>22</sup> Ivi, par. 322.
- <sup>23</sup> Ivi, art. 323.
- <sup>24</sup> Vedi ivi, cap. XV.
- <sup>25</sup> J.S. Mill, *Utilitarismo*, in *La libertà, l'utilitarismo, l'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, RCS Libri, Milano 2000, cap. I, par. 2 (ed. or. *Utilitarianism* [1861], in *Collected Works of John Stuart Mill*, a cura di J.M. Robson et al., University of Toronto Press, Toronto 1967-, vol. X, pp. 203-259).
- <sup>26</sup> Ivi, cap. iv; cfr. Id., *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, 2 voll., a cura di M. Trincherò, Utet, Torino 1988, libro vi, cap. xii, par. 7 (ed. or. *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive* (1843), in Id., *Collected Works*, cit., voll. vii-viii).
- <sup>27</sup> J.S. Mill, *Bentham* (1838), in *Bentham e Coleridge: due saggi*, a cura di M. Stangherli, Guida, Napoli 1999, pp. 40-101, p. 92 (ed. or. in *Collected Works*, cit., vol. X, pp. 75-116).
- <sup>28</sup> Ivi, pp. 94-5.
- <sup>29</sup> J.S. Mill, *Whewell on Moral Philosophy* (1852), in *Collected Works*, cit., vol. X, pp. 165-201; p. 174.
- <sup>30</sup> J.S. Mill, *Utilitarismo*, cit., cap. II.
- <sup>31</sup> *Ibid.*
- <sup>32</sup> *Ibid.*
- <sup>33</sup> *Ibid.*
- <sup>34</sup> J. S. Mill, *La libertà*, in *La libertà, l'utilitarismo, l'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, RCS Libri, Milano 2000, p. 79 (ed. or. *On Freedom* [1859], in *Collected Works*, cit., vol. XVIII, pp. 213-310).
- <sup>35</sup> Ivi, p. 75.
- <sup>36</sup> Ivi, p. 141.
- <sup>37</sup> Vedi J.S. Mill, *Whewell on Moral Philosophy*, cit.; *Utilitarismo*, cit., pp. 234, 268.
- <sup>38</sup> Id., *Utilitarismo*, cit., p. 265.
- <sup>39</sup> J.S. Mill, *Bentham*, cit., p. 94-95.
- <sup>40</sup> Ivi, p. 92.
- <sup>41</sup> J.S. Mill, *Utilitarismo*, cit., p. 268.
- <sup>42</sup> Si veda J.S. Mill, *Whewell on Moral Philosophy*, cit.; W. Whewell, *Elements of Morality*, cit., Supplement, cap. II.

**15.1 Il neokantismo: la scuola di Marburgo**

Il neokantismo fu un movimento che si affermò in Germania negli ultimi decenni dell'Ottocento come reazione agli eccessi speculativi dell'idealismo e agli eccessi empiristi del positivismo che si concentrò su problemi di teoria della conoscenza, cercando una ricostruzione dello statuto delle scienze che, contro l'idealismo, ne rivalutasse la legittimità e, contro il positivismo, rivalutasse la teoria contro i fatti e i fenomeni culturali contro quelli biologici.

Il maggiore esponente di quella che viene chiamata la scuola di Marburgo fu Hermann Cohen (1842-1918) ricevette dapprima un'istruzione ebraica e intraprese poi studi filosofici giungendo a essere il primo ebreo a coprire in Germania una cattedra universitaria a Marburgo. Si professò caparbiamente – nonostante l'esperienza dell'antisemitismo – un «ebreo tedesco», e vide in un socialismo umanitario la realizzazione della promessa messianica dell'ebraismo rivolta a tutta l'umanità.

Fu autore di *La fondazione kantiana dell'etica* e di *Etica della volontà pura* dove riprese la nozione di «regno dei fini» facendone l'idea centrale della sua etica: il regno dei fini non è una comunità invisibile di spiriti, ma deve tradursi nelle istituzioni sociali realmente esistenti, facendo di esse una forma di «totalità»; inoltre la legge morale non è un «fatto della ragione» che si autogiustifica, perché va corretta l'equazione che Kant fa fra «dover essere» (*Sollen*) e «dovere» (*Pflicht*), ovvero va negata la presenza immediata del dovere alla coscienza<sup>1</sup>. Questo errore kantiano è collegato al fatto di non avere dato all'etica un contenuto «positivo» al quale rapportarsi. La teoria della conoscenza kantiana si rapporta alla scienza fisica newtoniana e ne dà una giustificazione trascendentale; l'etica kantiana sembra invece pretendere di crearsi da sé i propri contenuti. Invece la legge morale richiede una giustificazione trascendentale; a questo fine l'etica deve porsi in relazione alle scienze umane e sociali in modo analogo a quello in cui la teoria della conoscenza si pone in relazione alle scienze della natura. In particolare, il diritto dovrebbe rappresentare il terreno a partire dal quale costruire l'etica, in quanto l'analisi della nozione di personalità giuridica ci fornirebbe la via per esplicitare l'ideale della «totalità».

L'errore kantiano a questo proposito derivava da una confusione fatta da Rousseau fra stato e società civile; è solo rendendosi conto della specificità del concetto di stato come forma di «totalità» (e qui Cohen riprendeva, evitando di ammetterlo per via del clima antihegeliano del periodo, l'insegnamento di Hegel) che si può ridare il giusto posto all'etica in relazione al diritto. Viene meno così la necessità di quell'ibrido che è in Kant il diritto naturale o diritto razionale, che si frappone indebitamente fra etica e stato. In realtà l'etica pone i fini che diritto, politica, e storia devono realizzare. Contro Hegel, non è però la storia che può giudicare l'etica, ma è l'etica a giudicare la storia.

La legge morale in quanto principio costitutivo della totalità richiede che noi diveniamo tutti legislatori e che riconosciamo pari dignità agli altri membri delle istituzioni di cui ci troviamo partecipi. Si spiega così la forte accentuazione del compito «sociale» dell'etica, e si spiega come Cohen e gli altri esponenti della scuola di Marburgo dessero vita al «socialismo etico» che vedeva in Kant il vero fondatore del socialismo e faceva del marxismo una scienza sociale empirica destinata a rendere possibile l'attuazione dei fini indicati dall'etica kantiana.

Negli anni della maturità si impegnò, riprendendo la tradizione del giudaismo liberale, nell'impresa di estrarre dalle fonti ebraiche una fede razionale il cui nocciolo fosse un contenuto etico<sup>2</sup>. Si trattava di un'impresa che proseguiva quella di *La religione nei limiti della semplice ragione*, ma rovesciando il pregiudizio antigiudaico di Kant. I doveri nella tradizione ebraica sono visti come comandi divini, ma non come comandi del dio «tiranno» paventato dagli illuministi e da Kant, perché questa tradizione insiste che la *Torā* è «insegnamento» e ad esempio, in *Deuteronomio* 30, 84 afferma che la Legge non è «al di sopra» di noi ma nelle nostre bocche e nei nostri cuori. Perciò la Rivelazione non è un evento lontano ma un principio, un processo tuttora in corso: il processo di presa di coscienza del fatto che la ragione morale è la facoltà che ci porta in contatto con l'idea di Dio. Questa è autonoma nel senso che io posso *considerarmi* legislatore del precetto dell'amore del prossimo, anche se trovo questo precetto già formulato in una tradizione. Non vi è perciò possibilità di conflitto fra legge divina e la legge promulgata dalla nostra ragione morale, una volta che ci si ricordi – cosa su cui Cohen aveva insistito nelle sue opere su Kant – che la legislazione non è opera dell'io empirico ma dell'io noumenico, e questo è una costruzione ideale, non un oggetto di esperienza (come talvolta Kant erroneamente aveva affermato). L'autonomia non è individualismo come hanno creduto i lettori romantici di Kant: per scoprirmi come legislatore ho invece bisogno di fare parte di una famiglia, una

cerchia di amici, istituzioni religiose e civili, le quali avranno bisogno, oltre che della pura legge morale, di simboli, festività, ordinamenti.

Il messaggio centrale di Cohen resta che l'essenza della religione è la legge morale universale, comune a tutta l'umanità, così come comune a tutta l'umanità è l'ideale messianico biblico. Contro questo atteggiamento, percepito come "riduzione" della religione a morale, si ribelleranno due discepoli di Cohen, cioè Martin Buber e Franz Rosenzweig.

Paul Natorp (1854-1924), altro esponente della scuola, condivise con Cohen l'ispirazione "sociale" e contribuì a dare vita al «socialismo etico» che rifiutava lo storicismo determinista attribuito a Marx e l'idea di rivoluzione, ritenendo che solo l'etica giustifichi una condanna del capitalismo in quanto questo fa dei lavoratori dei meri sudditi subordinati alla volontà altrui, togliendo loro quella dignità di soggetti legislatori che solo una democrazia economica socialista potrebbe garantire<sup>3</sup>.

Le tesi che il socialismo, sebbene soltanto possibile, avrebbe dovuto essere realizzato perché moralmente superiore, che lo si sarebbe dovuto attuare attraverso la democrazia che in se stessa era in contraddizione con il dominio di classe, che lo si sarebbe dovuto preparare con un'opera di educazione intellettuale e morale del proletariato divennero il bagaglio comune di un gruppo di socialisti neokantiani, tendenzialmente esecrati in quanto "revisionisti", cioè traditori. Friedrich Albert Lange (1828-1875)<sup>4</sup> fu un anticipatore di queste tematiche poi riprese da Eduard Bernstein nel contesto di una critica alla teoria marxiana che prendeva di mira asserzioni fattualmente errate come quella della proletarizzazione crescente e lo schema dialettico che concepiva il corso della storia come una serie di crisi sempre più gravi culminanti in una inevitabile "rivoluzione". Bernstein dichiarava illusoria questa idea del socialismo inevitabile e difendeva l'idea di un socialismo "possibile" e che quindi aveva bisogno della democrazia e dell'etica. Ritenendo che «il disprezzo dell'ideale e l'esaltazione dei fattori materiali a forze onnipotenti dello sviluppo»<sup>5</sup> fosse un'illusione, proponeva un «ritorno a Kant», seguito da altri autori come i tedeschi Ludwig Woltmann (1870-1917)<sup>6</sup>, Karl Vorländer [1860-1928]<sup>7</sup>, Franz Staudinger (1849-1921)<sup>8</sup>, il russo Michail Ivanovich Tugan-Baranovskij (1865-1919)<sup>9</sup>, e infine gli austriaci Max Adler (1873-1937)<sup>10</sup> e Otto Bauer (1881-1938)<sup>11</sup>.

## 15.2 Il neokantismo: la scuola del Baden

Heinrich Rickert (1863-1936), professore all'Università di Heidelberg dove succedette al suo maestro Wilhelm Windelband (1848-1915), fu il più noto esponente della scuola del Baden, che diede origine della «filosofia dei valori» e il cui interesse centrale fu rappresentato dai fondamenti delle scienze storiche. A Rickert si deve la classica distinzione fra l'orientamento «nomotetico» (cioè rivolto a stabilire leggi generali) delle scienze naturali e l'orientamento «idiografico» (cioè rivolto a descrivere eventi particolari) delle scienze della cultura. È nel contesto di questa ricostruzione epistemologica delle scienze della cultura che si colloca l'interesse di Rickert per i valori.

La teoria dei valori avrebbe dovuto fare da base a una sistematica trattazione dell'etica nel terzo volume (mai realizzato) del *System der Philosophie*<sup>12</sup>. I valori etici si inseriscono fra diverse sfere di valori, come quelli della contemplazione che comprende a sua volta i valori logici e i valori estetici, i valori mistici. La sfera di pertinenza dei valori etici è quella attiva, personale, sociale. Il campo che cade nella sfera etica è «la volontà cosciente dei propri doveri di una personalità "autonoma", che ubbidisce spontaneamente alla "legge"»<sup>13</sup>. Esistono costumi o uno ethos ovunque vi siano esseri umani che vivono in modo associato; è solo quando questo non sono accettati istintivamente ma invece si prende posizione nei loro confronti in modo consapevole che «nasce la "morale" come riconoscimento autonomo dei doveri nella vita sociale»<sup>14</sup>. Il bene etico è la personalità nel contesto sociale, ma anche le comunità; valori etico-sociali sono i valori di legami come «il matrimonio, la famiglia, lo Stato, la nazione, l'umanità»<sup>15</sup>. La «tendenza etico-sociale si propone come tendenza a creare persone libere, sia nella vita privata che in quella pubblica, individui le cui attività sono determinate da una volontà autonoma»<sup>16</sup>. I valori etici, come anche i valori di altre sfere, sono caratterizzati da un tensione interna che spinge al loro superamento. Così, se

il bene etico centrale è la personalità cosciente del proprio dovere, allora questo dovere non *deve* in alcun modo per essa affievolirsi. Senza il riconoscimento di una norma non c'è più alcuna libertà nel senso di autonomia, e di conseguenza nemmeno una morale sociale. Al bene etico-sociale è legato necessariamente la mancanza di pieno compimento in un antagonismo ad esso immanente. Tutto deve essere morale, eppure siamo morali solo fino a quando la libertà non è stata ancora realizzata da ogni punto di vista. Questo campo di totalità in-terminabile che viene a crearsi nei beni se visti nel loro aspetto attivo, personale e sociale è governato da un *dovere di dovere*<sup>17</sup>.

In *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften* parte dalla tesi già illustrata che la relazione con i valori sta alla base di ogni relazione del singolo essere umano con il mondo in cui si trova e che quindi ogni forma di prassi, ivi compresa la conoscenza, ha alle spalle una scelta valutativa, quella di privilegiare qualche valore fra gli altri<sup>18</sup>. Fra l'infinità di elementi che compongono il mondo circostante, l'individuo ne seleziona un numero finito, e opera la selezione sulla base di una scelta valoriale. La comprensione dei fenomeni storico-culturali è possibile proprio identificandosi con il modo di relazionarsi ai valori dei soggetti studiati. La necessità di questa identificazione sembrerebbe prestare il fianco all'accusa di "relativismo" da cui Rickert si difende sostenendo che dalla variabilità dei sistemi di valori delle diverse culture e società emerge una struttura di valori più universali che le accomuna.

### 15.3 Il criticismo francese

La prima metà dell'Ottocento francese fu dominata da un eclettismo spiritualista che aveva come ispiratore François-Pierre Maine de Biran (1766-1824), autore di una trasformazione dell'"ideologia" o scienza delle idee della tradizione sensista settecentesca che riconosceva alla mente (non diversamente da Reid e, ovviamente, Kant) una funzione attiva. L'opera morale mai compiuta avrebbe dovuto difendere una morale stoiceggiante, per la quale «il principio di ogni azione virtuosa è interamente nel bisogno che ha ogni uomo di essere stimato o approvato dalle altre anime, cioè dalla ragione stessa, della quale tutte partecipano ugualmente»<sup>19</sup>, e il fattore che dà inizio alla autentica vita umana e da cui scaturisce il mondo morale è il con-sentire istintivo con gli altri esseri umani, seguito da una libera attività intellettuale con cui trasferisce all'altro le sue proprietà personali, e infine elevandosi a un punto di vista necessario e assoluto<sup>20</sup>.

Un contributo all'etica di un certo spessore compare nell'Ottocento francese solo con Charles Renouvier (1815-1903), che avvia una sorta di spiritualismo più vicino a Kant che adotterà il nome di "criticismo" e che sarà proseguito da Félix Ravaisson, Jules Lachelier, Émile Boutroux.

In *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* del 1848 aveva proposto uno dei numerosi esempi ottocenteschi di libro di testo per l'educazione dei cittadini a quelli che per lo più si tendeva a chiamare i "doveri dell'uomo". Sosteneva l'esistenza di diritti naturali che sono la libertà e l'eguaglianza che non sono negoziabili e la repubblica come risultato di un contratto sociale visibile ed esplicito. Il socialismo doveva essere il contenuto di questo contratto, contenuto basato sui due principi del diritto al lavoro e del diritto all'assistenza<sup>21</sup>.

La sua *Science de la morale* è l'unica opera sistematica di etica prodotta dal criticismo francese. Renouvier si propone di costruire la morale «pura», indipendente dalla metafisica e dalla religione. Questa, come la matematica, deve «fondarsi su puri concetti»<sup>22</sup>. È ben vero che

l'esperienza e la storia sono più lontane dal rappresentare le leggi della morale che la matematica lo è dal realizzare esattamente le idee matematiche; tuttavia queste leggi e queste idee sono forme razionali ugualmente necessarie, queste per essere la regola del senso, quelle per dirigere la vita e per giudicarla, Nello stesso modo in cui vi sono matematiche pure e matematiche applicate, deve esserci una morale pure e una morale applicata<sup>23</sup>.

Questa morale applicata non è la vita quale di fatto si svolge, che sembrerebbe contraddire la morale pure, ma «un'applicazione scientifica, una teoria della vita»<sup>24</sup>.

La morale come scienza dovrebbe, come la matematica, la logica, la fisica, fondarsi su fatti, ma presenta difficoltà particolari: a) i fatti da cui parte sono di una natura più controversa che ogni altro dominio di fatti e non ricerca semplicemente fatti e leggi costanti ma il dover essere volontario, il dover fare delle persone, il dover essere delle cose in ciò che dipende dalle persone; b) le categorie che impiega, causalità, finalità, coscienza, sono le più controverse; c) i fenomeni non sono osservabili dall'esterno ma li deve concedere il libero assenso della persona in questione, la quale è ostacolata da abitudini (si ricordi de Biran), impressioni, educazione, dottrine accettate che «rendono la sua coscienza quasi inaccessibile»<sup>25</sup>. Le condizioni della fondazione di una morale come scienza sono quindi: a) una convinzione da ottenere attraverso uno sforzo e con un lavoro su se stessi, un esercizio della libertà; b) l'adozione di definizioni convenzionali dei termini, compito difficile per ogni scienza ma difficilissimo per l'etica dove ci si trova di fronte a dottrine radicate; c) il riconoscimento dell'indipendenza della morale, ciò che è un desiderato, non un fatto, perché la storia dimostra che «la morale è sempre stata in una condizione di dipendenza da dottrine sia religiose sia semplicemente metafisiche»<sup>26</sup>.

Renouvier si propone di fondare una morale indipendente, come scienza, che escluda le ipotesi cosmologiche, e vi è una sola filosofia che può fare da base a questo compito: «la filosofia critica»:

la tesi del criticismo è proprio il primato della morale nella mente umana a proposito della possibile o impossibile dimostrazione di verità trascendenti. Il criticismo subordina tutte le entità ignote ai fenomeni, tutti i fenomeni alla coscienza, e, nella coscienza stessa, la ragione teorica alla ragione pratica<sup>27</sup>.

Si può partire da una sfera elementare della morale, dove si introduce soltanto un individuo dotato di caratteristiche minimali: «è dotato di ragione si crede libero»<sup>28</sup>; la libertà *creduta* non è un postulato ma un fatto; questo è il duplice fondamento necessario e sufficiente della moralità nell'uomo. Questa, così definita, appare sul terreno di beni contrapposti la deliberazione a proposito dei quali implica un conflitto; consiste nella «capacità di determinarsi per il meglio, cioè riconoscere fra le diverse idee del fare, l'idea del tutto particolare di un dover fare e conformarsi a questa»<sup>29</sup>. A partire da questa base minima si possono giustificare e tre virtù: il coraggio morale, la prudenza, la temperanza<sup>30</sup> e si può introdurre il concetto di dovere verso se stessi, che nasce da un contratto personale che fa dell'uomo veramente se stesso, creando un governo interiore a cui si sottomette<sup>31</sup>. Da questa sfera elementare si passa a una sfera superiore dove, dal «fatto generale» dell'associazione di due agenti ragionevoli si costruisce la nozione di giustizia il cui significato profondo, adombrato confusamente nella regola aurea delle filosofie popolari dell'antichità, e chiamato da Kant obbligazione pratica o principio pratico supremo è che «l'agente morale, invece di subordinare i fini altrui ai suoi, considera la persona altrui come simile a lui e dotata di fini propri ai quali deve portare rispetto»<sup>32</sup>. La condizione dell'esistenza di un'obbligazione nei confronti di altri è «la coscienza dell'eguaglianza o eguale dignità, eguale diritto delle persone»<sup>33</sup>.

Stabilita la nozione di giustizia bisogna rispondere alla domanda sulla regola per determinarla. La risposta è che «una tale regola oggettiva non esiste»<sup>34</sup> e che anzi che l'ha ricercata si è fatto un'idea fasulla della morale basata sull'«accostamento indebito fra leggi morali e leggi matematiche fisiche» che tende a «fare dell'etica una dottrina morta, e a rendere inutile la coscienza»<sup>35</sup>; infatti la morale insegna a essere ragionevoli e morali, non pretende di rendere infallibili. Anzi, essa cesserebbe di esistere se potesse renderli impeccabili»<sup>36</sup>.

La morale pura così costruita, come legge generale del giusto attraverso la ricerca della legge generale degli atti e generalizzazione della persona dell'agente è la grande scoperta di Kant. Ai difetti dell'etica kantiana di rigorismo e formalismo (che sarebbero stati concentrati nella *Metafisica dei costumi*) si dovrebbe sfuggire introducendo una morale applicata o dottrina dei principi del diritto come concretizzazione della morale pura, una dottrina che reintroduce i dati dell'esperienza che erano stati messi fra parentesi allo scopo di costruire l'etica pura. I principi del diritto devono quindi elaborare una sorta di *ius belli*, un insieme di norme che devono essere seguite in una situazione di conflitto, senza abbandonare i modelli inimitabili proporre altri che siano meglio adattati alle condizioni storiche dell'uomo. Il primo fra i dati dell'esperienza da reintrodurre è il fatto che i rapporti fra gli esseri umani non sono di pace ma di guerra e che quindi ritorna in gioco il dovere di autoconservazione<sup>37</sup>. Su queste basi, Renouvier si addentra nella trattazione di una serie di temi fra i quali la coppia, la famiglia, l'educazione dei figli, la convivenza sociale, a proposito della quale giustifica il suffragio universale, il diritto al lavoro e il diritto all'assistenza.

In *Le personnalisme* del 1903 diede una svolta in senso lato religiosa al proprio pensiero che pone al centro la nozione di persona, intesa nel senso kantiano come ciò che non può essere trattato come semplice mezzo ma soltanto come fine<sup>38</sup>.

Gabriel Tarde (1843-1904), criminologo, poeta, filosofo, in *Les lois de l'imitation* difende i valori della tradizione liberale contro il positivismo argomentando che i fatti sociali non sono “cose” ma legami che si formano fra le psicologie individuali e che la realtà sociale ha la sua fonte nella psicologia individuale venendo crearsi per il processo imitativo che porta le innovazioni, partendo dai geni creatori e dalle aristocrazie, a raggiungere gli strati più umili della società<sup>39</sup>.

#### 15.4 I neoidealisti inglesi

Thomas Green (1836-1882), professore a Oxford e, uno dei maggiori esponenti del neoidealismo inglese, insegnò un'etica ispirata più a Kant che Hegel come alternativa all'utilitarismo. Tesi centrale è che gli esseri umani non sono parte della natura ma soggetti dotati di autocoscienza. La critica principale all'utilitarismo è che l'edonismo non regge perché la soddisfazione dell'individuo sta nella realizzazione di obiettivi che si è posto, non nel piacere o nella felicità, che sono tutt'al più effetti collaterali<sup>40</sup>. Si tratta di una critica già presente in Whewell e che ricomparirà in Dewey ma stranamente non recepita da Sidgwick nonostante la sua critica all'edonismo.

### 15.5 Il positivismo di Comte e l'invenzione dell'altruismo

La tesi centrale del movimento, nato in Francia ma diffusosi poi in tutta Europa, era che ogni vera conoscenza è basata su fatti e acquisita attraverso i metodi della “scienza positiva”, contrapposta alla “metafisica”.

Auguste Comte elaborò un'etica del positivismo, incentrata sull'«altruismo» (un neologismo comtiano). Nella prima versione della «filosofia positiva», esposta nel *Corso di filosofia positiva*, la morale è oggetto della sesta scienza, quella che corona tutte le altre, cioè della sociologia<sup>41</sup>. L'origine della morale coincide con la genesi del sentimento sociale. La morale scientifica portata dalla sociologia insegna i modi di adattare gli individui al posto loro assegnato nella società in nome del primato del collettivo sull'individuale. È una morale scientifica, in quanto si basa sui risultati della scienza positiva della società, ma non è una scienza a sé.

Nella seconda fase del suo pensiero modificò la sua prospettiva introducendo, nel *Cours de politique positive*, una settima scienza, o meglio un'arte, la morale. Il positivismo si propone di «sistematizzare definitivamente la morale universale, ciò che costituisce il punto d'arrivo della filosofia e il punto di partenza della politica»<sup>42</sup>. L'elemento nuovo che fa della morale un che di distinto dalla sociologia è il riconoscimento del ruolo del sentimento come movente dell'azione umana. Il sentimento «costituisce in effetti il dominio essenziale della morale, sia teorica sia pratica, perché domina l'esistenza e dirige la condotta»<sup>43</sup>. Il suo studio sistematico è possibile solo dopo la realizzazione della scienza della sociologia, perché è studio dell'individuo concreto che combina la considerazione dell'influenza dell'ambiente e quello della «reazione affettiva dei visceri vegetativi» e perciò «la morale differisce realmente dalla sociologia e la supera necessariamente in pienezza e in dignità, pur essendole oggettivamente subordinata»<sup>44</sup>. Ispirandosi – non molto fedelmente – alla nozione di “simpatia” di Hume e Adam Smith, Comte pone alla radice dell'agire umano, e quindi alla base della stessa impresa del sapere positivo, il principio, che crede essenzialmente «femminile», dell'«altruismo»; afferma che l'intelligenza rischiera il sentimento, ma è mossa e ispirata dal sentimento stesso; che l'umanità non saprebbe progredire nel suo perfezionamento, passando dall'istinto alla ragione, se non vi fossero istinti simpatetici che forniscono la forza motivante che la ragione non può avere. Lo slogan riassuntivo della nuova morale dell'altruismo è: «Vivere per l'altro»<sup>45</sup>. Come se ciò non bastasse, Comte fondò una Chiesa Positivista che praticasse la «religione dell'umanità» con simboli e riti volti a rafforzare i sentimenti morali.

### 15.6 Il darwinismo sociale.

L'inglese Herbert Spencer (1802-1903), nel 1850, nove anni prima della pubblicazione di *L'origine delle specie* di Darwin, presentò in *Social Statics* una teoria sociale evoluzionistica<sup>46</sup>. Il suo programma intellettuale fu la «filosofia sintetica», un'opera di sistematizzazione dei risultati delle scienze positive in una «visione del mondo». In etica si propose di scoprire una base scientifica dei principi del bene e del male nella condotta in generale<sup>47</sup>. Il bene va definito come ciò che favorisce lo sviluppo della vita quale è portato dall'evoluzione ed è buona la condotta che favorisce la conservazione e cattiva la condotta che tende alla distruzione dell'individuo. Il risultato della conservazione e propagazione della vita a livello della specie diviene però possibile se gli individui non entrano fra loro in contrasto e se si aiutano. L'evoluzione fornirebbe la chiave per risolvere questa tensione fra egoismo ed altruismo che era fra l'altro il problema centrale dell'utilitarismo, in quanto permetterebbe di pensare che in origine gli esseri umani fossero interessati solo a se stessi e che in seguito, nelle società più evolute, l'egoismo si sarebbe modificato con la consapevolezza che per ottenere il bene sui tempi lunghi abbiamo bisogno di aiutare gli altri perché in futuro avremo bisogno della loro collaborazione.

In direzione analoga si muove Leslie Stephen (1832-1904) in *The Science of Ethics*<sup>48</sup> dove dichiara che ciò che è inadeguato nell'utilitarismo è il suo individualismo, che il criterio base dovrebbe essere non il principio di utilità ma la sopravvivenza dell'organismo sociale, e che per giustificare scientificamente le norme morali avremmo bisogno di una conoscenza che non abbiamo, non relativa al calcolo delle conseguenze – come aveva obiettato Whewell – ma di tipo sociologico; finché non avremo tale conoscenza converrà attenersi alla morale del senso comune. Si noti che si tratta di una conclusione simile a quella del più noto Sidgwick. Stephen fu il padre della scrittrice Virginia Woolf che fu seguace di George Moore e fece del dovere di rompere con la morale del senso comune il suo messaggio centrale.

Thomas Henry Huxley (1825-1895), biologo darwinista, nella conferenza *Evolution and Ethics* (1893) propose un'alternativa alla dottrina di Spencer<sup>49</sup>. La tesi di Huxley era che è vero che la natura è il regno della guerra di tutti contro tutti, ma la prosecuzione di questi metodi nella società umana è ciò che è

condannato dai sentimenti morali e il progresso etico consiste perciò non nella prosecuzione del processo cosmico ma nella rottura con questo processo.

Un esponente tedesco della corrente fu Ernst Haeckel (1834-1919) che in *Anthropogenie* pose al centro dell'etica l'evoluzione come processo di perfezionamento della specie, facendo di questo processo il criterio in base a cui giudicare ciò che è bene e ciò che è male e formulando un'etica normativa vicina a quella di Spencer, basata sulla norma suprema di un «equilibrio fra egoismo e altruismo»<sup>50</sup>.

Il tedesco Paul Rée (1849-1901), in *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* sommò motivi darwiniani, utilitaristi e schopenhaueriani proponendo una conciliazione fra moventi egoistici ed altruistici sulla scia di Spencer. Fu per alcuni anni in stretto contatto con Nietzsche al quale fece conoscere le teorie sulla genesi psicologica della morale del pensiero positivista britannico<sup>51</sup>.

Friedrich Jodl (1849-1914) fu un deciso avversario della “metafisica” in nome della conoscenza sperimentale come unica forma di conoscenza e fautore del “monismo”, ovvero di una forma di materialismo o naturalismo che escluda il ricorso ad ogni entità trascendente. Fu autore di una pionieristica storia dell'etica<sup>52</sup> e di un trattato di etica in cui presenta la morale come prodotto evolutivistico dell'interazione fra individuo e società<sup>53</sup>

#### 14.7 L'etica dell'umanità di Wundt

Vi furono figure intermedie che combinarono tematiche schopenhaueriane o storiciste con quelle positiviste. Una di queste fu Wilhelm Wundt (1832-1920), noto come il padre della psicologia sperimentale. Fu autore anche di una storia dell'etica greca<sup>54</sup> e di un trattato di etica<sup>55</sup> nel quale combina ispirazione storicista, positivista e idealista. Ritiene di dover partire da una raccolta di fatti della morale cui è dedicata la prima parte dell'opera, fatti che ricerca nel linguaggio, nella storia delle religioni, nella storia delle società umane, per proseguire con una ricostruzione storica dello sviluppo delle concezioni morali del mondo cui è dedicata la seconda parte per poi giungere, con la terza parte, a stabilire i principi morali, principi che ritiene siano ricavati dai fatti e infine, nella quarta parte a svolgere i capitoli di una sorta di etica applicata, riguardanti l'individuo, la società, lo stato, l'umanità. Wundt ritiene di difendere i principi sulla base dei fatti, che l'etica non abbia norme da dare, ma di esaminare le norme di fatto vigenti nella vita morale nel loro contenuto e nella loro origine. L'etica normativa così stabilita si oppone alle morali «autoritarie», che sarebbero le morali del comando divino, le «etiche metafisiche» del Seicento e Settecento e la stessa etica kantiana, seppure questa abbia eliminato l'eteronomia in linea di principio; si oppone l'egoismo puro, dai sofisti ai libertini giungendo a Max Stirner e in un certo senso Nietzsche; si oppone alla morale del benessere egoistica che si ritroverebbe in Hobbes, Locke, e parzialmente in Bentham e Mill, e a quella altruistica, che si ritroverebbe in Hutcheson e in Schopenhauer e in un certo senso in Bentham e Mill, e infine alla morale del pieno sviluppo di sé di Leibniz e a quella dello sviluppo universale di Hegel<sup>56</sup>. Il telos della vita etica è l'idea di umanità che è una «idea etica» e la nozione di progresso spirituale dell'umanità il criterio regolatore delle norme dell'agire<sup>57</sup>. Il principio base che fa da criterio di moralità delle azioni e intenzioni è la coincidenza fra volontà individuale e volontà generale. Da questa norma fondamentale discendono norme particolari, in cui rientrano le norme individuali che comprendono il rispetto di sé e la fedeltà al dovere, le norme sociali che comprendono il rispetto del prossimo e il senso della comunità, le norme umane che comprendono l'umiltà e l'abnegazione, e infine le norme del diritto<sup>58</sup>.

Questa opera da un lato diede inizio a un filone di ricostruzioni storiche o etnografiche dei fenomeni morali (di cui il maggior esponente fu Edward Westermarck) che capovolse l'approccio evolutivistico di Wundt difendendo una forma di relativismo. Dall'altro lato, nella sua parte costruttiva, l'opera di Wundt rappresentò una delle ultime espressioni di un'etica normativa del dovere, di ispirazione in senso lato kantiano-fichtiana, seppure su basi positiviste.

Max Weber, negando la possibilità di riconoscere le strutture invarianti nel mondo dei valori, farà compiere alla filosofia dei valori una svolta verso un pluralismo scettico; una filosofia dei valori oggettivistica ebbe un ampio seguito nel Novecento ma abbandonando le sue radici kantiane e inserendosi nella nuova corrente della fenomenologia. L'etica del criticismo francese scomparve come effetto della critica di Durkheim e del successivo tramonto della “etica laica” durkheimiana; fu, più che continuata, sostituita dal movimento noto come spiritualismo francese che comprende fra altri Henri Bergson, Gabriel Marcel, Jean Nabert e che produsse contributi su temi che potremmo definire di antropologia filosofica, tenendosi sostanzialmente lontano dall'etica in senso stretto; lo sviluppo più originale fu il “personalismo” di Emmanuel Mounier, movimento culturale e politico che ricercò una terza via fra individualismo e collettivismo intendendo l'idea di “persona” come qualcosa di diverso dallo individuo delle teorie liberali moderne. Il positivismo venne dimenticato a fine Ottocento. Durkheim tentò una via molto più complessa per fondare la morale scientifica e

lasciò come eredità non un'etica ma una teoria dell'azione sociale che fu la base della sociologia; il neopositivismo austriaco e tedesco invece riprese le idee positiviste in filosofia della scienza e ne ribaltò l'approccio in etica rifiutando di costruire la morale scientifica e confinando le espressioni morali nell'ambito di ciò che non è analizzabile logicamente. Il darwinismo sociale ispirò per alcuni decenni dottrine politiche eurocentriche che giustificavano il colonialismo; tramontò, insieme al ben più rozzo razzismo biologico, per effetto della critica dell'antropologia culturale avviata da Franz Boas e Bronislaw Malinowski che rifiutava il concetto di progresso unilineare e proponeva di comprendere gli elementi di una cultura come parti di un tutto entro il quale svolgono una funzione; questo approccio estremizzato da Ruth Benedict e Melville Herskovits negli anni Trenta del Novecento si trasformò nella tesi del "relativismo etico".

<sup>1</sup> H. Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica*, Milella, Lecce 1983 (e d. or. *Kants Begründung der Ethik* [1877], vol. II dei *Werke*, 17 voll., a cura dello Hermann Cohen Archiv, Olms, Hildesheim 1978-2002; Id., *Etica della volontà pura*, ESI, Napoli 1994 (ed. or. *Ethik des reinen Willens* (1907<sup>2</sup>), vol. VII dei *Werke*, cit.).

<sup>2</sup> H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994 (ed. or. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), a cura di B. Strauss, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978); vd. anche Id., *Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte*, in *Werke*, cit., vol. XVI, pp. 51-75.

<sup>3</sup> P. Natorp, *La pedagogia sociale: teoria dell'educazione alla ragione nei limiti dei suoi fondamenti sociali*, a cura di G.A. Guerriero, Sauna, Bari 1977 (ed. or. *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* [1899], Frommans, Stuttgart 1922<sup>5</sup>).

<sup>4</sup> F.A. Lange, *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* (1865), Olms, Hildesheim 1979.

<sup>5</sup> E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Bari 1974, p. 265 (ed. or. *Die Voraussetzungen der Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899), Dietz, Berlin 1991).

<sup>6</sup> L. Woltmann, *La fondazione della morale*, in *Marxismo ed etica: testi sul dibattito intorno al "socialismo neokantiano" 1896-1911*, a cura di E. Agazzi, H.-J. Sandkühler, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 148-155 (ed. or. *Die Begründung der Moral*, in «Sozialistische Monatshefte», 4 [1900], pp. 718-724); Id., *System der moralischen Bewusstseins*, Hermann Michels Verlag, Düsseldorf 1898; Id., *Der Historische materialismus: Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung*, Michels, Düsseldorf, 1900.

<sup>7</sup> K. Vorländer, *Kant e il socialismo*, in *Marxismo ed etica*, cit., pp. 73-120 (ed. or. *Kant und der Sozialismus, mit besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus*, Erweiterter Sonderdruck aus den Kant-Studien, Verlag von Reuther und Reichard, Berlin 1900); Id. *Kant e Marx*, in *Marxismo ed etica*, cit., pp. 210-275 (trad. it. parziale di *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie der Sozialismus* [1911], Mohr, Tübingen 1926<sup>2</sup>).

<sup>8</sup> Dasi Gunter [F. Staudinger], *Kant e il socialismo*, in *Marxismo ed etica*, cit., pp. 168-184 (ed. or. *Kant und der Sozialismus*, in «Sozialistische Monatshefte», 8 [1904], 2, pp. 103-114); Id., *Ethik und Politik*, Dümmler, Berlin 1899.

<sup>9</sup> M. Tugan-Baranovskij, *Teoretičeskie Osnovy Marksizma*, Izdanie redaktzii žurnala "Mir Bozij", S. Peterbug 1905; trad. ted. *Theoretische Grundlagen des Marxismus*, Duncker & Humblot, Leipzig 1905; Id., *Kant und Marx*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 33 (1911), pp. 180-188.

<sup>10</sup> O. Bauer, *Marxismus und Ethik* (1906), in *Werkausgabe*, 9 voll., a cura della Arbeitsgemeinschaft für die Geschichte der österreichischen Arbeiterbewegung, Europa-Verlag, Wien 1975-1981, vol. VII, pp. 870-890).

<sup>11</sup> M. Adler, *Kant e il socialismo*, in *Marxismo ed etica*, cit., pp.185-209 (ed. or. *Kant und der Sozialismus* [1904], in *Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen* [1925], Scientia, Aalen 1975, pp. 83-132); Id., *Politica e morale*, a cura di G. Maccaroni (ed. or. *Politik und Moral*, Verlag Naturwissenschaften, Leipzig 1918).

<sup>12</sup> H. Rickert, *System der Philosophie. I Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1921.

<sup>13</sup> Id., *Sul sistema dei valori*, in *Filosofia valori teoria della definizione*, a cura di M. Signore, Micella, Lecce 1987, p. 52 (ed. or. *Vom System der Werte* [1913], in *Philosophische Aufsätze*, a cura di R.A. Bast, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, pp. 73-105).

<sup>14</sup> Ivi, p. 53.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Ivi, p. 54.

<sup>18</sup> H. Rickert, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979 (ed. or. *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften* [1898], a cura di F. Vollahrd, Reclam, Stuttgart 1986).

<sup>19</sup> M. De Biran, *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, vol. XII, a cura del Centre National de la Recherche Scientifique, Vrin, Paris 1987, pp. 107-128 ; trad. it. *Frammenti sui fondamenti della morale e della religione*, a cura di S. Cavaciuti, Bibliotheca, Gaeta 1998, par. 39.

<sup>20</sup> Ivi, parr. 11-15.

<sup>21</sup> Ch. Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848), a cura di J. Thomas, Colin, Paris 1904.

- 
- <sup>22</sup> Ch. Renouvier, *La science de la morale* (1869), a cura di L. Fedi, Fayard, Paris 2002, Preface.
- <sup>23</sup> *Ibid.*
- <sup>24</sup> *Ibid.*
- <sup>25</sup> Ivi, cap. III.
- <sup>26</sup> *Ibid.*
- <sup>27</sup> *Ibid.*
- <sup>28</sup> Ivi, cap. I.
- <sup>29</sup> *Ibid.*
- <sup>30</sup> Ivi, cap. IV.
- <sup>31</sup> Ivi, cap. V.
- <sup>32</sup> Ivi, cap. XIV.
- <sup>33</sup> *Ibid.*
- <sup>34</sup> Ivi, cap. XVII.
- <sup>35</sup> *Ibid.*
- <sup>36</sup> *Ibid.*
- <sup>37</sup> cap. LIII.
- <sup>38</sup> Ch. Renouvier, *Le personalisme*, Colin, Paris 1903.
- <sup>39</sup> G. Tarde, *Les lois de l'imitation. Étude sociologique* (1890), a cura di R. Boudon, Slatkine Reprints, Genève 1979.
- <sup>40</sup> Vedi T.H. Green, *Etica*, Bocca, Torino 1925 (ed. or. *Prolegomena to Ethics* [1883], Clarendon, Oxford 2003).
- <sup>41</sup> A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, 2 voll., a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1979<sup>3</sup>, lezioni 45, 57, 60 (ed. or. *Cours de philosophie positive* [1830-1842], Hermann, Paris 1975).
- <sup>42</sup> A. Comte, *Système de politique positive* (1851-1854), in *Oeuvres*, 12 voll., Anthropos, Paris 1968-1970, vol. VII, p. 91.
- <sup>43</sup> Ivi, vol. IX, p. 50.
- <sup>44</sup> *Ibid.*
- <sup>45</sup> Vedi A. Comte, *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle*, in *Oeuvres*, cit., vol. XI, p. 50.
- <sup>46</sup> H. Spencer, *Social Statics* (1851), in *Works*, 21 voll, Zeller, Osnabrück 1966, vol. I.
- <sup>47</sup> Vedi H. Spencer, *The Principles of Ethics* (1879-1893), ivi, vol. IX (tradd. it. parziali *Le basi della morale*, Bocca, Milano 1908<sup>3</sup>; *L'evoluzione morale*, Bocca, Torino 1909; *Beneficenza negativa e positiva*, Lapi, Città di Castello 1895; *La giustizia*, Lapi, Città di Castello 1893).
- <sup>48</sup> L. Stephen, *The Science of Ethics* (1882), Thoemmes, Bristol 1991.
- <sup>49</sup> T.H. Huxley, *Evolution and Ethics* (1893), a cura di T. Paradis, G.C. Williams, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1989; trad. it. parziale *Evoluzione ed etica ed altri saggi*, a cura di A. La Vergata, Bollati Boringhieri, torino 1995.
- <sup>50</sup> Vd. E. Haeckel, *L'evoluzione dell'uomo*, UTET, Torino 1895 (ed. or. *Anthropogenie*, Engelmann, Leipzig 1874).
- <sup>51</sup> P. Rée, *L'origine dei sentimenti morali*, a cura di D. Vignoli, Il Melangolo, Genova 2005 (ed. or. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* [1877], in *Gesammelte Werke*, a cura di H. Treiber, de Gruyter, Berlin 2004, pp. 126-211).
- <sup>52</sup> F. Jodl, *Geschichte der Ethik als Philosophische Wissenschaft* (1882-1889), 2 voll., Phaidon, Essen 1997 (ristampa della 5<sup>a</sup> ed.: 1930)
- <sup>53</sup> Id., *Allgemeine Ethik*, a cura di W. Börner, Cotta, Stuttgart 1918.
- <sup>54</sup> W. Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 voll. (1908-1911), Scientia, Aalen 1969.
- <sup>55</sup> Id., *Ethik* (1886), 3 voll., Enke, Stuttgart 1923-1924<sup>5</sup>; trad. ingl. (della 2<sup>a</sup> ed.) *Ethics*, 2 voll. Sonnenschein, London 1902.
- <sup>56</sup> Ivi, parte III, cap. I.
- <sup>57</sup> Ivi, parte IV, cap. IV.
- <sup>58</sup> Ivi, parte III, cap. IV.

## 16.1 La critica dell'intuizionismo

Henry Sidgwick (1838-1900), figlio di un parroco anglicano, professore a Cambridge, fu protagonista di un caso di obiezione di coscienza alla sottoscrizione dei 39 articoli della professione di fede anglicana richiesta ai docenti di Cambridge e Oxford. Fu autore di opere di economia e di politica, di una storia dell'etica, di saggi su temi di etica applicata e del trattato *Metodi dell'etica*<sup>1</sup>.

L'interesse per l'etica partiva da un dubbio e un'insoddisfazione per l'insegnamento morale tradizionali parallelo a quello che aveva provato per l'insegnamento religioso della chiesa anglicana. Le norme insegnate gli sembravano «arbitrarie» oltre che «dubbe e confuse»<sup>2</sup> e lo studio degli *Elements* di Whewell gli aveva lasciato l'impressione «che i moralisti intuizionisti fossero irrimediabilmente generici (se confrontati con i matematici) nelle loro definizioni e nei loro assiomi»<sup>3</sup>. L'ovvia alternativa era l'utilitarismo milliano del quale lo attraevano due elementi: l'edonismo psicologico, cioè la tesi secondo cui ogni uomo cerca di fatto la propria felicità personale, e l'edonismo etico, cioè la tesi secondo cui ogni uomo deve ricercare la felicità generale. Il primo lo attraeva per la sua «franca naturalità»<sup>4</sup>, il secondo per la sua nobiltà, in quanto ingiungeva la disponibilità all'assoluto sacrificio di sé. In seguito, si convinse dell'incompatibilità fra i due elementi che gli utilitaristi pensavano di conciliare attraverso l'assunzione della coincidenza fra interesse individuale e interesse collettivo<sup>5</sup>. Si avvicinò quindi a Kant, riconoscendo «la verità e l'importanza»<sup>6</sup> della sua formulazione dell'imperativo categorico il quale però non gli pareva sufficiente ad elaborare un compiuto sistema etico e all'intuizionismo di Reid dal quale riprese la nozione di senso comune e di Reid del quale apprezzava il tentativo di conciliare amore di sé e benevolenza.

Sidgwick scrisse *I metodi* non per elaborare una nuova etica normativa, ma per ricostruire i «metodi», cioè i procedimenti, impiegati dalla «morale di senso comune» per raggiungere conclusioni normative attraverso una riflessione imparziale, per elaborare non una *filosofia morale* ma, (dimenticandosi di riconoscere la paternità whewelliana di questa idea) una *filosofia della morale*, il cui l'obiettivo fosse non «la pratica ma la conoscenza»<sup>7</sup>.

Il primo fra questi metodi sarebbe quello usato dalla morale di senso comune o da sue versioni rielaborate. Il senso comune sarebbe inconsciamente intuizionista, cioè affermerebbe che i singoli atti risultano immediatamente giusti o ingiusti. Accanto a questo intuizionismo «percettivo» del senso comune ve ne sono altre due forme: l'intuizionismo «dogmatico» di Whewell e altri filosofi, secondo il quale vi sono principi (non mentire, mantenere le promesse, non rubare) di per sé evidenti; l'intuizionismo «filosofico», secondo il quale sono evidenti solo principi generali come la prudenza razionale, la benevolenza razionale, la giustizia. L'etica di senso comune è, in circostanze normali, una guida efficace per l'azione; il vero problema è che non esistono in questa etica doveri assoluti, ma solo doveri potenziali che ammettono eccezioni; infatti nei casi in cui le norme tramandate non sanno dirci che dobbiamo fare, diviene ingenuamente utilitarista applicando il principio della benevolenza e il calcolo delle conseguenze.

Il vero avversario teorico è la seconda forma di intuizionismo. Il tentativo di trasformare la morale di senso comune in un'etica intuizionista sarebbe proprio ciò che «porta in primo piano le sue inevitabili imperfezioni senza d'altra parte aiutarci a eliminarle»<sup>8</sup>; infatti, finché si lasciano le massime della morale di senso comune nello stato di generalizzazioni abbastanza vaghe «siamo disposti ad assentire a tali norme senza riserve [...] Ma non appena tentiamo di dare a tali massime la precisione richiesta dalla scienza, vediamo che non possiamo farlo senza abbandonare l'universalità dell'assenso»<sup>9</sup> perché i principi dell'intuizionismo dogmatico non soddisfano i seguenti requisiti: a) coerenza reciproca; b) chiarezza e precisione; c) evidenza; d) consenso fra gli esperti. Il difetto decisivo dell'intuizionismo dogmatico è di non sapere giustificare l'intuizionismo in senso stretto ma solo quello in senso largo, cioè quel tanto di intuizionismo che è contenuto anche nell'egoismo e nell'utilitarismo, dato che i principi che sembrano venire stabiliti da questa prospettiva non sono principi specifici, ma sono i principi che stanno alla base dell'egoismo razionale (prudenza) e dell'utilitarismo (giustizia e beneficenza).

Un esempio di questa incapacità sarebbe quello delle promesse e della veracità. Il dovere di mantenere le promesse è ammesso da tutti. L'obbligo sembra intuitivamente indipendente e certo al senso comune. Quando si tratta di sapere quali sono i limiti precisi vi è però una grande disparità di opinioni, ciò che proverebbe i limiti dell'intuizionismo. D'altra parte, sembra condivisa l'esistenza di un gran numero di eccezioni: quando una promessa contrasta con un altro obbligo, quando l'oggetto della promessa è immorale, quando le circostanze sono nel frattempo mutate, quando la promessa è stata strappata con la menzogna. Si pone il problema del senso in cui una promessa vada mantenuta quando il senso comunemente accettato dei

termini ha subito una variazione ma il senso comune non raggiunge l'accordo su quali siano esattamente queste eccezioni e quindi «se qualcuna di queste condizioni viene meno, sembra che il consenso diventi evanescente e che le intuizioni morali comuni delle persone riflessive diventino oscure e vengano a divergere»<sup>10</sup>.

Fra i casi elencati è significativo l'esempio della promessa ottenuta attraverso la reticenza su fatti rilevanti. Sidgwick sosteneva che il "metodo dell'intuizionismo" sarebbe incapace di dare una risposta senza preoccuparsi di confutare la pretesa di Whewell di avere risolto il problema con il "*Principle of Truth*" per cui la promessa ottenuta in tal modo non è vera promessa e quindi non obbliga. Ma la prova decisiva del fallimento dell'intuizionismo dogmatico sarebbe per Sidgwick l'incapacità di raggiungere il consenso fra gli esperti e questa incapacità sarebbe dimostrata dalla circostanza che vi è *di fatto* dissenso nel senso comune sulle verità morali. Ciò che Sidgwick non notava era che Whewell non negava questa circostanza e che aveva tentato di risolvere i conflitti fra doveri (senza pretendere che il senso comune li avesse già risolti) ricorrendo non a tesi già accettate dal senso comune ma soltanto considerazioni di coerenza fra i principi introdotti. In particolare, Whewell (come prima di lui Butler e Price) aveva proposto soluzioni ai dubbi relativi alla veracità e alle promesse affrontandoli sulla base dei principi intuizionisti (non delle convinzioni del senso comune, e nemmeno di considerazioni inconfessatamente utilitaristiche). Sidgwick non discusse queste soluzioni – presentate soprattutto nel capitolo 16 degli *Elements* di Whewell che non citò mai puntualmente – e discusse invece opinioni attribuite al "senso comune". Ma la questione se il senso comune resti nel dubbio è del tutto diversa dalla questione se il "metodo intuizionista" possa in linea di principio risolverlo.

Nonostante l'ammissione dell'esistenza di intuizioni, Sidgwick manteneva le seguenti obiezioni all'intuizionismo: a) le intuizioni presupposte nel pensiero morale ordinario non sono note ai pensatori morali ordinari; b) solo teorici addestrati sono capaci di identificarle; c) la loro formulazione esatta è difficile e contestabile; d) intuizioni apparenti possono dover essere rettificate per renderle compatibili<sup>11</sup>. Si è detto quali sono le quattro condizioni per accettare un'intuizione, ma perfino negli ambiti più esplorati dagli intuizionisti come quelli della veracità e del contratto, i precetti comunemente accettati non soddisfano la prima condizione, quella della formulazione chiara e precisa. I precetti enunciati dai moralisti intuizionisti, anche se potessero soddisfare le condizioni prima e terza (coerenza con altre proposizioni accettate intuitivamente), sono troppo controversi da poter soddisfare la condizione quarta (non dissenso da parte degli esperti)<sup>12</sup>, perché – come si è illustrato – se fosse possibile soddisfare questa condizione, allora il senso comune avrebbe da tempo risolto i dubbi sulla soluzione dei conflitti fra precetti diversi. Le soluzioni che Whewell proponeva senza pretendere che dovessero essere ovvie per il senso comune non vennero nemmeno discusse da Sidgwick, troppo dipendente dall'autorità di Mill e troppo maldisposto nei confronti di Whewell per leggere il capitolo 16 degli *Elements of Morality* prima di condannarne gli errori.

## 16.2 L'egoismo etico

Sidgwick ammise però che l'intuizionismo ha ragione su un punto importante, cioè che vi sono principi morali non derivati per inferenza<sup>13</sup>. I criteri per determinare quali siano sono: a) «i termini della proposizione devono essere chiari e precisi»<sup>14</sup>; b) «si deve accertare l'autoevidenza della proposizione grazie a un'attenta riflessione»<sup>15</sup> senza scambiare per intuizioni le mere impressioni o le opinioni tradizionali; c) «le proposizioni accettate come evidenti devono essere tra loro coerenti»<sup>16</sup>; d) «l'assenza di disaccordo» fra gli esperti deve rimanere «una condizione negativa indispensabile» come avviene anche per le «generalizzazioni delle scienze empiriche»<sup>17</sup>. Mentre né la morale di senso comune né le etiche intuizioniste supererebbero queste prove, vi sono quattro principi che soddisfano le condizioni elencate:

- a) qualsiasi azione giudicata giusta per noi stessi è giudicata implicitamente giusta per chiunque altro (giustizia);
- b) va dato tanto peso al bene e male futuro quanto al bene e male presente, fatta salva la maggior certezza (prudenza);
- c) il bene goduto da un individuo conta quanto il bene goduto da ogni altro;
- d) un essere razionale deve mirare generalmente al bene (principio di benevolenza); questo risulta dalla somma del terzo e del quarto e questo principio e coincide con il principio dell'utilitarismo.

La disamina dei pregi e dei difetti delle diverse dottrine concorrenti condurrebbe alla conclusione che l'utilitarismo come dottrina empirista ed edonista complessiva fallisce proprio nel suo punto decisivo, nel tentativo di evitare le impegnative assunzioni teologiche cui Paley ricorreva per fondare il suo criterio normativo<sup>18</sup>. Si potrebbe essere coerentemente utilitaristi se si potessero condividere le impegnative assunzioni teoriche di Paley. La sanzione religiosa potrebbe far pendere la bilancia dal lato dell'edonismo

universale perché la dimostrazione dell'esistenza di un potere morale che ricompensi il sacrificio e punisca la trasgressione permetterebbe di fare coincidere il dovere con l'interesse. Ma questa dimostrazione non sembra possibile, e anzi, nel mondo vi è così poca felicità da non poter neanche pensare «che la felicità universale sia il fine di Dio»<sup>19</sup>.

Contro l'empirismo degli utilitaristi, è invece difendibile l'epistemologia morale dell'intuizionismo, perché è innegabile che ogni nostra conoscenza riposa su qualche "intuizione", al punto che lo stesso utilitarismo, nei limiti entro il quale è difendibile, poggia su un principio accettabile come intuizione, o meglio come combinazione di due intuizioni elementari, il principio della beneficenza.

Tuttavia, queste intuizioni sono, come si è visto e diversamente da quanto sostenevano gli intuizionisti come Whewell, poche ed estremamente generali; e inoltre, e questo è il punto decisivo, non portano a un principio unico come quello di cui gli utilitaristi si facevano forti nella polemica contro gli intuizionisti vantando la possibilità che l'unicità del principio dava loro di evitare i conflitti fra principi. La circostanza che si giunga a una compresenza di principi fra loro diversi, ed eventualmente fra loro in contrasto, lascia in una situazione di incertezza e possibile conflitto. Infatti, su queste basi abbiamo modo di orientarci nella maggior parte dei casi, ma in casi cruciali possiamo avere due principi che avanzano pretese egualmente razionali e dobbiamo limitarci a un'opera di bilanciamento fra le pretese rispettive che non può appoggiarsi ad alcun punto fermo. Più in generale, su queste basi resterebbero due "metodi dell'etica" difendibili seppure non giustificabili in modo schiacciante: l'edonismo universalistico (che privilegia il principio della benevolenza) e l'edonismo egoistico (che privilegia il principio della prudenza). Entrambi hanno il pregio di dettare obblighi razionalmente difendibili sulla base di intuizioni giustificate e a prescindere da una sanzione religiosa. Il problema è che questi obblighi possono essere fra loro in conflitto e non vi sono argomentazioni convincenti per scegliere fra le due alternative.

L'esito più inquietante è che diviene possibile l'egoismo razionale, una dottrina che prescrive un solo imperativo, quello della prudenza, ovvero di scegliere con cura fra due linee di azione possibile «quella che crede gli darà il maggiore surplus di piacere rispetto al dolore»<sup>20</sup>. È una dottrina che comunque pone un imperativo, perché contrasta la tendenza alla soddisfazione immediata, sacrificare il piacere futuro al piacere presente ma non impone alcun dovere verso gli altri. Anche se «l'obbedienza ai doveri verso gli altri e l'esercizio della virtù sociale sembrano essere *in generale* il miglior mezzo per conseguire la felicità personale dell'individuo [...] tuttavia sembra improbabile che questa coincidenza sia completa e universale»<sup>21</sup>. In un mondo in cui vi fosse pieno consenso morale e un'amministrazione del diritto perfetta che punisse tutti i crimini, potrebbe realizzarsi la convergenza fra interesse e dovere, ma dato che non viviamo in questo mondo «le norme di condotta basate sui principi dell'edonismo egoistico sembrano destinate a divergere da quelle che la maggior parte degli uomini è abitata a riconoscere come prescritte dal dovere ed alla virtù»<sup>22</sup>. L'egoismo è un esempio di dottrina etica paradossale, che rappresenta una sorta di rinuncia a quello che si è poi chiamato il «punto di vista morale». Il punto decisivo è che chi aderisse a questa dottrina non potrebbe venire convinto da argomentazioni razionali ad abbracciare la dottrina alternativa perché l'una e l'altra si basano su intuizioni giustificate, ma non esiste un principio sovraordinato giustificabile razionalmente che potrebbe permettere di dirimere il conflitto fra l'egoista etico e l'utilitarista.

### 16.3 La critica all'utilitarismo

L'utilitarismo è una dottrina che propone la soluzione alternativa, cioè l'edonismo universale, ma non ha dalla sua parte un'argomentazione conclusiva favore di questa posizione. L'utilitarismo infatti presta il fianco a critiche sui seguenti punti: a) l'empirismo: la conoscenza di fatti particolari non è infallibile e l'empirismo – come ha insegnato Kant – non rende conto dei principi di inferenza che guidano la costruzione della conoscenza a partire dai dati<sup>23</sup>; b) la definizione dei termini etici: la riduzione è di fatto fallita; è impossibile rendere un principio etico vero per definizione; e una tautologia non è un principio etico, quindi anche l'utilitarismo ha bisogno di un'intuizione etica di base; c) la motivazione: non agiamo solo per il nostro bene; d) lo psicologismo: la psicologia è irrilevante a questioni di verità e validità (si noti che è la critica che negli stessi anni elaborava il logico Frege); e) la morale di senso comune: questa è inconsciamente utilitarista, ma l'utilitarismo in realtà non riforma ma giustifica la morale di senso comune, e per di più ha bisogno di ammettere anch'esso un'intuizione come punto di partenza<sup>24</sup>. Sidgwick osservò che Bentham non ha mai saputo dare una risposta completa alla domanda decisiva: «come si potrà mostrare che le sanzioni di quelle norme morali che, se osservate dagli esseri umani produrranno più felicità generale saranno sempre adeguate per gli individui la cui osservanza è richiesta?»<sup>25</sup>, almeno fino alla *Deontologia* dove aveva introdotto l'innovazione di assumere che «la condotta che più conduce alla felicità generale coincida *sempre* con quella che conduce maggiormente alla felicità dell'agente, e che il vizio possa venire definito come un

calcolo erroneo delle probabilità»<sup>26</sup>. Questa assunzione è necessaria per conservare la base empirica su cui tutto il suo ragionamento procede se si vuole evitare di ricorrere, come faceva Paley, a Dio. Le conclusioni empiriche non giustificano l'affermazione centrale della *Deontologia* che l'interesse egoistico e quello sociale coincidono e quindi le difficoltà dell'utilitarismo possono essere così riassunte: se si dovesse riuscire a dimostrare la coincidenza fra virtù e felicità, nel senso che in ogni circostanza l'azione giusta produce la maggior felicità possibile nel complesso, il successo di tale dimostrazione sarebbe «quasi fatale per le proposte pratiche avanzate dall'utilitarismo» in quanto in tal caso si potrebbe dimenticare l'utilitarismo e lasciare che la gente segue la moralità di senso comune. Il vantaggio che rimane all'utilitarismo è che «le difficoltà che il metodo intuizionista incontra nel determinare i limiti e la relativa importanza dei vari doveri, nel sistema utilitarista sono ridotte a difficoltà di calcolo edonistico»<sup>27</sup>, ed è meglio doversi limitare a un calcolo inesatto che affrontare difficoltà di principio. Ma, nonostante questo vantaggio, l'utilitarismo non può servire a costruire la “nuova morale”. La prima difficoltà che questo progetto incontrerebbe dipende dall'esistenza delle abitudini morali che fa sì che ogni cambiamento di una norma con una norma migliore ha un costo in termini di indebolimento delle abitudini e bisognerebbe poter calcolare il guadagno per soppesarlo con il costo). La seconda difficoltà dipenderebbe dal fatto che

da un lato non possiamo assumere che la natura dell'uomo e le condizioni della sua vita siano costanti, a meno di limitare la nostra attenzione al presente o al prossimo futuro; ma d'altro [...] se consideriamo solo il presente [...] non possiamo non prendere in considerazione le abitudini e i sentimenti morali che gli uomini hanno attualmente come un aspetto della loro natura che non è più modificabile del resto<sup>28</sup>.

È quindi impossibile ricostruire la moralità ex novo; il codice morale suggerito dall'utilitarismo varierà di poco rispetto a quello stabilito. Vi è infine la questione delle eccezioni alle norme: l'utilitarismo ammetterà le eccezioni per pochi che si trovano in circostanze eccezionali perché vi sono dubbi sul fatto che la nuova norma sia adatta alla comunità in cui di fatto si vive e dubbi sul fatto che il cambiamento della norma produce più costi che benefici. La stessa morale utilitarista sarà una morale per pochi, perché in base a considerazioni utilitariste sarà meglio che la maggioranza continui a seguire la morale di senso comune. In definitiva, l'utilitarismo è la teoria più convincente ma non ha fondamento e non è applicabile se non in modo approssimativo e con un raggio di applicazione limitato; inoltre serve, più che a riformare la morale, come voleva Bentham, a giustificare la morale realmente esistente, perché il possibile codice riformato differirebbe di poco da quello del senso comune e infine anche questo codice potrebbe essere applicato solo da pochi privilegiati a patto che non lo raccontino troppo in giro. L'ultima parola è quindi una distinzione fra una morale esoterica e una morale essoterica, distinzione che rappresentava – a dire poco – una bancarotta degli ideali illuministi.

Nel mondo anglosassone l'opera di Sidgwick segnò un punto di svolta. In seguito alla condanna da lui pronunciata, l'intuizionismo cadde in disgrazia e l'utilitarismo si affermò come dottrina non più eversiva ma rispettabile, in concomitanza l'accettazione per *la maggior parte dei casi* e per *la gente comune* di una forma di “utilitarismo della norma reale”, che è poi null'altro che la famigerata “morale di senso comune”. Moore ripropose una versione minimale di un utilitarismo non più edonista cui Ross e Prichard contrapposero una versione minimale dell'intuizionismo, dando tutti per acquisita la tesi di Sidgwick che una pluralità di principi normativi genera insolubili dilemmi morali.

---

<sup>1</sup> H. Sidgwick, *Principles of Political Economy* (1883), vol. III dei *Works*, 15 voll., Bristol, Thoemmes Press, 1996; Id., *Outline of the History of Ethics* (1886), ivi, vol. IV; Id. *Elements of Politics* (1981), ivi, vol. V; Id., *Practical Ethics: a Collection of Addresses and Essays* (1898), ivi, vol. VI; Id. *Essays on Ethics and Method*, a cura di M.G. Singer, Clarendon, Oxford 2000; Id., *I metodi dell'etica*, a cura di M. Mori, Il Saggiatore, Milano 1995 (ed. or. *Methods of Ethics* [1874], vol. I dei *Works*, cit.).

<sup>2</sup> H. Sidgwick, *I Metodi*, cit. pp. 32-33.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Ivi, p. 32.

<sup>5</sup> H. Sidgwick, *Grote on Utilitarianism II* (1871), in *Essays on Ethics and Method*, cit., pp. 176-180.

<sup>6</sup> H. Sidgwick, *I Metodi*, cit., p. 34.

<sup>7</sup> Ivi, p. 26.

<sup>8</sup> Ivi, p. 392.

<sup>9</sup> Ivi, p. 375.

<sup>10</sup> Ivi, p. 341.

<sup>11</sup> *I metodi*, cit., pp. 96-103.

---

<sup>12</sup> Ivi, libro III, capp. II-X.

<sup>13</sup> Vedi H. Sidgwick, *The Establishment of Ethical First Principles* (1879), in *Essays on Ethics and Method*, cit., pp. 29-34.

<sup>14</sup> Ivi, p. 372

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Ivi, p. 374

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Vedi H. Sidgwick, *Outline of the History of Ethics*, cit., p. 243; Id., *I metodi dell'etica*, cit., libro IV, capitolo conclusivo, par. 4.

<sup>19</sup> *Ibid.*; cfr. Id., *The Distinction between 'Is' and 'Ought'* (1891-1892), in *Essays on Ethics and Method*, cit., pp. 59-62.

<sup>20</sup> H. Sidgwick, *I metodi dell'etica*, cit., libro II, cap. I, par. 1.

<sup>21</sup> Ivi, libro II, cap. v, par. 4.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Vedi H. Sidgwick, *Incoherence of Empirical Philosophy* (1882), in *Essays on Ethics and Method*, cit., pp. 129-138.

<sup>24</sup> Vedi H. Sidgwick, *Utilitarianism* (1873), ivi, pp. 3-9; *Bentham and Benthamism in Politics and Ethics* (1877), ivi, pp. 195-218.

<sup>25</sup> H. Sidgwick, *Outline of the History of Ethics*, cit., pp. 243-245.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> H. Sidgwick, *I metodi*, cit., p. 469; cfr. Id., *Hedonism and Ultimate Good* (1877), in *Essays on Ethics and Method*, cit., pp. 89-98.

<sup>28</sup> H. Sidgwick, *I metodi*, cit., p. 497.

**Postilluministi: Durkheim**

## 17.1. La sociologia come fisica dei costumi

Émile Durkheim (1858-1917), figlio di un rabbino, divenne professore di pedagogia e sociologia alla Sorbona. Fu influenzato da autori diversi, alcuni positivisti e altri neokantiani come Auguste Comte, Herbert Spencer, Charles Renouvier, Émile Boutroux, Max Wundt.

Il progetto di realizzare una morale “laica” attraverso il metodo scientifico fu forse il suo progetto principale. Possiamo in una certa misura ricostruire la maggior parte dei contenuti destinati a entrare in *La Morale*, il libro non realizzato, questo piano basandoci su lezioni e testi brevi e possiamo trovare una trattazione organica di alcuni fra questi nelle opere pubblicate.

Il progetto di Durkheim era quello di una sociologia come “fisica dei costumi” destinata a riempire lo spazio vuoto lasciato da Kant accanto alla “metafisica dei costumi”. Questa scienza positiva dei costumi si doveva proporre di studiare i “fatti sociali” come fatti oggettivi organizzati da una struttura di connessioni causali esistenti in re anche se non oggetto di esperienza, e quindi con una loro realtà “noumenica” che si identifica con un ordine della necessità casuale che ha portato alla costituzione delle norme; la comprensione di questa necessità causale è altra dalla comprensione delle ragioni della validità delle norme, ma non è possibile separare lo studio dei due ordini di questioni. Il compito dell’opera mai compiuta sulla morale sarebbe stato quello di ricondurre lo stesso ordine (normativo) del fenomeno morale a questo noumeno. Non essere riuscito a terminare questa opera fu forse il segno della sua statura intellettuale di Durkheim.

*La divisione sociale del lavoro* (1893) teorizza un ruolo delle norme analogo a quello della legge morale kantiana in quanto anch’esse realtà “noumenica” che permette l’esistenza della comunità producendo solidarietà sociale, anche se non si manifesta se non in modo parziale, attraverso fenomeni quali il diritto che sono espressione, ma non espressione compiuta delle norme della solidarietà sociale<sup>1</sup>. Si trattava di rendere conto della necessità del sentimento di obbligazione che i membri della società hanno nei confronti delle norme in vigore, sentimento che non deriva dal timore della sanzione e neppure dall’utilità sociale, ma è invece portato dall’identificazione da parte degli individui con gli ideali sociali. Non vi è alternativa a questo senso di identificazione con la società, perché l’«anomia», o la perdita di questo senso, è fonte di comportamenti devianti, fra i quali rientrano la delinquenza e la maggior parte dei casi di suicidio nelle società moderne<sup>2</sup>.

La società, nel corso della sua evoluzione, è passata da forme di solidarietà sociale fortemente costrittive, dove l’individuo aveva un ruolo predeterminato, alla forma individualista della solidarietà sociale tipica delle società moderne, dove la divisione del lavoro sociale è progredita attraverso una specializzazione molto più spinta. Nonostante le gravi patologie della società industriale, fra le quali la misera condizione dei lavoratori è la più notevole, questa porta nella direzione di una maggiore autonomia degli individui. Questa autonomia poi va intesa secondo la formula kantiana per la quale dobbiamo rispettare la personalità umana in noi come nei nostri simili, e implica una concezione della persona come «fonte autonoma di azione»<sup>3</sup>. Vi è però una tensione nella società moderna, tensione che dà luogo alla crisi morale ovunque avvertita: la tensione nasce dal fatto che lo sviluppo della personalità favorito dalla moderna società industriale che ci ordina di specializzarci deve portare non – come credono Kant e Tarde – alla libertà, ma riconoscimento della necessità della dipendenza del singolo dalla società. Si può dire che

è morale tutto ciò che è fonte di solidarietà, tutto ciò che costringe l’uomo a tener conto degli altri, a regolare i suoi movimenti su qualcosa di diverso dagli impulsi del suo egoismo; e la moralità è tanto più solida quanto più numerosi e più forti sono questi vincoli. Si vede quanto sia inesatto definirla – come sovente è stato fatto – in base alla libertà; essa consiste piuttosto in uno stato di dipendenza<sup>4</sup>.

*Le forme elementari della vita religiosa* polemizzando con Kant obiettando che la volontà

è la facoltà d’agire conformemente alla ragione e la ragione è ciò che vi è di più impersonale in noi. Perché la ragione non è la mia ragione; è la ragione umana in generale [...] Non si può dire quindi da questo punto di vista che ciò che fa dell’uomo una persona è ciò per cui si confonde con gli altri uomini<sup>5</sup>.

La tensione che si crea nella società moderna si risolve dimostrando come l’individualità organica sia il principio di diversificazione e la persona socializzata il principio di unificazione.

## 17.2 La morale come fisica dei costumi e come scienza pratica

Durkheim precisa che la morale è stata storicamente in rapporto con le religioni ma è per sua essenza complementare alla religione, e quindi “laica”<sup>6</sup>, e che la sua idea di “morale scientifica” è da intendere nel senso di una morale costruita razionalmente attraverso lo studio scientifico dei fenomeni morali. Questo comprende tre fasi: a) osservare i costumi; b) ricercarne cause e fini; c) comprendere la loro dinamica. Raggiunta la comprensione che lo studio scientifico della morale ci permette, l’individuo è in grado di raggiungere l’autonomia, che incarna l’ideale individualistico moderno. Sembrerebbe così che Durkheim giustifichi lo stesso ideale dei pensatori liberali moderni e di Kant in particolare; invece, dato che la costruzione della morale razionale ci fa comprendere la necessità delle norme e ci dà in tal modo la ragione per dare loro la nostra adesione, l’individuo che ha raggiunto questo obiettivo realizzare non l’ideale kantiano ma quello spinoziano.

In uno degli ultimi manoscritti aggiunge che per morale si intende sia un sistema di giudizi presente in una società, un ethos, sia la riflessione su questo sistema<sup>7</sup>; questa non è una scienza positiva che spiega e riduce ad altro il primo ma un discorso che giustifica la forza normativa del sistema di giudizi; si tratta di spiegare i fatti morali, di evitare di ridurli ad altri fatti, e infine di giustificarli.

Questi fatti morali consistono in «giudizi collettivi», che sono «giudizi pratici, precetti di condotta»<sup>8</sup>. Diversamente che nell’igiene e nella tecnica medica, «il legame fra il carattere obbligatorio e gli atti è sintetico, non analitico. È il modo in cui le cose sono pensate dalla collettività che fa che esse siano rappresentate così»<sup>9</sup>. Per rendere conto della natura di questa sanzione e giustificarla in modo altrettanto cogente di come facevano le morali religiose occorre una potenza diversa da Dio che l’uomo possa considerare come moralmente superiore a lui e che sia allo stesso tempo cosa umana. Questa potenza è la società stessa che esibisce i due caratteri onnipresenti nella regola morale, cioè le nozioni di bene e di dovere perché «l’uomo non è nulla se non per via della società ed entro la società»<sup>10</sup>.

## 17.3 Sull’etica kantiana, l’utilitarismo, il darwinismo sociale

Durkheim fu critico severo dell’etica kantiana e dell’utilitarismo. Kant è semplicista nel fare dell’universalizzabilità delle massime il criterio della moralità perché anche l’egoismo è universalizzabile<sup>11</sup>. Kant ha visto un aspetto necessario della moralità nel suo carattere razionale e quindi universale e perciò autonomo, ma l’ha semplificato paurosamente di modo che «L’autonomia di Kant è un’autonomia zoppa»<sup>12</sup>. Kant è di un «semplicismo inammissibile nel ridurre tutta la morale a un solo imperativo»<sup>13</sup>; vuole ridurre tutta la morale al carattere categorico dell’imperativo, carattere che invece, è solo «un segno in base al quale possiamo riconoscere i fatti morali. Questo carattere non è esclusivo di altri caratteri e perfino di caratteri ad esso contrari»<sup>14</sup>. Non spiega questo carattere perché ne fa un’emanazione del mondo noumenico, cioè di qualcosa che non si può rappresentare; al contrario, «l’obbligo morale si deve giustificare»<sup>15</sup>. Infine, la stessa nozione di fine in sé è priva di senso: il vero amore implica che io subordini la mia persona a un fine che la trascende e quindi cessi di considerare l’umanità in me stesso come fine in sé<sup>16</sup>.

Vi sono limiti ancora più gravi nell’utilitarismo, o in ciò che Durkheim crede sia l’utilitarismo. In primo luogo, l’egoismo psicologico che sta alla base dell’«egoismo utilitario di Spencer e degli economisti»<sup>17</sup> è di una tale «miseria morale» che ci si spiega come abbaï perso rapidamente ogni seguito. Abbiamo esperienza di come l’azione umana sia spesso altruistica e sarebbe un miracolo logico poter dedurre l’altruismo dall’egoismo, a meno che come ha fatto Spencer si decreti di escludere dai fenomeni morali e classificare come superstizioni tutte le pratiche altruistiche<sup>18</sup>. Una nuova versione di questa dottrina è quella che definisce la morale in funzione non dell’utilità individuale ma dell’utilità sociale<sup>19</sup>, ma la debolezza di questa versione sta nell’incapacità di spiegare la genesi delle norme in società primitive quando non si era in grado di valutarne l’utilità. In secondo luogo l’identificazione di ciò che è morale con ciò che è utile alla sopravvivenza della società o della maggioranza è del tutto dogmatica; abbiamo esperienza di cose utili o necessarie alla sopravvivenza di una società, come un apparato industriale o un esercito, in cui non vi è nulla di morale, e riconosciamo tutti il carattere doveroso di cose che non hanno alcuna utilità sociale come mantenere in vita negli ospedali una popolazione di incurabili «la cui esistenza viene così prolungata grazie alle privazioni che i lavoratori sani e normali si impongono»<sup>20</sup>.

## 17.4 La variabilità delle morali

L’ethos, di cui l’etica mostra la struttura profonda e dà la giustificazione, sembra ancora essere per il primo Durkheim qualcosa di fundamentalmente costante che include alcuni precetti che ritroviamo in ogni società, in una prima fase riassunte in un elenco di precetti. Si deve perciò parlare non di variabilità della morale ma di una pluralità di morali in una stessa società<sup>21</sup>.

Nelle opere successive afferma che ciò che permane è una “metanorma” che prescrive di promuovere la solidarietà sociale, che la natura dell’uomo è malleabile, (e fra l’altro le morali che si sono proposte la perfezione o la realizzazione dell’essenza dell’uomo si sono basate su un’illusione) e che

non si può più sostenere oggi che esista una sola e unica morale, valida per tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i paesi. Noi sappiamo che la morale ha variato [...] la morale di un popolo è destinata a farlo vivere, di conseguenza la morale cambia con le società. Non c’è una morale, ma delle morali<sup>22</sup>.

Così «più la morale cambia, più è viva»<sup>23</sup> e noi uomini moderni dobbiamo «domandarci che cosa debba diventare la morale» e se la scienza dei costumi non può insegnarci a dirigere l’evoluzione in un certo senso perché «la morale non plana al di sopra del reale; fa parte della vita»<sup>24</sup> o, in altre parole, fra giudizi di valore e giudizi di fatto «non esiste una differenza di natura»<sup>25</sup> perché entrambi mettono il dato osservato in relazione con un ideale, che si tratti di un concetto oppure di un valore.

#### 17.5 La morale laica come sociodicea

Ciò che Kant ha visto in qualche modo e gli utilitaristi intravisto è che la morale esiste in funzione della solidarietà sociale. Ciò è vero nelle società primitive e diviene ancora più vero, seppure realizzandosi in modo più sottile e duttile, nelle moderne società industrializzate e democratiche.

Una prima funzione della morale è promuovere lo spirito di disciplina che è la condizione di ogni morale, e svolge la duplice funzione di realizzare una certa regolarità nel comportamento degli individui e assegnare ad essi determinati fini che ne limitino l’orizzonte, pena l’infelicità dell’individuo abbandonato a una totale indeterminatezza<sup>26</sup>. Una seconda funzione è sviluppare l’attaccamento ai gruppi sociali. La disciplina viene vissuta a prima vista come una violenza e va riconosciuto che «ogni ascetismo, in sé, non è buono»<sup>27</sup>. Ma ci si rende conto in seguito che la limitazione è condizione della nostra salute morale e della felicità. La disciplina è perciò utile perché grazie ad essa «impariamo quella moderazione dei desideri senza la quale l’uomo sarebbe infelice. Contribuisce, pertanto, e in larga misura, a formare quanto vi è di più essenziale in ognuno di noi: la nostra personalità»<sup>28</sup>. Soltanto con l’attaccamento al gruppo l’obbedienza alla norma prende senso nell’amore del «noi»; in questo senso è accettabile ciò che Comte chiamava “altruismo”, non perché l’altro valga più di me, ma in quanto l’altro rappresenta per me il gruppo. In una società moderna si richiede un terzo elemento: l’autonomia, perché «più le società di fanno complesse, più difficile è per la morale funzionare con meccanismi puramente automatici»<sup>29</sup> La libertà non è possibile senza la norma, né la norma va accettata unicamente con docile rassegnazione, e quindi

il terzo elemento della morale è l’intelligenza della morale ... costituisce la caratteristica differenziale della morale laica perché logicamente non può trovare posto in una morale religiosa. Esso implica, infatti, l’esistenza di una scienza umana e morale e che i fatti morali siano fenomeni naturali che dipendono soltanto dalla ragione<sup>30</sup>.

La scienza ci fa sperimentare l’autonomia nei rapporti con la natura fisica in cui «comprendendo le cose ce ne affranchiamo»<sup>31</sup>. Anche nell’ordine morale vi è un posto per questo stesso genere di autonomia, ma «non ve n’è per un’altra», non per la «legislazione» di Kant, perché la morale esprime la natura di una società e questa non ci è più direttamente nota della natura fisica. Delle norme che inizialmente subiamo passivamente siamo in grado di cercare la ragion d’essere e il giorno in cui questa scienza fosse compiuta «la nostra eteronomia sarebbe finita e saremmo i padroni del mondo morale» perché «comprenderemmo come questo è fondato sulla natura delle cose, che è quale deve essere e riconoscendolo tale lo accetteremmo liberamente. Questa è l’unica autonomia che si possa pretendere»<sup>32</sup>.

La morale religiosa va superata in quanto misoneista e quindi un ostacolo al compito necessario di “fare” la morale. Questo superamento è stato intrapreso nella Francia della seconda repubblica con una «grande rivoluzione pedagogica» che ha stabilito di dare nelle scuole

un’educazione morale prettamente laica, con questo intendendo una educazione che precluda ogni richiamo ai principi sui quali poggiano le religioni rivelate e che si basi esclusivamente su idee, sentimenti, e pratiche giustificabili con la sola ragione<sup>33</sup>.

Sarebbe semplicistico pensare di laicizzare la morale per sottrazione o di «insegnare l’antica morale dei padri senza ricorrere a nozioni religiose»<sup>34</sup>. Occorre invece «scoprire i sostituti razionali di quelle nozioni religiose

che tanto a lungo hanno servito da veicolo alle più essenziali idee morali»<sup>35</sup>. Per impostare la realizzazione del compito dobbiamo rifarci all'assioma basilare della coscienza morale secondo il quale «l'uomo agisce moralmente solamente quando si pone al servizio di un essere superiore a quelli individuali»<sup>36</sup> i quali possono essere soltanto le società che sono esseri distinti dagli individui componenti. E quindi «Agire moralmente significa avere in vista un interesse collettivo»<sup>37</sup>.

In conclusione, secondo Durkheim nella società primitiva prevale la regola che ci ordina di realizzare in noi i tratti essenziali del tipo collettivo, nelle società moderne tende a prevalere la regola contraria che ci ordina di specializzarci; l'autonomia che ci è richiesta dalla società moderna si realizza nella motivazione morale data dalla consapevolezza della necessità della norma.

Si tratta di un esito a dir poco aporetico: la massima autonomia è giustificazione della massima necessità; i sistemi di norme sono insieme assolutamente relativi e relativamente (cioè per noi) assoluti. Queste aporie sono rispecchiate negli spostamenti e nelle incertezze in cui Durkheim sembra incorrere. In particolare; all'inizio sembra affermare un universalismo basato sull'assunzione di una uniformità di fatto delle norme basilari e reso inevitabile da una teoria della verità come consenso universale ripresa da Wundt; negli ultimi scritti si sposta in una direzione potenzialmente relativistica: per i giudizi di valore la validità dipende dal fatto di esprimere atteggiamenti condivisi nella società; in questo paradossale "relativismo" rientrerebbe la tesi che nelle società moderne è *valida* l'etica kantiana perché in tali società un'etica di questo genere è *necessaria*.; nei primi scritti sembra difendere un pluralismo di prescrizioni normative mentre dalla fase della maturità sembra difendere un monismo normativo incentrato sull'imperativo della coesione, seppure temperato dal fatto di difendere non la sopravvivenza della società ad ogni costo, ma della società in quanto capace di fornire coesione e quindi in quanto fedele ai valori che la costituiscono, come insiste prendendo una posizione garantista contro i fautori della ragion di stato a proposito dello *affaire Dreyfus*<sup>38</sup>. Ma la tesi più sconvolgente, e contrastante con il liberalismo di Durkheim, è l'incredibile conservatorismo portato dalla sua ipostatizzazione della società che ne fa fonte, oggetto, giustificazione, criterio dell'agire morale. Oltre alle conseguenze "totalitarie" di questa tesi, colpisce il salto logico con cui è giustificata: dato che è la società a garantire valori essenziali per l'individuo, la società va assunta a valore supremo; è del tutto ovvio che l'argomento proverebbe il contrario, cioè che proprio per quel motivo alla società va riconosciuto valore strumentale e solo ai valori da lei promossi va riconosciuto valore assoluto, che è la tesi non certo peregrina di tutti i "liberali" moderni. Durkheim morì nel 1917, mentre sulla Marna mezzo milione di francesi stavano andando a morire con disciplina degna di miglior causa. Non a caso in Francia la "morale laica" divenne oggetto di diffuso dileggio, di cui l'espressione più nota si trova in Sartre<sup>39</sup> e Durkheim è venerato come uno dei fondatori della sociologia ma i suoi scritti di etica sono stati ignorati dai filosofi e sono rimasti incomprensibili per i sociologi.

---

<sup>1</sup> Vedi É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, a cura di A. Pizzorno, Comunità, Milano 1999, libro I, cap. I (ed. or. *De la division du travail social: Etude sur l'organisation des sociétés supérieures* [1893], PUF, Paris 1991).

<sup>2</sup> Id., *Il suicidio*, in *Il suicidio. L'educazione morale*, a cura di L. Cavalli, UTET, Torino 1998<sup>3</sup>, pp. 423-425 (ed. or. *Le Suicide: Etude de sociologie* [1897], PUF, Paris 1973).

<sup>3</sup> Id., *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 393.

<sup>4</sup> Ivi, p. 389.

<sup>5</sup> Id., *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di R. Cantoni, Comunità, Milano 1982<sup>3</sup>, p. 287 (ed. or.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], PUF, Paris 2003<sup>5</sup>).

<sup>6</sup> Id., *La divisione del lavoro sociale*, cit., pp. 46-69 (ed. or. *Définition du fait moral* [1893], in *Textes*, 3 voll., a cura di V. Karady, Minuit, Paris 1975, vol. II, pp. 257-288; si tratta di parte della Introduzione alla *Divisione del lavoro sociale*, poi omessa nella edizione del 1902).

<sup>7</sup> Si veda Id., *Introduction à la morale* (1917), in *Textes*, cit., vol. II, pp. 313-331; p. 313-315.

<sup>8</sup> Id., *Leçons sur la morale* (1909), in *Textes*, cit., vol. II, pp. 292-312; p. 303.

<sup>9</sup> Ivi, p. 308.

<sup>10</sup> Ivi, p. 308.

<sup>11</sup> Id., *La divisione del lavoro*, cit., pp. 46-7.

<sup>12</sup> Id., *Leçons sur la morale*, cit., p. 302.

<sup>13</sup> Ivi., p. 305.

<sup>14</sup> Ivi, p. 304.

<sup>15</sup> Ivi, p. 305.

<sup>16</sup> Id., *La divisione del lavoro*, cit., p. 47.

<sup>17</sup> Id., *L'individualismo e gli intellettuali*, in *La scienza sociale e l'azione*, a cura di J.-C. Fillioux, Il Saggiatore, Milano 1972, pp. 281-297; p. 282 (ed. or. *L'individualisme et les intellectuels* (1897), in Id., *La science sociale et l'action*, a cura di J.-C. Fillioux, PUF, Paris 1970, pp. 261-278).

---

<sup>18</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>19</sup> Ivi, p. 50. Durkheim indica come esponenti della nuova tendenza che basa la morale sull'utilità sociale Rudolf von Jhering (1818-1892), Albert Hermann Post (1839-1895), Arthur Eberhard Schäffle (1831-1903), giuristi tedeschi che recepirono l'approccio etnografico o ripresero idee da Schopenhauer e da Spencer per elaborare una teoria del diritto come funzione delle società intese come organismi.

<sup>20</sup> Ivi, p. 50.

<sup>21</sup> Si veda É. Durkheim, *Lezioni di sociologia: fisica dei costumi e del diritto*, Etas Libri, Milano 1978, p. 28 (ed. or.: *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, a cura di H.N. Kubali, G. Davy, PUF, Paris 1950).

<sup>22</sup> Id., *Débat sur le fondement, religieux ou laïque, à donner à la morale* (1909), in *Textes*, cit., vol. II, p. 357.

<sup>23</sup> Id., *Leçons sur la morale*, cit., p. 311.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Vedi Id. *Jugements de valeur et jugements de réalité* (1911), in *Sociologie et philosophie* (1924), PUF, Paris 1963, pp. 117-142 ; p. 139.

<sup>26</sup> *L'educazione morale*, cit., p. 507.

<sup>27</sup> Ivi, p. 509.

<sup>28</sup> Ivi, p. 507.

<sup>29</sup> Ivi, p. 510.

<sup>30</sup> Id., *L'educazione morale*, cit., pp. 567-568.

<sup>31</sup> Ivi, p. 564.

<sup>32</sup> Ivi, p. 566.

<sup>33</sup> Ivi, p. 467.

<sup>34</sup> Ivi, p. 471.

<sup>35</sup> Ivi, p. 472.

<sup>36</sup> Ivi, p. 517.

<sup>37</sup> Ivi, p. 516.

<sup>38</sup> Si veda Id., *L'individualismo e gli intellettuali*, cit., pp. 295-297.

<sup>39</sup> J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1963 (ed. or. *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946).

## 1. Il dionisiaco

Friedrich Nietzsche (1844-1900), professore di filologia classica all'Università di Basilea, si accostò alla filosofia attraverso Schopenhauer; nel 1879 abbandonò l'Università per motivi di salute che nel 1889 si aggravarono facendogli trascorrere gli ultimi anni in un ospedale psichiatrico.

Oltre alle opere giovanili, di filologia e storia della cultura, fra le quali va ricordata *La Nascita della tragedia*,<sup>1</sup> pubblicò scritti che avevano a volte l'aspetto del saggio filosofico e a volte quello dell'apologo, del pezzo letterario, dell'opuscolo propagandistico. L'avvio al filosofare è dato per Nietzsche da una riflessione sulle scienze umane quali allora si configuravano. Partito da studi filologici, dimostrò interessamento per i nascenti studi antropologici; si avvicinò e poi si distaccò dal tardo-romanticismo wagneriano con il suo culto del mito e il vagheggiamento di una tradizione culturale tipicamente germanica cui ritornare; in seguito si avvicinò alle idee del darwinismo sociale attraverso Paul Rée ma anche da queste si allontanò in seguito tentando di capovolgerle alla luce della sua paradossale radicalizzazione del criticismo kantiano; questa "filosofia" di Nietzsche è una forma di ultracriticismo o di radicale scetticismo che fonde eredità diverse dei tre secoli precedenti. O almeno, lo è quella parte che ne fu realizzata, dato che dell'opera sistematica progettata si possono ricostruire i contenuti delle tre parti critiche, relative alla conoscenza, alla religione e all'etica e, significativamente, si resta nella nebbia riguardo alla quarta parte, quella propositiva.

I primi nemici di Nietzsche furono Platone e Hegel, cioè i filosofi che hanno più di tutti tentarono una riconciliazione in cui il negativo trovi il suo posto nel mondo e il mondo nel suo complesso abbia un significato morale. Un secondo nemico è il cristianesimo, che sarebbe una sorta di platonismo per le masse, ma il rapporto con questo secondo nemico è più ambivalente, perché Dioniso e Zarathustra vogliono annunciare la morte di Dio e dell'uomo stesso per fedeltà proprio ai valori insegnati dal cristianesimo. Più in generale, il nemico vero di Nietzsche è qualsiasi forma di teodicea, cioè qualsiasi dottrina che voglia allontanare, lenire, mettere a tacere il dolore, perché senza dolore non vi è vita e tali dottrine negano la vita, portano alla "decadenza".

La filosofia di Hegel è da rifiutare perché teodicea cristiana mascherata, ma lo stesso Hegel aveva anche contribuito a uno dei filoni di scetticismo ai quali Nietzsche si rifaceva. Il primo filone era, infatti, rappresentato dai «tedeschi filosofi» Leibniz, Kant, Hegel che avevano individuato aspetti essenziali della "critica" anche se la loro insufficiente onestà intellettuale aveva loro impedito di andare fino in fondo. Leibniz aveva scoperto il carattere non originale ma derivato della coscienza scoprendo l'esistenza dell'inconscio, Kant aveva demolito il concetto di causa, Hegel aveva introdotto l'idea di processo<sup>2</sup>. Chi aveva saputo andare oltre era stato però Schopenhauer che, perché "non tedesco" aveva avuto il coraggio di affermare l'ateismo.

Il secondo filone di scetticismo ripreso da Nietzsche era il pensiero inglese, il quale non era speculativo ma scientifico, ciò che gli dava dei vantaggi. Ad esempio, Hobbes e Darwin avevano saputo vedere la guerra di tutti contro tutti e quindi «riconoscere i privilegi morali della vita»<sup>3</sup>. L'utilitarismo da un lato si presentava come una genealogia demistificatrice della morale perché la riduceva alla ricerca dell'interesse, dall'altro peccava di eccesso di volontà unificatrice nel ridurre a un'unica causa, l'utilità, una genealogia che è fatta invece di una molteplicità di cause sconnesse<sup>4</sup>, e inoltre nel suo introdurre l'altruismo alla base dell'opzione per la felicità collettiva, altruismo che, oltre che un'ingenuità teorica, è anche un residuo dogmatico religioso simile a quelli dei filosofi tedeschi. Gli «psicologi inglesi», cioè Spencer e il suo seguace tedesco Rée, sono interlocutori seri che hanno compiuto l'unico tentativo di realizzare una genealogia della morale dimostrando il coraggio di trovarne le fonti negli aspetti bassi e vergognosi della vita psicologica<sup>5</sup>. Ma anche il darwinismo ha due limiti: l'ossessione tutta inglese, che già compariva in Hobbes e in Malthus, per la scarsità, che fa dimenticare che la lotta c'è anche in presenza dell'opulenza perché è lotta per la potenza; l'idea di selezione dei più adatti, che è una verità capovolta, perché nella lotta soccombe il più perfetto e la maggioranza dei deboli si impone sui forti.

Il terzo filone è quello dei moralisti francesi, fra i quali La Rochefaucauld era il più ammirato. La verità di questi moralisti è la scoperta dell'egoismo come movente nascosto delle azioni umane. La verità più ricca che Nietzsche pensa di avere scoperto è invece che i giudizi morali non si basano su delle verità ma su degli errori, e che tuttavia questi errori spingono veramente gli esseri umani compiere le azioni morali che compiono<sup>6</sup>. Non basta quindi soltanto il sospetto, cioè la scoperta, al di sotto delle azioni, di moventi diversi da quelli confessati, ma occorre invece la genealogia nel senso nietzschiano, ovvero la scoperta di una molteplicità di cause, e la distinzione fra cause elevate e cause basse, nel dare origine alle azioni umane.

La genealogia nietzschiana avrebbe dovuto portare a termine l'opera lasciata incompiuta dai predecessori: rompendo con il pregiudizio razionalista, mostrando che la realtà vera non è altro che la volontà di potenza, o la vita stessa, faceva cadere l'illusione che la filosofia debba fondare valori che trova già dati o che possa scoprire cause nascoste diverse da quelle manifeste, ma mostra come deve mettere in luce una pluralità di cause diverse, scoperta che implica necessariamente la «trasvalutazione» dei valori, e quindi può proporre per la filosofia un compito più autentico, non da «operai della filosofia», ma da veri filosofi che comandano e dettano legge, che affermano: «così deve essere»<sup>7</sup>. Così facendo la filosofia pone termine alla filosofia stessa in quanto afferma una forma compiuta di irrazionalismo, e questo compito di “dettare” nuovi valori non è più un compito in nessun senso filosofico, il che – si vedrà – è forse la ragione “vera” dell'impossibilità di scrivere il quarto libro dell'opera sistematica progettata e l'inizio e la fine dell'insolubile rompicapo del pensiero nietzschiano.

Una prima fase dell'elaborazione di Nietzsche è quella del passaggio dalla filologia alla filosofia come critica della cultura con la scoperta della coppia apollineo-dionisiaco<sup>8</sup>. Una seconda è quella della decostruzione della “metafisica”, che inizia a metà degli anni Settanta e termina a metà anni Ottanta, le cui idee centrali sono l'apprezzamento per la scienza, non in quanto conoscenza oggettiva della realtà ma in quanto base di una civiltà più matura, il progetto di una decomposizione “chimica” della morale o della metafisica<sup>9</sup>. Una terza fase è quella della filosofia dell'avvenire, o filosofia di Zarathustra o filosofia apollinea, che inizia con *Così parlò Zarathustra*<sup>10</sup> culminando con gli opuscoli del 1888, fra i quali l'*Anticristo* (1888)<sup>11</sup> in cui cercò di trasformare la coscienza dei lettori passando a una scrittura di genere letterario e ammantando le sue dottrine del velo di un presunto carattere esoterico<sup>12</sup>. In questa fase furono redatti i frammenti dell'opera che si sarebbe dovuta intitolare *La trasvalutazione di tutti i valori*.

L'elemento più significativo della prima fase, che compare in *La nascita della tragedia* e in altri scritti è l'idea del dionisiaco come momento dello spirito opposto all'apollineo. Quest'ultimo si identifica con la ragione e la morale, ovvero con l'umanesimo ellenico classico che si instaura nel momento della morte della tragedia, morte che segna la fine del momento originario in cui il dionisiaco non era stato ancora represso. I due momenti, coincidenti con due diversi stati in cui l'uomo raggiunge il sentimento estatico dell'esistenza, erano simbolizzati rispettivamente dal dio Apollo, che simboleggiava lo stato del sogno, e dal dio Dioniso, che simboleggiava lo stato dell'ebbrezza. Quest'ultimo stato è prodotto da due forze:

l'impulso primaverile e la bevanda narcotica. I loro effetti sono simboleggiati nella figura di Dioniso. In entrambi gli stati viene spezzato il *principium individuationis*, l'elemento soggettivo svanisce completamente di fronte alla violenza prorompente dell'elemento generalmente umano, anzi universalmente naturale. Le feste di Dioniso non solo stringono il legame tra uomo e uomo, ma riconciliano anche uomo e natura<sup>13</sup>.

Va ricordato che la scoperta del dionisiaco non era una novità assoluta, perché era già stata compiuta dal primo romanticismo tedesco per il quale Dioniso era un Dio rivoluzionario della libertà, seppure intendendo la libertà in un senso deviante rispetto a quello degli ideali illuministici. Il tema dionisiaco svolse nel pensiero di Nietzsche lo stesso ruolo che lo stato presociale aveva svolto in Rousseau, cioè quello di un'origine che rappresenta l'innocenza e indica il futuro cui si deve mirare, e non fu mai abbandonato; gli opuscoli del 1888 e i frammenti postumi abbondano di identificazioni di Nietzsche stesso con Dioniso e con un suo ruolo sacrificale di Salvatore.

## 2. La decostruzione del mondo dei valori

Nella fase della decostruzione della metafisica Nietzsche si avvicinò al positivismo formulando il programma della «decomposizione chimica» della morale con la riduzione dello spirituale al biologico. Questa componente conviveva però con la componente storicistica che si manifestava nel programma di ridurre i fenomeni dello spirituale a risultati di determinate condizioni sociali e culturali dell'umanità. Secondo questo programma, la filosofia “storica” dovrebbe decomporre i determinati prodotti cui danno luogo nelle diverse condizioni sociali e culturali gli impulsi vitali sottostanti all'agire umano, invece di prenderli per dati costruendo alle loro spalle un «retromondo», come fa la filosofia “metafisica”. “Morale” e “metafisica” sono termini intercambiabili, dato che designano tutto il mondo delle costruzioni spirituali. Alla radice di queste costruzioni sta il nostro rapporto pratico con il mondo: il retromondo nasce non da un errore teorico, ma da nostri bisogni vitali, come il bisogno di sicurezza, l'angoscia di fronte al divenire, la sofferenza e la morte. Il programma di decomposizione chimica deve mostrare come i valori spirituali non sono manifestazioni fenomeniche di una “cosa in sé” ma combinazioni di elementi di natura biologica. Dall'applicazione non solo al mondo della natura ma anche a quello dello spirituale del fenomenismo

derivava la tesi dell'inconoscibilità delle azioni. La filosofia moderna ha faticosamente raggiunto la consapevolezza che «le cose esteriori non sono quel che esse ci appaiono»<sup>14</sup> ma «lo stesso avviene per il mondo interiore! Le azioni morali sono in realtà «qualcosa d'altro» – di più non possiamo dire: e tutte le azioni ci sono essenzialmente ignote»<sup>15</sup>.

Un'applicazione di questa tesi è la critica dell'altruismo. Questo si dissolve spiegandone la genesi attraverso la metafora chimica della «sublimazione». Le azioni altruiste «sono soltanto sublimazioni, in cui l'elemento base appare quasi volatilizzato e solo alla più sottile osservazione si rivela ancora esistente»<sup>16</sup>. La sublimazione attraverso la quale si giunge all'eroismo e al sacrificio è resa possibile da una autoscissione dell'uomo che, per perseguire i fini della conservazione di sé e del piacere, li costituisce come oggetti autonomamente sussistenti. Nei casi del sacrificio della vita per la patria da parte del soldato, dei sacrifici che la madre fa per il figlio, ci si può chiedere:

sono, tutti questi, stati altruistici? [...] Non è evidente che in tutti questi casi l'uomo ama *qualcosa di sé*, un pensiero, un'aspirazione, una creatura, più di *qualche altra cosa di sé*, che egli, cioè, *scinde* il suo essere e ne sacrifica una parte all'altra? [...] Nella morale l'uomo tratta se stesso non come *individuum*, ma come *dividuum*<sup>17</sup>.

Ma allo stesso modo non esiste neppure l'egoismo, perché l'io è un'illusione e gli esseri umani in realtà «non fanno nulla per il loro *ego*, bensì soltanto per il fantasma dell'*ego* che si è formato, su di essi, nella testa di chi sta intorno a loro e che si è loro trasmesso»<sup>18</sup>.

Nella costruzione della morale sono in atto così diversi meccanismi che si sovrappongono. Il più elementare, scoperto dagli psicologi “inglesi”, consiste in un processo di sovrapposizione di stratificazioni culturali con la dimenticanza dell'origine di un impulso che aveva all'origine una qualche funzione. Certe azioni furono forse in un primo tempo ispirate dallo scopo dell'*utilità* comune e poi compiute per paura o abitudine. Tali azioni, quando il motivo principale è stato «*dimenticato*, si chiamano *morali*: non forse perché esse siano compiute per quegli *altri* motivi, bensì perché *non* sono compiute per consapevole utilità»<sup>19</sup>. La società ha dovuto lottare a lungo con l'utile egoistico e alla fine si è radicata la convinzione che *ogni altro* motivo sia superiore all'utilità. E così ci si è convinti «che la morale *non* si sia sviluppata dall'utilità; mentre essa è originariamente l'utile sociale, che ha avuto gran pena per affermarsi e per acquistare considerazione superiore contro tutte le utilità private»<sup>20</sup>.

Il secondo e più complesso meccanismo è la ricerca di sicurezza. Le idee di “sostanza” e di “libertà” sono nate da questa esigenza; lo stesso può dirsi del pensiero astratto e generalizzante che ci dà l'illusione di afferrare “essenze”, e anche della religione perché «si *rafforza* dinanzi a sé una opinione sentendola come rivelazione, se ne cancella il carattere ipotetico, la si sottrae alla critica, anzi al dubbio, la si consacra»<sup>21</sup>.

Il terzo gruppo di meccanismi è legato al piacere, che da Nietzsche è inteso come un «senso della propria potenza, del proprio forte eccitamento»<sup>22</sup>. In questo gruppo rientra la spettacolarizzazione e drammatizzazione della vita interiore con cui l'asceta e il santo, per rendersi la vita nonostante tutto sopportabile, si inventano una vita interiore fatta come una guerra di vittorie e sconfitte; a questo scopo devono crearsi un avversario, il «nemico interiore». Così sfruttano «la propria inclinazione alla vanità, la propria sete di onori e di dominio e infine i propri desideri sensuali, per poter considerare [...] se stessi come un campo di battaglia»<sup>23</sup>.

Il punto d'arrivo della decomposizione è la messa in questione dell'esistenza reale dell'io per cui la coscienza è soltanto un palcoscenico dove agiscono forze di natura vitale e biologica. Il risultato della “scomposizione chimica” non è però un insieme di elementi semplici, i quali sarebbero – essi sì – le componenti autentiche e legittime del mondo dei valori. La scomposizione è soltanto un procedimento che permette a Nietzsche di ricostruire “storicamente” il divenire della morale, della metafisica, della religione, ed anzi questa ricostruzione storica che vuole mettere in luce il carattere fasullo del mondo dello spirituale è l'unico obiettivo che l'analisi mira a raggiungere. L'autosoppressione della morale è così il punto d'arrivo. Il Dio degli Ebrei venne introdotto nel contesto della rivolta degli schiavi della morale come punto d'appoggio della morale del risentimento, ma questa stessa morale a un certo punto del percorso storico porta, per un'esigenza di veracità che è parte essenziale del suo stesso bagaglio di valori, a dire addio al Dio che ne era il fondamento e alla stessa morale. In virtù dell'eliminazione del principio primo della morale si giunge a «dare la disdetta alla morale per moralità». Nietzsche è consapevole del carattere paradossale della propria posizione, e ammette il proprio atteggiamento ambivalente nei confronti del cristianesimo – sul quale si dovrà ritornare – riconoscendo che

anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina [...] Ma come è possibile [...] se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna?<sup>24</sup>.

E quindi l'ateismo è «l'atto più ricco di conseguenze di una bimillenaria educazione alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la *menzogna* della fede in Dio [...] Si vede *che cosa* fu propriamente a vincere sul Dio cristiano: la stessa moralità cristiana»<sup>25</sup>.

### 3. La duplice genealogia delle morali

In *Genealogia delle morali*, redatta nel 1887, Nietzsche presentò una sintesi delle acquisizioni della seconda fase. Il saggio vuole ricostruire la genesi delle nozioni di bene e male affermando che abbiamo bisogno di una «critica» che ponga in questione il valore stesso dei valori morali. Si compone di tre dissertazioni, delle quali la prima verte sulle nozioni di «buono e malvagio, buono e cattivo».

La dissertazione parte dalla tesi fenomenista ultra-kantiana che è già stata illustrata per la quale le cause delle azioni umane sono inconoscibili nella loro essenza, ed anzi non ha senso cercare un'essenza al di sotto dei fenomeni: «siamo ignoti a noi medesimi»<sup>26</sup>. La domanda sull'origine del male è uno pseudo-problema teologico; va invece distinto il problema morale dal pregiudizio teologico non cercando più l'origine del male *dietro* il mondo, ma riformulando il problema in modo autentico, ovvero: «in quali condizioni l'uomo è andato inventando quei giudizi di valore: buono e cattivo? e quale valore hanno in se stessi? Fino a oggi hanno essi intralciato o promosso il felice sviluppo umano? Sono un segno di angustia estrema, d'impoverimento, di degenerazione vitale? Oppure, viceversa, si rivela in essi la pienezza, la forza, la volontà della vita, il suo coraggio, la sua sicurezza, il suo avvenire?»<sup>27</sup>. Si noti in questa formulazione l'uso di espressioni riferite alla «vita» come metro di giudizio.

Il genere di risposte da cui Nietzsche dichiara di avere tratto ispirazione, dato che sono «gli unici tentativi, sino ad oggi compiuti, di dar vita a una storia delle origini della morale»<sup>28</sup> e hanno il coraggio di guardare nei lati meno nobili della natura umana per scoprirvi le fonti della morale, è quello dato dalle teorie psicologiche «inglesi» di cui il libro di Rée del 1777 forniva un esempio. Nietzsche voleva però non solo trarre spunto ma anche differenziarsi da queste teorie. La teoria inadeguata degli «psicologi inglesi» affermava che buono è ciò che una volta era utile, che in origine si sono lodate come buone azioni non egoistiche da parte di coloro ai quali tornavano utili e in seguito si è dimenticata l'origine della lode e si è gradualmente affermato l'altruismo come valore<sup>29</sup>. Nietzsche invece dichiarava di nutrire un forte sospetto contro l'altruismo che gli inglesi davano per ovvio come valore. Lo stesso sospetto dichiarava di nutrire nei confronti dell'esaltazione della compassione da parte di Schopenhauer, in cui vedeva il grande pericolo dell'umanità, l'inizio di un tortuoso cammino verso una sorta di «buddismo europeo», la «seduzione del nulla»<sup>30</sup>. Se si affronta invece la genealogia della morale con autentico atteggiamento storico, si scopre che

il giudizio di «buono» *non* procede da coloro ai quali viene data prova di bontà! Sono stati invece gli stessi «buoni», vale a dire i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire ad avere avvertito e determinato se stessi e le loro azioni come buoni, cioè di prim'ordine, e in contrasto a tutto quanto è ignobile e d'ignobile sentire, volgare e plebeo<sup>31</sup>.

Ciò che animava le valutazioni e la creazione di gerarchia da parte dei buoni non era il calcolo dell'utilità, ma il *pathos della distanza*, cioè il «perdurante e dominante sentimento fondamentale e totale di una schiatta egemonica in rapporto a una schiatta inferiore, a un «sotto» – è questa l'origine dell'opposizione fra «buono» e «cattivo»»<sup>32</sup>. Il punto di vista dell'utilità è quanto di più estraneo e incompatibile vi possa essere con l'atteggiamento signorile. Ne discende che la nozione di «buono» non si collega necessariamente ad azioni non egoistiche come pensavano gli inglesi e che l'idea di disinteresse non era originariamente equivalente al concetto di morale. La nozione era stata creata dagli aristocratici ed era una nozione «affermativa», non aveva il fine di negare altro, ma solamente di dire di sì a se stesso. Soltanto in seguito nacque la nozione negativa di «cattivo» nel senso di «malvagio», che originariamente significava soltanto «inferiore», essendo dettata dal «*pathos della distanza*».<sup>33</sup>

Nelle diverse lingue si può ritrovare tramite un'indagine filologica un'identica metamorfosi concettuale: «ovunque nobile, aristocratico, nel senso di ceto sociale costituiscono il concetto fondamentale da cui ha tratto necessariamente origine e sviluppo l'idea di «buono» nel senso di «spiritualmente nobile»»<sup>34</sup>, parallelo allo sviluppo con cui il concetto di «volgare» si trasforma in quello di «cattivo». Ad esempio, in latino

*malus* voleva dire nero, *bonus* voleva dire guerriero.

Il buono e cattivo della morale aristocratica non corrispondevano perciò alle nozioni di buono e malvagio della successiva morale del *ressentiment* – nata, come si illustrerà, dalla rivolta degli schiavi della morale – nozioni che sono nate anzi da una distorsione delle prime. Dal punto di vista di questa morale il malvagio è il guerriero, ma ciò è avvenuto perché gli uomini del *ressentiment* lo hanno conosciuto sempre soltanto dall'esterno, come nemico malvagio e non ha mai saputo immaginare che i membri della razza aristocratica «nei loro mutui rapporti interni si dimostrino così perspicaci nel rispetto, nell'autodominio, nella delicatezza del sentire, nella fedeltà, nell'orgoglio e nell'amicizia»<sup>35</sup> pur sfogando verso l'esterno la ferocia della «magnifica divagante bionda bestia»<sup>36</sup>.

I ceti dominanti furono anche casta sacerdotale. Buono in origine significava anche puro perché i signori erano anche sacerdoti. Ma si trattava di purità rituale: il puro è semplicemente un uomo che si lava, che si proibisce certi cibi i quali comportano malattie della pelle, che non si unisce carnalmente alle donne sordide del basso popolo. Tuttavia, la maniera sacerdotale di valutazione può distaccarsi da quella aristocratica e diventarne l'antitesi, e infatti la successiva vittoria degli schiavi è stata originata dall'opera di una frazione delle classi dominanti, la casta sacerdotale, che si è distaccata dai guerrieri e ha intellettualizzato le nozioni di buono e malvagio rendendo possibile il rovesciamento del loro significato originario.

Gli ebrei, popolo sacerdotale, hanno saputo prendersi soddisfazione dei propri dominatori attraverso una radicale trasvalutazione dei loro valori, e quindi attraverso un atto improntato alla più spirituale vendetta. «Sono stati gli Ebrei ad avere osato, con una terrificante consequenzialità, stringendolo ben saldo con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), il rovesciamento dell'aristocratica equazione di valore [...] ovverosia “i miserabili soltanto sono i buoni”»<sup>37</sup> e con il popolo ebraico è iniziata la scissione fra guerrieri e sacerdoti e «la rivolta degli schiavi della morale, quella rivolta che alle sue spalle una storia bimillenaria che oggi non abbiamo più sotto gli occhi per il semplice fatto che – è stata vittoriosa»<sup>38</sup>. La morale cristiana dell'amore è anch'essa un prodotto dell'odio: «sul tronco di codesto albero della vendetta e dell'odio, dell'odio giudaico [...] germogliò qualcosa di altrettanto incomparabile, un *amore nuovo*, la specie d'amore più profonda e più sublime [...] ma non si pensi che esso si sia magari innalzato come la negazione autentica di quella sete di vendetta, come l'antitesi dell'odio ebraico!»<sup>39</sup>. Anzi la religione cristiana dell'amore con la sua predilezione per i più deboli e il suo dio crocifisso è stata lo strumento con cui l'odio ebraico si è impadronito del mondo. Il paradosso della storia occidentale è che i forti sono stati vinti dai deboli perché questi hanno dalla loro la superiorità numerica e ha giocato a loro favore l'astuzia degli uomini del *ressentiment*, i sacerdoti, gli ebrei e i cristiani.

L'atteggiamento aristocratico ispirato dal pathos della distanza venne così sovvertito da una morale degli schiavi ispirata dall'istinto d'armamento. Il primo era un atteggiamento affermativo, del sì a se stessi, la seconda era una morale reattiva, del no, che fin dall'origine dice no a un di fuori. Questa morale diede origine al bene e al male in senso morale – o alla coppia “buono” e “malvagio” che identifica il “buono” con il disinteressato – attraverso una distorsione della coppia “buono” e “cattivo”. L'opposizione fra bene e male intesi in questo senso è il prodotto del *ressentiment*, atteggiamento negativo, impotente, vendicativo. Il paradosso del *ressentiment* – e ciò che spiega l'atteggiamento ambivalente, non totalmente negativo nei confronti dei sacerdoti – è che però sa essere capace di “dare forma” alla vita, o di creare valori<sup>40</sup>. La rivolta degli schiavi è stata l'espressione del risentimento di esseri a cui una vera reazione, quella dell'azione, è negata perché sono troppo deboli e che si consolano soltanto attraverso una vendetta immaginaria. Il volgo si consola della propria debolezza con la creazione di un retromondo, duplicando il fare, facendone un noumeno kantiano e immaginando che dietro alla forza del forte stia un soggetto diverso da questa forza, un'anima, la quale possa scegliere se esercitarla o non esercitarla. Le passioni della vendetta e dell'odio del debole sfruttano a proprio vantaggio questa credenza insegnando come sublime virtù la meschina prudenza che consiglia al troppo debole di non reagire<sup>41</sup>. Questa morale, a partire dal popolo ebraico e dal cristianesimo per giungere ai socialisti moderni, ha portato un'inarrestabile intossicazione nel corpo dell'umanità che può portare al massimo pericolo, quello del livellarsi dell'uomo europeo e della definitiva scomparsa delle forme di eccellenza dell'uomo aristocratico.

In questo processo di livellamento progressivo infatti si è perso qualcosa di grande: la nobiltà dell'uomo aristocratico che è essenzialmente “attivo” e non “reattivo”. La lotta fra il buono e il cattivo è ancora viva in qualche luogo, anche se in generale il secondo ha prevalso sul primo, ma è auspicabile che la lotta torni a divampare, e il ritorno della grandezza perduta è stato preconizzato in figure di grandi artisti o di grandi statisti come Napoleone.

Il programma positivo di Nietzsche sembra essere quello di restaurare la «volontà di potenza» - questa qualità dell'uomo aristocratico che è dispiegamento attuale di forza – autentica contro la volontà di potenza

inautentica degli schiavi guidati dai sacerdoti, che si è surrettiziamente imposta con l'inganno. Ma perché mai – ci si chiederà – dovremmo sforzarci di restaurare questa volontà di potenza “autentica” se si è già imposta quella “inautentica”, dimostrando con ciò (come affermava Socrate contro Callicle) di essere lei la più forte? Vi è qualcosa a giustificare tale auspicio che non sia una preferenza di gusto da parte di Nietzsche per gli eroi germanici invece che per i profeti ebraici? La risposta di Nietzsche sembra essere che la volontà di potenza autentica è *conforme* alle caratteristiche della vita e che «la vita è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare»<sup>42</sup>, sfruttamento che però non può essere condannabile, dato che «concerne l'essenza del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza che è appunto volontà della vita»<sup>43</sup>. In altre parole, l'uomo aristocratico dovrebbe tornare a trionfare non perché è più forte, e in questo caso Nietzsche cadrebbe sotto l'obiezione di Socrate, ma perché è sano. Solo la volontà di potenza è capace di vivere la vita fino in fondo, di portare a realizzare ciò che si è, ovvero a sviluppare le proprie potenzialità perché non cerca anestetici contro il dolore, perché il dolore fa parte della vita e vivere pienamente la vita è in alternativa alla ricerca di consolazioni, rassicurazioni, lenimenti. Se questa è la risposta, si spiega come il discorso di Nietzsche non fosse un'apologia ingenua del fatto sul diritto e il suo modello umano non fosse la divagante bestia bionda, ma come al contrario avesse un certo apprezzamento per l'asceta e il sacerdote.

#### 4. L'ascetismo e il nichilismo

«L'assurdità della sofferenza, *non* la sofferenza, è stata la maledizione che fino a poggi è dilagata su tutta l'umanità – e l'ideale ascetico offrì a essa un senso! È stato fino a oggi l'unico senso; un qualsiasi senso è meglio che nessun senso; l'ideale ascetico è stato sotto ogni aspetto il *faute de mieux par excellence* che sia mai esistito sino ad ora. In esso la sofferenza venne interpretata; l'enorme vuoto parve colmato; si chiuse la porta dinanzi a ogni nichilismo suicida»<sup>44</sup>. L'ideale ascetico offrì all'uomo una salvezza: restava salvata la volontà stessa perché era possibile volere qualcosa, anche se questo qualcosa è il nulla. Il fondamentale dato di fatto relativo alla volontà umana è il suo *horror vacui*: «quel volere ha bisogno di una meta – e preferisce volere il nulla piuttosto che non volere»<sup>45</sup>.

L'ascetismo è quindi – come lo era la religione per Marx – espressione della malattia dell'uomo e cura a questa stessa malattia. L'uomo del risentimento tende ad essere un debole, un lamentoso, uno che ha compassione dell'umanità e di se stesso e che ha disgusto dell'umanità e di se stesso, e l'ideale ascetico «scaturisce dall'istinto di protezione e di salute di una vita degenerante»<sup>46</sup>; per mezzo di questo ideale la vita lotta contro la morte; il suo trionfo si è manifestato nelle opere di ammansimento e civilizzazione degli esseri umani.

Il prete ascetico è la figura che offre a questa umanità malata una specie di cura. Questo è non solo il sacerdote delle antiche religioni, ma è anche il filosofo, è anche lo scienziato nemico della metafisica e ateo: «il prete asceta è il desiderio, fatto carne, di un essere-in-altro-modo, di un essere-in-altro-luogo»<sup>47</sup> ma la forza del suo desiderare lo inchioda a questo modo e lo fa divenire lo strumento per produrre le condizioni più favorevoli per essere in questo mondo; in tal modo, «pur essendo un negatore, appartiene precisamente alle più grandi forze conservatrici e affermativamente creatrici della vita»<sup>48</sup>. Il paradosso è in tal modo che il no alla vita pronunciato da questo essere malato che è l'uomo produce poi tutta una serie di sì.

Il pericolo imminente sull'umanità è che, esaurito il compito paradossale dell'ideale ascetico che lo ha portato a togliere le sue stesse basi, che lo ha portato all'ateismo per bisogno di quella veracità che è stata insegnata stessa morale cristiana che di questo ideale è incarnazione, ora trionfino la nausea e la compassione. Il giorno che le due si accoppieranno, come Nietzsche riteneva che sarebbe avvenuto nella storia europea dei due secoli successivi, entrerà nel mondo «qualcosa di straordinariamente sinistro, l'“ultima volontà” dell'uomo, la sua volontà del nulla, il nichilismo»<sup>49</sup>.

Questa diagnosi sul “nichilismo” è il punto di partenza di quella particolare forma di etica normativa che Nietzsche propose. Come risultato della messa in atto delle virtù cristiane, fra cui la veracità, si è prodotto il mondo moderno, un mondo in cui si sono progressivamente smantellate le credenze mitologiche e si sono date spiegazioni che non hanno bisogno dell'ipotesi Dio. Questa è la tesi della morte di Dio, che non è affermazione di ateismo, ma è l'affermazione dell'eliminazione, compiutasi nel mondo moderno, della necessità di Dio. Ma l'uomo, dopo avere compiuto l'uccisione di Dio, non sa essere all'altezza di quanto ha compiuto ed è avviato a dar luogo a un'umanità meschina, ben inferiore alla qualità umana di eroi morali quale era stato ad esempio Pascal, eroi che l'errore aveva saputo motivare a vivere nobilmente. Per essere all'altezza di quanto ha fatto, mancando ormai un Dio che sia ispirazione al vivere nobilmente, l'umanità dovrebbe rendersi essa stessa divina. Il “folle” di Nietzsche proclama:

Non è troppo grande per noi a grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie sino ad oggi!<sup>50</sup>

#### 5. L'etica normativa dell'autorealizzazione

Nell'ultima fase, a partire da *Così parlò Zarathustra* comparvero nozioni nuove di non facile interpretazione, data la programmatica distinzione fra un pensiero esoterico, che doveva essere esposto nell'ultima opera incompiuta, e un discorso essoterico esposte nelle opere pubblicate in questa fase. Queste erano rivolte non a uno sviluppo o a una critica dei risultati delle fasi precedenti ma piuttosto a un loro "inveramento", simbolizzato dal "tramonto" di Zarathustra, o dalla sua discesa fra gli uomini, consistente in un'opera di trasformazione della coscienza dei lettori che li rendesse capaci di riconoscere l'«uomo folle» quando si fosse presentato nelle vesti del grande statista o del grande artista, da realizzarsi attraverso scritti in letterari<sup>51</sup>.

Non è invece chiaro se fu solo la pazzia a rendere impossibile la redazione dell'opera sistematica progettata in cui la filosofia dell'avvenire avrebbe dovuto venire finalmente codificata. Non a caso non si è in grado di ricostruire i contenuti del quarto libro, che avrebbe dovuto contenere la *pars construens*. Gli elementi teorici centrali avrebbero dovuto essere le idee di «eterno ritorno», di «ultrauomo», di «volontà di potenza». Il precetto fondamentale della nuova etica sarebbe stato:

«Devi diventare la persona che sei»<sup>52</sup>.

Per un certo aspetto sembra trattarsi di un'etica delle virtù che prescrive di realizzare al massimo le proprie possibili eccellenze che di nuovo, rispetto ad Aristotele, ha l'idea romantica di "individualità" che farebbe di noi «esseri umani che sono nuovi, unici, incomparabili, che si danno leggi, che creano se stessi»<sup>53</sup>, ma non nel senso rozzo dell'egoismo, perché «soltanto di colui che non cerca se stesso si può nutrire una stima verace»<sup>54</sup> e diverrà ciò che è chi dimentica se stesso e cerca altro seguendo il segreto che la vita stessa ha confidato a Zarathustra: «io sono il continuo, necessario superamento di me stessa»<sup>55</sup>. Quindi l'etica normativa di Nietzsche promette una vita "felice" ma fatta di disciplina, di *Bildung* intesa come la realizzazione di un'opera d'arte, di passività o accettazione del destino, di attività in quanto si tratta di "volere" il destino accettato.

La nozione di *Übermensch*, che proporrei di tradurre con "ultrauomo", rappresenta il prodotto dell'evoluzione destinato a superare l'uomo, cioè un'umanità che ha superato l'eredità platonica, cristiana, illuministica ed è capace di «affermazione della vita» in uno spirito dionisiaco, cioè di accettare l'eterno ritorno, rinunciando alla trascendenza, alla salvezza, alla soluzione del problema della teodicea. Perciò

l'uomo è qualcosa che deve essere superato [...] L'ultrauomo è il senso della terra [...] rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di speranze ultraterrene<sup>56</sup>.

Altra idea chiave della «filosofia dell'avvenire» è quella di volontà di potenza che coincide con la natura del mondo una volta che si sia rinunciata alla distinzione fra fenomeno e noumeno o con la vita stessa<sup>57</sup>.

Nietzsche ha formulato una critica delle tradizioni morali precedenti che riassume i motivi delle critiche dei tre secoli precedenti. L'etica normativa prospettata da Nietzsche, quando si limita alla rivalutazione della materialità, della corporeità, del piacere, dell'autonomia del soggetto (o meglio, della vita che si manifesta nel soggetto), ha dato un contributo decisivo (ma più in arte, letteratura, psicologia, scienze sociali e, paradossalmente, nelle teologie cristiane che in filosofia); quando introduce come criterio normativo il «sano sviluppo della vita» ha in mente qualcosa di più sfumato e coerente, anche se problematico, di quanto molti interpreti hanno pensato; infatti ciò che ha in mente come criterio del valore è ciò che si presta a promuovere e potenziare la vita. In questo senso Nietzsche non è un esistenzialista o un emotivista, perché non ritiene il valore frutto di decisione arbitraria, ma lo ritiene invece dipendente da condizioni fattuali. Non è però un teorizzatore del fatto come fonte del diritto. I tre criteri per valutare caratteri, forme di vita, destini scelti sono a) il potere; b) la sublimazione; c) la capacità di dare forma a se stessi o al divenire. Se questi sono i criteri si spiegano in una certa misura le ambivalenze di Nietzsche nei confronti dei sacerdoti e degli asceti, la sua non totale identificazione con le antiche razze di dominatori, la sua avversione per gli «ultimi uomini» figli del nichilismo. Le figure positive sono il grande artista, il grande statista, il vero filosofo, di cui ognuna soddisfa

alcuni dei tre criteri ma non altri. Questa è la lettura più caritatevole che si può dare dell'incompiuta etica normativa nietzschiana. Molte affermazioni che sembrano giustificare la sopraffazione del più debole da parte del più forte, esaltare il "male" contro il "bene", proporre Nietzsche stesso o Dioniso o Zarathustra come alternativa alla figura del Salvatore cristiano sono forse da leggere come pessima letteratura o propaganda. La ragione di queste oscillazioni, o di questo fallimento della "filosofia dell'avvenire", è che a un certo punto la filosofia come discorso argomentativo cessò di avere una ragione di esistere e al suo posto subentrarono la ricostruzione e la diagnosi storica e la richiesta dell'avvento di un legislatore in luogo dei filosofi; ma nel momento in cui Nietzsche tentò di farsi egli stesso legislatore, la sua precedente critica scettica rese l'impresa problematica. A fine Ottocento, quando Nietzsche era ormai ricoverato in un manicomio, i suoi scritti iniziarono a riscuotere successo venendo letti nei circoli pangermanisti come una dottrina razzista, influenzando psicologi e sociologi fra cui Freud e Weber. Heidegger e Hartmann per primi ne proposero una lettura come filosofo; gli esistenzialisti si richiamarono impropriamente a Nietzsche.

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Sulla nascita della tragedia*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-1982, vol. III\1, pp. 1-163 (ed. or. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [1872], in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 voll., a cura di G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1980, vol. III\1, pp. 1-142).

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *La gaja scienza*, in *Opere*, cit., vol. V\2, pp. 11-276, par. 357 (ed. or. *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. V\2, pp. 1-335).

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *David Strass l'uomo di fede e lo scrittore. Considerazioni inattuali, I*, in *Opere*, cit., vol. III\1, pp. 164-259 (ed. or. *Unzeitgemässe Betrachtungen I: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* [1873], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. III\1, pp. 155-238).

<sup>4</sup> Vedi F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, ivi, vol. VI\2, pp. 211-367, Seconda dissertazione, par. 12 (ed. or. *Zur Genealogie der Moral* (1887), in *Sämtliche Werke*, cit., vol. VI\2, pp. 257-430)

<sup>5</sup> Ivi, Prima dissertazione, par. 1.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, ivi, vol. V\1, pp. 1-269, par. 103 (ed. or. *Morgenröthe* [1881], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. V\1, pp. 1-335)

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, ivi, vol. VI\2, pp. 1-209, par. 211 (ed. or. *Jenseits von Gut und Böse* (1886), vol. VI\2 dei *Sämtliche Werke*, cit.).

<sup>8</sup> Vedi F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit.

<sup>9</sup> Vedi F. Nietzsche, *Umano troppo umano, I*, in *Opere*, cit., vol. IV\2, pp. 1-267, vol. IV\3, pp. 1-222; *Aurora*, cit.; *La gaja scienza*, cit.; *Al di là del bene e del male*, cit.; *La genealogia della morale*, cit. (ed. or. *Menschliches, Allzumenschliches I* [1878-1879], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. IV\3, pp. 1-375).

<sup>10</sup> Vedi F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, vol. VI\1 delle *Opere*, cit. (ed. or. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* [1883-1885], vol. VI\4 dei *Sämtliche Werke*, cit.).

<sup>11</sup> Vedi F. Nietzsche, *L'anticristo*, in *Opere*, cit., vol. VI\3, pp. 163-225 (ed. or. *Der Antichrist* [1895], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. VI\3, pp. 165-262).

<sup>12</sup> Vedi F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli Idoli*, in *Opere*, cit., vol. VI\3, pp. 51-163 (ed. or. *Götzen-Dämmerung* [1889], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. VI\3, pp. 51-157); Id., *Ecce Homo* in *Opere*, cit., vol. VI\3, pp. 263-414 (ed. or. *Ecce Homo* [1888], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. VI\3, pp. 253-372).

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, in *Opere*, cit., vol. III\2, pp. 47-77, par. I. (ed. or. *Die dionysische Weltanschauung* [1870], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. III\2, pp. 43-69).

<sup>14</sup> F. Nietzsche, (ed. or. *Aurora*, cit., par. 116).

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Umano troppo umano I*, cit., par. 1.

<sup>17</sup> Ivi, par. 57.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., par. 105.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Umano troppo umano, II*, in *Opere*, cit. vol. IV\3, pp. 3-267, Parte seconda: Il viandante e la sua ombra, par. 40 (ed. or. *Menschliches, Allzumenschliches II* [1886], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. IV\3, pp. 1-342).

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., I, par. 62.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Umano troppo umano I*, cit., par. 104.

<sup>23</sup> Ivi, I, 142, 111.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *La gaja scienza*, cit., par. 344.

<sup>25</sup> Ivi, par. 357.

<sup>26</sup> Ivi, Prefazione, par. 1.

<sup>27</sup> Ivi, par. 3.

<sup>28</sup> Vedi ivi, Prima dissertazione, par. 1.

<sup>29</sup> Vedi ivi, par. 2.

<sup>30</sup> Ivi, Prefazione, parr. 4-5.

- 
- <sup>31</sup> Ivi, Prima dissertazione, par. 2.  
<sup>32</sup> *Ibid.*  
<sup>33</sup> Ivi, par. 2.  
<sup>34</sup> Ivi, par. 4  
<sup>35</sup> Ivi, par. 11.  
<sup>36</sup> *Ibid.*  
<sup>37</sup> Ivi, par. 7  
<sup>38</sup> *Ibid.*  
<sup>39</sup> *Ibid.*  
<sup>40</sup> Ivi, par. 10.  
<sup>41</sup> Vedi ivi, par. 13.  
<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., par. 259.  
<sup>43</sup> *Ibid.*  
<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., Terza dissertazione, par. 28.  
<sup>45</sup> Ivi, par. 1.  
<sup>46</sup> Ivi, par. 13.  
<sup>47</sup> *Ibid.*  
<sup>48</sup> *Ibid.*  
<sup>49</sup> Ivi, par. 14.  
<sup>50</sup> F. Nietzsche, *La gaja scienza*, cit., par 125.  
<sup>51</sup> Vd. F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli Idoli*, cit.; *L'anticristo*, cit.; *Ecce Homo*, cit.  
<sup>52</sup> F. Nietzsche, *La gaja scienza*, cit., par. 344.  
<sup>53</sup> Ivi, par. 335.  
<sup>54</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., par. 266.  
<sup>55</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., Parte seconda, Della vittoria su se stessi, righe 82-83.  
<sup>56</sup> Ivi, Prefazione di Zarathustra, par. 3.  
<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., Parte seconda, Della vittoria su se stessi, righe 64-113.

## BIBLIOGRAFIA

### *Storie complessive dell'etica*

- ABELSON, R., NIELSEN, K., *et al.*, *A History of Western Ethics*, Garland, New York 1992 (breve ma equilibrata).
- ARRINGTON, R.L., *Western Ethics. An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford 1998 (medaglioni dei maggiori autori).
- CAMPS, V. (a cura di), *Historia de la ética*, 3 voll., Crítica, Barcelona 1989 (la più ampia trattazione complessiva esistente).
- CAVALIER, R.J. *et al.*, *Ethics in the History of Western Philosophy*, Macmillan, New York 1989 (medaglioni dei maggiori autori).
- DA RE, A., *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, Milano 2003 (breve sguardo d'insieme).
- HOWALD, E., DEMPFF, A., LITT, J., *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts* (1932), Oldenbourg, München 1981 (la parte moderna è molto datata).
- MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York 1966 (fortemente a tesi). PFÜRTNER, S.H. *et al.*, *Ethik in der europäischen Geschichte*, 2 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1988 (di buon livello la parte antica e moderna fino a Kant).
- ROHLS, I., *Geschichte der Ethik*, Mohr, Tübingen 1991; trad. it. *Storia dell'etica*, Il Mulino, Bologna 1995 (provinciale e spesso fuori tema).
- PIEPER, A., voce «Ethik», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, Schwabe, Basel-Stuttgart 1971-, vol. I, pp. 759-809 (brevissimo sguardo d'insieme).
- VIANO, C.A., *Etica*, A. Mondadori, Milano 1982<sup>2</sup> (breve sguardo d'insieme).

### Enciclopedie di etica

- BECKER, L.C. (a cura di), *Encyclopedia of Ethics*, 3 voll., New York, Garland, 2002<sup>2</sup>.
- CANTO-SPERBER, M. (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris 1996.

### Antologie

- MACCHIA, G. (a cura di), *I moralisti classici: da Machiavelli a La Bruyère*, Adelphi, Milano 1988<sup>2</sup>.
- NEGRI, A. (a cura di), *Morale II*, Sansoni, Firenze 1965 (*Storia antologica dei problemi filosofici*).
- SCHNEEWIND, J.B. (a cura di), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- SELBY-BIGGE, I.A. (a cura di), *The British Moralists* (1897), 2 vols, Dover, New York 1965.

### Sull'etica dell'età moderna

- SCHNEEWIND, J.B., *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. PIEPER, A., (a cura di), *Geschichte der neueren Ethik*, 2 voll., Francke, Tübingen 1992.
- FONNESU, L., *Storia dell'etica contemporanea*, Carocci, Roma 2007 (da Kant).

### Cap. 1

- LUTHER, M., *Werke: kritische Gesamtausgabe*, 60 voll., Böhlau, Weimar 1966- (ristampa anastatica della ed. del 1883-1983).
- ID., *Opere scelte*, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 1987-.
- ID., *Scritti Religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967.
- CALVIN, J., *Opera omnia*, 59 voll., a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Schwetschke, Brunswick 1863-1900.
- ID., *Institution de la religion chrétienne* (testo del 1560), 5 voll., a cura di J.-D. Benoit, Vrin, Paris 1957-1963 (trad. it. *Istituzione della religione cristiana*, 2 voll., a cura di G. Tourn, UTET, Torino 1971).
- DE SOTO D., *De justitia et jure: libri decem = de la justicia y el derecho: en diez libros*, 5 voll, introducción por V.D. Carro, Instituto de Estudios políticos, Madrid 1967-68.
- SUÁREZ, F., *Opera omnia*, 28 voll., a cura di D.M. André *et al.*, Vives, Paris 1856-1878.
- ID., *De legibus*, 6 voll., ed. latino-spagnola a cura di L. Pereña *et al.*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1971-1977.

ID., SUÁREZ F., *Disputationes metaphysicae*, 2 voll., Olms, Hildesheim 1965.  
 ID., *Selections from Three Works of Francisco Suarez*, 2 voll., Clarendon, Oxford 1944.  
 ID., *La teoria del justo precio*, a cura di F. Gómez Camacho, Editora nacional, Madrid 1981.  
 VITORIA, F. DE, *Comentarios a la secunda secundae de santo Tomás*, 4 voll., Biblioteca de teólogos españoles, Salamanca 1932-1934.  
 ID., *De iure belli* (1540), ed. latino-italiana a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2005.  
 ID., *Relectio de Indis*, ed. latino-italiana a cura di A. Lamacchia, Levante, Bari 1996  
 ID., *Über die staatliche Gewalt. De Potestate civili*, a cura di R. Schnapft, Akademie Verlag, Berlin 1992 (ed. latino-tedesca).  
 DE SOTO, D., *De la justicia y del derecho* (1556), a cura di V.D. Carro, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967- (ed. latino-spagnola).

#### Sui riformati

ALTHAUS, P., *Die Ethik Martin Luthers*, Mohn, Gutersloh 1965; trad. ingl. *The Ethics of Martin Luther*, Fortress Press, Philadelphia 1972.  
 FUCHS, E., *L'Éthique protestante*, Labor et Fides, Genève 1990.  
 ID., *La morale selon Calvin*, Le Cerf, Paris 1986.  
 MIEGGE, M., *Vocation et travail*, Labor et Fides, Genève 1989 (sull'etica calvinista del lavoro).

#### Sulla seconda scolastica

BRODERICK, J., *The Economic Morals of the Jesuits*, Oxford University Press, London 1934.  
 CASTILLA URBANO, F., *El pensamiento de Francisco De Vitoria*, Anthropos, Barcelona 1992.  
 BARRIENTO GARCIA, J., *Un siglo de moral económica en Salamanca*, Editorial de la Universidad de Salamanca, Salamanca 1985.

#### sulla casistica

BRAUN H., VALLANCE E., *Contexts of Conscience in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2004.  
 JONSEN, A.R., TOULMIN, S.E., *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley (Ca) 1988.  
 KEENAN, J.F., SHANNON, T.A. (a cura di), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1995.  
 LEITES, E., *Conscience and casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.  
 THEINER, J., *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Pustet, Regensburg 1970.

#### Cap. 2

BRUYÈRE, J., DE LA, *Caractères* (1688), a cura di M. Escola, Champion, Paris 1999; trad. it. *I caratteri*, a cura di F. Giani Cecchini, UTET, Torino 1996.  
 CHARRON, P., *De la sagesse* (1600), a cura di B. Negroni, Fayard, Paris 1986 (comprende il *Petit traicté de la sagesse*; trad. it. *Piccolo trattato della saggezza*, a cura di G. Stabile, Bibliopolis, Napoli 1985).  
 DU VAIR, G., *Oeuvres* (1613), Olms, Hildesheim 1973.  
 ID., *La filosofia morale degli stoici*, a cura di D. Bosco, Il Melograno, Bollate 2000.  
 GRACIAN, B., *Obras completas*, a cura di A. del Hoyo, Aguilar, Madrid 1967<sup>2</sup>.  
 ID., *Oracolo manuale e arte di prudenza*, a cura di A. Gasparetti, TEA, Milano 2002<sup>3</sup>.  
 ID., *L'Eroe, il Saggio*, a cura di A. Gasparetti, Guanda, Parma 1987.  
 JUSTUS LIPSIUS, *Opera omnia*, 4 tomi, Olms, Hildesheim 2001.  
 ID., *Two Bookes of Constancie*, trad. ingl. di Sir J. Stradling, a cura di R. Kirk, C. Morris Hall, Rutgers University Studies in English, New Brunswick 1939.  
 MONTAIGNE, M., *Les Essais*, 3 voll., a cura di P. Villey, V.-L. Saulnier, PUF, Paris 1988; trad. it. *Saggi*, 2 voll., a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1992.  
 ROCHEFOUCAULD, F. DE LA, *Oeuvres complètes*, a cura di L. Martin-Chaffer *et al.*, Gallimard, Paris 1964.

ID., *Massime*, a cura di G. Macchia, BUR, Milano 1989 (ed. francese-italiana).

Sull'umanesimo e i moralisti rinascimentali

BOSCO, D., *Morale della politica e individualismo nel Grand Siècle. Da Machiavelli a Bayle*, CUSL, Milano 1981.

ID., *La decifrazione dell'ordine: morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1988.

KRAYE, J., (a cura di), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

LAGREE, J., *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Vrin, Paris 1994.

RAGGHIANI, R., *Montaigne*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Cap. 3

NICOLE, P., *Essais de morale*, 4 voll., Slatkine Reprints, Genève 1971.

ID., *La carità e l'amor proprio*, a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2004.

ID., *Sulla commedia*, a cura di D. Bosco, Bompiani, Milano 2003 (ed. francese-italiana).

ID., *La conoscenza di sé*, Bompiani, Milano 2005 (ed. francese-italiana).

ID., *Trattato per conservare la pace tra gli uomini*, a cura di L. Colombo, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1945.

MALEBRANCHE, N., *Traité de morale*, a cura di Adam, M., Vrin, Paris 1977<sup>3</sup> (vol. XI delle *Œuvres complètes*, a cura di A. Robinet); trad. ingl. *Treatise on Ethics* (1684), a cura di C. Walton, Kluwer, Dordrecht 1992.

PASCAL, B., *Oeuvres complètes*, 2 voll., a cura di M. Le Guern, Gallimard, Paris 1999-2000.

ID., *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1993<sup>2</sup>.

ID., *Le provinciali*, a cura di F. Masini, BUR, Milano 1989.

Sui neoagostiniani

BENICHO, P., *Morales du grand siècle*, Gallimard, Paris 1976<sup>3</sup>; trad. it. *Morali del "grand siècle"*, Il Mulino, Bologna 1990.

ADAM, M., *Malebranche et le problème moral*, Bière, Bordeaux 1995.

Cap. 4

GROTIUS, H., *De jure belli ac pacis* (1625), a cura di R. Feenstra, C.E. Persenaire, Scientia, Aalen 1993; trad. fr. di J. Barbeyrac, *Le droit de la guerre et de la paix* (1724), Presses Universitaires, Caen 1984; trad. it. *Il diritto della guerra e della pace* (1777), a cura di F. Russo, S. Martellone, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2002; trad. it. parziale *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, a cura di G. Fassò, Morano, Napoli 1979<sup>3</sup>.

DESCARTES, R., *Oeuvres*, 11 voll., a cura di C. Adam, P. Tannery, Vrin, Paris 1996<sup>2</sup>; in italiano: *Opere*, 2 voll., a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1967.

HOBBS, T., *The English Works* (1840), 11 voll., a cura di W. Molesworth, Scientia, Aalen 1966. ID., *Opera philosophica omnia* (1839), 5 voll., a cura di W. Molesworth, Scientia, Aalen 1966. ID., *Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, a cura di H. Warrender et al., Clarendon, Oxford 1983-.

ID., *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1985<sup>2</sup>.

ID., *De cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979.

ID., *Il corpo - L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972.

ID., *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976.

LOCKE, J., *Essays on the Law of Nature*, a cura di V. van Leyden, Clarendon, Oxford 1954.

ID., *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), a cura di J. Nidditch, Clarendon, Oxford 1976.

ID., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971.

ID., *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, UTET, Torino 2000.

PUFENDORF, S. VON, *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schmidt-Biggeman, Akademie Verlag, Berlin 1996-.

ID., *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, a cura di J. Tully, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

ID., *Les devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*, Olms, Hildesheim 1992 (ristampa della trad. di Jean Barbeyrac nella ed. del 1734-1735).

ID., *Elementa jurisprudentiae universalis*, 2 voll., Clarendon, Oxford 1964<sup>2</sup> (ristampa della ed. del 1672 con trad. ingl).

ID., *Il pensiero politico di Pufendorf*, a cura di A.L. Schino, Laterza, Roma-Bari 1995 (antologia).

SPINOZA, B., *Opera* (1924-1926), 4 voll. +1, a cura di C. Gebhardt, Winter, Heidelberg 1985.

ID., *Etica*, a cura di E. Giancotti Boscherini, Editori Riuniti, Roma 1993<sup>2</sup>.

#### Sulla nuova scienza morale

CHAPPELL, V. (a cura di), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

KLEVER, W., MOREAU, P.F., WALTHER, M. (a cura di), *The Ethics in the "Ethics"*, in *"Studia Spinozana"*, 7 (1991).

CREMASCHI, S., *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

KRAYE, J., *Divine/Natural Law Law Theories in Ethics*, in D. Garber, M. Ayer (a cura di), *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, vol. II, pp. 1317-1357.

ID., *Conceptions of Moral Philosophy*, ivi, pp. 1279-1316.

PALLADINI, F., *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1990.

SORRELL, T. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

#### Cap. 5

BROWN, J., *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury* (1751), Olms, Hildesheim 1969.

CUMBERLAND, R., *De legibus naturae*, Flesher, London 1672.

ID., *Treatise of the Laws of Nature* (1727), Garland, New York 1978.

ID., *Traité philosophique des lois naturelles* (1744), con note di J. Barbeyrac, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Caen 1989.

GAY, J., *Concerning the Fundamental Principles of Virtue or Morality* (1731), in I.A. Selby-Bigge (a cura di), *The British Moralists*, cit., vol. II, pp.267-285.

PALEY, W., *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), a cura di D.L. LeMahieu, Liberty Fund, Indianapolis (IN) 2002.

#### Sui teorici della legge di natura empirica:

DARWALL, S., *The British Moralists and the Internal 'Ought'*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

KIRK, L., *Richard Cumberland and Natural Law*, Clark, Cambridge 1987.

LEMAHIEU, D., *The Mind of William Paley*, University of Nebraska Press, Lincoln (Ne) 1976.

#### Cap. 6

BUTLER, R., *The Works*, 3 voll., a cura di W.E. Gladstone, Thoemmes Press, Bristol 1995.

*Joseph Butler*, 3 voll., a cura di A. Babolin, Sansoni, Firenze 1969-1971.

CLARKE, S., *The Works* (1738), 4 voll., Garland, New York 1978.

CUDWORTH, R., *Collected Works*, 2 voll., a cura di B. Fabian, Olms, Hildesheim 1979.

ID., *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, a cura di S. Hutton, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

PRICE, R., *Rassegna delle principali questioni della morale*, a cura di M. Reichlin, Bompiani, Milano 2004 (edizione inglese-italiana).

SHAFTESBURY, A., *Standard Edition: Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften*, 16 voll., a cura di W. Benda, W. Lottes, F.A. Uehlein, E. Wolff, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981-.

ID., *Saggi morali*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1962.

Sui razionalisti e i teorici del senso morale:

DARWALL, S., *The British Moralists and the Internal 'Ought'*, cit.,

GALLIE, R., *Thomas Reid: Ethics, Aesthetics, and the Anatomy of the Self*, Kluwer, Dordrecht 1998.

TRIANOSKY, G., *On The Obligation to be Virtuous: Shaftesbury and the Question, Why be Moral?* in «Journal of the History of Philosophy», XVI, 1978, pp. 289-300.

ALLEGRI, F., *Le radici storiche dell'etica analitica. Richard Price e il fondamento della virtù*, Angeli, Milano 2004.

Cap. 7

LEIBNIZ, G.W.F., *Sämtliche Schriften und Briefe*, a cura della Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie-Verlag, Berlin 1923-.

ID., *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, UTET, Torino 1965<sup>2</sup>.

ID., *Saggi di teodicea*, a cura di G. Cantelli, M. Marilli, BUR, Milano 1999<sup>2</sup>.

ID., *Scritti filosofici*, 3 voll., a cura di M. Mugnai, E. Pasini, UTET, Torino 2000.

THOMASIIUS, C., *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1687-1688), Scientia, Aalen (ristampa della settima ed. del 1730).

ID., *Einleitung zur Sittenlehre* (1692), a cura di W. Schneiders, Olms, Hildesheim 1968; trad. it. *Introduzione alla dottrina etica*, a cura di R. Ciafardone, Tipografia Sigaf, L'Aquila 2005.

ID., *Ausübung der Sittenlehre* (1696), a cura di W. Schneiders, Olms, Hildesheim 1968.

ID., *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705), Scientia, Aalen 1963.

WOLFF, C., *Philosophia practica universalis* (1736-37), 2 voll., Olms, Hildesheim 1971-1979. ID., *Philosophia moralis sive Ethica* (1750-1751), 5 voll., Hildesheim, Olms 1970.

CRUSIUS, C.A., *Die philosophische Hauptwerke*, 4 voll., a cura di G. Tonelli et al., Olms, Hildesheim 1964.

Su Leibniz e l'aristotelismo nelle università tedesche

JOLLEY, N. (a cura di), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

KRAYE, J., *Moral Philosophy*, in Schmitt, C. et al. (a cura di), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 303-386.

ID., *Conceptions of Moral Philosophy*, in Garber, D., Ayers, M. (a cura di), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1998, vol. II, pp. 1279-1316.

Cap. 8

MAUPERTUIS, P.-L. MOREAU DE, *Œuvres* (1766), 4 voll., a cura di G. Tonelli, Olms, Hildesheim 1965-1974.

ID., *Saggio di filosofia morale*, a cura di D. Bosco, Il Melograno, Bollate 1999 (ed. italiano-francese).

HELVÉTIUS, C.-A., *Oeuvres complètes* (1795), 7 voll., Olms, Hildesheim 1967.

ID., *De l'esprit*, a cura di J. Moutaux, Fayard, Paris 1988.

ID., *Dello spirito*, a cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1994<sup>2</sup> (trad. it. parziale).

ID., *L'uomo*, a cura di A. Bruno, Milella, Lecce 1988 (trad. it. parziale).

HOLBACH, P.-H. THIRY, BARON DE, *Système de la Nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral* (1770), a cura di Y. Belaval, Olms, Hildesheim 1994.

ID., *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondées sur la nature* (1776), Fromann, Stuttgart 1970.

ID., *Sistema della natura*, a cura di Antimo Negri, UTET, Torino 2001<sup>2</sup>.

ID., *Elementi di morale universale o catechismo della natura*, a cura di V. Barba, Laterza, Roma-Bari 1993.

ROUSSEAU, J.-J., *Oeuvres complètes*, 4 voll., a cura di B. Gagnebin, M. Raymond, Gallimard, Paris 1969-1975.

ID., *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, UTET, Torino 1970 (comprende *Discorso sulle scienze e le arti*, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, *Il contratto sociale*).

ID., *Emilio o dell'educazione*, a cura di E. Nardi, La Nuova Italia, Firenze 1995.

Sull'illuminismo francese:

DOMENECH, J., *L'éthique des lumières: les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII siècle*, Vrin, Paris 1989.

Cap. 9

HUTCHESON, F., *Collected Works*, 7 voll., a cura di B. Fabian, Olms, Hildesheim 1990.

HUME, D., *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), a cura di L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch, Clarendon, Oxford 1978.

ID., *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (1748-1751), a cura di L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch, Clarendon, Oxford 1975<sup>3</sup>.

ID., *Essays Moral, Political, and Literary* (1882<sup>2</sup>), a cura di T.H. Green, T.H. Grose, Scientia, Aalen 1992.

ID., *Opere*, a cura di E. Lecaldano, A. Mistretta, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1980.

SMITH, A., *The Glasgow Edition of Adam Smith Works*, 6 voll., Clarendon, Oxford 1976-1987.

ID., *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di E. Lecaldano, RCS Libri, Milano 1995.

REID, T., *Essays on the Active Powers of Man* (1785), in *Philosophical Works*, 2 voll., Olms, Hildesheim 1967, vol. II; trad. it. *Saggi sui poteri attivi dell'uomo*, in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975.

ID., *Practical Ethics*, a cura di K. Haakonssen, Princeton University Press, Princeton 1990.

Sulla scienza morale sperimentale:

CREMASCHI, S., *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Angeli, Milano 1984.

ID., *Adam Smith antiutilitarista*, in "La società degli individui", 8, 2005, 3, pp. 17-32.

LECALDANO, E., *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Cap. 10

KANT, I., *Kants Schriften*, a cura della Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Meiner-De Gruyter, Berlin 1902-.

ID., *Opere morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970.

ID., *La metafisica dei costumi*, ed. con testo a fronte a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006.

ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995.

ID., *Lectures on Ethics*, a cura di P. Heath, J.-B. Schneewind, Cambridge University Press, Cambridge 1997 (trad. ingl. parziale delle lezioni di etica e antropologia).

ID., *Antropología práctica*, a cura di R. Rodríguez Aramayo, Technos, Madrid 2004 (trad. spagn. della "Antropologia Mrongrovius").

Fichte

FICHTE, J.C., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, Frommann, Stuttgart 1962-.

ID., *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994

ID., *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994.

Su Kant:

AMERIKS K., *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon, Oxford 2003.

HERMANN, B., *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

KOCH, L., *Kants ethische Didaktik*, Ergon, Würzburg 2003.

LANDUCCI, S., *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994.

MANGANARO, P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.

MARLEN-ESSER, A., *Eine Ethik für Erdliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Fromann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2004.

PHILONENKO, A., *Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris 1988<sup>3</sup>.

PIRILLO, N., *L'uomo di mondo fra morale e ceto: Kant e le trasformazioni del Moderno*, Bologna, Il Mulino 1987.

SHERMAN, N., *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

SOMMERFELD-LETHEN, C., *Wie Moralish werden? Kants moralistische Ethick*, Alber, Freiburg 2005.

WOOD, A.W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Su Fichte:

FONNESU, L., *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Cap. 11

BENTHAM, J., *The Collected Works of Jeremy Bentham*, The Athlone Press, London 1968-1981, Oxford University Press, Oxford 1983-

ID., *The Works of Jeremy Bentham (1838-1843)*, 11 voll., a cura di J. Bowring, Thoemmes Press, Bristol 1995.

ID., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, UTET, Torino 1998.

ID., *Deontologia*, a cura di S. Cremaschi, La Nuova Italia, Firenze 2000.

ID., *Libertà di gusto e opinione. Un altro liberalismo per la vita quotidiana*, a cura di G. Pellegrino, Dedalo, Bari 2007.

Su Bentham e l'utilitarismo classico:

DINWIDDY, J.R., *Bentham*, Oxford University Press, Oxford 1990.

HARRISON, R., *Bentham*, Routledge, London 1983.

SCARRE, G., *Utilitarianism*, Routledge, London 1996.

QUINTON, A., *Utilitarian Ethics*, Macmillan, London 1973.

FAGIANI, F., *L'utilitarismo classico*, Liguori, Napoli 2000.

Cap. 12

GEIGER, A., *Nachgelassene Schriften*, 5 voll., Olms, Hildesheim 1999.

HERRMANN, W., *Ethik (1901)*, Mohr, Tübingen 1921<sup>6</sup>.

MAIMON, S., *Gesammelte Werke*, 7 voll., a cura di V. Verra, Olms, Hildesheim 1965-1976.

MENDELSSOHN, M., *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe*, 22 voll., Fromann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1971-1995.

ID., *Philosophical Writings*, a cura di D.O. Dahlstrom, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

RITSCHL, A., *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (1870-1874)*, 3 voll., Marcus, Bonn 1870.

SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Kritische Gesamtausgabe*, a cura di H.-J. Birkner *et al.*, de Bruyter, Berlin 1984-.

ID., *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, UTET, Torino 1988.

ID., *Sulla religione*, a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 1989.

Sulla teologia liberale:

OSCOLATI, R., *Schleiermacher*, Queriniana, Brescia 1980.

SIEGFRIED, T., *Liberale Teologie*, in *Evangelisches Kirchenlexikon*, a cura di H. Brunotte, O. Weber, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, vol. II, pp. 1084-1091.

Sul giudaismo liberale:

ARKUSH, A., *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, State University of New York Press, Albany (NY) 1994.

HAYOUN, M.-R., *Moïse Mendelssohn*, PUF, Paris 1997.

SORKIN, D.J., *Moses Mendelssohn: il maestro dell'illuminismo ebraico*, ECIG, Genova 2000 (ed. or. *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Halban, London 1966).

Cap. 13

HEGEL, G.W.F., *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.  
ID., *Gesammelte Werke* (40 voll.), a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968-.

ID., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984.

ID., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996.

ID., *Lineamenti di filosofia del diritto* Laterza, Roma-Bari 1965<sup>3</sup>.

MARX, K., *Marx Engels Werke*, 39 + 2 voll., Dietz, Berlin 1956-1967.

ID., *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1977<sup>5</sup>.

MARX, K., ENGELS, F., *L'ideologia tedesca*, a cura di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 2000<sup>5</sup>.

ID., *Opere*, 50 voll., Editori Riuniti, Roma 1980-.

SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke*, 5 voll., a cura di W.F. von Löhneysen, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

ID., *Etica*, a cura di G. Faggini, Boringhieri, Torino 1961.

ID., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigilani, Mondadori, Milano 1989.

ID., *Parerga e paralipomena*, 2 voll., a cura di G. Colli, M. Carpitella, Adelphi, Milano 1981-1983.

KIERKEGAARD, S.A., *Samlede Vaerker*, 20 voll., a cura di A.B. Drachmann *et al.*, Gyldendal, Kobenhaven 1962-1964.

ID., *Opere*, a cura di C. Fabbro, Piemme, Casale Monferrato 1995<sup>3</sup>

ID., *Enten-Eller: un frammento di vita*, 5 voll., a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1977-1989. ID., *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1998.

ID., *Discorsi edificanti 1843*, a cura di D. Borso, Piemme, Casale Monferrato 1998.

ID., *Stadi sul cammino della vita*, a cura di L. Koch Rizzoli, Milano 2001.

Sul romanticismo:

LOCKRIDGE, L.S., *The Ethics of Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Su Hegel:

MENEGONI, F., *Moralità e morale in Hegel*, Liviana, Padova 1982.

MONETI CODIGNOLA, M., *Moralità e soggetto in Hegel*, ETS, Pisa 1986.

PEPERZAK, A., *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Thought*, Kluwer, Dordrecht 2001.

VALCARCEL, A., *Hegel y la ética: sobre la superación de la "mera moral"*, Anthropos, Barcelona 1988.

Su Marx:

LUKES, S., *Marxism and Morality*, Clarendon Press, Oxford 1985.

Su Schopenhauer:

JANAWAY, C. (a cura di), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

MANNION, G.M., *Schopenhauer, Religion and Morality: the Humble Path to Ethics*, Aldershot: Ashgate 1999.

Su Kierkegaard:

CLAIR, A., *Kierkegaard. Existence et éthique*, PUF, Paris 1997.

RUDD, A., *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon, Oxford 1993

Cap. 14

WHEWELL, W., *Collected Works*, a cura di R. Yeo, 16 voll., Thoemmes Press, Bristol 2001.

ID., *Elements of Morality including Polity* (1845), 2 voll., Parker, Cambridge 1864<sup>4</sup>.

MILL, J.S., *Collected Works*, 32 voll., University of Toronto Press, Toronto 1963-.

ID., *La libertà, l'utilitarismo, l'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, RCS Libri, Milano 2000.

ID., *Bentham e Coleridge: due saggi*, a cura di M. Stangherlini, Guida, Napoli 1999.

Su Whewell e Mill:

DONAGAN, A., *Whewell's Elements of Morality*, in "Journal of Philosophy", LXXI, 1974, pp. 724-736.

HABIBI, D.A., *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, Kluwer, Dordrecht 2001.

Cap. 14

COHEN, H., *Werke*, 17 voll., a cura dello Hermann Cohen Archiv, Olms, Hildesheim 1978-2002.

ID., *La fondazione kantiana dell'etica*, Milella, Lecce 1983.

ID., *Etica della volontà pura*, a cura di G. Gigliotti, ESI, Napoli 1994.

ID., *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

RICKERT, H., *Sämtliche Werke*, a cura di A. Rainer, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2004.

ID., *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979.

ID., *Filosofia, valori, teoria della definizione*, a cura di M. Signore, Milella, Lecce 1987.

RENOUVIER, CH., ID., *La science de la morale* (1869), a cura di L. Fedi, Fayard, Paris 2002.

COMTE, A., *Œuvres* (1892-1894), 12 voll., Anthropos, Paris 1968-1971.

ID., *Corso di filosofia positiva*, 2 voll., a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1979<sup>3</sup>.

Su neokantiani e positivisti:

BOCCARA, N., *Vittoriani e radicali: da Mill a Russell. Etica e politica nella cultura inglese tra '800 e '900*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981.

GIGLIOTTI, G. *Hermann Cohen e la fondazione kantiana dell'etica*, Sansoni, Firenze 1977.

HOLZHEY, H. (a cura di), *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.

POMA, A., *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988, capp. 6, 10.

SIGNORE, M., *Rickert fra storicismo e ontologia*, Angeli, Milano 1985.

THOMAS, G., *The Moral Philosophy of T.H. Green*, Clarendon Press, Oxford 2003.

VAN DEN LINDEN, H., *Kantian Ethics and Socialism*, Hackett, Indianapolis (IN) 1989.

VERNEAUX, R., *Renouvier disciple et critique de Kant*, Vrin, Paris 1945.

Cap. 16

SIDGWICK, H., *Works*, 15 voll., Thoemmes Press, Bristol 1996.

ID., *Essays on Ethics and Method*, a cura di M.G. Singer, Clarendon, Oxford 2000

ID., *I metodi dell'etica*, a cura di M. Mori, Il Saggiatore, Milano 1997.

ID., *Etica pratica*, a cura di G. Pellegrino, Bompiani, Milano 2007.

### Su Sidgwick

CREMASCHI, S., *Sidgwick e il progetto di un'etica scientifica*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", 7 (2006), pp. 1-36.

SCHNEEWIND, J., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon, Oxford 1977.

SCHULTZ, B., *Henry Sidgwick Eye of the Universe: an Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

### Cap. 17

DURKHEIM, E., *L'éducation morale* (1925), a cura di P. Fauçonnet, PUF, Paris 1963.

ID., *Le Suicide: Étude de sociologie* (1897), PUF, Paris 1973.

ID., *Il suicidio. L'educazione morale*, a cura di L. Cavalli, UTET, Torino 1998<sup>3</sup>.

ID., *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, a cura di H.N. Kubali, G. Davy, PUF, Paris 1950.

ID., *Lezioni di sociologia: fisica dei costumi e del diritto*, Etas Libri, Milano 1978.

ID., *Textes*, 3 voll., a cura di V. Karady, Minuit, Paris 1975.

### Su Durkheim :

WALLWORK, E., *Durkheim: Morality and Milieu*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1972.

WATTS MILLER, W., *Durkheim, Morals and Modernity*, McGill - Queen's University Press, Montreal 1999.

### Cap. 18

NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke*, 15 voll., a cura di G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1967-1977.

ID., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura degli stessi autori, 8 voll., Adelphi, Milano 1964-1982.

### Su Nietzsche

BERNSTEIN, J., *Nietzsche's Moral Philosophy*, Fairleigh Dickinson University Press, Granbury (NJ) 1987.

HUNT, L.H., *Character and Chaos: the Moral and Political Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Routledge, New York 1990.

MAY, S., *Nietzsche's Ethics and his War on "Morality"*, Clarendon, Oxford 1999.