

## La strana idea di applicare la teoria etica di Sergio Cremaschi

### 9.1.

#### **L'etica non può essere un prontuario di morale**

In questo saggio sostengo che l'etica non può essere «una specie di prontuario di morale come un manualetto di etichetta» (Murdoch 1970, 46). La filosofa dalla quale riprendo la formulazione aggiunge come sua giustificazione la tesi ulteriore che «la filosofia morale è qualcosa di inguaribilmente personale. Semplicemente non può venire comunicata» (Ivi, 46-47). Sosterrò che la prima tesi è condivisibile e che la seconda lo è soltanto in parte<sup>1</sup>. La prima sembra anzi tanto plausibile da essere ovvia, ma in realtà non lo è al punto da essere vuota. Basta domandarsi se, ammesso che sia vera, qualcuno avrebbe torto. Penso che la risposta sia che vi sono alcuni che avrebbero torto, e questi sono i sostenitori dei seguenti approcci:

1. l'approccio dei teorici di una legge di natura in senso forte, rappresentati nella versione più rigorosa da John Finnis (1980), il cui punto centrale è la difesa dello 'assolutismo', inteso come la tesi che esistano singoli precetti etici validi incondizionatamente;
2. l'approccio dei teorici della 'nuova' morale, Peter Singer e compagni di strada, i quali sostengono una forma di utilitarismo che deve, come per Bentham, fare da base a una morale razionale che sostituisca quella tradizionale; per un certo aspetto questo approccio è la negazione speculare del precedente, in quanto pone al centro la tesi di Sidgwick secondo la quale non esiste precetto valido se non provvisoriamente, in attesa di stabilirne portata ed eccezioni;
3. l'approccio intuizionista indebolito fatto proprio del primo Rawls (1971, par. 9), il cui esempio più famoso è la difesa dell'aborto di Judith Jarvis Thomson (1971), che consiste nell'abbandonare le pretese dell'intuizionismo forte interpretando le intuizioni morali come convinzioni radicate, non come asserti veri, e tentando di risolvere i problemi normativi facendo appello alle nostre convinzioni preesistenti;
4. l'approccio particolarista, di cui la versione più nota è stata quella di MacIntyre (1981), ma che in etica applicata ha dato vita al minimalismo contrattualista di Engelhardt (1996).

---

<sup>1</sup> Questo saggio consiste essenzialmente in un riassunto con qualche sviluppo di considerazioni svolte in diversi capitoli di Cremaschi 2005, particolarmente il cap. 11 e di Cremaschi 2007b, particolarmente il cap. 3. Il titolo è copiato dal titolo di un paragrafo di Beauchamp 1984, 514.

È chiaro in quale modo i primi due approcci vogliono fare un «prontuario di morale». Per il terzo e il quarto la cosa è meno ovvia ma – ritengo – non meno vera. La mia obiezione a questi ultimi approcci è che sostengono tesi normative molto limitate proprio perché si danno un compito che il filosofo morale non può darsi, nel primo caso di mettere ordine nei nostri pregiudizi ma facendosi carico di questi pregiudizi in quanto filosofo, nel secondo di tentare di derivare proceduralmente una morale minima da un contratto fra individui fra i quali non esiste alcuna proposizione normativa già condivisa, assegnandosi così un compito ineseguibile.

## 9.2.

### La svolta normativa

L'esclusione dei prontuari di etica non esclude invece una buona parte delle proposte che sono state avanzate a partire dal 1958, l'anno in cui Anscombe, Foot, Geach, Kurt Baier riproposero con importanti contributi la possibilità di passare dalla metaetica all'etica normativa, cui andrebbe aggiunto Gadamer che nel 1960 ripropose un'etica della saggezza pratica che sostituisse l'immoralismo heideggeriano dando avvio alla "riabilitazione della filosofia pratica".

A partire da fine anni Cinquanta avvennero in due ambiti linguistici e culturali diversi, anglosassone e germanico, due processi paralleli in ambito teorico: la critica del noncognitivism in ambito anglosassone e la critica dell'immoralismo heideggeriano in ambito germanico. Questi due processi nel mondo della teoria si incrociarono a un certo punto con altri processi che si misero in moto nella società civile, quelli di una politicizzazione e moralizzazione di opinioni pubbliche che apparivano fino a quel momento disincantate e succubi di una logica che riduce tutti i problemi collettivi a problemi amministrativi cui dare soluzioni tecniche.

I due processi si incontrarono in modo virtuoso producendo i primi esempi di quella che si sarebbe poi chiamata etica applicata. Va notato che il primo esempio di rilievo di questo genere è precedente alla svolta normativa del 1958 ed è opera di uno dei protagonisti di questa svolta, Elisabeth Anscombe che contesta una laurea *honoris causa* ad Harry Truman, il presidente americano che usò la bomba atomica, in nome della teoria scolastica della guerra giusta (Anscombe 1956). L'atto di nascita dell'etica applicata potrebbe perciò essere collocato nel 1956, ma la sua maggiore età fu nel 1971, l'anno della pubblicazione di *Teoria della giustizia* (Rawls 1971) e della formulazione del termine bioetica (Potter 1971). Si trattò di una serie di processi diversi ma fra loro concomitanti: la svolta rawlsiana fu la nascita di una 'nuova' filosofia politica che si distingueva dalla tradizione precedente per il fatto di non essere né analisi concettuale neutrale di fronte ai contenuti normativi né realismo politico; era essenzialmente etica applicata per via dell'idea

dell'equilibrio riflessivo come procedimento per giungere a giudizi morali; era una trasformazione di una disciplina accademica, anche se sentiva qualche eco del discorso pubblico in una nuova chiave che si stava facendo strada grazie al movimento per i diritti civili e a quello contro la guerra in Vietnam<sup>2</sup>. Un processo che andò in direzione opposta fu invece quello della bioetica: qui il discorso pubblico nacque dalla riflessione sulle pratiche e solo successivamente si sedimentò progressivamente in una disciplina accademica, disciplina che prese a prestito un nome che Potter aveva coniato per designare qualcosa di diverso, cioè la riflessione sui rapporti uomo-natura, qualcosa che pure darà vita a un filone di letteratura che potrebbe chiamarsi “etica della vita” (Reichlin 2008). Nei decenni Settanta e Ottanta altri campi si svilupparono in parallelo: l’etica degli affari, il discorso sulla liberazione animale e i diritti degli animali, la teoria dei diritti umani, l’etica dello sviluppo, il discorso sul pacifismo e la guerra giusta (Cremaschi 2005, cap. 11).

### 9.3.

#### Tre metodi dell’etica applicata

L’etica applicata, secondo una definizione autorevole è «comunemente contraddistinta come quella parte dell’etica che dedica un’attenzione particolare e diretta a questioni e controversie pratiche» (Almond 1998, 318). Secondo un’altra definizione è

L’applicazione di considerazioni etiche – ragioni, principi, valori, idee – a qualsiasi politica o pratica – personale o sociale – allo scopo di valutare (e quindi appoggiare o rifiutare) la politica o la pratica in questione per ragioni etiche. Quindi l’etica applicata è quel ramo del ragionamento pratico in cui si ricorre a considerazioni etiche (distinguendole dalle considerazioni prudenziali o egoistiche) per guidare la condotta individuale e collettiva (Bedau 1992, 80).

Se si considera la storia della nascita dell’etica applicata, una delle circostanze più notevoli è la scoperta di una pluralità di “metodi”, intesi nel modo di Sidgwick, cioè di procedimenti attraverso i quali giungere a conclusioni normative su di un caso particolare. Ma, mentre le parole con cui si concludeva la prima edizione dei *Metodi dell’etica* erano «inevitabile fallimento» gli sviluppi della bioetica hanno mostrato che è vero che non c’è *un* metodo per giungere a conclusioni normative ma non perché nessun metodo funziona, ma al contrario perché ce n’è più d’uno che funziona.

L’utilitarismo o consequenzialismo sembrò la dottrina dominante durante la prima fase della storia della bioetica. Per consequenzialisti come Singer la bioetica verte sulla questione della minimizzazione della sofferenza, e la ragione della sua nascita è stata la diffusione di un atteggiamento secolare per il quale la “vecchia morale” appare essere pregiudizio e superstizione,

---

<sup>2</sup> Si veda Alan Donagan (2001, 769), Onora O’Neill (1986: 10), Albert Jonsen (1998: x-xi).

descritto con la formula “paradigma della sacralità della vita”; il criterio del giudizio in bioetica, criterio evidente ed assiomatico come lo era il principio di utilità di Bentham, è la “qualità della vita” e il “metodo” che ne deriva è quello del calcolo della conseguenze in termini negativi, di quantità di sofferenza, senza distinzioni fra individui portatori della sofferenza e senza distinzioni fra specie viventi. Dalla premessa che l’unico atteggiamento non superstizioso è il paradigma della qualità della vita, i bioeticisti consequenzialisti fanno necessariamente di ogni erba un fascio facendo ricadere tutti i loro oppositori, teologi di ogni fede, kantiani e intuizionisti, tomisti e aristotelici, nella categoria delle dottrine etiche tradizionali, le quali sono tutte dichiarate più o meno equivalenti a dottrine del comando divino (Singer 1979; 1995; 2001; Kuhse 1986; Rachels 1987).

Nel corso della prima fase della bioetica soltanto un numero ristretto di voci ha difeso un approccio in qualche modo deontologico. Fra queste voci vi è stato Edmund Pellegrino che ha proposto una revisione della tradizione ippocratica alla luce dei nuovi sviluppi scientifici e tecnologici e della nuova consapevolezza dei diritti e dell’autonomia del paziente (Pellegrino / Thomasma 1981, 1988), e Robert Veatch che ha proposto una revisione dell’etica medica tradizionale su basi contrattualistiche allo scopo di definire una relazione medico-paziente come relazione fra eguali (Veatch 1991). Già a partire dagli anni Ottanta i bioeticisti con preferenze per l’etica kantiana o le teorie dei diritti si sono tendenzialmente raggruppati fra i fautori della prima delle nuove ‘teorie miste’, cioè l’approccio dei principi. La teoria fu presentata da Tom L. Beauchamp and James F. Childress (1979). Gli autori partivano da una scoperta ‘empirica’, cioè il fatto che i membri della National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research che aveva redatto nel 1978 il noto Belmont Report avevano raggiunto un consenso su un certo numero di principi ‘intermedi’ partendo ciascuno dalla sua concezione religiosa e filosofica, e senza avere previamente raggiunto un consenso sui principi ‘ultimi’. Una conseguenza che gli autori trassero è che non è necessario avere raggiunto l’accordo e neppure avere esaminato a fondo tutti i punti di disaccordo fra teorie etiche complessive contrapposte prima di tentare di risolvere i dilemmi dell’etica applicata, e una seconda conseguenza fu che l’esistenza di concezioni complessive alternative non è una fonte di dissenso insuperabile a proposito delle decisioni collettive. La via d’uscita dal disaccordo è l’applicazione al caso singolo di principi ‘intermedi’, intorno ai quali, come aveva ammesso già John Stuart Mill – in realtà facendo una concessione agli avversari dell’utilitarismo mascherata da scoperta originale – il consenso viene raggiunto più facilmente che intorno ai principi ultimi. E nelle questioni del mondo reale l’accordo sui principi anche in assenza di un accordo sulla giustificazione dei principi è sufficiente per concordare linee d’azione. I principi di Beauchamp e Childress sono i ben noti quattro principi che essi ritenevano condivisi da utilitaristi e deontologisti, autonomia, non-maleficenza, beneficenza,

equità, intesi come principi *prima facie* nel senso di David Ross, da applicare attraverso le strategie di specificazione e bilanciamento. La conoscenza morale, come suggerito da Ross, viene raggiunta in un modo indipendente da qualsiasi ordine essenziale di «inferenza o dipendenza» e il rapporto fra principi e casi è simile a quello descritto nella nozione di equilibrio riflessivo proposto pochi anni prima da Rawls (che a sua volta trasponeva un'idea di Nelson Goodman dalla filosofia della scienza all'etica). Si può notare che Rawls nella seconda versione della sua teoria pone al centro l'idea del consenso per intersezione che è esattamente l'idea centrale della teoria di Beauchamp e Childress. L'approccio dei principi fu per un verso una ripresa del neointuizionismo di Ross, non meno di quanto lo fu la prima versione della teoria di Rawls. Fu anche una versione blanda di un'etica deontologica tradizionale. Fu, infine, una combinazione molto datata, nel tempo e nello spazio, di principi ben poco universali, di cui quello di autonomia sembra ben poco chiaro e succube di un individualismo tutto statunitense. L'aspetto d'interesse però non è la formulazione dei principi ma il genere di procedura, non deduttiva e in qualche modo circolare.

La nuova casistica fu il secondo metodo misto, proposto per la bioetica da Albert Jonsen (1986; 1991; Jonsen/Toulmin 1988) come metodo già esistente nella pratica dei comitati etici non meno di quello basato sull'individuazione di principi intermedi. Consiste in un modo di procedere molto simile ma con un vantaggio, consistente in un 'prezzo' inferiore da pagare per il risultato. L'intersezione per la casistica non è un principio ma soltanto un caso paradigmatico sul quale esiste già un accordo. Un altro pregio dell'approccio starebbe nel fatto che il processo non è più deduttivo, come ancora è in qualche misura nell'approccio dei principi, ma invece è analogico, induttivo, o "abduittivo" nel senso di Peirce, o "topico" nel senso della retorica classica. Jonsen mostrò come l'approccio scoperto induttivamente nella pratica dei comitati etici era lo stesso della casistica scolastica che era stata denigrata ingiustamente da Pascal che l'aveva identificata con le tesi di una sua corrente, il lassismo, e poi da tutti i filosofi morali moderni che lo avevano seguito ciecamente, da Adam Smith a Christian Thomasius fino a Sidgwick, con l'eccezione di Kant che sosteneva invece che la casistica non può divenire una tecnica tale da poter essere esposta in un libro ma deve restare un'arte, arte che può essere appresa solo attraverso la discussione di esempi (Cremaschi 2007a: 169-72).

La forza della casistica starebbe nella sua capacità di accontentarsi, come punto di partenza, di una conclusione condivisa su un caso accettato come paradigmatico. L'analisi casistica di casi morali procede attraverso paradigmi e analogie per raggiungere un'opinione informata riguardo alla sussistenza e alla forza di particolari obbligazioni morali, espresse da norme e massime che sono generali anche se non universali o immutabili, dato che sono valide per le condizioni specifiche a una agente dato e un contesto dato, e la soluzione del caso singolo dipende da un giudizio che è di

carattere “prudenziale”, basato su un sorta di *phronesis* o di *epieikeia* (Jonsen / Toulmin 1988, 257; Toulmin 1982, 275-77).

Si può notare che la nuova casistica è un approccio coerentista, non-fondazionalista all’argomentazione morale; che è un approccio meno diverso dall’approccio dei principi di quanto è apparso nel dibattito degli anni Ottanta e Novanta, ma è essenzialmente lo stesso approccio messo in opera con meno assunzioni; e che ironicamente è un tipico esempio della «sovversione inversa» diagnostica da Donagan (1992, 769), perché è un ritorno della vecchia morale nella sua espressione più impopolare, quella che Sidgwick si pensava avesse definitivamente confutato. Inoltre se, come per l’approccio dei principi, non si considerano i contenuti dettagliati ma il modo di procedere generale, tutta l’etica applicata condivide numerose caratteristiche con la casistica; la prima è l’idea che l’etica come disciplina non è solo un “protrettico” a una vita etica, che è invece arte o improvvisazione, come la tradizione romantica ha ripetuto per un secolo e come il maggior filosofo morale continentale del Novecento, Nicolai Hartman, ha dato per scontato, ma è invece anche una scatola degli attrezzi per produrre decisioni pratiche con una giustificazione che possa risultare accettabile a una pluralità di individui. La funzione degli attrezzi contenuti in questa scatola è quella di metterci in grado di produrre tali decisioni in modi diversi dal compromesso senza principi o la decisione a maggioranza anche sulle cose su cui una possibile minoranza non può prospettarsi a cuor leggero di essere messa in minoranza.

I due approcci misti vennero criticati da uno schieramento di approcci alternativi che avevano in comune soprattutto il sospetto nei confronti della teoria. In primo luogo, la prima terza via fra quelle che venivano ritenute le due scuole dominanti di etica normativa degli anni Settanta, consequenzialismo e deontologismo, cioè l’etica delle virtù, produsse una serie di applicazioni all’etica applicata. La prima fu quella di Daniel Callahan che concepì un approccio delle virtù alla bioetica che voleva smascherare i presupposti individualisti nascosti nella discussione in corso di questioni-chiave della bioetica. Per esempio, la discussione sull’eutanasia sarebbe stata viziata dal presupposto inconfessato che è ovvio che se qualcuno vuole qualcosa che la medicina è in grado di offrire ha il diritto di ottenerlo a meno che si possa provare che ciò implicherebbe un danno a terzi (Callahan 1996), e queste assunzioni tendono a negare il carattere relazionale della nostra esistenza che è invece una delle sue caratteristiche più basilari (Callahan 1993).

Accanto all’etica delle virtù intesa in senso stretto ci fu l’approccio della cura creato da Carol Gilligan e accanto a questo altri approcci femministi che hanno enfatizzato dimensioni più ampie della deliberazione morale nelle situazioni concrete, sostenendo che le teorie deontologiche e consequenzialiste sono viziate da un loro carattere in qualche modo maschile (Cremaschi 2005, 186-90).

L'approccio antiteorico è stato sostenuto da alcuni filosofi e soprattutto filosofe che hanno ripreso la tesi di Bernard Williams, che è impossibile è la "teoria della moralità", quell'edificio intellettuale che è stato l'obiettivo della filosofia morale moderna e che avrebbe dovuto contemporaneamente dare un ordine sistematico al pensiero etico, ridurlo a principi e concetti di base; costruire una morale individuale; costruire una morale pubblica (Williams 1990, 400). Questa idea sta alla base della formula della "antiteoria in etica" (Clarke 1987) secondo la quale i modelli giustificativi della "teoria etica" comprendenti una tesi sulla centralità di un particolare fattore, una serie di principi, una teoria che deriva dai primi due elementi prescrizioni particolari, non sono necessari perché lo scopo critico e ricostruttivo dell'etica può venire conseguito attraverso una pratica riflessiva che non deve seguire un modello legalista (Baier 1985a).

In conclusione, l'etica delle virtù, la maggioranza degli approcci femministi, il movimento antiteorico hanno insistito su alcuni punti: (a) ci sono più dimensioni dell'azione che la conformità al dovere che era l'unica considerata sia dalle etiche deontologiche sia dalle etiche consequenzialiste; (b) le emozioni contano; (c) l'individuo come tale è un mito, e il dato originale è l'individuo inserito in una rete di relazioni; (d) l'incertezza che il caso concreto porta sempre con sé è tale da rendere ogni teoria morale irrilevante. Questi punti meritano di venire considerati con attenzione.

#### 9.4.

#### **E un antimetodo**

Dopo le teorie classiche, le teorie miste, e le antiteorie, è giunta negli anni Novanta la quarta generazione di approcci, quella della deliberazione. L'antimetodo è stato una scoperta multipla, fatta contemporaneamente da diversi autori, aristotelici moderati, kantiani in senso lato, neopragmatisti, che in vari modi hanno individuato la conoscenza contestuale, la deliberazione, il "giudizio" kantiano, la democrazia radicale come pratica di formazione del consenso come gli elementi del 'metodo' dell'etica applicata (Moreno 1995, O'Neill 1985, Cortina 1997, Camps 2001). Un metodo così inteso non è più un 'metodo' perché si assume che tutto sia in perenne discussione, comprese le procedure di volta in volta adeguate ad affrontare razionalmente il problema della giustificazione delle decisioni. Il rebus da risolvere è stato descritto così:

La filosofia morale tradizionale ha virtualmente identificato la possibilità di una conoscenza morale autentica con la possibilità di una teoria etica universalmente valida, e ha supposto che ogni criterio morale accettabile, in ogni tempo e luogo, possa venire ordinato razionalmente e spiegato facendo riferimento a qualche insieme di principi fondamentali. Una perfetta unificazione e sistematizzazione teorica possono essere impossibili da raggiungere, perché ci può essere una pluralità di principi di base che non è possibile ordinare. Ma si assume generalmente che tali principi saranno in numero minore di modo che si potrà scoprire un ordine sostanziale e pervasivo. Un corollario a questa concezione della conoscenza morale è la tesi che il ragionamento morale sia essenzialmente questione di applicazione deduttiva di

principi di base a casi. Tuttavia, contro le aspettative create da questi assunti metodologici, molti filosofi che si sono avventurati negli ambulatori e nelle corsie hanno scoperto con dispiacere quanto poco utile potesse essere questo approccio deduttivo nell'affrontare i problemi morali autentici [...] Nell'esperienza di molti filosofi che operano realmente nel campo dell'etica medica, la maggior parte del lavoro reale di soluzione di problemi morali si è posto al livello della interpretazione e del confronto di casi. Il ricorso a principi normative astratti non sembrava mai prevalere sul giudizio considerato guidato dal caso. Al contrario, il conflitto fra un principio putativo e un'ampia considerazione di casi sembrava sempre sfociare un raffinamento dell'interpretazione di qualsiasi principio astratto fosse coinvolto. (Winkler / Coombs 1993b, 2-3).

L'idea di deliberazione come processo che è da un lato privo di un 'fondamento' (nel senso della nota critica al fondazionalismo) e insieme che è privo di un 'metodo', ovvero di procedure precostituite, ma che dall'altro lato è un processo regolato e razionale, diverso dalla disputa in cui si alza la voce più dell'avversario o del dialogo impossibile fra "stranieri morali" è l'idea-chiave del quarto approccio. La differenza fra questo e l'antiteoria sta nel fatto che la deliberazione non esclude la teoria, se mai si limita a suggerire di metterla provvisoriamente fra parentesi nel momento che si devono raggiungere decisioni nel mondo reale, ma esclude piuttosto il metodo, nel senso moderatissimo di lasciare perennemente aperta anche la discussione sul genere di argomenti che possono venire introdotti nella discussione.

Negli anni Ottanta e Novanta i teorici delle virtù e gli antiteorici presero a bersaglio la "teoria etica" avendo come esempi negativi l'utilitarismo e l'etica kantiana. La mia obiezione è che la loro critica è nel suo complesso pertinente per l'utilitarismo ma non per l'etica di Kant, anche se si può discutere se possa esserlo per diverse versioni dell'etica kantiana. L'idea aristotelica di *epieikeia* può essere interpretata come l'idea che i principi da soli non risolvono le questioni morali, cioè che «possiamo cogliere la forza morale dei principi soltanto studiando i modi in cui sono applicati alle, e all'interno delle, situazioni particolari» (Toulmin 1982, 276). Questa era un'idea tradizionale per la scolastica e l'aristotelismo protestante moderno, e Kant – con buona pace degli aristotelici particolaristi degli ultimi decenni – si rifà proprio a questa tradizione quando prevede uno spazio per la sua peculiare versione della casistica. L'etica di Kant quale può essere ricostruita alla luce di molta letteratura degli ultimi tre decenni non è "teoria etica" nel senso dei critici perché l'etica normativa come Kant la intendeva non è una teoria che ci può dire quale è l'azione giusta, ma è soltanto un modello che non vuole sostituirsi alla pratica del giudizio morale nel mondo reale, o è una scala che si getta una volta che siamo saliti in cima al muro. Nel mondo reale, la questione su cui bisogna lavorare non è tanto quale principio vada applicato, perché i principi sono relativamente pochi, semplici ed evidenti e il lavoro dell'etica teorica è necessario soprattutto per liberare il terreno dai principi erronei introdotti da dottrine sofistiche, ma quale tipo di situazione abbiamo di fronte. Questo è ciò che viene stabilito attraverso la pratica dell'arte della casistica, un'arte che non è una scienza, per la quale non si possono dare regole perché si cadrebbe in un circolo vizioso che porterebbe a chiedere ulteriori regole per l'applicazione delle regole

dell'applicazione e che quindi non può essere codificata in manuali come quelli dei casisti ma può essere soltanto appresa attraverso l'esercizio e insegnata oralmente (Cremaschi 2007a, 169-72). In altre parole: noi raggiungiamo facilmente un accordo su quale regola seguire e possiamo continuare a discutere in eterno sulle ragioni per seguirla, ma la questione decisiva è quale genere di situazione ci troviamo di fronte, di modo da sapere quale principio applicarvi.

Richiamo a questo punto l'approccio quasi-kantiano proposto da Wellmer, secondo il quale l'idea centrale di Kant può essere reinterpreta pensando che il dialogo morale sia rivolto all'eliminazione del nonsenso, ciò che non richiede che lo si ponga in relazione «con l'idea di un senso compiuto, di una riconciliazione ultima, di verità definitiva» (Wellmer 1986, 124). Ciò che è possibile confutare mostrandone la non-generalizzabilità è la massima di *rifiutare* di prendere parte al dialogo, ma una «una corrispondente *norma per il dialogo* deve rimanere in larga misura non specificata e può, per così dire, soltanto assumere un contenuto specifico nel contesto di interpretazioni specifiche di situazioni (che rimangono a loro volta soggette a revisione)» (*Ibid.*). Correggendo Kant, si può suggerire con Wellmer che la domanda principale dell'etica non è: «che devo fare?» ma invece: «che sta succedendo?». Per esempio (in Italia nel 1943) dal fatto se intendo la consegna di un fuggiasco alla polizia come atto di cooperazione con il legittimo uso della forza da parte dello stato o come abbandono di un perseguitato indifeso rendendosi complici di un sistema che si regge sul terrore, dipende se giudico il modo d'azione corrispondente come non universalizzabile o meno (Wellmer 1986, 132). Oppure per esempio (negli Stati Uniti nel 1945) dal fatto se intendo l'azione di firmare un foglio di carta come atto di routine che ratifica formalmente una serie di processi scientifici tecnologici e militari messi in atto dagli specialisti, o come decisione di salvare la vita a migliaia di soldati del proprio paese, o infine come omicidio di centinaia di migliaia di civili non belligeranti inclusi vecchi e bambini (Anscombe 1956: 66) deriva se intendo l'atto di apporre questa firma come moralmente buono o almeno innocente o come un delitto. Infatti le azioni non sono stati di fatto fisici passibili di un'unica descrizione obiettiva, ma sono sempre azioni sotto una qualche descrizione. Così ogni azione

è suscettibile di molte descrizioni: per esempio, “depositare inchiostro su carta con una penna”, “firmare un documento”, “sottoscrivere una dichiarazione falsa”, “garantire la verità di una dichiarazione falsa che incrimina qualcuno di un reato passibile di pena di morte”. Soltanto l'ultima è forse già a un punto di rottura, ma potremmo avere bisogno di sapere di più sul caso: si trattava di uno scherzo, per esempio? (Anscombe 2005b: 253).

Una volta che siamo d'accordo su una descrizione di un'azione a un dato livello, principi normativi diversi quali quelli che potrebbero avere un kantiano, un utilitarista, un aristotelico, raramente portano a valutazioni diverse. Ovvero, non è perché il kantiano direbbe che non si può mai mentire, l'utilitarista che si può mentire qualche volta, il tomista che non si può mentire ma che si può

dissimulare che questi non sarebbero d'accordo nell'elogiare il comportamento della superiora di un ordine di suore che nel 1943 decide di nascondere in un suo convento una madre di famiglia ebrea facendo credere che si tratti di una postulante.

Il compito della filosofia morale “applicata” alla deliberazione nel mondo reale potrebbe essere descritto come il compito di chiarire costantemente i nostri modi di argomentare su questioni di rilevanza morale e di fornire non la risposta giusta o la soluzione definitiva ma, più modestamente, ragioni plurali per giungere alle stesse conclusioni pratiche o a conclusioni pratiche equivalenti, o almeno a conclusioni pratiche valide per qualcuno e non inaccettabili per l'altro. I modi in cui il consenso si può creare nella deliberazione del mondo reale sono: (a) la scoperta di linee d'azione, politiche, soluzioni legislative che possono essere accettabili sulla base di giudizi normativi diversi; (b) la scoperta di soluzioni tecniche che non sollevano obiezioni morali da un lato e che vengono incontro alle obiezioni morali sollevate dall'altro; (c) l'individuazione di compromessi “virtuosi” in seguito ai quali tutti sono sufficientemente soddisfatti, anche se una delle parti ha ragioni maggiori di soddisfazione perché il compromesso salva punti cui questa parte particolare assegnava un valore morale più rilevante.

Esempi di creazione di consenso di questa natura abbondano nella storia recente. Perché questi possano crearsi si richiedono però non poche condizioni: in primo luogo le parti devono accontentarsi di deliberare sulla questione concreta perché vogliono ottenere risultati operativi, non sedimentazioni nella cultura e nel clima d'opinione, cioè non devono fare della singola questione una battaglia di una guerra da vincere in nome della propria visione complessiva o insieme di valori, con la preoccupazione che se cede una qualche linea Maginot allora la guerra sarà perduta; in secondo luogo devono mirare alla formazione di un consenso o almeno alla limitazione dei punti di dissenso, cioè a deliberare, non a vincere battaglie condotte in nome del principio di maggioranza come se questo fosse cosa buona in sé, come se in questo consistesse l'essenza della democrazia, come se il principio democratico fosse l'unico principio e la sua realizzazione passasse attraverso l'allargamento del principio di maggioranza a un numero maggiore possibile di ambiti<sup>3</sup>; in terzo luogo devono mirare a formulazioni accettabili perché conducono a politiche o linee d'azione accettabili, non a formule verbali che possono accontentare tutti perché possono essere interpretate in sensi opposti; in quarto luogo, non devono – come fanno invece Apel e Habermas – a sovraccaricare il consenso che si può creare nella deliberazione su questioni del mondo reale assegnandogli il ruolo di tappa in un processo di porterà a un consenso ideale dal quale deriva la validità delle formulazioni accettate. In altre parole,

---

<sup>3</sup> Si veda la persuasiva argomentazione in tal senso in Cortina 1993.

una delle caratteristiche che ha creato la distinzione fra filosofia morale ed etica applicata è stato il rifiuto da parte di quest'ultima dell'egemonia di una particolare teoria. Dopo tutto, è stato proprio lo sforzo di sviluppare una 'metaetica' analitica sulla cui base giudicare la validità delle varie teorie morali che alla fine condusse alla ampiamente riconosciuta aridità della filosofia morale angloamericana negli anni Sessanta. Queste condizioni alla fine fecero nascere l'etica applicata e un rinnovato interesse per le questioni normative. Per di più, l'idea che una particolare teoria morale possa essere applicata, in modo deduttivo-nomologico, a problemi etici pratici specifici è comunemente derisa in bioetica come un approccio 'ingegneristico'. (Moreno 1995, 21-22)

I suggerimenti che vengono da direzioni diverse, dai critici contestualisti delle teorie etiche, dai fautori delle procedure deliberative, e dal senso comune di gran parte di coloro che hanno avuto esperienza effettiva di etica applicata come pratica del mondo reale sembrano tutti andare contro l'approccio "ingegneristico" e sembrano suggerire un approccio che non necessariamente deve consistere nell'eclettismo senza teorie a ragione condannato da Hare, ma in un insieme di procedure che devono qualcosa a un modo aristotelico e qualcosa a un modo pragmatista di intendere l'etica, e qualcosa o molto – come ho suggerito – al modo kantiano di intendere l'etica una volta che diviene giudizio morale esercitato nella vita reale, senza bisogno di sobbarcarsi il peso del sistema kantiano, con il regno dei fini, la libertà noumenica, l'imperativo categorico. Anzi, l'adozione di un approccio deliberativo, blandamente aristotelico, pragmatista, kantiano non richiede l'adesione a una filosofia morale aristotelica o pragmatista o kantiana. Onora O'Neill in *Faces of Hunger* sostiene che il suo costruttivismo kantiano può rendere conto dei processi decisionali nel mondo reale da parte di soggetti che hanno i loro punti di partenza e le loro concezioni del mondo e possono venire aiutati a chiarirsi ulteriormente da parte di tecnici della discussione razionale non attraverso il lavaggio del cervello o l'indottrinamento ma attraverso l'autocritica. La funzione del filosofo è quella di aiutare a chiarire concettualmente le questioni, elaborando argomentazioni a partire da premesse accettate, aiutando gli autori a raggiungere più chiara consapevolezza della loro comprensione di obiettivi e valori (O'Neill 1986, 10), non invece insegnando agli attori il giusto sistema di valori e di precetti morali. La funzione sociale del filosofo come eticista è, più che quella di esperto, una funzione "socratica", di aiuto alla presa di coscienza della complessa natura dei problemi da affrontare da parte degli unici soggetti veramente competenti a deliberare sulla conduzione della propria vita, e la idea chiave è quella di "autoregolazione", che implica la volontà di non dare risposte arbitrarie, interessate o corporative, ma implica invece la disponibilità a organizzarsi per impostare con rigore le domande, deliberare e discutere (Cortina 1993, 150-57), cioè la capacità di operare scelte «autonome ma non arbitrarie» da parte dei soggetti coinvolti, assegnando alla comunità politica soltanto il compito di stabilire un quadro più "leggero" possibile di regole entro il quale tale processo di autoregolazione possa realizzarsi (Camps 1999).

La scommessa soggiacente a una tale immagine del ruolo dei filosofi nei processi deliberativi potrebbe essere descritta così: forse non importa tanto il punto di partenza quanto il processo; forse

non è possibile essere contemporaneamente razionali e ingiusti; forse si può avere torto da soli ma si può soltanto avere ragione *insieme* (sia ben chiaro, come si insisterà nel paragrafo 6, insieme a *qualcuno*, non insieme a *tutti*).

## 9.5.

### Deliberazione o dialogo fra sordi?

Si può con qualche ragione obiettare che il quadro che si è descritto è dettato da un partito preso, da un inguaribile ottimismo o da cecità di fronte al fatto che il dibattito su questioni di etica applicata cui assistiamo sui media è fatto di monologhi, di declamazioni, e di voci alzate una sopra l'altra. L'obiezione coglierebbe nel segno se chi scrive avesse bisogno di sostenere che *per lo più* nei dialoghi del mondo reale il consenso si realizza, mentre ciò che basta sostenere è che si ha *qualche* esempio di consenso emerso dal dialogo. Aggiungerei che il mio argomento è rafforzato, e non indebolito, dal riconoscimento che la discussione morale odierna è molto più a tutto campo, o senza rete, di quanto lo fossero le discussioni morali rispettabilissime che si svolgevano nei secoli scorsi. Come notano Fox e de Marco, i filosofi del passato, sicuri dell'esistenza di un ampio accordo

potevano concentrarsi sulla ricerca di principi che avrebbero sostenuto le convinzioni morali condivise e aiutato a risolvere i casi dubbi. Oggi, al contrario, c'è scarso consenso sulle questioni morali, di modo che il problema della filosofia morale non è giustificare credenze morali che già si sanno o si ritengono vere, ma invece trovare un metodo per determinare a quali credenze siano vere. Il problema è trovare che cosa conti come prova nel ragionamento morale, come questa possa essere valutata e come le persone possano raggiungere un consenso in caso di disaccordo, ignoranza o dubbio. (Fox / De Marco, 1-2)

Tutto ciò è vero, ed è qui che in parte risiede la novità della discussione etica attuale – quella novità di cui si fanno forti i fautori della nuova morale per fare un salto indebito in direzione di nuovi manuali di nuovi precetti – ma per sostenere l'argomentazione qui svolta basta dimostrare che è una forzatura il quadro tracciato dai pessimisti come MacIntyre e Engelhardt della condizione del pluralismo morale nella società postmoderna. MacIntyre ha descritto la società contemporanea come un luogo in cui parti contrapposte difendono tesi – poniamo, il diritto alla vita contrapposto al diritto alla scelta, o il titolo valido contrapposto alla giustizia distributiva – che sono semplicemente “incommensurabili” essendo basate su criteri non accettati dalla parte avversa. E tuttavia difendono queste tesi con argomentazioni che pretendono di essere razionali e imparziali creando quell'aria paradossale che contraddistingue il dissenso morale contemporaneo che dà l'impressione che un tale pluralismo morale non sia un dialogo ordinato fra diversi punti di vista, ma invece «un discordante miscuglio di frammenti mal combinati» (MacIntyre 1981, 22). La conclusione è che – sulla base della definizione prevalentemente accettata di argomentazione morale – ci mancano

criteri sulla base dei quali potremmo convincere i nostri oppositori e che apparentemente ci resta soltanto da prendere una decisione di adottare un nostro particolare punto di vista morale. È sulla base di una diagnosi identica che Engelhardt ha argomentato il noto approccio che assume la cosiddetta “etica laica” come l’unico quadro entro il quale si possa argomentare fra stranieri morali quali sono i cittadini di una società postmoderna, composta da un gran numero di comunità morali che condividono concezione complessiva del bene, della vita umana, del suo significato. Quella di Engelhardt sembra una descrizione di uno stato di fatto, che rispecchia bene la società americana e che rispecchia quella che sarà la società europea fra pochi decenni. La descrizione merita di essere presa in esame con cura dato che – anche se la cosa è un po’ strana – la stessa descrizione è fatta (seppure in toni ottimisti e non catastrofici, ma potrebbe essere un errore mantenere il tono ottimista) da Rawls, Habermas e altri autori liberali sostenitori di approcci in senso lato kantiani.

Dove sta il vizio nella descrizione? Sta nell’essere sovradeterminata da assunzioni tutt’altro che innocenti. In primo luogo, Engelhardt adotta senza molta discussione la tesi dell’esistenza di un relativismo morale descrittivo, per cui le diverse culture hanno di fatto codici morali incompatibili, e convince il lettore con un paio di citazioni famose ma non per questo aggiornate. Cita la reazione dei navigatori inglesi che approdano a Tahiti e si meravigliano nel vedere che i nativi praticano la segregazione di uomini e donne a tavola e la promiscuità a letto e poi il caso di una tribù africana dove ‘buono’ equivale a cibo e uomo “buono” è l’uomo sazio, non l’uomo che sazia chi ha fame. Ma l’uno e l’altro caso non sono oggi considerati dimostrazioni di alcunché dagli antropologi, che nel primo caso tendono a smontare l’immagine della promiscuità delle popolazioni oceaniche a partire dalla ricostruzione dello sguardo tutt’altro che innocente del navigatore occidentale, e nel secondo caso tendono a considerare le tribù di nativi in apparente stato di natura hobbesiano non come un fenomeno primario ma come risultato di uno stato di disgregazione sociale dovuto a guerre, perdita dei territori ad opera di tribù più forti, shock culturale dovuto al contatto con gli occidentali (vedi Cremaschi 2007c).

In secondo luogo, Engelhardt si avvale di una *petito principii* a favore del suo minimalismo. Il suo argomento teorico più forte è che dal punto di vista dell’etica laica non è possibile giustificare nemmeno un precetto come «non torturare un innocente per piacere». L’obiezione da muovere è che qualsivoglia codice morale comprende tale precetto (anzi qualcosa di più) o cessa di essere un codice morale, che non si può giustificare l’adozione di un codice morale a chi rifiuta qualsiasi codice, ma si può illustrare i costi di tale conseguente rifiuto, inoltre che pretendere la giustificazione di ogni precetto pratico elementare è porre una richiesta troppo gravosa, dato che la maggior parte dei precetti pratici possono essere sì giustificati ma attraverso un procedimento coerentistico. E non considera dei luoghi classici della discussione teorica in etica come le promesse

e la veracità che sono stati il punto di forza delle posizioni razionaliste e universaliste e per i quali si può – per lo meno – discutere se si tratti di casi di precetti pratici giustificabili con procedimento elenchico. Engelhardt, compiuta la sua pretesa dimostrazione della incomunicabilità morale in cui ci troviamo, passa poi a delineare la sua morale laica – che è, se mai qualcosa è stato minimalista, assolutamente “minimalista”, anche se il termine non piace a Engelhardt – nella quale, su basi che non possono che essere puramente contrattuali, sarebbe possibile stabilire soltanto dei requisiti morali minimi. L’obiezione che muoverei è che su tali basi non si stabiliscono, nel senso che non si giustificano, neppure quei requisiti tanto minimi che Engelhardt pone ma che si lascia aperta come unica possibilità uno stato di natura hobbesiano.

Contro scettici e pessimisti suggerirei che l’etica normativa razionale, universale e “naturale” (cioè laica o secolare) esiste anche se non può essere giustificata in modo fondazionalistico perché (a) alcune prescrizioni, come quella di mantenere le promesse, hanno una giustificazione a priori di tipo elenchico, ma ciò non implica che sia possibile derivare deduttivamente le altre prescrizioni da questi, (b) altre prescrizioni, come quella di rispettare le persone, possono essere adottate come “postulati” nel modo suggerito da Donagan (1977), senza pretendere cioè che la loro negazione sia contraddittoria ma soltanto che la loro negazione implichi l’abbandono di ogni possibile codice morale, (c) altre possono essere giustificati a partire dalle precedenti con procedura deduttiva o con procedura coerentistica.

Aggiungerei che alcune incomprensioni sono sorte nel momento in cui i fautori di una o un’altra versione di tale *etica laica o legge di natura* (che sono, per chi mi ha seguito finora, perfetti sinonimi) hanno iniziato a rimproverare gli interlocutori per il fatto di non ammettere una qualche tesi particolare della propria elaborazione storicamente data di tale etica o legge come se qualcuno – sia egli un cardinale o un politico – fosse il depositario della versione definitivamente elaborata della etica laica o della legge di natura, dimenticando che la tolleranza è sempre la tolleranza per chi sbaglia e che qualche errore parziale è verosimilmente sempre contenuto anche nella nostra storicamente data elaborazione di tale morale o legge. Suggerirei come antidoto di ricordare che le teorie etiche sono scale che si gettano quando si è saliti in cima al muro e la discussione delle questioni del mondo reale non può che avvenire fra interlocutori che non hanno una teoria etica compiuta in comune, salvo che ogni volta che si argomenta veramente si verifica il ‘miracolo’ per cui i vincoli normativi dell’argomentazione legano le mani agli interlocutori per cui questi non si scannano a vicenda e invece trovano accordi parziali, delimitazioni dei disaccordi, linee di azione su cui convenire pur in presenza del disaccordo.

## **Deliberazione, principio di maggioranza, vuote enunciazioni di principio**

Non si sta difendendo in questo saggio quella nuova versione di una legge di natura per il terzo millennio che è la dottrina o retorica dei diritti umani, della tolleranza, dell'universalismo con qualche cautela che sembra essere una specie di nuova koinè della *intelligentzia* mondiale. Anzi, non solo non la si sta difendendo ma si vuole sostenere che la stessa nozione di etica pubblica, e perfino la più moderata distinzione fra concezioni complessive del bene e concezione della giustizia sono pericolose reificazioni di distinzioni legittime solo provvisoriamente, e inoltre si vuole sostenere che la stessa attività di formulazione di norme e giudizi direttamente da parte dei filosofi morali, che è l'attività che questa distinzione serve a giustificare e di cui l'opera di Rawls è l'esempio più noto, è risultato non di una forza dell'etica come disciplina ma di una sua debolezza. Come notava Hare, alcuni filosofi morali

possono pensare che semplicemente non c'è alcuna speranza di trovare una teoria etica – cioè una ricostruzione della logica dei concetti morali – che produca regole del ragionamento. In mancanza di questa, tutto ciò che possiamo fare è scambiare intuizioni dal nostro arsenale pluralista; ma non c'è ragione per cui, mancando qualsiasi modo di controllare le intuizioni attraverso l'argomentazione, lo scambio debba mai fermarsi. (Hare 1986, 226)

Secondo MacIntyre, autore lontanissimo da Hare, la stessa istituzione dell'etica applicata consiste in un equivoco. Sotto questa etichetta si mettono in atto

due generi di attività del tutto diversi. In alcune aree la funzione ideologica della concezione dominante dell'etica applicata maschera transazioni in cui il potere professionale e l'autorità vengono asseriti in modo tale da proteggere l'autonomia professionale da una generale messa in questione morale. Ma in altre aree ciò che la concezione dominante dell'etica applicata nasconde in parte dalla vista è una riscoperta della moralità in quanto tale [...] Quando medici o infermieri per esempio discutono di veracità, onestà, fiducia, e temi connessi [...] non stanno facendo altro che riaprire quella discussione generale sulla veracità in cui Aristotele, Maimonide, Tommaso, Kant e Mill sono fra i loro predecessori...

L'etichetta 'etica applicata' è quindi in entrambe le aree una barriera alla comprensione di ciò che sta avvenendo in realtà. In alcuni casi protegge il potere dalla messa in questione, in altri maschera l'importanza morale generale di ciò che sta avvenendo. (MacIntyre 1984, 512)

Hare ha quasi completamente ragione e MacIntyre soltanto in parte. È vero che indebolire la nozione di intuizione morale e poi usare questa nozione indebolita come punto di partenza per pratiche argomentative nel mondo reale è una follia perché è erigere a dogma il massimo dell'etnocentrismo con la tecnica del judo, cioè rinunciando a giustificare il senso morale storicamente dato dei propri vicini di casa in un sobborgo di Boston e poi continuare pacatamente ad argomentare come se ai cinesi e ai somali gliene dovesse importare qualcosa del nostro senso morale oppure riconoscendo pacatamente che per ora a queste popolazioni non gliene importa

ancora molto<sup>4</sup>. D'altra parte, il coerentismo ha molto da dare una volta che lo si libera dall'uso ingenuo che Rawls ne ha fatto. MacIntyre ha pienamente ragione quando pensa che chiamare qualcosa "codice deontologico", ma anche, a livello internazionale chiamarlo "dichiarazione dei diritti", è un modo elementare di proteggere il potere dalla messa in questione, e di fronte a ogni genere di documento siffatto bisogna essere estremamente cauti e chiedersi *chi* afferma che cosa, in nome di *chi*, e con *quale* giustificazione. Se ha una risposta ciò che viene detto può essere più o meno accettabile e utile, ma se non lo si sa si ricade (ciò che MacIntyre nel suo hegelianismo non è capace di sospettare) non nello stato etico hegeliano ma – ancor peggio – nella corporazione etica e nell'organismo sopranazionale etico, cioè nella totalitaria pretesa che ci siano istituzioni legittimate a insegnarci che cosa è bene e che cosa è male senza nemmeno che a queste istituzioni abbiamo dato la nostra adesione come avviene per lo meno per le chiese e altre comunità religiose almeno da quando e nei paesi in cui l'apostasia non è punibile con il rogo o la lapidazione. Il consenso può essere raggiunto «conferendo un elevato grado di indeterminatezza ai nostri principi morali di fatto condivisi» (MacIntyre 1984, 510) e in tal modo si raggiungerà un accordo consistente in una unanimità apparente in realtà solo verbale che avrà come effetto precipuo soltanto quello di conferire legittimazione a chi gestisce il potere in diverse istituzioni e in modi diversi. È questo il rischio perennemente corso dagli organismi internazionali a partire dalla dichiarazione dei diritti dell'uomo, che storicamente ha svolto una funzione positiva, e proseguendo con una successione di dichiarazioni successive perennemente in bilico fra l'esercitare una certa funzione come fonti di diritto e restare sospese nel cielo della chiacchiera. Come nota Moreno

Si è colpiti dal fatto che la sfida di trovare un consenso su valori di base, che spesso si assume sia il più serio problema di consenso morale, è di fatto eclissato da problemi molto più terra terra. In effetti, sembra verosimile che puri e semplici conflitti su valori di base siano rari, tanto ampi e blandi sono questi valori. Quindi, possiamo essere d'accordo in generale che il 'rispetto per la vita' sia un principio etico di base e tuttavia scoprire che lo interpretiamo o gli diamo un peso relativo rispetto ad altri valori in modo molto diverso [...] Come allora possono i membri essere sicuri di aver veramente raggiunto la 'stessa conclusione piuttosto che un compromesso superficiale e finemente confezionato che crollerà al primo segno di un caso controverso? [...] perfino quando un certo numero di persone credono che l'idea sulla quale consentono è la stessa, non c'è alcuna garanzia che l'azione sarà uniforme. (Moreno 1995, 51)

È vero che, nel secondo caso indicato da MacIntyre, quando all'etichetta "etica applicata" ha corrisposto quella che egli chiama una «ripresa della moralità», la pratica effettiva è stata qualcosa di più ricco di quanto farebbe pensare il modello "ingegneristico" e questa sarebbe stata una ripresa del discorso morale nel senso più ricco del termine in ambiti nei quali era stato lasciato cadere per via di processi di 'demoralizzazione' (come ad esempio l'affermarsi nell'Ottocento del realismo politico a scapito della dottrina della guerra giusta) o nei quali era stato ridotto a monologo

---

<sup>4</sup> Su una possibile conciliazione fra universalismo e rinuncia all'assolutismo che conceda al relativismo quel poco che gli va concesso, in una direzione che è forse opposta a quella di Rawls vedi Cremaschi 1997c.

proveniente dall'alto (come nelle pratiche biomediche). Ma è soltanto questione di mettersi d'accordo sui termini. Possiamo contro MacIntyre continuare a parlare di "etica applicata", per il solo motivo che il nome entrato in uso è questo, una volta che abbiamo precisato che l'*etica applicata* non è *applicazione dell'etica*. Se invece è ripresa del discorso morale nel senso classico del termine, ripresa che smentisce felicemente le diagnosi che fanno della civiltà occidentale moderna un processo di demoralizzazione, il fenomeno etica applicata sembra puntare alla generalizzazione dell'uso della ragione sotto forma di facoltà del giudizio. Come nota Wellmer,

di regola le controversie morali si risolvono quando si è raggiunto un consenso nelle diverse dimensioni menzionate del discorso morale – interpretazioni generali, autocomprensione degli interessati, descrizioni di situazioni così come comprensione delle alternative di azione e conseguenze che è possibile prospettarsi – [...] In questo modo si spiega anche che la domanda su che cosa noi – come esseri razionali – possiamo volere universalmente, si connette praticamente alla domanda su come noi – gli interessati – possiamo comprendere adeguatamente le situazioni in cui ci troviamo ad agire. (Wellmer 1986, 132)

## 9.7.

### **Se i prontuari di morale fossero possibili sarebbero superflui**

Credo di avere illustrato nei due paragrafi precedenti le ragioni a favore di due conclusioni: a) non siamo condannati a essere 'stranieri morali' perché possiamo avere qualcosa che è da un lato meno e dall'altro molto di più della "etica laica"; b) le formulazioni di punti di accordo parziale non sono condannate a essere o coperture ideologiche. È possibile che quello che ho presentato sia il risultato di uno sguardo sul mondo ostinatamente ottimista. È possibile e forse non c'è modo di verificarlo perché la storia si svolge una volta sola, le nostre decisioni pratiche hanno anche una dimensione di scommessa e anche le nostre scelte di programmi di ricerca sono scelte pratiche. Ciò che basta avere dimostrato è l'esistenza di *qualche* esempio di formazione di consenso o di soluzione di controversia etica come processo virtuoso.

Nei diversi campi in cui la rivoluzione dell'etica applicata ha avuto luogo, la novità del fenomeno è stata la circostanza che non si trattava di un'applicazione di etiche normative già costituite a un campo particolare. È per questo motivo che il termine "etica applicata", non molto felice, è comunque comunemente inteso come denotante qualcosa di diverso da ciò che si riteneva fosse denotato dal termine scolastico "etiche speciali". È ben vero che agli inizi della bioetica vi sono stati numerosi esempi di questo genere, dirette applicazioni dall'alto di etiche utilitariste o neotomiste all'etica medica, e che gli esempi di questo genere hanno continuato a essere spinti in prima linea dai media e dall'editoria, di modo che il grande pubblico conserva l'impressione che le sole questioni dibattute siano quelle di inizio e fine vita, ma nell'ambito dei soggetti coinvolti direttamente gli argomenti salienti sono stati altri – basti pensare ai temi del consenso informato e

dell'equità nell'uso delle risorse – e in una fase molto vicina alla rinascita dell'etica applicata la novità su cui si concentrò l'attenzione fu la scoperta degli approcci misti che rendevano possibile la convergenza fra seguaci di teorie etiche diverse, e infine nei decenni successivi gli sviluppi sono stati più innovativi ogni volta che la discussione non ha ricalcato da vicino le divisioni fra le diverse teorie etiche. La novità sorprendente dell'etica applicata è legata al fatto di essere nata induttivamente o dal basso come risultato degli sforzi congiunti di cultori di campi disciplinari diversi, filosofi, giuristi, teologi e di ricercatori o operatori in diverse scienze empiriche o ambiti pratici, e inoltre di essere nata in una discussione non soltanto interdisciplinare ma anche fra soggetti in collocazioni istituzionali e ruoli sociali asimmetrici, specialisti da un lato e pazienti o *stakeholders* dall'altro. In altre parole, le discussioni nei diversi campi dell'etica applicata sono stati il risvolto, la documentazione cartacea, del sorgere di movimenti che avevano come telos intrinseco la democrazia partecipatoria. In tutti i casi in cui la discussione su questioni eticamente sensibili è divenuta una discussione realmente partecipata e ha coinvolto movimenti e opinioni pubbliche, il baricentro della discussione si è sempre spostato da contrapposizioni teoriche tradizionali, come quella fra assolutismo e relativismo o consequenzialismo e deontologismo, alla diversa questione dei modi per stabilire quali siano le domande da discutere e quali siano gli interlocutori rilevanti che dovrebbero avere voce nella discussione. La lezione da trarre potrebbe essere che, se “etica applicata” non fosse ormai un nome consacrato dall'uso, l'aggettivo “pratico” sarebbe più appropriato perché l'etica in quanto etica applicata non è uno strumento per confermare nella fede i già persuasi, ma è un insieme di procedure deliberative che possono essere messe in atto in un contesto di istituzioni almeno minimamente liberaldemocratiche, o a partire dalla presa d'atto del fatto del pluralismo. Perciò non è un contenitore – come suggerirebbe invece la vecchia dizione “etiche speciali” – in cui stivare i contenuti normativi corretti; è invece – ci si passi il termine – “deliberazione filosoficamente assistita”, o un processo di discussione fra interlocutori *distinti* e *dissenzienti* con proprie concezioni complessive e con valutazioni divergenti su casi particolari che negoziano soluzioni a problemi pratici del mondo reale a partire dal loro insieme dato di credenze e principi prescrittivi elaborando per i casi di disaccordo morale soluzioni creative, non compromessi al ribasso. L'etica applicata così intesa non è solo una disciplina che pone domande nuove che stanno chiedendo soluzioni e formule, ma un processo che aiuti a «scoprire collettivamente come vivere meglio» (Camps 2001).

Concluderò citando Iris Murdoch dalla quale sono partito: un elemento non arbitrario nella morale va cercato non, come voleva fare Kant, nella direzione del soggetto, nella volontà buona, ma nella direzione opposta, nella direzione dell'oggetto, in uno stato, che è l'esperienza del bene, che impone «l'autorità della verità, cioè della realtà»; l'impressione diffusa dagli esistenzialisti che la

“scelta morale” sia arbitraria è una percezione falsata perché ciò che conta non è la “scelta” ma una giusta “visione”; la nozione centrale dell’etica è la nozione di bene e la virtù è un tentativo «di raggiungere il mondo qual è veramente» (Murdoch 1992, 508). Qualcosa di simile lo si può dire in linguaggio più comprensibile, affermando che

1. come ha visto Elisabeth Anscombe, la fonte delle controversie morali è il disaccordo non sui principi ma sulla descrizione delle azioni;
2. come ha visto Iris Murdoch, il punto su cui hanno ragione i teorici delle virtù e gli antiteorici e hanno torto invece i fautori della “nuova morale” è che la filosofia morale è qualcosa di inguaribilmente personale;
3. come ha visto Wellmer, i dilemmi morali o non sono tali o, nei casi in cui si pongono, non sono la fonte principale di conflitti, perché nelle decisioni del mondo reale il grosso problema è quasi sempre che cosa stiamo realmente facendo e raramente che cosa dovremmo fare se seguissimo una teoria opposta a quella che seguiamo;
4. l’etica pubblica non esiste; la stessa distinzione fra “etiche” e “moralì” o “etiche di massimi” e “etiche di minimi” è valida solo come distinzione provvisoria; il punto su cui scettici e minimalisti alla MacIntyre-Engelhardt convergono con Bentham e i suoi seguaci, e stranamente anche con Rawls, Dworkin, Habermas, Apel è che esisterebbe una divisione sensata e stabile fra etica pubblica ed etica privata o fra questioni etiche e questioni morali e che l’argomentazione razionale è possibile soltanto sulle seconde; se si accetta la separazione si accetta anche il punto di arrivo di Engelhardt; ma la divisione è impossibile perché l’etica, tutta l’etica resta qualcosa di «inguaribilmente personale», e ciò che facciamo nel discorso pubblico sulle questioni di etica applicata è trovare intersezioni fra concezioni personali, e così facendo non codifichiamo un’etica di minimi che sia una copia indebolita di un’etica di massimi ma redigiamo il verbale di una discussione morale che comprende tanto dissensi quanto consensi, e neppure annacquiamo la nostra visione personale ma anzi giungiamo a comprenderla in modo più approfondito;
5. il punto su cui teorici delle virtù e antiteorici non sanno dare risposta ai minimalisti e anzi finiscono per andare nella stessa direzione è che l’etica sarà pure qualcosa di inguaribilmente personale, ma la formazione del consenso è un processo che di fatto avviene nel mondo reale, un ‘miracolo’ che, come il volo del calabrone, avviene se non quotidianamente almeno qualche volta; la formazione del consenso non può essere il punto d’arrivo ideale di Apel e Habermas e non è essa stessa fonte di validità del contenuto dei giudizi; in molti casi anche solo il consenso sulla natura dei dissensi esistenti è già qualcosa: è un punto di partenza che permette di adottare soluzioni di compromesso che non sono pienamente soddisfacenti ma sono per tutti per diversi aspetti meglio dello stato precedente; in altri casi il dissenso resta ma si scoprono superamenti tecnici che rendono

una delle alternative solo teorica e quindi inoffensiva di fatto, in altri si resta in disaccordo sulla valutazione di una pratica ma si è d'accordo, ognuno per le sue ragioni, su una politica che renderà la pratica obsoleta, e si constata alla fine che se nessuno sarà mai in grado di scrivere un «prontuario di morale», per fortuna nessuno avrà mai bisogno di leggerlo.

### Riferimenti bibliografici

- ALMOND, BRENDA (1998): "Applied Ethics". In Craig 1998, I: 318-23.
- ANSCOMBE, G. ELISABETH (1956): *Mr. Truman's Degree*. In Anscombe 1981, 62-71.
- ANSCOMBE, G. ELISABETH (1981): *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe. Volume Three. Ethics, Religion and Politics*. Oxford: Blackwell.
- ANSCOMBE, G. ELISABETH (2005a): *Human Life, Action and Ethics*. Exeter: Imprint Academic.
- ANSCOMBE, G. ELISABETH (2005b): *The controversy over a new morality*. In Anscombe 2005a, 226-235.
- ARRAS, JOHN (1991): *Getting Down to Cases: The Revival of Casuistry in Bioethics*, *Journal of Medicine and Philosophy* 16\1 (1991): 29-52.
- BAIER, ANNETTE (1985a): *Doing without Moral Theory*, in Baier 1985b, 207-45 – Trad. it. *Fare a meno della teoria morale?*, in Donatelli / Lecaldano 1996: 262-83).
- Baier, Annette (1985b) *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*. London: Methuen.
- BAYLES, MICHAEL D. (1984): *Moral Theory and Application*, "Social Theory and Practice", 10: 97-120.
- BEAUCHAMP, THOMAS (1984): *On Eliminating the Distinction between Applied Ethics and Ethical Theory*. "The Monist" 67: 514- 31.
- BEAUCHAMP, THOMAS / CHILDRESS, JAMES (1979): *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 2001<sup>5</sup> – Trad. it. della quarta ed.: *Principi di etica biomedica*, Firenze: Le Lettere, 1999.
- BECKER, LAWRENCE C. (a cura di) (2001): *Encyclopedia of Ethics. Second Edition*, 3 voll., New York: Routledge.
- BEDAU, HUGO A. (2001): "Applied Ethics". In Becker 2001, I: 80-84.
- CALLAHAN, DANIEL (1996): *Communitarian Bioethics: a pious Hope?*, "The Responsive Community", 6\ 4 (1996): 26-33.
- CALLAHAN, DANIEL (1993): *The Troubled Dream of Life: Living with Mortality*, New York: Simon and Schuster.
- CAMPS, VICTORIA (2001): *Una vida de calidad: reflexiones sobre bioetica*, Critica, Barcelona.
- CLARKE, STANLEY G. (1987): *Anti-Theory in Ethics*, "American Philosophical Quarterly" 24: 237-44.
- CLOUSER, K. DANNER / GERT, BERNARD, *A Critique of Principlism*, "Journal of Medicine and Philosophy" 15 (1990): 219-36.
- CORTINA, ADELA (1993 [2007]): *Etica aplicada y democracia radical*, Madrid: Technos,
- CRAIG, EDWARD (a cura di) (1998): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 10 voll., London: Routledge.
- CREMASCHI, SERGIO (2005): *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Roma: Carocci.
- CREMASCHI, SERGIO (2007a): *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche*, Roma: Carocci.
- CREMASCHI, SERGIO (2007b): *Normativity within the Bounds of Plural Reasons. The Applied Ethics Revolution*, Uppsala: NSU Press.
- CREMASCHI, SERGIO (2007c): *Il relativismo etico fra antropologia culturale e filosofia analitica*, in I. Tolomio (a cura di), *Rileggere l'etica tra contingenza e principi*, Padova: CLUEP 2007, 15-45.
- DONAGAN, ALAN (1977): *The Theory of Morality*, Chicago: University of Chicago Press.
- DONAGAN, ALAN (1992): "History of Western Ethics: 12. Twentieth-Century Anglo-American", in Becker 2001: 765-73.
- DONATELLI, PIERGIORGIO / LECALDANO, EUGENIO (a cura di) (1996): *Etica analitica*, Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.
- ENGELHARDT, TRISTRAM H. JR. (1996): *The Foundations of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press – Trad. it. *Manuale di bioetica*, Milano: Il Saggiatore 1999.
- FERRANTI GIAMPAOLO / MAFFETONE, SEBASTIANO (a cura di) (1992): *Introduzione alla bioetica*, Napoli: Liguori.
- FINNIS, JOHN (1994): *Abortion and Health Care Ethics*. In Gillon 1994: 547-57.
- FINNIS, JOHN (1996): *A Philosophical Case against Euthanasia*. In Keown 1996: 22-35.
- FINNIS, JOHN (1983): *Fundamentals of Ethics*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- FINNIS, JOHN M. (1980): *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press – Trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Torino: Giappichelli, 1996.
- FINNIS, JOHN M. (1983): *Fundamentals of Ethics*, Washington D.C.: Georgetown University Press.
- FOX, ROBERT M. / DEMARCO, JOSEPH P. (a cura di) (1986a): *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*. New York: Routledge.
- FOX, ROBERT M. / DEMARCO, JOSEPH P. (1986b): *The Challenge of Applied Ethics*. In Fox – DeMarco 1986a, 1-18.

- GILLON, RAANAN (a cura di) (1994): *Principles of Health Care Ethics*. New York: Wiley.
- HARE, RICHARD M. (1986). *Why Do Applied Ethics?* In Fox / DeMarco 1986a, 225-37.
- JONSEN, ALBERT R. / TOULMIN STEPHEN E. (1988): *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press.
- JONSEN, ALBERT R. (1986): *Casuistry and Clinical Ethics*. "Theoretical Medicine" 7: 65-74.
- JONSEN, ALBERT R. (1988): *The Birth of Bioethics*, New York: Oxford University Press.
- JONSEN, ALBERT R. (1991): *Casuistry as Methodology in Clinical Ethics*. "Theoretical Medicine" 12: 295-307.
- KEOWN, JOHN (a cura di) (1996): *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical, and Legal Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUHSE, HELGA, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine. A Critique*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- MACINTYRE, ALASDAIR (1981): *After Virtue*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press – Trad. it. *Dopo la virtù*, Milano: Feltrinelli, 1988.
- MACINTYRE, ALASDAIR C. (1984): *Does Applied Ethics rest on Mistake?*. "The Monist" 67: 498-513.
- MORENO, JONATHAN D. (1995): *Deciding Together. Bioethics and Moral Consensus*, New York: Oxford University Press.
- MURDOCH, IRIS (1970): *A Fairly Honourable Defeat*. London: Penguin.
- MURDOCH, IRIS (1992): *Metaphysics as a Guide to Morals*, London: Penguin.
- O'NEILL, ONORA (1986): *Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Justice and Development*, London: Allen & Unwin.
- PELLEGRINO, EDMUND D. / THOMASMA, DAVID C. (1981): *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Professions*, New York: Oxford University Press.
- PELLEGRINO, EDMUND D. / THOMASMA, DAVID C. (1988): *For the Patient's Good*, New York: Oxford University Press.
- POTTER, VAN RAENSELER (1971): *Bioethics. A Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- RACHELS, JAMES (1986): *The End of Life: Eutanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford – Trad. it. *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*, Sonda, Torino 1989.
- RAWLS, JOHN (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass): Harvard University Press – Trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- REICHLIN, MASSIMO (2008): *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*. Milano: Bruno Mondadori.
- SHERWIN, SUSAN (1992): *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*, Philadelphia: Temple University Press.
- SINGER, PETER ([1979] 1997): *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press – Trad. it. della prima edizione *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989.
- SINGER, PETER (1995): *Rethinking Life and Death*, Oxford University Press, Oxford – Trad. it. *Ripensare la vita*, Milano: Il Saggiatore, 1996.
- SINGER, PETER (2001): *Writings on an Ethical Life*, New York: Ecco Press – Trad. it. *Scritti per una vita etica*, Milano: Net, 2002.
- THOMSON, JUDITH JARVIS (1971): *A Defence of Abortion*, "Philosophy and Public Affairs" 1: 47-66 – Trad. it. *Una difesa dell'aborto*. In Ferranti / Maffettone 1992, 3-24.
- TOULMIN, STEPHEN (1982): *How Medicine Saved the Life to Ethics*. In Fox / DeMarco 1986a: 265-81.
- VEATCH, ROBERT M. (1991): *The Patient-Physician Relation*. Bloomington, Ind: Indiana University Press.
- WELLMER, ALBRECHT (1986): *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- WILLIAMS, BERNARD (1990): *Modernità ed esperienza morale*, "Il Mulino" 39: 391-403.
- WINKLER, EARL R. / COOMBS, JERROLD R. (a cura di) (1993a): *Applied Ethics: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- WINKLER, EARL R. / COOMBS, JERROLD R. (1993b): "Introduction". In Winkler / Coombs, 1993b, 1-8.