

Risposte ai miei critici

Virginio Pedroni

Istituto di filosofia applicata di Lugano

beretta-pedroni@bluewin.ch

1. Il mio libro sviluppa una riflessione, come ha ricordato Paolo Farina, fra meta-etica e etica normativa, privilegiando il primo ambito. Questa distinzione e le nozioni a essa connesse risalgono alla filosofia morale novecentesca. Il contesto in cui si sono affermate è quello della centralità nella filosofia di lingua inglese dell'analisi del linguaggio. La filosofia del linguaggio era in qualche modo considerata la filosofia prima. In questa prospettiva la filosofia morale diventava analisi del linguaggio morale: non in primo luogo etica, cioè riflessione su ciò che è bene o male, giusto o ingiusto, ma meta-etica, cioè riflessione su che cosa vuol dire “bene” e “giusto”. Infatti, un conto è dire che cosa è buono, un altro dire che cosa vuol dire “buono”. Ad esempio, potrei sostenere, sul piano dell'etica normativa, che il piacere è buono, ma questo non vuol dire che “buono” significhi “piacevole”. D'altra parte, se così non fosse, allora affermare che il piacere è buono significherebbe dire che il piacere è piacevole, facendo così un'affermazione ridondante.

Nel 1973 l'allora giovane filosofo Peter Singer, divenuto poi uno dei più importanti teorici utilitaristi e animalisti, si pronunciava contro il primato della meta-etica con queste parole: “Il mio disappunto nasce dal fatto che ciò che dovrebbe presentarsi solo come una sorta di introduzione a un lavoro di filosofia morale, sia invece divenuto l'unico argomento di quasi tutta la filosofia morale del mondo inglese.”¹ Insomma, chiarire che cosa significhino i termini “buono” e “giusto”, compito della meta-etica, dovrebbe essere solo una sorta di introduzione alla ben più importante riflessione volta all'etica normativa, che mira a spiegare che cosa è buono o giusto: se la guerra, la pena di morte, la ricerca sulle cellule staminali, la libertà di aborto, le imposte dirette progressive, ecc. sono o meno giuste.

Dal 1973 le cose sono molto cambiate. Il mutamento più importante è consistito nel fatto che c'è stato un imponente rilancio delle ricerche filosofiche nell'ambito dell'etica normativa: dal dibattito sull'etica pubblica av-

¹ P. Singer, *The Triviality of the Debate over “Is-Ought” and the Definition of “Moral”*, in “*American Philosophical Quarterly*”, X (1973), p. 56 (tr. it. cit. in E. Lecaldano, *Etica e significato: un bilancio*, in C.A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 59).

viato dalla teoria della giustizia del filosofo americano John Rawls al grande sviluppo delle varie etiche applicate, a cominciare dalla bioetica. Ma la filosofia morale, pur se impegnata anche sul piano normativo, non può rinunciare a essere anche una “filosofia della morale”, per dirla con Giulio Preti, menzionato opportunamente da Eugenio Lecaldano². Essa si interroga sulla natura e sulla genealogia della morale, in un’ottica che deve essere critica: non limitarsi al *quid facti*, di cui deve pur tenere conto, ma affrontare il *quid juris* della moralità, in altre parole esaminare la portata e i limiti del sapere morale.

Tale sapere è costantemente sfidato e messo in discussione da numerosi fattori. La storia, anche e soprattutto quella del secolo scorso, ha palesato lo scarso peso delle considerazioni morali, che potrebbero sembrare esclusivo appannaggio degli ingenui. Se questa conclusione non è giustificata, è necessaria, però, la consapevolezza della fragilità non solo di ogni morale particolare, ma della stessa prospettiva morale, la cui sopravvivenza dipende spesso da vicende storiche contingenti. La moralità è sembrata destinata a soccombere di fronte al peso della ragion di stato, politica, ideologica, in base alla quale il bene è stato immediatamente identificato con gli interessi e la volontà di un soggetto collettivo (stato, nazione, razza, partito, classe), e di fronte alla forza della conseguente regola secondo cui il fine giustifica i mezzi. Oppure, oggi, di fronte alle ragioni dell’efficienza economica, dell’efficacia tecnica, della motivazione identitaria, che sembrano ridurre l’etica, quale riflessione sul bene individuale e comune e sulla condotta giusta, a esercizio retorico e moralistico. La logica dei fatti sembra restringere al minimo lo spazio riservato alle scelte di valore e etiche. Anzi, in una prospettiva radicalmente riduzionistica, la valutazione potrebbe essere ricondotta a descrizione, spiegazione e predizione alla luce delle scienze della natura e di quelle sociali. Inoltre, le scelte di valore paiono fondate su labili e mutevoli convinzioni, espressione di un pluralismo assiologico che sembra giustificare atteggiamenti scettici e radicalmente relativistici riguardo alla possibilità di giustificare le nostre concezioni morali. In questo quadro, la riflessione filosofica sulla natura della moralità non può essere abbandonata. E in effetti, il prepotente affermarsi dagli anni Settanta dell’etica normativa non ha per niente cancellato la riflessione meta-etica, che si dimostra assai vivace. Essa assume forme in parte nuove, connesse a un mutato contesto teorico. Mentre la meta-etica novecentesca era, come detto, inserita in una filosofia volta soprattutto all’analisi del linguaggio, ora, ad esempio, si sono fatte avanti le riflessioni filosofiche sulla mente, favorite dallo sviluppo delle scienze cognitive (psicologia cognitiva, psico-

² Cfr. G. Preti, *Adam Smith. Alle origini dell’etica contemporanea*, Laterza, Bari 1957; E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 7.

logia evoluzionistica, etologia, intelligenza artificiale, neurofisiologia, ecc.), favorendo il costituirsi di un nuovo contesto anche per la filosofia morale.

In conclusione, la meta-etica non gode più di quell'imbarazzante primato lamentato da Singer e non è più un capitolo dell'analisi del linguaggio ordinario, intesa come semantica del verbo "dovere" o del predicato "buono". Credo che in tal modo essa ritorni a essere a pieno diritto, come è stato nella storia della filosofia, parte della più ampia riflessione condotta dalla filosofia della morale, attenta alla dimensione psicologica, antropologica, storico-sociale, e ovviamente a quella più schiettamente normativa.

2. In questo quadro, tornano d'attualità questioni classiche nella storia della filosofia morale, come ad esempio il confronto fra sentimentalismo morale e razionalismo morale, centrale nella filosofia settecentesca. Il mio testo è un'indagine filosofica sulla sensibilità morale, intesa come la facoltà di valutare immediatamente le situazioni, e sul suo rapporto con la sfera riflessiva, in cui formuliamo norme alla luce dell'idea che queste, avendo conseguenze per tutti, devono essere accettabili da tutti. Il carattere immediatamente valutativo della nostra esperienza del mondo è stato messo in luce in particolare da Nietzsche e all'interno della fenomenologia (Heidegger, Scheler). Ma già gli Stoici consideravano le emozioni come valutazioni del mondo, seppur, secondo loro, sistematicamente sbagliate. Nel pensiero moderno, il ruolo dei sentimenti in etica è al centro del sentimentalismo morale proposto da pensatori come Hume e Smith.

La nostra vita morale non consiste in primo luogo nell'applicazione di norme, ma nel sentire che certe azioni concrete in situazioni concrete sono o non sono da compiere, sono o non sono buone. Che effettivamente le compiamo o no dipende anche da successive e approfondite riflessioni di tipo fattuale o normativo e, molto spesso, da considerazioni autointeressate. In questo secondo caso si fanno sentire, eventualmente, le giustificazioni a posteriori, tutte quelle forme di autoinganno e "tartufismo" morale in cui siamo bravissimi: è il momento di quell'ipocrisia che il grande moralista francese François de La Rochefoucauld considerava pur sempre l'estremo omaggio che il vizio rende alla virtù. Nel mio libro sostengo un'interpretazione cognitivista e debolmente realista della sensibilità morale. Il percepire e il sentire morali non vanno concepiti come reazioni cieche prodotte dall'interazione causale fra un mondo descritto in termini a-valutativi e un soggetto descritto in termini altrettanto a-valutativi, bensì come forme di rappresentazione più o meno appropriata di proprietà assiologiche e morali del mondo. Il rapporto fra percepire e sentire valutativo,

da un lato, e mondo non è solo di tipo causale ma normativo, sottoposto a criteri di appropriatezza.

La nostra vita morale avviene, dunque, in primo luogo nell'immediatezza dell'intuizione. In seguito dobbiamo passare alla dimensione riflessiva, in cui cerchiamo di costruire assetti normativi condivisi. Le ragioni alla base di tale presa di distanze e ricerca di norme condivise sono due. In primo luogo, si tratta del carattere fallibile delle nostre intuizioni immediate. La consapevolezza stessa, favorita dal pluralismo culturale, di quanto le nostre convinzioni siano legate all'appartenenza culturale, di quanto ciò che si presenta come immediato sia invece mediato socialmente e psicologicamente, e dunque sotto l'influsso di meccanismi sociali e psichici che ci sfuggono, rende necessaria la riflessione critica, anche se il rapporto fra etica riflessiva e senso comune rimane molto più stretto di quanto non sia, ad esempio, quello fra scienza e senso comune. La socializzazione morale può essere considerata sia come una forma di apprendimento (di acquisizione del sapere etico, in senso aristotelico e hegeliano), sia come una possibile forma di distorsione o almeno di condizionamento limitante, nella misura in cui essa è avvenuta quando noi non eravamo ancora soggetti "pienamente" consapevoli. Tale distinzione ha senso solo dal punto di vista di un soggetto che si vuole critico e consapevole, intento a fare il punto della situazione, sospendendo la validità dei suoi giudizi intuitivi. Per il passaggio alla dimensione riflessiva vi è, però, un'altra ragione, più vicina allo specifico dell'etica. Nella nostra esperienza morale, gli altri appaiono soprattutto come "oggetti morali", da amare, accudire, difendere, soccorrere, considerare, tollerare, disprezzare, ammonire, condannare, correggere, ecc. Ma gli altri sono anche "soggetti morali", capaci come noi di valutazione e di discorso. Anche quando agiamo sinceramente nel nome delle nostre intuizioni morali più profonde, dobbiamo chiederci se saremmo in grado di rendere loro conto di ciò che facciamo, qualora essi lo chiedessero e fossero disposti, a loro volta, a rendere conto a noi delle loro intuizioni. La moralità è sia un'esperienza del mondo di tipo in primo luogo intuitivo, sia un patto fra persone che possono partire da esperienze morali diverse, ma si rispettano e mirano alla costruzione di un mondo morale condiviso e inclusivo. Questa idea è delineata efficacemente dal bioeticista Hugo Tristram Engelhardt, quando sostiene che, a proposito dei problemi morali, "si può decidere di scegliere a proprio vantaggio. Oppure, si può fere appello alle intuizioni della propria coscienza, a ciò che sembra giusto, e farlo bastare. In entrambi i casi si rifiuta la morale come patto pacifico fra le persone. Nel primo caso non ci si preoccupa degli altri né come *oggetti*, né come *soggetti morali*. Nel secondo caso, l'origine delle possibili azioni morali verso gli altri è irragionevole e inesplicabile per coloro che non condividono le mede-

sime intuizioni morali. Semplicemente si dichiarano i propri sentimenti e si sostiene che coloro che non sono d'accordo hanno torto, in quanto sono privi della grazia delle proprie vere intuizioni. In entrambi i casi non vi è un patto in base al quale dar vita alla comunità morale, se con ciò si intende una comunità fondata sul reciproco rispetto, non sulla forza. Al contrario, nella misura in cui ci si preoccupa di una giustificazione che possa valere per altri individui ragionevoli, si entra in una struttura di idee e giustificazioni.³ Credo che sia da un lato necessario prendere sul serio le intuizioni morali, nostre e altrui, che ci immettono nello spazio della moralità e delle ragioni morali, ma nello stesso tempo assumerne la dovuta distanza, alla luce di un'idea di crescente inclusione di tutti nella comunità morale. Tale idea si fonda non sulla capacità di cogliere le proprietà assiologiche e morali del mondo (di cui fanno parte anche altri esseri umani), ma sul riconoscimento dell'autorità degli altri soggetti morali, in quanto esseri ragionevoli, nei nostri confronti. Nel testo elaboro questa idea soprattutto alla luce dell'etica del discorso di Habermas e Apel.

3. Paolo Farina ha sottolineato giustamente come nel libro sia evidenziato il carattere formato, educato, del sentire morale, e dunque il suo condizionamento storico-sociale. Questo, come detto, è uno dei motivi per avviare lo sforzo di prenderne le distanze, per chiedersi se non vi siano buone ragioni di dubitare della nostra sensibilità morale. Inoltre, tale influenza della formazione, radicata nelle diverse culture, contribuisce a spiegare le divergenze in ambito morale; anche se, per quanto vi siano grandi differenze, è pur vero che tendenzialmente tutti noi pensiamo, ma in primo luogo sentiamo, che la sofferenza gratuita è ingiusta (semmai è su che cosa non la renda più gratuita che divergiamo) o che averlo promesso è di per sé una buona ragione per fare una certa cosa (anche se possiamo divergere su quali altre ragioni siano invece sufficienti per violare quella promessa). Spesso, per giustificare la sofferenza o la violazione delle promesse, costruiamo complessi sistemi ideologici che sono anch'essi, forse più delle nostre intuizioni, fonte di conflitti. Detto tutto questo, le divergenze restano e possono essere radicali. Questo è uno dei motivi per cui noi dobbiamo prendere le distanze dalle nostre intuizioni morali e esaminarle criticamente. Avere intuizioni morali non significa ritenerle evidenti.

³ H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford Univ. Press, New York 1986 (tr. it. *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991, p. 17). Ovviamente il riferimento a questa formulazione di Engelhardt non comporta l'adesione alla sua impostazione generale e in particolare alla sua idea di patto morale, fortemente critica anche nei confronti di quel contrattualismo kantiano che nel mio libro viene sostenuto.

È vero, come rileva ancora Farina, che la nostra vita morale avviene soprattutto nella sfera dell'immediatezza della "seconda natura", immediata dal punto di vista soggettivo, ma oggettivamente mediata dalla socializzazione. È a questo livello che entriamo nello spazio delle ragioni morali e senza di esso probabilmente la moralità, anche quella riflessiva, non vi sarebbe. Non si tratta di negarne valore cognitivo, ma di sottoporla a revisione critica. Ad esempio, nel caso delle emozioni che sono alla base delle nostre valutazioni, noi sappiamo che l'eccessiva distanza nello spazio e nel tempo, o all'opposto l'eccessivo coinvolgimento, o ancora la presenza di uno stato umorale eccessivamente euforico o depressivo, possono alterare il nostro sensorio emotivo. Di solito i claustrofobici non si fidano della loro paura del chiuso, la considerano irrazionale. Ma se vi sono emozioni irrazionali, vuol dire che altre possono essere razionali, nel senso di appropriate e fonti di conoscenza. Perché andare a visitare un campo di sterminio, per vederlo con i propri occhi? Perché il surplus emotivo, fatto di orrore e sgomento, ci aiuta a capire e valutare. Allo stesso modo, anche l'esercizio dell'immaginazione (favorito dalla letteratura o dal cinema) ci aiuta a correggere la nostra miopia affettiva e a prendere coscienza valutativa delle situazioni. Ad esempio, la diffusione all'inizio degli anni Ottanta dello sceneggiato televisivo *Holocaust* ha dato un contributo importante alla presa di coscienza dei tedeschi riguardo alla portata morale dei crimini perpetrati dai nazisti.

Sappiamo anche che il sentire può resistere a ogni argomento. Ciò fa sì che gli stessi confini degli argomenti che siamo disposti a prendere in considerazione possano dipendere anche dalla nostra sensibilità. Chi ci dicesse che far soffrire o no una persona, provocarne o no la morte siano scelte moralmente indifferenti, non lo considereremmo un interlocutore plausibile. Spesso, in casi del genere, parliamo di follia, altre volte del cieco fanatismo. Vi sono situazioni in cui abbiamo l'impressione che discutere di problemi morali con qualcuno sia come discutere di pittura o di musica con un cieco o un sordo dalla nascita. La capacità di intendersi ha dei limiti, vi è un momento in cui possiamo solo alzare le braccia sconsolati. Non bisogna, però, prendere a pretesto questa possibilità per rifiutare a priori il confronto: l'intesa ha dei limiti, ma non sappiamo mai in anticipo dove siano posti. Rinunciare a capire e a mettersi in discussione perché l'intesa ha dei limiti, è come rinunciare a vivere perché siamo mortali. Occorre tentare di elaborare un ordine morale inclusivo. Ma, è chiaro, ci muoviamo nell'ambito della finitezza e il sentire ci pone in tale dimensione. La trasparenza assoluta, cui mira la ragione, è impossibile, è solo un ideale regolativo.

4. Farina sottolinea anche l'esigenza di approfondire quello che chiamo il livello intermedio del processo riflessivo, collocato fra la moralità intuitiva e una moralità che si muove alla luce dell'idea regolativa di un accordo universale. Si tratta del momento deliberativo "monologico". Nel testo, effettivamente, non mi concentro su questo punto. Il problema della deliberazione in etica è già centrale nell'impostazione aristotelica, connessa al tema della *phronesis* e al nesso fra questa, che è virtù dianoetica, e le virtù etiche (al legame fra uomo saggio e uomo giusto). La questione della deliberazione, in ambito morale ma anche più ampiamente pratico, può essere indagata per il tramite di un approfondimento del carattere riflessivo del soggetto pratico. Possiamo partire dal modello proposto da Harry Frankfurt, che evidenzia come le persone istituiscano un rapporto con desideri e preferenze di maggiore e minore identificazione. Con alcuni di essi ci identifichiamo maggiormente, sentendoli fino in fondo nostri. Si instaura così un rapporto riflessivo che si manifesta nell'esistenza di preferenze di secondo ordine (preferenze di preferenze). Una concezione cognitivista della sensibilità morale e valutativa (che non considera la sensibilità solo come fonte di desideri e preferenze) deve assumere con ancor più convinzione un modello riflessivo. Anzi, già nella nostra esperienza affettiva si manifesta tale riflessività. Il carattere fallace di una certa occorrenza della paura può essere rilevato anche grazie a un'emozione di vergogna riguardo a essa: la vergogna è un'emozione di secondo ordine che può giustificare una valutazione negativa dell'emozione di primo ordine. Alcune delle emozioni (sentimenti) morali, come rimorso, rincrescimento, vergogna, hanno questo carattere riflessivo, potendosi riferire non solo ad azioni compiute, ma anche a emozioni di primo ordine (ad esempio, vergognarsi di aver provato invidia per il successo di un amico, o desiderio di vendetta per un torto subito). Questa dimensione riflessiva rende possibile l'aggancio della nostra sensibilità affettiva ai processi deliberativi, cioè ai ragionamenti pratici, poiché mostra come la portata cognitiva delle intuizioni sia rivedibile (analogamente alla portata cognitiva delle percezioni): non crediamo a tutto quello che sentiamo o vediamo.

Il legame fra sensibilità e deliberazione si fonda sul fatto che le intuizioni valutative colgono ragioni *prima facie* per agire: la paura rileva ragioni *prima facie* per restare immobili o per fuggire. Il carattere criticamente rivedibile della valutazione rende possibile giungere alla conclusione che la paura sia infondata: la situazione non è effettivamente pericolosa (la revisione può essere dovuta ad un più attento esame dei fatti ma anche alla revisione della componente strettamente valutativa, come nel caso delle paure irrazionali). Qualora, invece, la paura risultasse fondata, lo sarebbe la credenza che la situazione è pericolosa e dunque vi sarebbero ragioni *prima*

facie per stare fermi o fuggire. È a questo punto che si avvia il processo deliberativo vero e proprio, volto a stabilire quale sia la linea di condotta corretta: le situazioni di pericolo possono giustificare l'immobilità o la fuga, ma spesso devono essere affrontate, accettandone le possibili conseguenze negative. Il coraggio è sia la capacità di provare paura nella giusta misura (e dunque di cogliere le ragioni per restare immobili o scappare), sia la capacità di adottare la linea di condotta adeguata, che potrebbe non essere immobilismo o fuga, ma ad esempio comportare la disponibilità ad affrontare il pericolo, fino magari al sacrificio della vita, in nome di valori superiori: per questo virtù etica e saggezza sono inseparabili. Nel processo deliberativo devono emergere ed essere soppesate tutte le ragioni per agire, non solo quelle emergenti dalla paura. In questo lavoro giocheranno un ruolo anche altre intuizioni valutative, magari frutto di esperienze precedenti, di modelli pratici assimilati (la virtù come *habitus*), riferimenti a dottrine morali in parte esplicitamente articolate e forme di razionalità strumentale (calcolo del nesso fra mezzi e fini). Sul piano della razionalità pratica, fra paura giustificata, da un lato, e immobilità e fuga non vi è, dunque, un rapporto deduttivo, ma in un certo senso abduttivo: la paura giustificata è un indizio a favore di immobilità e fuga. Il processo deliberativo serve ad accertare se questo indizio è sufficiente per agire di conseguenza o se altre considerazioni devono prevalere. Più in generale, possiamo dire che il processo deliberativo conduce a conclusioni che sono sempre soggette a possibile revisione. È da notare che il ragionamento pratico così delineato non si configura come mera massimizzazione della soddisfazione di preferenze o desideri. Infatti, la paura non è riducibile alla credenza che una certa situazione possa produrre determinati effetti unita al desiderio di evitare tali conseguenze. È semmai il desiderio in questione che trova giustificazione nella paura e nel suo riferimento alla pericolosità, intesa come proprietà assiologia negativa. Non è di valore ciò che è desiderato, ma è desiderabile ciò che ha valore.

Resta ora da chiarire il carattere specifico della deliberazione morale. Potremmo, ispirandoci a Scheler, sostenere che il suo carattere specifico è che in essa si mira ad agire in base al valore sentito come superiore, che è il bene in quella situazione, cioè a fare quello che si deve. In questa prospettiva la deliberazione morale non si caratterizza per un ambito specifico, ma per un orientamento specifico: quello al valore superiore. Di questa caratteristica peculiare ci rendiamo conto soprattutto quando percepiamo un forte contrasto fra il valore superiore e il valore più fortemente motivante (ad esempio i valori legati ai nostri interessi egoistici). Oppure potremmo ritenere che vi sia un ambito specifico delle deliberazioni morali, quando sono in gioco scelte che hanno conseguenze per terze persone (d'altra parte,

anche Scheler considera i valori personali come quelli superiori) o pretese forti di validità universale. Il carattere specifico di emozioni come l'orrore per la sofferenza gratuita causata da azioni volontarie, l'indignazione, il senso di colpa, una certa forma di vergogna o disgusto sembrano deporre a favore dell'idea che già a livello della nostra sensibilità vi sia una chiara distinzione fra scelte moralmente rilevanti e moralmente indifferenti.

Nell'ambito della deliberazione morale dobbiamo ad esempio partire dall'orrore per la crudeltà di un'azione: esso ci permette di cogliere una chiara ragione *prima facie* per non compierla, per prevenirla, per punirla, ecc. Nel processo deliberativo dobbiamo valutare se questa ragione sia preponderante, o se altre ragioni morali debbano prevalere, ad esempio perché siamo in guerra o in una situazione di emergenza. La difficoltà sul piano cognitivo di scelte come questa e la responsabilità che comportano spiegano il loro carattere fortemente (spesso in modo molto sofferto) riflessivo, il frequente ricorso, dove è possibile, al confronto con altri e anche lo sforzo di elaborare teorie morali che ci possano orientare nella decisione.

Come detto, quel che io sostengo nel mio testo è che a livello della deliberazione morale fin qui considerata le persone coinvolte dalla scelta compaiono solo o almeno in primo luogo come *oggetti* morali da prendere in considerazione adeguatamente. Quando compaiono come *soggetti*, lo fanno nella qualità di "consulenti" nell'ambito del processo deliberativo. La dimensione più specificamente morale della riflessione deliberativa è invece quella in cui le persone coinvolte dalla scelta compaiono, di fatto o controfattualmente, come *soggetti* morali, cioè come persone coinvolte e come fonti di rivendicazioni potenzialmente legittime. In tal caso le nostre scelte avvengono alla luce dell'idea di accettabilità universale, secondo un modello che si ispira a Kant, al contrattualismo kantiano di Rawls e Scanlon e all'etica del discorso di Habermas e Apel.

5. Adriano Fabris solleva il problema della motivazione all'agire morale. In effetti, nel mio testo si indaga la questione della portata cognitiva della moralità, connessa alle dimensioni della sensibilità e della ragione, ma non quella della capacità delle ragioni morali a motivare all'azione. Ovviamente la questione è vastissima e percorre tutta la storia della filosofia morale. Quando nel mio testo parlo di un sapere consistente nella capacità di cogliere proprietà morali, e più in generale valutative, che sono anche ragioni per agire, intendo queste ragioni nel senso di ragioni in favore di una certa linea di condotta. Sono quelle che Dancy definisce "ragioni normative", distinguendole dalle "ragioni motivanti"⁴. Più che due tipi di ragioni, sostiene Dancy, vi sono due diverse domande per rispondere alle quali facciamo

⁴ Cfr. J. Dancy, *Practical Reality*, Oxford Univ. Press, New York 2000, pp. 1 ss.

ricorso alla nozione di “ragione”. Intendiamo “ragioni motivanti” quando ci chiediamo perché un agente abbia compiuto una certa azione. Intendiamo “ragioni normative” quando ci chiediamo che cosa bisognerebbe fare in una certa situazione. Le ragioni normative sono le *buone* ragioni. Si apre a questo punto la classica questione se vi possano essere delle buone ragioni perché un agente faccia qualcosa, senza che queste siano necessariamente ragioni che lo motivano. Come noto, la prospettiva “internalista”, il cui più acuto esponente nel dibattito contemporaneo è Bernard Williams, sostiene di no. Dire che qualcuno ha una ragione per fare qualcosa significa sostenere che sulla base del suo assetto motivazionale ha “ragioni motivanti” per farlo. Nella prospettiva “internalista” le ragioni normative coincidono con quelle che motivano. Le buone ragioni devono esserlo in relazione all’assetto motivazionale dell’agente (non necessariamente quest’assetto motivazionale deve essere ridotto a desideri o preferenze). Certamente, potremmo giudicare immorale il suo comportamento, ma ciò non significa sostenere che egli avesse buone ragioni per non adottarlo, nel senso che il fatto di averlo adottato sia imputabile a una qualche forma d’irrazionalità. Nella prospettiva “esternalista”, invece, ha senso dire che l’agente ha ragioni per fare qualcosa a prescindere dal suo sistema motivazionale. Come noto, anche Williams ammette che l’assetto motivazionale da considerare non coincida con le motivazioni di cui al momento l’agente è in possesso, ma che vi sia spazio, nel processo deliberativo, per una revisione delle motivazioni, ad esempio attraverso l’acquisizione di nuove informazioni. Ma alla fine di tale processo saremo sempre di fronte a ragioni “interne” fondate sul nuovo assetto motivazionale. In base a questa distinzione, la prospettiva che adotto è “esternalista”: la moralità è in primo luogo la capacità di cogliere buone ragioni (per chiunque) per compiere certe azioni, ragioni che non comportano il riferimento a un particolare assetto motivazionale. Si tratta, semmai, anche di ragioni per modificare un determinato assetto motivazionale.

Tutto ciò non comporta affatto l’idea che le ragioni morali non possano avere forza motivazionale in quanto tali. Il mero riconoscere ragioni morali a favore di una certa azione può essere un movente sufficiente, senza che occorra ipotizzare un’ulteriore spinta, proveniente da una modificazione dell’assetto motivazionale che deve avvenire in base ad altri fattori oltre al riconoscimento delle ragioni morali in questione. Il fatto che spesso agiamo contro le nostre ragioni morali non significa che queste non possano avere forza motivante, ma solo che altre ragioni hanno prevalso. In questo senso ritengo che le ragioni morali possano essere coinvolgenti e motivanti quanto altre considerazioni. Questo è ancora più vero quando tali ragioni sono colte anche attraverso una sensibilità connotata affettivamente: cogliere

sensibilmente-affettivamente le ragioni per aiutare una persona sofferente significa anche avere un movente per aiutarla. Non a caso le emozioni possono fungere anche da spiegazioni dell'azione (come quando diciamo che qualcuno è fuggito per paura), salvo che si decida, secondo me a torto, di ridurre ogni spiegazione dell'agire alla coppia credenza e desiderio. D'altra parte, chi non sente nella sofferenza della persona un motivo per aiutarla, non è un soggetto che si limita a cogliere il bisogno di aiuto di quella persona senza però sentirsi motivato ad aiutarla. Egli, in realtà, è cieco a ciò che in quella persona "chiama all'aiuto". È come se, per fare un paragone meramente percettivo, vedesse i tratti di matita sulla carta, ma non il disegno di una testa di anatra o di lepre. Deficit cognitivo e deficit motivazionale sono inseparabili.

Occorre, però, ammettere che il problema sollevato da Fabris non può essere liquidato in questo modo. La sfasatura fra punto di vista normativo e motivazionale permette di cogliere alcuni caratteri specifici dell'ambito etico e più in generale pratico. Quando una persona non agisce in conformità a quelle che riteniamo buone ragioni, di solito non ci limitiamo a pensare che si tratti di un errore (come in ambito teorico), ma parliamo di debolezza o, quando le buone ragioni sono di tipo morale, di colpa. Addirittura la stessa incapacità di cogliere cognitivamente quelle ragioni può essere a volte vista come colpevole. Ciò vale anche quando l'agente considera le proprie azioni. Da qui nasce il senso di colpa. Dobbiamo ammettere la possibilità che un agente sappia qual è la cosa moralmente giusta da fare (ma la stessa cosa vale per l'azione prudenzialmente avveduta) e non la faccia (la possibilità che quelle che ai suoi occhi sono le buone, anzi le migliori ragioni non divengano ragioni sufficientemente motivanti), senza che il suo agire sia però imputabile a cause impersonali, che sottraggano deterministicamente le azioni alla sua responsabilità, cioè senza negare l'esistenza del libero arbitrio. Noi possiamo pensare contemporaneamente che a) le buone ragioni non coincidano con le ragioni che motivano l'agente e b) che tale mancata coincidenza non sia un mero errore incolpevole o effetto inevitabile delle circostanze. Siamo di fronte al classico tema della natura del libero arbitrio. Sidgwick ha evidenziato il duplice significato in Kant (d'altronde secondo una distinzione già presente ad esempio nella seconda Scolastica) della nozione di libertà, intesa sia come capacità di agire sotto l'esclusivo imperio della ragione (l'autore inglese la chiama "libertà buona"), sia come possibilità di scegliere fra il bene e il male (detta "libertà neutrale")⁵. Siccome nella prospettiva kantiana anche il bene è agire in base esclusivamen-

⁵ Cfr. H. Sidgwick, *La concezione kantiana del libero arbitrio*, in "Mind" 1888, vol. XIII, n. 51 (tr. it. in H. Sidgwick, *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano 1995, Appendice, pp. 539-45).

te alla ragione, verrebbe da pensare che ogni agire libero debba essere per il bene (cioè in base a buone ragioni) e che l'agire per il male non sia libero ma patologico. D'altra parte, è chiaro per Kant come per il senso comune che la libertà comporta sempre la possibilità della scelta per il male e dunque l'attribuzione di responsabilità all'agente che la compie. In connessione con il problema della libertà, il contrasto fra ragioni e motivazioni rinvia anche alla grande questione della natura del male.

Infine, credo che la questione peculiare della motivazione si colleghi nel discorso di Fabris al problema del rapporto fra norma morale e questione della vita buona, cioè alla possibilità di inserire la moralità entro una visione del bene che dia senso alla nostra vita intera e per questo ci coinvolga. Si tratta, in fondo, del rapporto fra il "giusto" e il "bene" e della questione di quanta discontinuità possiamo permetterci fra l'una dimensione e l'altra. Credo che anche questo problema sia insito nella questione del "senso", di cui parla Fabris. Si tratta di capire in che misura la moralità sia parte integrante di una vita degna di essere vissuta agli occhi dello stesso agente morale e si possa configurare come una sorta di fedeltà a se stessi. Mi sembra, anche sulla base di quanto Fabris sostiene con grande efficacia nel suo più recente libro⁶, che egli ponga l'accento sul carattere relazionale e dialogico della condizione umana in quanto tale, che nella dimensione etica si attua pienamente (con la scelta di sottomettersi all'imperativo "divieni ciò che sei!"). Mentre nel mio testo la dimensione dialogica, come viene ad esempio sviluppata nell'etica del discorso, si presenta come vincolo esterno e coronamento di un'esperienza etica che può assumere in prima battuta tratti "monologici", Fabris vede la componente relazionale, e in particolare quella di una relazionalità autoespansiva, come già da sempre presente nella dimensione etica stessa e in grado non solo di giustificarla cognitivamente, ma di motivarla praticamente. Fabris coglie un problema reale nella mia impostazione: la questione del passaggio dal piano intuitivo e sensibile a quello riflessivo e universalistico. Io tendo a sostenere che ciò deve avvenire nel nome di una rappresentazione dell'altro come *soggetto* morale, e non solo come *oggetto* di considerazione morale, che è connessa alla sua rappresentazione, in ambito non etico prima che etico, come interlocutore di un reale o controfattuale dialogo, cioè come essere razionale e comunicativo. Io non credo che tale rappresentazione sia insita in ogni forma di esperienza morale, né che l'idea di universalità presente anche nella moralità intuitiva comporti già il riferimento alla dimensione dialogica, che invece emerge principalmente in sede riflessiva. Al contrario, Fabris, se ben intendo, è spinto a mostrare come essa sia implicita in ogni considerazione autenticamente etica, cioè autenticamente relazionale e creativa di relazione. In un

⁶ A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

certo senso, potremmo dire che ogni considerazione etica, anche intuitiva, è improntata all'amore "inteso come dimensione nella quale si mira a unificare, non già a distinguere."⁷ Io invece tendo a credere che il rapporto fra universale e particolare, momento riflessivo e intuitivo, sia costantemente carico di tensione, anche tragica, poiché la rappresentazione sensibile-affettiva dell'altro come un *Tu unico* e della situazione di scelta come una *situazione unica*, e la prospettiva universalistica come rappresentazione dell'altro in quanto un *Tu qualunque* e della situazione come una *situazione di un certo tipo*, entrano costantemente in tensione, una tensione messa ben in luce da Lévinas. Credo, comunque, che la vita etica sia un campo di tensione e incontro fra due elementi eterogenei ma non incommensurabili: sensibilità e ragion pratica. Ciò che, al di là delle differenze, mi avvicina molto all'impostazione di Fabris è la centralità del tema della comunicazione.

6. Vengo, infine, alla seconda questione sollevata da Fabris: quella del rapporto fra etica generale e etiche particolari, che egli vede come una declinazione del nesso fra universalità e particolarità. In proposito penso che occorra, come suggerito da Hare, distinguere fra carattere universale e carattere generale di una norma o massima. Una norma può essere generale ma non universale. Ad esempio il comandamento "non uccidere!" è certo generale, ma non universale, qualora noi pensassimo che in certe situazioni non sia valido. Viceversa, la norma che prevede che non si uccida in una situazione debitamente descritta può essere universale, cioè valida in tutti i casi simili, ma assai meno generale. Il fatto di fornire una descrizione della situazione, ricavandone un "tipo", dà, comunque, un grado di generalità a ogni norma. In alternativa, dovremmo sostenere una concezione radicalmente particolarista, in base alla quale ogni obbligazione si riferirebbe alla situazione pertinente in forma meramente deittica ("in questa situazione io devo agire così"), rendendo inattuabile ogni idea di un ordine morale socialmente accettabile e condivisibile. Questo accade quando le ragioni per agire sono colte immediatamente nella percezione affettiva; ma, come detto più sopra, si tratta solo del punto di partenza della deliberazione. Certamente le varie teorie morali ambiscono a determinare norme sia universali sia generali. Nel caso kantiano ciò avviene con una norma universale e generale, quale l'imperativo categorico, che riesce a conciliare universalità e generalità solo presentandosi come norma meramente formale. La riformulazione dell'etica del discorso che sostengo mira ad abbandonare completamente l'idea che sia possibile formulare un principio, anche solo formale, che poi possa essere applicato alle situazioni concrete, quasi in forma algo-

⁷ A. Fabris, *L'Etica e il problema del senso*, in C. Dovolich (a cura di), *Etica come responsabilità. Prospettive a confronto*, Mimesis, Milano 2003, p. 28.

ritmica. Il principio U dell'etica del discorso⁸ va inteso, a mio avviso, non come regola generale e universale da applicare per ricavarne quasi deduttivamente massime o norme sostantive, ma come ideale regolativo che esprime quella rappresentazione degli altri come soggetti e non solo come oggetti morali di cui ho detto, rappresentazione da cui possiamo ricavare dei vincoli normativi, per altro deboli e generali (ad esempio quello del rispetto dell'autonomia dei soggetti coinvolti nelle varie situazioni), alle norme sostanziali di volta in volta formulabili. Per il resto, i risultati del discorso pratico vertente sulle norme obbligatorie dipendono da argomenti sostantivi connessi alla varietà delle situazioni, che si presentano spesso come assolutamente inedite (si pensi alle questioni di bioetica, connesse alla gestione moralmente corretta di nuove tecnologie sempre più potenti). Il ragionamento pratico non assume i tratti di un'inferenza deduttiva. Esso deve imparare dall'esperienza, cioè dal confronto con le situazioni concrete. Da questo punto di vista l'etica è per forza sempre in ritardo, e i risultati del lavoro di "equilibrio riflessivo" fra intuizioni connesse alle situazioni particolari e quadri teorici generali che tentiamo di elaborare sono sempre provvisori e fallibili. L'obiettivo non può mai essere quello di formulare norme eternamente valide, quanto di fornire orientamenti normativi a livelli diversi di generalità che vengano a costituire un sistema il più possibile coerente e di portata il più possibile universale. Per fare questo credo che sia necessario partire, come dice giustamente Fabris nel suo intervento, dalle "tracce di universalità" insite negli ambiti particolari, per volgersi poi alla costruzione di un mondo morale condiviso.

⁸ "Una norma è valida soltanto quando le prevedibili conseguenze ed effetti collaterali che la sua generale osservanza verosimilmente provocherebbe sulle situazioni di interesse e sugli orientamenti di valore di *ciascun singolo individuo* potrebbero essere liberamente e *collettivamente* accettate da *tutti* gli interessati." (in J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; tr. it. *L'inclusione dell'altro*, Faltrinelli, Milano 1998, p. 57).