

Sentimentalismo, consequenzialismo, etica laica

SERGIO CREMASCHI

[su: Eugenio Lecaldano, *Saggi di storia e teoria dell'etica*, Prefazione di Emanuela Scribano, Università degli Studi di Siena, Pubblicazioni del Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali n. 7, Bibliotheca, Gaeta 2000].

Il volume discusso in questa nota raccoglie i saggi prodotti da Lecaldano nel periodo del suo insegnamento, dal 1974 al 1986, all'Università di Siena, dove ha tenuto gli insegnamenti di Storia della filosofia moderna e contemporanea, Storia della filosofia moderna, e infine Filosofia morale. I saggi sono raccolti in due parti, intitolate rispettivamente «Storia» e «Teoria». Sono compresi nella prima parte, quella storica, i saggi: I moralisti inglesi del Settecento nella recente storiografia italiana; John Stuart Mill e il diritto alla vita; Fatti, valori e “scienza normativa morale” secondo Juvalta; Etica e politica nel pensiero di Bertrand Russell nel corso degli anni Trenta; L'utilitarismo contemporaneo e la morale. La seconda parte, quella teorica, comprende: L'empirismo e la scienza: alcune osservazioni preliminari; Un'etica senza verità (dedicato al contributo all'etica di Umberto Scarpelli); Limiti e natura della giustificazione razionale in morale da un punto di vista metateorico; Filosofia, morale e ragione: analisi e costruzione teorica; Le sfide dell'etica applicata e il ragionamento in morale.

I saggi qui raccolti danno al lettore l'accesso al «laboratorio» della sua produzione storiografica e teorica di Lecaldano, almeno per un periodo notevole della sua attività. Ad alcuni lettori potrà essere comunque utile un colpo d'occhio sulla parte più nota della sua produzione. Questa può essere fatta cominciare con il volume *Le analisi del linguaggio morale*¹, una storia dell'etica analitica da inizio secolo a fine anni Cinquanta. Segue l'introduzione a Moore nella collana «i Filosofi»². Viene poi *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*³ in cui una complessa ricostruzione storiografica del filosofo scozzese (del quale nel frattempo Lecaldano aveva

¹ E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale. “Buono” e “dovere” nella filosofia inglese dal 1903 al 1965*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969.

² E. Lecaldano, *Introduzione a G.E. Moore*, Laterza, Roma-Bari 1972.

³ E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991.

curato *Opere*⁴) ruota intorno alla preoccupazione di rileggere la «legge di Hume» in un modo che non la riducesse alla drastica separazione fra fatti e valori propria dell'emotivismo della prima metà del Novecento, evitando così il corollario indesiderabile ma apparentemente obbligato della esclusione della ragione dall'etica. In consonanza con molta storiografia recente mette in risalto il progetto humiano di una scienza della natura umana di impostazione «sperimentale» entro la quale i problemi dell'etica avrebbero potuto essere reimposti su nuovi basi «razionali» proprio in quanto non razionalistiche. Nel saggio introduttivo alla edizione italiana della *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith⁵ affronta dapprima il contesto della ricerca sulla morale di Smith, spiegando come si ponesse il problema del rapporto fra etica e religione nel Settecento scozzese, come il tentativo smithiano si inquadri nel progetto avviato da Hume di una scienza sperimentale della natura umana e come, nel complessivo sistema di idee di Smith anche l'etica venisse a dipendere dall'onnipresente principio della simpatia. *Etica analitica*, antologia curata insieme a Piergiorgio Donatelli⁶ offre un quadro aggiornato delle tendenze degli ultimi decenni, includendo pezzi, ancora ignoti al nostro pubblico, di Annette Baier e Alan Gibbard. In qualche modo il discorso qui svolto viene a completare quello fatto in *Le analisi del linguaggio morale*, coprendo gli ultimi decenni del secolo che lì non erano trattati.

*Etica*⁷ è una introduzione all'etica in cui Lecaldano presenta lo stato attuale della disciplina senza mascherare le sue preferenze teoriche che anzi lo guidano nella scelta dei temi da trattare. Queste preferenze sono un intreccio tra approccio naturalistico, cioè «una prospettiva che assuma come proprio universo esclusivo di ricerca l'insieme degli eventi naturali, mettendo da parte qualsiasi pretesa di occuparsi di presunte realtà trascendenti» (p. viii), approccio empiristico, cioè una prospettiva epistemologica che ritiene che «la riflessione e l'elaborazione critica deve limitarsi a realtà che possono essere ricostruite attraverso l'osservazione comune e l'esperienza sensibile di un qualsiasi essere umano» (*Ibid.*), e approccio analitico», cioè «un metodo di lavoro filosofico che ritiene che il contributo proprio

⁴ D. Hume, *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1980.

⁵ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, introduzione e note di E. Lecaldano, traduzione di S. di Pietro, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995.

⁶ P. Donatelli, E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 1996.

⁷ E. Lecaldano, *Etica*, Utet Libreria, Torino 1995.

del filosofo può consistere esclusivamente in una ricerca sul significato preciso delle nozioni in gioco e in una presentazione delle varie forme di argomentazioni razionali disponibili» (*Ibid.*). Gli avversari sono individuati nelle concezioni «metafisiche, razionalistiche o sintetiche» (*Ibid.*) in cui – per quanto si può capire vista l’accezione idiosincratica in cui è usato il termine sintetico – sembrano rientrare Aristotele, Tommaso d’Aquino e altri teorici della nozione di legge di natura, Kant, l’idealismo. Quanto ai temi trattati, questi comprendono le diverse dottrine metaetiche, ovvero le dottrine sulla natura dell’etica, l’epistemologia morale, cioè il discorso sui «modi in cui si possono conoscere, fondare o giustificare le norme e i valori con cui l’etica ha a che fare» (p. 56), le etiche normative, cioè il discorso su quali giudizi etici sono giustificati – laddove Lecaldano difende, sulla base della posizione sentimentalista in metaetica, «una peculiare forma di utilitarismo della regola» (p. 115) che si ispira a John Stuart Mill – e infine le dimensioni dell’etica applicata e le distinzioni fra etica, diritto e politica.

*Bioetica. Le scelte morali*⁸ presenta i grandi temi del dibattito bioetico odierno, suggerendo una propria posizione, quella di un utilitarismo della norma ideale temperato però dalla consapevolezza che se la metaetica è compito del filosofo, l’etica normativa è materia di scelte morali di volta in volta fatte dagli agenti morali. Cioè, contro l’approccio "ingegneristico" che vuole ridurre il ragionamento morale a deduzione da principi generali, che deriva dal sogno tramontato di Bentham e Sidgwick di un’etica scientifica, Lecaldano sostiene – con un’accentuazione notevolmente maggiore che negli scritti precedente – la inevitabile eccessiva rigidità di qualsivoglia principio di fronte al caso concreto, e propone l’adozione di norme «ideali» (cioè non già di fatto condivise) in base a criteri consequenzialisti (cioè alle conseguenze che l’adozione di queste norme avrebbe in termini di felicità e libertà degli individui coinvolti) come soluzione meno astratta e rigida al problema della formulazione di un’etica normativa che non rinunci ad essere etica razionale.

Nell’Introduzione al volume qui discusso (pp. 15-25) l’autore illustra quelle che ritiene siano state le linee guida del suo lavoro rispettivamente nell’area della storia delle dottrine morali a partire dal Seicento e nella riflessione teorica in etica. I saggi di natura storiografica vogliono guardare ai vari momenti della riflessione del passato tenendo conto di impostazioni teoriche contemporanee, non alla ricerca di «anticipazioni», ma anzi con la preoccupazione di sottolineare la lontananza fra i risultati del passato e quelli della ricerca attuale, senza però rinunciare a riconoscere l’esistenza di grandi questioni teoriche che sono affrontate per periodi di ampia durata e il formarsi di tradizioni o di paradigmi con diverse fasi di sviluppo.

I saggi di natura teorica rispondono al disegno di elaborare una forma di sentimentalismo

⁸ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 1999.

etico, ovvero una teoria non-cognitivistica dell'etica non riducibile a una qualche forma di emotivismo. Gli avversari sono da un lato razionalismo e intuizionismo che peccerebbero nel non sapere rendere conto «in modo adeguato del fatto che i nostri giudizi morali risultano validi ed effettivamente sottoscritti solo in quanto guidano realmente le nostre vite» (p. 24), dall'altro l'emotivismo, che pecca nel ridurre «la connessione diretta tra l'etica e l'azione ad una mera estensione delle emozioni soggettive individuali senza trovare in questo processo nessuna forza di carattere intersoggettivo» (p. 24). Il peso enorme guadagnato, per una serie di motivi, negli ultimi decenni dall'etica applicata ha cambiato molto – come si dirà – nel modo di fare teoria etica, ed ha imposto l'esigenza di inserire ogni contributo teorico in una virtuale trattazione sistematica che comprenda metaetica, etica normativa, etiche applicate in quanto «ci si è incamminati esplicitamente, e senza reticenze, sul piano di elaborazioni di concezioni sostantive della moralità» (p. 24).

L'obiettivo principale che Lecaldano persegue in quelli, fra i saggi qui pubblicati, che svolgono in parte il suo progetto teorico, è quello di stabilire la possibilità di una giustificazione razionale in morale, sconfiggendo un avversario principale che è individuato nell'emotivismo, avversario che è d'altra parte principale proprio perché rappresenta un pericoloso compagno di strada, essendo il sentimentalismo difeso da Lecaldano simile per altri aspetti – in primo luogo il riconoscimento del ruolo delle emozioni – all'emotivismo, senza però dividerne il relativismo e lo scetticismo in ultima istanza. In tal modo il progetto di una metaetica che contempli la giustificazione razionale non implica

né una concezione dogmatica e statica del valore morale, né una prospettiva scettica o relativistica. Si tratta di una terza via, che riconosce che un'etica può essere considerata più o meno razionale, più o meno giustificata di un'altra (e che, in un certo senso, da questo processo dipende lo stesso suo valore morale). L'etica può essere giustificata avvalendosi di una metaetica che riconosca che la soluzione dei problemi morali rappresenta una ricerca senza fine di giustificazioni sempre più razionali [...] La procedura propria della ricerca etica è una procedura in corso, non diversamente da quanto accade nella scienza (p. 254).

Il modello razionalistico della giustificazione non va quindi confuso con un razionalismo intemperante. Infatti, non equivale a sostenere la tesi che dobbiamo sempre esprimere «la valutazione ottimale di un punto di vista morale, di scelte, decisioni, azioni» (p. 249) o, in altri termini, non implica necessariamente una prospettiva «invadente e illiberale» e può coesistere con «una posizione liberale che riduce al minimo gli interventi morali che siamo razionalmente giustificati ad assumere» (p. 251). Inoltre, non significa sostenere che gli esseri umani di fatto non riescano spesso a risolvere i conflitti e disaccordi morali anche senza avere realizzato «un massimo di giustificazione razionale delle loro posizioni» (p. 252); infatti quello che si persegue

è solo un modello idealizzato in cui i passaggi interni della procedura di giustificazioni risultino il più possibile esplicitati ed esposti alla critica. Infine non implica «una concezione statica e chiusa dell'etica normativa che si ritiene preferibile per risolvere in concreto le questioni morali» (p. 253); anzi una metaetica del genere può rappresentare, secondo Lecaldano, «la prospettiva più adeguata per cercare di spiegare il conflitto e la competizione tra varie etiche normative riconducendolo all'esigenza, comune alle varie concezioni morali, di cercare giustificazioni razionali sempre migliori e sempre più ampie» (p. 253) senza per questo rinunciare a riconoscere «come elemento strutturale costitutivo di ogni etica l'impegno a cercare di valere universalmente e a cercare di sviluppare giustificazioni razionali accettabili da tutte le persone» (*Ibid.*).

Resta un secondo avversario di cui non si dice molto perché è più lontano di quello emotivista dalle posizioni di Lecaldano. Questo secondo avversario è rappresentato dalle posizioni cognitive e razionaliste. Adottare il modello razionalista non significa «sottoscrivere una metaetica cognitivista o naturalista» (p. 253), e sottoscrivere una metaetica siffatta implicherebbe credere nell'esistenza di «una soluzione definitiva» o di «una realtà ideale a cui il modello vincente deve adeguarsi» (p. 253). Sarebbe di interesse per il lettore sapere di più sulle ragioni per il cognitivismo è da escludere e sui termini precisi in cui il cognitivismo implica l'esistenza di una soluzione definitiva.

Va ricordato un ulteriore elemento del quadro: l'etica applicata. La fioritura di questa sottodisciplina negli ultimi decenni ha modificato il quadro della discussione precedente sulla giustificazione in etica. La discussione della prima metà del secolo ventesimo era stata imperniata intorno alla domanda se la ragione abbia un ruolo nella morale. Da decenni di discussione è emersa la tesi, oggi largamente condivisa, che «il campo della morale è proprio quello in cui i disaccordi relativi a decisioni e scelte [...] vengono resi pubblici nel tentativo di risolverli [...] con procedure razionali condivise da tutti» (p. 283). All'interno di questo consenso generale, i noncognitivisti dividevano due requisiti del ragionamento etico: a) la coerenza; b) «forme di controllo argomentativo del tutto autonome (quali ad esempio il rispetto del criterio dell'universalizzabilità o la ricerca di principi che risultino validi in un accordo stipulato rispettando peculiari procedure ecc.) che peraltro non permettono di ottenere conclusioni dimostrate in modo conclusivo» (pp. 297-298). L'irrompere della etica applicata ha messo in crisi assunzioni imponendo tre forme di indebolimento della «legge di Hume». La prima direzione di questo indebolimento sta nel riconoscimento della quantità di informazioni che ci viene oggi dalle scienze sociali e che vieta di continuare a fare etica normativa nello stesso modo in cui la si faceva quando il filosofo aveva ben poche informazioni sulla realtà sociale. La seconda direzione sta nel riconoscimento del ruolo che le

scienze biologiche e mediche hanno nel determinare «nuove condizioni empiriche» entro le quali si creano problemi bioetici in precedenza inesistenti. La terza direzione emerge da una più consapevole esplicitazione delle richieste più proprie dell'etica applicata, cioè «La richiesta di elaborare principi etici costruiti su misura per reali casi concreti e dunque meno astratti e generali di quelli presenti nell'etica normativa tradizionale» (p. 300).

In conclusione, la ragioni che ispira il tentativo di ricostruzione di una teoria etica nel senso di un nuovo sentimentalismo svolto nei saggi della seconda parte di questo libro è la convinzione che «i modelli in uso nella cultura analitica fino ai primi anni Settanta per affrontare e risolvere la questione del posto della ragione nell'etica risultano ormai del tutto inadeguati» (p. 309).

Veniamo ora a qualche considerazione critica. Non la si potrà formulare sul libro in quanto tale, dato che è difficile discutere una raccolta di saggi prodotti lungo un arco di tempo abbastanza esteso come se si trattasse di un libro unitario. Questo libro ha il pregio di non essere un libro e di non sforzarsi di sembrarlo. Si formulerà invece qualche osservazione su alcune idee ricorrenti nei saggi di Lecaldano, che sembrano costituire i motivi ispiratori della sua elaborazione, e sulla direzione che sembra avere preso l'evoluzione di queste idee ricorrenti. Si discuterà, della idea di etica "laica", del sentimentalismo, della legittimità delle etiche deontologiche.

La prima idea sembra per Lecaldano essere un ideale che dà il senso e la ragion d'essere del contributo della filosofia in campo morale. La convinzione di Lecaldano sembra essere che non esiste, o non esiste più, una morale di "senso comune" condivisa che sappia dare risposte ai dilemmi morali che pone la vita in una società pluralista e tecnologicamente progredita. La nozione di senso comune sembra essere quella di Sidgwick, che a sua volta la ereditava dalla filosofia scozzese posthumiana. Il dubbio che vorrei porre è che questa nozione sia talmente connotata dalla sua origine in un momento determinato della storia della cultura da risultare oggi descrittivamente inadeguata. In Sidgwick agiva una (mai del tutto chiarita) precomprensione postilluminista o parapositivista del sapere (di derivazione milliana e improntata a una polemica antiscottese) che lo portava a enfatizzare lo iato fra cosiddetto "senso comune" degli scozzesi e teorie scientifiche o filosofiche. Si potrebbe forse avanzare il dubbio che le opinioni e convinzioni morali manifestate dal pubblico non specialista siano invece il portato di "tradizioni" di pensiero morale che non sono estranee alla riflessione razionale, anche quando negli assunti di partenza di queste tradizioni rientrano assunti accettati per autorità e anche quando il singolo portatore della tradizione non ha ripercorso in proprio tutto il percorso di critica e giustificazione razionale che all'interno di quella tradizione è stato compiuto in qualche sua fase di revisione critica interna da parte di esponenti\critici della tradizione stessa.

Veniamo al tema connesso della "etica laica". Questa è oggi un *desideratum* tanto urgente quanto suggerisce Lecaldano? Oserei rispondere di sì, forse anche rafforzando la risposta affermativa più di quanto Lecaldano sembra fare, nel senso che direi che è sempre stata necessaria e che anzi la funzione stessa dell'etica come attività (discussione razionale di temi etici) è quella di costruire una etica come corpo di proposizioni (etica normativa, codice morale, bagaglio di valori comuni) che deve essere 'laica', ovvero – con un termine che ritengo più adeguato - secolare, cioè universalista e critica, non cieca al "fatto del pluralismo", giustificata in base a ragioni che possono essere argomentate pubblicamente. Oserei aggiungere che è mal posta la stessa idea di un "confronto" fra etiche secolari ed etiche religiose, perché i contrari si pongono soltanto all'interno di uno stesso genere e le etiche religiose non appartengono allo stesso genere delle etiche elaborate dai filosofi ma con queste coesistono e si intrecciano. Anzi, tutte le etiche religiose rispettabili, cioè non fanatiche, si sono fatte 'secolari' nel momento in cui si sono aperte agli interlocutori presentando il proprio messaggio come universalmente condivisibile. Dovrei documentare storicamente questa affermazione riferendomi a Gotamo Buddah, il deuteroseaia, Gesù di Nazareth, Rabbi Hillel, ma andrei oltre i confini di una recensione. Mi limiterò perciò a ricordare l'ultimo: a un pagano che si dichiarava disposto a convertirsi se Hillel gli avesse saputo insegnare tutta la Torah mentre egli stava su un piede solo, Hillel risponde che la Torah si riassume nel precetto: «Ciò che è odioso a te non farlo a un altro. Il resto è interpretazione»⁹.

Va notato con l'ultimo Habermas che resta però, all'interno dell'ambito di discorso aperto e universale dell'etica secolare, lo spazio per tradizioni particolari che propongano concezioni del bene, o visioni della vita che siano più 'dense' del bagaglio di valori comuni universalmente condivisibili¹⁰; e anzi, oserei aggiungere, ogni individuo che si trova nella non invidiabile condizione di non avere un legame con qualcuna o più di queste tradizioni, avrà una esperienza di vita ben misera. Ma queste tradizioni non hanno di per sé bisogno di un "comando divino" per costituirsi perché le tradizioni non sono soltanto quelle religiose.

Alla risposta affermativa sull'auspicabilità dell'etica secolare aggiungerei due precisazioni. La prima è che non mi sembra giustificato un implicito motivo storicista a favore della risposta affermativa: il motivo della necessità di una "nuova morale" per fare fronte alle sfide complesse portate dal mutamento della vita causato dagli sviluppi tecnici e scientifici. Non mi

⁹ Talmud Babilonese, *Shabbat*, 31a.

¹⁰ J. Habermas, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994; Id., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di Leonardo Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996.

sembra cioè che vi siano prove tanto decisive della differenza qualitativa nei dilemmi morali che pone la vita nella società attuale rispetto ai dilemmi morali che si sono posti in epoche precedenti. È ben vero che si pongono 'nuovi' interrogativi per via dello sviluppo delle tecniche biomediche; ma nel senso che se ne pongono di più, che prima non si ponevano (e fortunatamente se ne pone qualcuno in meno, dato che alcune situazioni drammatiche vengono oggi evitate grazie a progressi della medicina o alla possibilità di produrre più risorse), non nel senso che se pongano di qualitativamente nuovi.

La seconda precisazione è che non è ovvia l'implicita equazione fra etica laica e una particolare dottrina morale costruita su uno ground zero delle tradizioni morali. Un'etica laica può essere un'etica che riconosce pari dignità e cittadinanza a opinioni morali portate da tradizioni diverse, richiedendo a queste tradizioni di incorporare nel proprio portato qualche principio di tolleranza o di rispetto per i membri di altre comunità basate su tradizioni diverse; le stesse tradizioni di pensiero morale derivate dallo illuminismo devono sapersi porre come tradizioni con pretese non maggiori di altre; in caso contrario la "laicità" delle morali da esse proposte svanirebbe. Si crea il paradosso che dovranno coesistere morali "religiose" in quanto collegate a tradizioni che incorporano il portato di qualche autorità riconosciuta tale per decisione di fede non verificabile e tuttavia "laiche" in quanto in parziale intersezione quanto ai contenuti con altre tradizioni, e morali "laiche" nel senso che giustificheranno i propri contenuti esclusivamente con argomentazioni razionali a priori o empiriche ma che saranno anch'esse "laiche" in quanto non proporranno la repressione delle tradizioni che includono contenuti giustificati per autorità. È questo un paradosso? Certamente, ma i paradossi sono situazioni più diffuse di quanto ci piacerebbe ed è comunque è meglio il paradosso della confusione.

Un ulteriore corollario è che la tradizione morale ebraico-cristiana che storicamente conosciamo va descritta per quello che è stata (senza identificarla con John Finnis, per tacere alcuni autori italiani). E storicamente questa tradizione è stata tutto meno che un'etica del comando divino; etiche del comando divino si trovano solo in alcuni rivi laterali di questa tradizione, cioè nelle forme di agostinismo più degenerate. Il *mainstream* di questa tradizione ha sempre ritenuto che i comandi divini sono dati al popolo di Dio che deve svolgere una sua peculiare funzione in un piano salvifico (ma questi non sono primariamente precetti che costituiscono un'etica); i precetti etici sono conoscibili da tutti i popoli, non solo dal popolo di Dio, (come ha insistito bene Alan Donagan¹¹) con mezzi propri che non dipendono dalla Rivelazione. L'etica normativa ebraica e cristiana è quindi un'etica del "come se Dio non fosse"? È forse anche questo un paradosso, ma è proprio ciò che pensano i migliori autori

¹¹ A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago University Press, Chicago 1977.

ebrei e cristiani: Mosè ben Maimon, Hugo Grotius, Dietrich Bonhoeffer.

Veniamo alle etiche deontologiche. Lecaldano sembra associare le etiche deontologiche alla etica del "senso comune", alle etiche religiose, in particolare all'etica cristiana, che tende a interpretare come un'etica del comando divino, o alla "morale cattolica" che tende a interpretare nel senso di una teoria della "legge di natura" intesa come ordine intrinseco al mondo derivante dalla creazione divina. A questo schieramento di avversari sembra rimproverare il difetto di condannare a un approccio "ingegneristico" che deduce i singoli giudizi morali dai principi generali e il rischio del "fanatismo morale" nel senso di Hare, cioè della tendenza a sopravvalutare un particolare principio morale pretendendone l'applicazione incondizionata a spese di tutti gli altri principi. Corrispondentemente, sembra non dare un grande peso come interlocutore alle etiche di tipo kantiano, e viceversa considera avversari da prendere sul serio le nuove teorie della legge di natura come quella di John Finnis, che fanno dell'esistenza di "assoluti morali" la loro linea del Piave. Contro un fronte avversario così descritto, sembra che il punto forte dell'argomentazione di Lecaldano sia l'idea di doveri *prima facie*, legata alla confutazione dell'intuizionismo dogmatico di Sidgwick. A parte il suggerimento già avanzato che la tradizione morale ebraico-cristiana non sia facilmente interpretabile come un'etica del comando divino, e che non necessariamente etiche kantiane, giusnaturalismo, teoria tomista della legge di natura, morale cattolica costituiscano uno schieramento compatto, il punto qui più rilevante è che le etiche di tipo kantiano, basate sulla idea di "ragioni interne" per agire, hanno una presunzione di plausibilità per motivi legati alla costituzione del punto di vista morale stesso, e che precedono la questione dell'esistenza di doveri assoluti o soltanto *prima facie*. Inoltre, queste etiche stanno o cadono indipendentemente dalla sorte delle dottrine degli assoluti morali intesi alla Finnis o in modo più ragionevole e non è la spiacevolezza di una o più conclusioni (o presunte conclusioni) di queste etiche in sede di etica normativa che può valere contro l'argomento decisivo che gioca a loro favore in sede di metaetica. Doveri assoluti sono certamente previsti in ogni etica deontologica ma, se questi sono doveri dell'ordine di quelli previsti da una delle formulazioni dell'imperativo categorico (come trattare ogni essere umano come fine e mai soltanto come mezzo) o dalla regola aurea, e non dell'ordine di quelli previsti da Finnis (come – il lettore mi scusi – quello di non praticare mai la contraccezione), viene meno la pertinenza delle obiezioni di Sidgwick a Whewell e di quelle di Hare a Ross sui conflitti morali e il carattere *prima facie* dei doveri¹². Trattare ogni essere cosciente o sensibile con rispetto non è solo un dovere *prima facie* così come non lo è fare agli altri ciò che si desidera sia fatto a noi. Aggiungerei che quindi il punto cruciale delle etiche

¹² Vedi M. Reichlin, 'Dilemmi morali', *Ragion pratica*, 15 (2000), pp. 241-262.

deontologiche mi sembra essere la tesi che, per via di "condizioni di possibilità", cioè della innegabilità di certe implicazioni svolte risalendo da conseguenze accettate ai loro presupposti, di "intuizioni" morali¹³, abbiamo ragioni per agire precedenti a ragioni esterne di qualsivoglia tipo, compreso il criterio della massima felicità e ogni altro criterio consequenzialista. Operando una "ricostruzione razionale" della storia delle etiche deontologiche, in primo luogo di quella kantiana, suggerirei che qui sta il loro punto decisivo, e non nell'approccio "ingegneristico" per cui i giudizi etici risultano dall'applicazione deduttiva di principi generali. Molti deontologisti – in primo luogo il Kant della *Fondazione* e della *Critica della ragion pratica* hanno di fatto applicato in vari casi un approccio di questo tipo, giungendo ad alcuni ben noti paradossi (come la proibizione assoluta della menzogna anche a fin di bene e per gravi motivi da parte di Kant) ma il grano dell'etica deontologica può essere separato dalla pula del rigorismo o del deduttivismo o dell'approccio ingegneristico.

Se è qui che sta il carattere deontologico di un'etica deontologica, criteri consequenzialisti potrebbero poi in molti ambiti essere riconosciuti come prevalenti, ma soltanto a partire da alcuni criteri più di fondo stabiliti in altro modo, perché non sarebbe possibile fondare *ab ovo* un'etica normativa su criteri consequenzialisti. In altre parole: una presunzione di maggiore plausibilità delle etiche deontologiche, di fronte non solo alla negazione del punto di vista morale ma a ogni etica di tipo in senso lato consequenzialista, deriva da un punto centrale del costituirsi del punto di vista morale stesso, quale l'ha messo in rilievo una volta per tutte Kurt Baier: dal fatto che nel momento in cui abbandono la possibilità dell'amoralismo e inizio a porre le questioni in termini morali, già sono impegnato in un patrimonio minimo di ragioni morali, alle quali bastano a legarmi già solo delle considerazioni metaetiche¹⁴. Ovvero: potete scegliere di non ragionare in termini morali, ma non potete argomentarlo; una volta che ragionate in termini morali siete già imbarcati; avete possibilità di argomentare a favore di una etica normativa piuttosto che di un'altra, ma non potete negare un nocciolo minimo di "intuizioni morali" (fra le quali il principio di benevolenza, cioè il principio che regge ogni etica consequenzialista) le quali non possono a loro volta essere giustificate sulla base di considerazioni consequenzialiste. Questo mi sembra sia stato visto lucidamente dallo stesso

¹³ A patto che con il non molto felice termine "intuizione" si designi non un "pregiudizio" della vita quotidiana e nemmeno una verità contemplata in un cielo platonico, ma soltanto una proposizione che non è né derivata da una deduzione, né tautologia, né descrizione empirica, e che tuttavia non può venire negata. I termini principio, assioma, postulato potrebbero fare al caso altrettanto bene.

¹⁴ K. Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1958, cap. 8.

Bentham seppure lasciando il paradosso aperto e, paradossalmente, offuscato dal suo ben intenzionato ma meno lucido discepolo Mill con il suo inguaribilmente confuso tentativo di dare una "prova" del principio base del consequenzialismo. Questa è anche la principale lezione di Sidgwick, un autore che gli utilitaristi del Novecento hanno considerato uno dei loro maestri, allorquando conclude che l'utilitarismo sta in piedi appoggiandosi ad almeno una "intuizione morale": il principio di benevolenza. E dopo gli argomenti di Sidgwick e di Baier, non mi sembra che si possa 'scegliere' di riproporre una versione milliana dell'utilitarismo della regola perché rappresenta tutto sommato complessivamente un'etica normativa ragionevole, a meno che si abbiano delle argomentazioni per confutare le confutazioni del consequenzialismo.

Un inciso relativo alla interpretazione della storia dell'etica è che Lecaldano tende sistematicamente ad allineare etiche religiose, dottrine della legge di natura come quella tomista, il giusnaturalismo di Grozio e Pufendorf, e l'etica kantiana. Questa ridescrizione degli interlocutori fa risultare tanto più plausibile la proposta di una linea che va da Hume a John Stuart Mill e al sentimentalismo naturalistico di fine ventesimo secolo come l'unica interprete delle istanze di ragionevolezza e della tolleranza che fanno parte della eredità dell'illuminismo. Così afferma incidentalmente che il giusnaturalismo di Grozio e Pufendorf fa "appello a una serie di diritti fondamentali forse garantito dall'ordine naturale delle cose visto, nella maggioranza dei casi, come fonte del disegno di Dio"¹⁵ e vede "residui di giusnaturalismo nelle posizioni dei moralisti religiosi e cattolici"¹⁶. Va osservato che questa lettura di Grozio e Pufendorf proprio non regge al confronto con i testi, e che l'elemento più originale di questi autori (che, per altro, erano sia buoni cristiani sia tenaci fautori della tolleranza) è proprio un tentativo articolato di separare metodicamente la giustificazione di un bagaglio di norme razionalmente giustificate (per via più empirista in Grozio e più apriorista e procedurale in Pufendorf) da presupposti non universalmente condivisi in materia di teologia positiva, teologia razionale, cosmologia, allo scopo di porre le basi di una fondazione universalistica dell'etica e del diritto che potesse servire ad assicurare la convivenza fra gli esseri umani in un'età ormai priva di autorità condivise e di certezze comuni¹⁷. È questo tentativo che pone questi autori in una linea di continuità sostanziale con l'etica dell'illuminismo e con le stesse

¹⁵ E. Lecaldano, *Bioetica*, cit., p. 39.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Vedi J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, capp. 4 e 7.

preoccupazioni che Lecaldano fa proprie. Questo genere di preoccupazioni, magistralmente riassunte da John Stuart Mill in *Sulla Libertà* – sono già il *Letimotiv* del meglio del pensiero morale del Seicento e del Settecento. Che poi Grozio e Pufendorf dovessero molto alla Scolastica spagnola, e che quindi forse gli Scolastici Francisco de Vitoria, Martín Azpilqueta Navarro, Domingo de Soto, Luís de Molina non fossero degli oscurantisti è un'altra storia e la si dovrà raccontare un'altra volta.

Consideriamo infine il sentimentalismo. Una sorta di neosentimentalismo, come noto, è uno dei revenant più significativi della metaetica di fine secolo. Alan Gibbard negli anni Ottanta è stato il fondatore di questo indirizzo con la teorizzazione dello «espressivismo», una combinazione di «naturalismo» e non cognitivismo. L'espressivismo parte da una concezione della morale come meccanismo di coordinazione che si è creato nel corso della evoluzione della specie. Afferma che i nostri sentimenti sono stati formati da «forze darwiniane» che hanno selezionato fa l'altro sentimenti «in senso lato morali»; per lo più questi suggeriscono di preoccuparsi di cose che non coincidono né con il proprio bene né con il bene comune; e tuttavia, «possiamo vedere come avere queste preoccupazioni promuova un bene che possiamo riconoscere»¹⁸. Di questo complesso fenomeno che è il meccanismo di coordinamento chiamato «morale» noi possiamo studiare il lato biologico o il lato formale. Di quest'ultimo è possibile svolgere un'analisi noncognitivistica che prenda ad oggetto non il significato dei termini morali (come avevano fatto gli emotivisti degli anni Trenta) ma la razionalità. Infatti, i filosofi si chiedono «che cosa 'abbia senso' fare» come se «'essere qualcosa che ha senso fare' fosse una proprietà»¹⁹. Gibbard ritiene invece che: «dire che ha senso per qualcuno fare qualcosa significa esprimere la sua accettazione di un sistema di norme che, se applicato alle circostanze dell'agente, permette la cosa in questione». Nel dire «ha senso fare questo», le parole del parlante hanno un significato, ma il significato non deve essere spiegato fornendo le condizioni di verità di quanto si dice, ma «dicendo quale stato mentale le sue parole esprimono». Infatti «accettare un sistema di norme è uno stato psicologico. Ritenerne un atto razionale significa accettare un sistema di norme soggettivamente applicabili che permette l'atto in questione una volta applicato alle precise circostanze soggettive del soggetto». Avremmo come risultato un'analisi dei sistemi di norme e dei sistemi di credenze seguiti dai vari agenti che chiarifica questi sistemi. I sistemi saranno probabilmente in una certa misura

¹⁸ A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 327.

¹⁹ A. Gibbard, *An Expressivist Theory of Normative Discourse* (1985); trad. it. *Una teoria espressivista del discorso normativo*, in P. Donatelli, E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica*, cit., pp. 139-158, p. 140.

incompleti. Tutto ciò può avere delle conseguenze, anche se si resta scettici riguardo all'esistenza di un sistema di etica normativa che sia quello "vero": servirà a mettere in dialogo agenti che seguono sistemi diversi a partire da casi particolari ma chiarendo le credenze e le norme condivise implicitamente da ognuno. In tal modo gli agenti apprenderanno e modificheranno parzialmente credenze e norme condivise. Nel mondo anglosassone il sentimentalismo è diventato il compagno di strada e concorrente principale del "costruttivismo kantiano" dei seguaci di Rawls contribuendo a riaccendere l'attenzione per la metaetica dopo il prevalere dell'interesse per le etiche normative negli anni Settanta e Ottanta. Lecaldano in *Etica* dichiara una vicinanza, nel campo dell'etica normativa a «una peculiare forma di utilitarismo della regola, che fa tesoro delle innovazioni, in senso individualistico e liberalizzante, operate da J.S. Mill sul nucleo della dottrina etica messa a punto da Bentham»²⁰. In *Bioetica* sottolinea di più una idea che già compariva in precedenza, quella che compito proprio dell'etica non è quello «di passare al piano più direttamente prescrittivo e normativo» e la riflessione filosofica deve limitarsi «alla determinazione della natura dell'etica, dei tipi di procedure gnoseologiche ed epistemologiche in essa presenti e dei meccanismi genetici che l'hanno costituita»²¹. Tende anzi a sottolineare l'idea che le etiche deontologiche manifestano i limiti di tutte le etiche dei principi (limiti che coinvolgono in parte l'utilitarismo) e che un approccio più duttile alla complicazione e molteplicità inedita di casi che gli sviluppi tecnologici ci pongono di fronte verrebbe da un'etica dei sentimenti, che permetterebbe di affrontare il singolo caso in tutta la sua complessità senza ridurlo alla semplificazione forzata delle etiche dei principi; a questa etica dei sentimenti si accompagnerebbe un utilitarismo della regola milliano che potrebbe lasciare spazio alla tematica dei diritti morali, seppure intesi non come fondamento ultimo dell'etica normativa, ma come momenti subordinati all'elemento decisivo che è rappresentato dalla promozione della felicità di tutti. Il sentimentalismo sembra rientrare in questo complesso quadro come teoria metaetica che dovrebbe meglio di altre rendere conto della forza motivante dei giudizi morali e insieme garantire la possibilità di una sorta di "oggettività" ai giudizi morale stessi, per lo meno nel senso minimale della speranza in una "convergenza" fra i giudizi di soggetti diversi²². L'oggettività sarebbe una sorta di

²⁰ E. Lecaldano, *Etica*, cit., p. 114.

²¹ Ivi, p. 57.

²² Questo punto è sviluppato in E. Lecaldano, "L'oggettività dell'etica: una versione sentimentalistica", *Rivista di filosofia*, 89 (1998), pp. 355-384.

emozione che accompagna l'espressione dei nostri giudizi morali, emozione in cui si esprime la speranza che gli altri convergano con noi sul contenuto del nostro giudizio. Questo sentimentalismo sembrerebbe avere una funzione una volta che si sia adottata la concezione humana che a motivare la condotta non è la ragione ma sono piuttosto le emozioni. Questa concezione è adottata da Gibbard alla luce di un programma ambizioso e arrischiato: quello del realismo naturalistico, che vorrebbe fare della metaetica una teoria scientifica empirica, basata su assunti puramente biologici e materialistici, escludendo la possibilità di una fondazione della normatività su altre basi che non siano quelle empiriche. Si tratta di un programma oggi in voga, che rientra in un più ampio movimento filosofico che propugna la "naturalizzazione" in campo epistemologico prima ancora che etico. A chi scrive il programma complessivo sembra destinato al fallimento, e sembra una via d'uscita nella direzione sbagliata alla crisi della filosofia della scienza e della teoria della conoscenza degli anni Sessanta e Settanta. La via più promettente, e che sembra raccogliere la vera eredità della filosofia analitica, a chi scrive sembra essere quella di un ampliamento delle dimensioni del linguaggio considerate dalla filosofia analitica per collocarlo nel suo contesto originale che è la dimensione della pragmatica del linguaggio²³. Questa dimensione pragmatica s'identifica con quel "contesto conversazionale" in cui si esprimono fra l'altro "le nostre valutazioni e decisioni morali" - come riconosce Lecaldano citando paradossalmente lo stesso Gibbard - e questa via sembra portare a giustificare la normatività su basi che sono l'opposto di quelle cercate dal programma della naturalizzazione, ovvero in vincoli non soltanto logico-sintattici che il contesto conversazionale ci pone. Questi vincoli vengono con la pratica del discorso, non si riducono a fenomeni psicologici anche se a questi si accompagnano, e forniscono qualche base più ambiziosa che l'emozione che ci fa desiderare che gli altri condividano un nostro giudizio o atteggiamento o sentimento alla giustificazione di una validità 'oggettiva' dei giudizi morali. Il bisogno di ricorrere al sentimento nel ruolo di fonte della forza motivante dei giudizi morali si pone solo se non si accetta (perché si ha qualche argomento per confutare) la tesi di Baier, Nagel, Williams sulla esistenza di ragioni "interne". Se invece regge la dimostrazione dell'esistenza di un bagaglio minimo di ragioni morali come ragioni 'interne' (e quindi non bisognose di una qualche sanzione esterna per costituire già una "buona ragione" per agire), solo dopo una confutazione dell'argomento sulla esistenza di ragioni interne (che chi scrive ritiene non sia stata ancora data) potrebbe porsi la necessità di scegliere fra ragioni e sentimenti. Senza questa confutazione possiamo pensare che le ragioni stiano all'inizio senza

²³ Vedi S. Cremaschi, 'L'isola che non c'è. L'arcipelago analitico e le filosofie continentali', in (a cura dello stesso autore) *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 1-18, particolarmente p. 18.

bisogno di porle in alternativa al sentimento; possiamo pensare che siano – come mi sembra abbia intuito Bernard Williams – l'altra faccia di un sentimento. È anche il suggerimento di un gruppo di filosofe che comprende Onora O'Neill, Nancy Sherman, Barbara Herman, Marcia Baron²⁴ che hanno rivisitato la *Metafisica dei costumi* e l'*Antropologia in chiave pragmatica* scoprendovi un'etica del carattere e della virtù. Perciò non necessariamente la rivalutazione del ruolo motivante delle emozioni deve accompagnarsi a un sentimentalismo naturalista anche perché non ha bisogno di affidarsi alla tesi humiana della "impotenza della ragione", tesi che era legata ai presupposti ontologici e antropologici del pensiero postcartesiano, dai quali ci hanno ormai portato ben lontani il pragmatismo, la fenomenologia e la filosofia della mente del ventesimo secolo che hanno rivalutato la connessione fra ragioni e emozioni e messo in luce dimensioni cognitive delle emozioni stesse. La rivalutazione delle emozioni può anzi convivere con il riconoscimento del ruolo della ragione, dato che le emozioni sono plasmate da credenze, che possono essere adeguate o inadeguate, e che anche quella di saper provare emozioni adeguate può essere una richiesta morale. Su questa base, un'etica della virtù che voglia salvare la lezione di Kant, saprà che la crescita morale è rivoluzione esistenziale, è divenire "essere umano adulto" e che solo colui che possiede la virtù è «libero, sano, ricco, un re ecc.... perché possiede se stesso»²⁵.

Se quindi l'etica deontologica di tipo kantiano, intesa nel senso dell'ultimo Kant (non in quello della *Critica della ragion pratica*) e delle sue riprese degli ultimi decenni, da Thomas Nagel a Karl-Otto Apel a Onora O'Neill, non deve necessariamente ridursi a quell'approccio "ingegneristico" in etica normativa che sembra uno degli esiti più temuti da Lecaldano e che lo portano a diffidare delle etiche deontologiche, questa può essere per un'etica consequenzialista un avversario ben più temibile e più interessante di quelle comode teste di turco che sono la "morale di senso comune", lo "intuizionismo dogmatico" di Sidgwick, la "morale cattolica", la "nuova teoria della legge di natura" di Finnis che Lecaldano tende a scegliere come avversari privilegiati. Il confronto fra approcci concorrenti che si è svolto nella letteratura degli ultimi decenni può ora tenere conto di una immagine dell'etica kantiana diversa dai cliché a cui ancora si rifacevano (in parte anche per colpa loro) MacIntyre e Williams un paio di decenni

²⁴ Vedi O. O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; B. Herman, *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1993; M. Baron, *A Kantian Ethics almost without Apology*, Cornell University Press, Ithaca (NY)1995.

²⁵ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 258.

fa. Come tutti i confronti interessanti, anche questo confronto porterà a sintesi e rivendicazioni di priorità sulla formulazione di tesi che (come ben sapeva Wittgenstein) tutti condivideranno. Le controversie in etica, come nelle scienze sociali e nelle teologie, hanno sempre funzionato in questo modo: gli oppositori hanno sempre qualche ragione altrimenti la controversia non potrebbe durare più di un istante, ma la verità non sta mai nel mezzo, la spassionata ricerca della verità è comprensibilmente l'ultima delle preoccupazioni dei contendenti, e tuttavia il gioco della discussione produce e seleziona riformulazioni di tesi di partenza di modo che, dopo qualche 'mano' del gioco, nessuno si ritrova più identico a quello che era²⁶. Dal modo in cui le controversie hanno sempre funzionato, c'è forse da apprendere un granello di saggezza: finché il confronto è in corso, potrebbe essere una buona scelta quella di confrontarsi con il meglio, e non il peggio, degli avversari.

²⁶ Per queste tesi sulla struttura delle controversie vedi: S. Cremaschi - M. Dascal, "Persuasion and Argument in the Malthus-Ricardo Correspondence", in W.J. Samuels, J.E. Biddle (a cura di), *Research in the History of Economic Thought and Methodology*, Stamford, Co: JAI Press, vol. 16 (1998), pp. 1-63; per indicazioni bibliografiche sul tema vedi il sito web della International Association for the Study of Controversies: spinoza.tau.ac.il/hci/dep/philos/iasc/index.html.