

OLTRE LA “GHIGLIOTTINA DI HUME”

PAOLO PAGANI

Università Ca' Foscari di Venezia
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
pagani.p@unive.it

ABSTRACT

After having introduced some preliminary notions (including “good”, “obligation” etc.), this paper addresses the meaning and the structure of Hume’s Guillotine (GH). It distinguishes between GH1 (the prohibition of translating a normative sentence in a descriptive one) and GH2 (the prohibition of deriving normative conclusions from merely descriptive premises). Then it will investigate GH2 with respect to some formal languages and it will explain the possibility of introducing “bridge-principles” connecting the alethic domain to the deontic one. Moreover, it will call into question some traditional arguments introduced by scholars to overcome the two GH pillars and it will also offer more rigorous arguments for justifying the overcoming of GH. In particular, it will explore the nature of the link between “Ought” and “Is”. For this purpose, it drew attention to Hintikka’s “bridge.principle”, describing the obligation as a kind of necessity. More precisely, the proper necessity of obligation qualifies as the impossibility of providing a counter-example.

KEYWORDS

Is/ought Problem, obligation, deontic logic, bridge-principles.

I. NOZIONI PRELIMINARI

1. Classicamente, giudicare è assentire (o, viceversa, dissentire) rispetto a un certo contenuto proposizionale. Il giudizio, poi, può essere relativo a come le cose stiano (a livello empirico, categoriale, trascendentale)¹, o a come le cose debbano stare (anche qui, a livello empirico, categoriale, trascendentale)². Del

¹ Alla tipologia trascendentale in questione appartengono i principi onto-logici, quale il principio di non contraddizione.

² Alla tipologia trascendentale in questione appartengono i principi deonto-logici, quale il classico *bonum faciendum malum vitandum*.

primo genere di giudizi fanno parte gli “aletici” e i “modali”, del secondo, i “deontici” - stando ai gergalismi ben noti.

Se non che, i giudizi propriamente assiologici (ma anche quelli estetici) non obbediscono a questa scansione, o vi rientrano comunque in modo anomalo. Un giudizio assiologico (o di valore) - come “questo è bene” - non è direttamente deontico, non avendo una immediata implicazione pratica; e, d'altra parte, non è neanche facilmente rubricabile come aletico (sia pure *lato sensu*). È normale che si obietti, al riguardo, che esso - dunque - non è valutabile come vero o falso; o meglio, che lo sarebbe solo se venisse ricondotto a un giudizio su come stanno le cose, secondo una *metábasis* che si è voluta chiamare - dopo G.E. Moore - “fallacia naturalistica”.

Volutamente, in questa fase del discorso, prescindiamo - sia pure in via provvisoria - dall'articolazione della nozione di “bene” in bene ontologico e bene morale. Infatti, il giudizio di valore investe entrambe le figure, salvo che la seconda merita poi considerazioni specifiche, di cui inevitabilmente dovremo dire.

2. “Questo è bene” - forma generale dei giudizi di valore - può investire tanto fenomeni involontari quanto fenomeni volontari, ovvero indirizzi di vita, comportamenti, azioni. Ora, la valutazione nel caso dei fenomeni volontari può addurre a un ulteriore livello di giudizio così esprimibile: “devo fare questo, questo è da farsi”. Siamo, in quest'ultimo caso, nel territorio del giudizio specificamente pratico-morale, e non più genericamente assiologico. (Dire invece “ora faccio questo” - formula che corrisponde al cosiddetto “giudizio ultimo pratico” - equivale già al momento della decisione che, giunta alla sua pienezza attuale, coincide con l'operare stesso)³.

3. Il senso complessivo della “ghigliottina di Hume” (d'ora in poi: GH) - come l'hanno chiamata autori quali M. Black, C.L. Stevenson, G. Carcaterra e

³ Il “sillogismo pratico” - teorizzato da Aristotele nel VI dell'*Etica Nicomachea* - è il modo in cui una certa tradizione formalizza il prodursi nel soggetto di giudizi pratici (e quindi anche morali), a partire però da fini infravalenti già stabiliti, e quindi - remotamente - da norme già accertate e accettate come tali. Esso non è, cioè, un modello descrittivo del prodursi di norme. Dunque, se collocato in un'etica della legge, il sillogismo pratico non potrebbe coprire il territorio che sta tra la legge morale e la norma pratica; esso applicherebbe piuttosto la norma pratica a una situazione data. Il sillogismo pratico, dunque, non riguarda la individuazione della norma morale. Per fare un esempio: esso non copre il territorio che si apre tra l'indicazione di vivere la socialità in modo conforme alla apertura trascendentale che è propria di un essere razionale e la “regola d'oro”; piuttosto - per stare all'esempio - potrà declinare la “regola d'oro” su una situazione data.

H.N. Castañeda – è quello di svincolare il giudizio deontico dal giudizio *lato sensu* aletico. Essa si legittima proprio sulla base dell’assunto fondamentale (anche se non dichiarato) secondo cui l’aletico e il deontico danno luogo a una “disgiunzione completa” nell’ambito dei giudizi. E, considerato che, classicamente, è proprio la nozione di “bene” a fare da nesso tra aletico e deontico – nel senso che è l’architettura assiologica dell’essere a orientare l’azione debita –, ecco che la assunzione di GH avrebbe l’esito di lasciare la nozione di bene (con le sue interne articolazioni) nella terra di nessuno del né aletico né deontico, consegnando a loro volta aletico e deontico alle rispettive autoreferenzialità. Se il vero mette capo al vero (come a un che di originario, declinabile ma irriducibile), così il dovere mette capo al dovere (come a un che di originario, declinabile ma irriducibile). L’etica kantiana, che fa partire l’argomentare etico da un imperativo anziché da un indicativo, tiene alle spalle proprio questa “assunzione” remotamente humaneana.

4. Se non che, la presunta “terra di nessuno” costituita dal bene è in realtà quel territorio-ponte che inevitabilmente è chiamato a fare da medio tra i territori dell’aletico e del deontico.

Il modo in cui il suo ruolo di “medio” è stato invocato dalle tradizioni classiche non è univoco, ma piuttosto analogo. Si pensi, tra gli altri, al modello platonico del bene morale come contemplazione assimilativa del Bene metafisicamente originario; al modello aristotelico del bene morale come coltivazione delle virtualità naturali e produzione della loro fioritura; al modello agostiniano-rosminiano del bene morale come coerenza rispetto all’architettura dei beni ontologici; al modello propriamente tomista del bene morale come felice coniugazione tra la tensione al bene trascendentale e le inclinazioni naturali dell’essere umano; al modello, che potremmo dire neoclassico, del bene morale come riconoscimento reciproco tra le intenzionalità desideranti.

Ora, il bene che – sia pure in sensi diversi – tutte queste prospettive hanno di mira è il compimento di una natura (quella umana), che si attua nella relazione appropriata con le realtà fruibili che incontra. Il bene è intrinseco alla realtà di cui è bene⁴; più precisamente, il bene di *x* è il suo perfezionamento, che presuppone il rispetto della sua integralità dimensionale. In queste prospettive, fare il bene (dove il bene è quello morale: il bene che si

⁴ Il bene è il bene di *x*; a differenza del valore, che – per come è inteso normalmente – non è invece il valore “di” *x*; è semmai valore “per” *x*; o il valore che in *x* si rivela in relazione a un apprezzamento altrui. È chiaro che, se per “valore” di *x* si intende invece una apprezzabilità intrinseca a *x*, a quel punto esso diventa un sinonimo di “bene”.

fa, distinto dal bene che si è) è appunto trattare x – e quindi sé e l'altro da sé – come quell' x che x è, e non come una qualunque altra cosa; è dunque favorire la sua conservazione e la sua maturazione.

5. Il tema mooreano della indefinibilità del bene si riferisce – *in recto* – al bene ontologico, e individua con ciò un analogo del tema della indefinibilità dell'essere⁵. Del resto, il bene è il riferimento trascendentale del desiderio, come l'essere è il riferimento trascendentale del pensiero, e non ha perciò altro da sé di più comprensivo cui essere riferito. Il tema di Moore è – a ben vedere – quello della irriducibilità di ciò che classicamente si dice “trascendentale”, per come può essere avvertita ed espressa, però, in un contesto teorico e lessicale di tipo empiristico. In tal senso, si può ipotizzare che la fallacia naturalistica potrebbe essere riespressa – in termini più competenti – come fallacia ontica: quella consistente nel ricondurre il trascendentale a qualcosa di categoriale o di empirico.

Il bene come tale è – classicamente – lo stesso essere, in quanto interessa la vita appetitiva: “bene” è il nome che indica la dimensione intrinsecamente relazionale dell'essere. Dire di qualcosa: “questo è buono”, è dire “questo è, o può stare, in relazione favorevole con la riuscita di qualcuno (o, secondariamente, di qualcosa)”. Ora, un giudizio di valore di questo genere non è formalmente deontico. Nel contempo non è neppure – *stricto sensu* – aletico. Indica però un carattere (relazionale) della realtà, cui può essere riferita la vero-falsità, con relativa discussione e verifica. D'altra parte, l'indole di tale verifica sarà specifica, come specifico è l'oggetto di un giudizio di valore.

6. Il concetto di bene morale si colloca evidentemente, a sua volta, al di là della dicotomia tra aletico e deontico. Indica infatti – a certe condizioni – il contenuto del *debitum* (ciò che ha da esser fatto), e quindi fornisce il contenuto dei giudizi deontici; ma nel contempo è a suo modo aletico, indicando i criteri che garantiscono la fisiologia dell'azione umana, cioè i criteri della specifica verità della prassi. Certo, la verità della prassi non è la verità di un semplice fatto, ma va considerato al riguardo che la stessa nozione di “verità” gode di una estensione sovracategoriale. Quando si dice che “il

⁵ Cfr. G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903), tr.it. di G. Vattimo, Bompiani. Milano 1964, p. 51. Al riguardo, non va dimenticato che Kelsen – proprio in riferimento a GH – proponeva di intendere la nozione di “dovere” quale nozione semplicemente primitiva, in analogia a ciò che Moore proponeva riguardo alla nozione di “bene” (cfr. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Deuticke, Wien 1960², p. 5).

bene (o questo bene) va fatto”, si formula allora un giudizio aletico o deontico? Entrambe le cose - possiamo dire. Un tale giudizio ha infatti entrambe le dimensioni.

7. Qualunque valutazione ha come implicazione di senso un referente regolativo. Questo è vero, a maggior ragione, quando la valutazione riguarda la vita umana, singolarmente o universalmente considerata. Chi dà valutazioni di questo genere assume un referente regolativo quanto alle “cose degli uomini”. L’alternativa coerente a una tale assunzione, implicita o esplicita che sia, è la rinuncia a valutare in senso universale, e quindi anche la rinuncia a intervenire sulle pretese valutative altrui (e anche chi assumesse prospettive, a vario titolo, pluralistiche o relativistiche o individualistiche, non rinuncerebbe con ciò a una valutazione di portata universale). Ora, chi non compie esplicitamente tale rinuncia continua a implicare, nel suo giudicare, il referente in questione: cioè una qualche – qualsivoglia - concezione di natura umana. Il dibattito potrà poi vertere sul “come” – cioè sul contenuto -, ma non sul “che” di tale implicazione.

8. *Ob-ligatio* (da *ob-ligare*) indica la consapevolezza del legame di coerenza che vincola la natura umana a se stessa: più precisamente, il legame che vincola le sue tensioni strutturali al bene che dà loro soddisfazione. E la legge morale è appunto – almeno se intesa in senso scolastico - la via a quel bene (cioè al bene proprio della natura umana): via di cui il soggetto razionale è chiamato a individuare una consistente articolazione⁶.

Ora, il fatto che la *obligatio* si esprima frequentemente nella storia della filosofia nella forma dell’imperativo, e viceversa l’imperativo si esprima anche come obbligazione (il tommasiano *bonum faciendum* è anche un *fac bonum*; e, viceversa, il kantiano “agisci...” si può trasformare in un “è tuo dovere agire...”), indica che la obbligazione sarebbe sì intrinseca, ma non efficace, se non coincidesse con il contenuto di un imperativo, e l’imperativo sarebbe sì efficace, ma estrinseco, se non esplicitasse un’obbligazione già intrinsecamente apprezzabile come tale. La dimensione imperativa dell’obbligazione colloca questa all’interno di un rapporto, in cui essa assume la forma di un appello: diventa – secondo una metafora immemorabile - l’echeggiare di una voce che ci evoca a noi stessi; per cui la fedeltà a noi passa attraverso la fedeltà al richiamo

⁶ Scolasticamente, ogni cosa è ontologicamente buona, ovvero ha una sua certa apprezzabilità fruitiva (almeno indiretta o potenziale). Ciò non di meno può non essere buono (cioè non essere conveniente alla fioritura dell’agente) il modo di fruirne. La legge morale, classicamente intesa, indica i criteri della giusta fruizione.

di quella voce. La forza della quale, però, sta nel far leva sulla nostra esigenza intima di coerenza con noi stessi⁷.

II. NOTA SULLA GHIGLIOTTINA DI HUME

Veniamo ora a GH, ed esponiamola nella sua interna articolazione, per capire come interagisca con le nozioni sopra sobriamente introdotte e per vagliare, poi, la fondatezza delle sue pretese al riguardo.

1. *Hume e l'etica del Moral Sense*

1.1. Introduzione

Hume nel suo *Trattato sulla natura umana* (1740)⁸ afferma che “virtù e vizio” (più in generale, bene e male morali), si colgono attraverso uno specifico “senso morale” (*Moral Sense*), che è un particolare modo di sentir piacere o dispiacere di fronte alle qualità espresse nel comportamento. Scrive Hume: «avere il senso della virtù non significa altro che sentire una soddisfazione di un tipo particolare nel contemplare una certa qualità. [...] Non inferiamo che una qualità sia virtuosa perché ci piace [qui Hume vuole evitare di proporre, da parte sua, una inferenza dall'*is* all'*ought*]: ma nel sentire che ci piace in un certo modo particolare, sentiamo che in effetti è virtuosa. Ciò accade anche nei nostri giudizi su ogni genere di bellezza, gusti, sensazioni. La nostra approvazione è implicita nel piacere immediato che tutte queste cose ci danno». Il senso morale è - secondo Hume - una dotazione autenticamente “naturale”⁹, in quanto è diffusa in tutti gli individui di tutti i popoli¹⁰.

⁷ Osserviamo lateralmente che l'etica delle virtù non è complanare rispetto alle due poc'anzi evocate; e, non a caso, essa si è sviluppata tanto nella prospettiva aristotelico-tomista quanto in quella kantiana. La virtù è, da un lato, il concretarsi, in atteggiamenti anche culturalmente e socialmente riconosciuti, dell'esito della assunzione dei criteri etici in questione; ma, circolarmente, è anche il luogo esemplare da cui è concretamente possibile distillare quei criteri. La virtù è in grado di propagarsi in tanto in quanto esemplifica il buon convenire dell'*obligatio* con il suo referente naturale, che è l'umano.

⁸ Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di E. Lecaldano, Laterza, Bari 1982.

⁹ Come sappiamo, il termine “natura” è sottoposto da Hume a una disamina, dalla quale risulta che i sentimenti morali sono “naturali” in quanto «radicati nella nostra costituzione e nel nostro carattere», a tal punto «che è impossibile estirparli e distruggerli senza sconvolgere del tutto la mente umana con la malattia o la pazzia» (cfr. *ivi*, Libro III. Parte I, sez. 2).

¹⁰ Cfr. *ivi*, Libro III, Parte I, sez. 2. C'è dunque, anche ad avviso di questo autore, una qualche natura umana che attraversa le culture: quanto ai “sentimenti morali”, «non c'è mai

Ancora Hume scrive: «quando dichiarate viziosa un’azione o un carattere, non intendete dire nient’altro [se non] che, data la costituzione della vostra natura, voi provate un senso o un sentimento di biasimo nel contemplarli. Il vizio e la virtù possono, perciò, essere paragonati ai suoni, ai colori, al caldo, al freddo che, secondo la filosofia moderna, non sono qualità degli oggetti, ma percezioni della mente»¹¹. E in una tale annotazione gioca evidentemente il suo ruolo la fisica galileiana, riletta da Locke.

1.2. La funzione di GH

L’intento di Hume nel proporre la sua “ghigliottina” – come vedremo – sembra essere quello di dare una conferma teorica al proprio particolare intuizionismo etico, mostrandolo come privo di alternative coerenti. In tal senso, il suo discorso si inserisce in una tradizione già ben viva nel mondo britannico prima di lui: si pensi in particolare a Francis Hutcheson, la cui etica del *Moral Sense* era ben presente nel dibattito anglosassone della metà del XVIII secolo. Per Hutcheson, il bene morale è da intendersi, in analogia con il bello estetico, come una qualità originaria, non riducibile ad altro da sé, e tale da suscitare, in chi la contempi, un tipo di piacere disinteressato¹². Hume, da parte sua, tende piuttosto - sia nel *Trattato sulla natura umana* sia poi nelle *Ricerche sull'origine della morale* - a sottolineare il ruolo dell’“interesse” nella formazione degli atteggiamenti “virtuosi”: questo, però, sempre sulla base della convinzione - comune a tutta la tradizione del *Moral Sense* -, per cui «la morale è più propriamente oggetto di sentimento che di giudizio»¹³. Sarebbe infatti il sentimento (di piacere verso ciò che è bene, di dispiacere verso ciò che è male) a essere in grado di muovere le “passioni” in direzione morale, essendo il sentimento - al contrario della “impotente” ragione - omogeneo rispetto al mondo passionale¹⁴.

stato un popolo al mondo o una singola persona che ne siano stati del tutto privi, e che non abbiano in qualche occasione mostrato la minima approvazione o il minimo disgusto per certi comportamenti» (cfr. *ibidem*).

¹¹ Cfr. *ivi*, Libro III, Parte I, sez. 1.

¹² Cfr. F. Hutcheson, *Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), ed. W. Leidhold, Liberty Fund, Indianapolis 2004.

¹³ Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro III, Parte I, sez. 2.

¹⁴ Cfr. *ivi*, Libro III, Parte I, sez. 1.

2. I due momenti della “ghigliottina di Hume”

Dunque, Hume è convinto che la determinazione di ciò che è bene e ciò che è male (in senso morale) non possa che avvenire attraverso un intuito affettivo (o senso morale), e che l'argomentazione razionale non abbia alcuno spazio in tale determinazione. Infatti, (1) «la moralità non consiste in nessun dato di fatto che si possa scoprire con l'intelletto»; e (2) «la morale non consiste in certe relazioni che sono invece gli oggetti della scienza»¹⁵. In questa duplice tesi sta il nocciolo di GH. Esaminiamola dunque più da vicino.

2.1. Il primo divieto humeano

2.1.1. La prima tesi humeana equivale al riconoscimento che “questo è bene” non è un giudizio che corrisponda a una constatazione di fatto, cioè alla descrizione di un pezzo di mondo. Si noti che qui Hume sta esplicitamente parlando del bene morale. Moralmente buona, infatti, non è la realizzazione che scaturisce dall'azione umana; e neppure la materiale esecuzione della medesima (cioè, l'azione-base-fisica). Moralmente buono può essere solo il contenuto intenzionale dell'atto: “ciò che – secondo un esempio famoso - resta al muoversi del braccio, se vi sottraggo che il braccio si muove”¹⁶. È proprio questo carattere “non-fisico” del bene e del male morali, a far dire a Wittgenstein, nel *Tractatus*, che “buono” e “cattivo” sono esclusi dalla categoria dei “fatti”, cioè non sono componenti del “mondo”¹⁷.

2.1.2. A ben vedere, il primo divieto humeano può essere approfondito in almeno due sensi, che non si implicano reciprocamente secondo necessità, ma neppure si escludono secondo necessità.

2.1.2.1. Intesa in un primo senso, la prima indicazione che dal discorso di Hume viene alla teoria morale è quella che vieta di ignorare la specifica referenzialità del linguaggio assiologico, considerandolo come un linguaggio che si riferisce a realtà fisiche. Così, espressioni quali “questo è bene”, oppure “questo merita di essere fatto” (e poi, come passo ulteriore: “devo fare questo”), non dovrebbero potersi tradurre rispettivamente in espressioni quali: “il bene è questo” (cioè, il bene è questo atto nella sua esecuzione fisica, o questo pezzo di mondo che ne deriva), oppure: “questo (nel senso di: questa azione, quale è

¹⁵ Cfr. *ivi*, Libro III, Parte I, sez. 1.

¹⁶ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1983, n. 621.

¹⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989, 6.43; 6.423.

descrivibile in termini fisici) è ciò che merita di essere fatto”, e quindi “è ciò che devo fare”.

Così inteso, il divieto può esser fatto corrispondere a una considerazione classica, e perfettamente condivisibile: quella per cui occorre distinguere, nell’analisi dell’agire umano, tra “azione fisica” (*actus secundum genus naturae*) e “azione intenzionale” (*actus secundum genus moris*) – oggetto, quest’ultima, non di constatazione, bensì di “confessione”. Secondo questa considerazione, la qualità morale di un’azione (cioè, la qualità dell’azione in quanto azione) non è un “fatto”, nel preciso senso che non può essere descritta alla terza persona, ma solo alla prima.

Stando a questa interpretazione, se la traduzione che Hume vieta fosse invece legittima, ne deriverebbe, tra l’altro, che “il fine giustifica i mezzi”¹⁸, perché in quell’ipotesi avremmo che “questo” - questo pezzo di mondo: questo risultato o questa esecuzione –, essendo esso stesso il bene in questione, sarebbe ciò che va ottenuto a qualunque costo. Se non che, al linguaggio che descrive “pezzi di mondo” fatalmente sfugge la dimensione interiore dell’intenzionalità morale, e quindi la qualità morale dell’azione.

2.1.2.2. Secondo un’altra e più impegnativa interpretazione, invece, il primo divieto humeano va inteso nel senso che le espressioni etiche non possono essere logicamente tradotte in termini semplicemente aletici. In questo senso lo intende, ad esempio, un raffinato interprete di GH, quale Gaetano Carcaterra¹⁹.

Da questa previa divaricazione tra aletico ed etico – secondo Carcaterra – discende poi il secondo aspetto di GH. Infatti, se lo spazio aletico è inteso come luogo del vero/falso e lo spazio etico come luogo del “da farsi”/“da non farsi”, e se le proposizioni etiche non hanno lo statuto della vero-falsità, ecco che non saranno capaci di interagire con le aletiche tramite implicazioni/contraddizioni ad esse omogenee, risultando così inderivabili da queste ultime.

In realtà, va rilevato che Hume, almeno nel contesto considerato, non distingue le regole del gioco (quelle del linguaggio aletico da quelle del linguaggio deontico), ma distingue semplicemente i campi da gioco in cui esse andrebbero rispettivamente impiegate. E va anche detto che, se non si esplicita la eventuale differenza tra le regole, distinguere i campi risulta arbitrario. Se

¹⁸ Assunzione insensata – prima che falsa –, in quanto, nella scansione analitica dell’azione umana, non si possono riferire a un certo fine dei “mezzi” – se con questo termine si intendono realtà intercambiabili *coeteris paribus* –, quanto piuttosto dei “contenuti d’azione” o dei “fini infravalenti”.

¹⁹ Cfr. G. Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica*, Giuffrè, Milano 1969.

poi, accettata la divaricazione, si vorrà ancora difendere la possibilità di produrre un'argomentazione etica che non parta dal semplice sviluppo di premesse irriducibilmente etiche, si dovrà predisporre – il tema è coltivato, in relazione al nostro problema, da autori come Franz Von Kutschera e Sergio Galvan – qualche tipo di logica “mista”, come vedremo.

2.2. Il secondo divieto humeano

2.2.1. Il secondo divieto humeano dice che un giudizio come “questo è bene” (oppure “questo deve essere fatto”) non è interpretabile come la conclusione di una argomentazione che parta da proposizioni semplicemente descrittive (classificabili per ciò stesso come vere-o-false), dunque non è interpretabile come una verità che si possa introdurre logicamente a partire da altre verità più note. In altre parole, il carattere obbligante del bene morale, non può - secondo Hume - essere dedotto da altri elementi più primitivi rispetto alla obbligatorietà stessa.

Così sembra ragionare Hume: il “dover essere”, o è dedotto da un altro (già noto) dover essere - dunque da un elemento a sé omogeneo -; oppure è dedotto da un semplice “essere” - dunque da un elemento a sé disomogeneo. Ma, nel primo caso si verrebbe a riconoscere che il discorso morale ammette già in partenza il “dover essere” - e, dunque, non lo giustifica, ma lo presuppone. Nel secondo caso, invece, la derivazione (cioè il passaggio logico) avverrebbe da una premessa di tipo descrittivo (riguardante l’“essere”), ad una conseguenza di tipo normativo (riguardante il “dover essere”). Se non che, una simile derivazione rappresenterebbe uno slittamento da un genere all’altro della realtà (una *metábasis eis allo ghenos*): generi che non sembrano riconducibili l’uno all’altro, ma piuttosto reciprocamente autonomi e cooriginari.

Leggiamo, in proposito, le parole dello stesso Hume: «In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l’autore va avanti per un po’ ragionando nel modo più consueto, e afferma l’esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è e non è incontro solo proposizioni che sono collegate con un deve o un non deve; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi deve o non deve, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti. Ma poiché gli autori non seguono abitualmente questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori, e

sono convinto che un minimo di attenzione a questo riguardo rovescerà tutti i comuni sistemi di morale e ci farà capire che la distinzione tra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non viene percepita mediante la ragione»²⁰.

2.2.2. Il secondo divieto humeano si può allora riesprimere così: da asserti puramente descrittivi non può essere derivato alcun asserto normativo. Vale a dire: dal fatto - ad esempio - che l'umano riveli certe costanti non si può far discendere che l'uomo debba comportarsi in un certo modo.

Ora, è proprio questa pretesa humeana a costituire la vera e propria “ghigliottina”, che avrebbe l'intento di separare, senza possibilità di reciproca comunicazione, il linguaggio descrittivo e quello normativo; ma, più al fondo, l'ontologia e la morale, e, più a fondo ancora, quelli che la tradizione delle Scuole individua come i trascendentali “vero” e “bene” (*verum et bonum*).

2.2.3. J.L. Gardies evoca in proposito - dopo G.H. Von Wright - la scienza galileiana, che produrrebbe una evacuazione dall'ontico di ogni sua dimensione deontica: il che sembra attribuire all'indicazione di Hume «una posizione irrefutabile - irrefutabile e derisoria»²¹.

2.2.4. Il lato di verità del secondo divieto humeano è presto detto: che un fatto o una serie di fatti si dia - e si dia costantemente -, non significa di per sé che abbia valore normativo. Da parte nostra aggiungiamo che il suo eventuale valore normativo potrà dipendere dal quadro ontologico-metafisico in cui il fatto si iscrive e in cui, dunque, sarà possibile apprezzarne il senso.

2.3. Sul legame tra i due momenti della Ghigliottina di Hume

Il secondo momento di GH (d'ora in poi GH2) parte dalla assunzione dello iato grammaticale che vige tra essere e dover essere, sulla base del quale si vorrebbe chiudere in sé il linguaggio dell'etica rispetto a quello della ontologia (analogamente a quanto - su altre basi - sarebbe successo, tra XIX e XX secolo, al linguaggio della logica, formalisticamente inteso).

2.3.1. Se non che - come opportunamente rileva Carcaterra²² -, la disgiunzione etico-aletico non è completa; di modo che il “non-etico” può comprendere anche altro dal puramente aletico, e viceversa.

²⁰ Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro III, Parte I, sez. 1.

²¹ Cfr. J.L. Gardies, *La structure de l'idée de nature comme obstacle à l'admissibilité de la notion de droit naturel*, in “Annales de la Catédra Francisco Suárez”, 12, 1972, p. 64. (Cfr. anche: Id., *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, *Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence*, Paris 1972).

²² Secondo Carcaterra, Hume e Moore hanno in comune la tesi dell'autonomia dell'etica (A), secondo cui “le proposizioni etiche non sono derivabili da sole proposizioni non-etiche”. Se non

Esplicitando analiticamente la critica di Carcaterra, possiamo dire che GH2 (“le proposizioni etiche non sono derivabili da sole proposizioni aletiche”) implica materialmente GH1 (“le proposizioni etiche non sono riducibili a proposizioni aletiche”), in quanto GH1 è un presupposto epistemico di GH2. A sua volta, GH1 implica materialmente D (“le proposizioni etiche non sono proposizioni aletiche”), in quanto D è un presupposto epistemico di GH1. Dunque, in sequenza: $GH2 \rightarrow GH1$; $GH1 \rightarrow D$. Così, se D è falsa, lo è anche GH1; e, se GH1 è falsa, lo è anche GH2.

2.3.2. Antonella Corradini avanza, rispetto a GH2, una critica simile a quella di Carcaterra. Secondo questa autrice, GH2 vale solo in forza di un presupposto non-cognitivistico. Ecco come – a suo avviso – ragionano i non-cognitivistici: (a) solo le proposizioni osservative hanno valore di verità; (b) le proposizioni normative non sono proposizioni osservative; (c) dunque, le normative non hanno valore di verità; (d) lo potranno ricevere solo da quelle osservative; (e) ma GH2 vieta proprio questo passaggio; (f) quindi il linguaggio normativo resta privo di valore di verità.

Ora, la (b) “regge” solo per un pregiudizio neopositivistico, secondo cui i dati e i valori sarebbero tra loro estranei²³; e GH2 può produrre (f) solo in forza di (b), cioè in forza di un “presupposto” ingiustificato. D'altra parte, GH2 – “baluardo” normativo del non-cognitivismo – è derivabile solo in un ambito calcolistico strettamente controllato in senso cognitivo (come meglio vedremo). Ecco così evidenziate due incongruenze che si sommano a carico del non-cognitivismo²⁴.

Si tratterà di indagare intorno al territorio di intersezione tra etico e aletico, per vagliare se davvero non ci siano proposizioni normative, o a portata normativa, che siano passibili d'essere vere o false.

che, A, se combinata con GH1, per cui “le proposizioni etiche sono non-aletiche”, diventa GH2: “le proposizioni etiche non sono derivabili da sole proposizioni aletiche”. Se invece A viene combinata con la tesi per cui “le proposizioni etiche sono di natura aletica”, dà luogo all'intuizionismo (o autonomismo) di Moore. (Cfr. G. Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica*, cap. III).

²³ La b è, a ben vedere, GH1, intesa nella seconda interpretazione che sopra ne abbiamo proposto.

²⁴ Cfr. A. Corradini, “Logica del discorso etico”, in *Enciclopedia filosofica*, a cura di V. Melchiorre, Bompiani, Milano 2006, vol. 7, pp. 6583-93.

III. GH2 E LOGICHE DEONTICHE

1. Validità di GH2 entro alcuni sistemi di logica deontica

Autori quali Von Kutschera, Galvan e Schurz sostengono che GH2 vale come regola derivabile all'interno dei sistemi aletici di logica deontica K4Q, K5Q, K45Q, KT5Q (tutti basati sullo schema assiomatico KQ), o all'interno di sistemi deontici misti. Non avrebbe invece senso tentare di derivare GH2 in sistemi aletici puri: infatti GH2 è normativa, e sarebbe derivabile in quei sistemi solo a patto di produrre una patente contraddizione performativa.

Si noti che i sistemi sopra indicati prevedono una semantica kripkiana a mondi possibili, dove “ A è obbligatorio” è vero in un dato mondo u , se e solo se A è vero in tutti i mondi accessibili che sono anche “ideali” per u . In altre parole, nel linguaggio di questi sistemi, “obbligo” è ciò che è implicato dalla totalità degli stati di cose ottimali (dove “ottimale” è lo stato di cose preferibile a qualunque sua alternativa).

Galvan, da parte sua, offre due formulazioni di GH2²⁵.

1. La prima dice che, se p è una formula deontica, se X è un insieme consistente di formule aletiche non-modali, se C è un qualunque calcolo deontico misto (quale O-KD, O-KD4, O-KD5, O-KD45), allora non esiste alcun X capace di generare – a partire da C – una p che non sia una “tesi logica”. Ciò si estende ai sistemi aletici di logica deontica di cui i calcoli di tipo C siano espansioni.

2. La seconda dice che, se q è una formula aletica in senso non stretto, X è un insieme consistente rispetto al calcolo KT5 di formule aletiche in senso stretto²⁶, e se $K-\Box O$ è il sistema misto KT5-O-KD-O \Box O- \Box O; allora

²⁵ Cfr. S. Galvan, “Logica deontica”, in *Enciclopedia filosofica*, a cura di V. Melchiorre, Bompiani, Milano 2006, vol. 7, pp. 6603-12.

²⁶ KT5 è il sistema modale che fa da elemento modale del calcolo misto $K-\Box O$. Esso è dato da $K + T + 5$. Dove K è il calcolo modale dato dagli assiomi della logica proposizionale classica + l'assioma $N (= p \rightarrow \Box p)$ + l'assioma $K (= \Box(p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q))$; mentre T è l'assioma per cui: $\Box p \rightarrow p$, e 5 è l'assioma per cui: $\Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$. Ora, KT5 è caratterizzato da modelli in cui R (la relazione di accessibilità) è “riflessiva” (da u accedo a u) ed “euclidea” (se u accede a v e u accede a w , allora v accede a w). Da questa combinazione derivano anche la “simmetricità” (se u accede a v , anche v accede a u) e la “transitività” (se u accede a v e v accede a w , anche u accede a w). Ora un modello caratterizzato da riflessività, simmetricità e transitività, si dice “equivalente”, in quanto è costituito da mondi equivalenti. Se poi la classe di equivalenza è unica, allora si dice anche “universale”. Si tratta di un modello “metafisico”, in cui le condizioni di accessibilità non sono dipendenti da condizioni fisiche che siano peculiari di un mondo anziché di un altro.

da X è derivabile in $K-\Box O$ l'obbligatorietà di q , a patto che X derivi in $KT5$ la necessità di q . Gli obblighi qui sono però irrilevanti, in quanto ontologicamente forzati.

In $K-\Box O$ valgono i tre più sfruttati "principi-ponte": espressione con cui si indicano le strutture logiche che fanno da ponte tra modalità ontologiche e modalità deontiche. Essi sono: l'"assioma di Hintikka" ($\Box O$), l'"assioma di Kant" ($O\Diamond$) - che in $K-\Box O$ è derivabile come teorema - e l'"assioma di necessitazione degli obblighi" ($O\Box O$).

Come dicevamo, Galvan si propone di far vedere che non sono derivabili in $K-\Box O$ se non obblighi assiologicamente irrilevanti. Rilevanza implica non-banalità: obbligo non-banale sarebbe, in questa prospettiva, quello derivabile da X in $K-\Box O$ senza far uso di $\Box O$. Il fatto è che in $K-\Box O$ l'uso di $\Box O$ consente la derivazione degli assiomi $O-4$ (per cui $Oq \rightarrow \Box Oq$), $O-5$ (per cui $Pq \rightarrow OPq$), e anche di $O\Diamond$ (per cui $Oq \rightarrow \Diamond q$).

Dunque, per non proiettare artificiosamente l'ombra della banalità anche su obblighi che di fatto risultano introducibili tramite quei tre assiomi, Galvan propone di riferirsi a un linguaggio come $K-5-O\Diamond$ per definire un Oq non-banale: non-banale sarebbe, appunto, un obbligo derivabile a partire da X in $K-5-O\Diamond$.

Ma, la non-banalità non è sufficiente per avere la rilevanza assiologica: non-banali, ma assiologicamente irrilevanti, sono ad esempio gli obblighi indotti da permessi forzati (quali si danno in $K-5-O\Diamond$). Quindi, occorre che X sia fatto lavorare *vel* con $K-O\Diamond$ *vel* con $K-5$, per derivare un obbligo che sia, non solo non-banale, ma anche assiologicamente non-irrilevante²⁷.

2. Prospettive ulteriori

Naturalmente Galvan riconosce che i suoi risultati valgono limitatamente ai sistemi di logica da lui esaminati. E non esclude esiti diversi che si possano avere in altre situazioni diversamente predisposte a livello assiomatico.

D'altra parte - anche a suo avviso - GH non esclude affatto che si possa ipotizzare una equivalenza definitoria di tipo "reale" tra figure ontologiche e figure normative; nel qual caso il quadro assiomatico potrebbe andare ad arricchirsi - almeno problematicamente - di nuovi elementi. Nuovi principi ponte? Nuovi modi di considerare i medesimi? Come si vede, una certa considerazione di GH1 - nella sua "seconda" interpretazione - può incidere in

²⁷ Cfr. S. Galvan, *Logiche intensionali*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 202-5.

modo decisivo sulla portata effettiva di GH2, anche senza che quest'ultima debba essere direttamente contestata.

Anche Corradini²⁸ puntualizza che GH (nel suo complesso) non esclude che vi possa essere un nesso tra fatti e norme; semplicemente nega che esso sia di carattere "logico". Più precisamente, non nega che tale nesso possa essere di carattere "analitico"; dove però l'analisi andrebbe intesa non in senso nominale-trasformativo-sinonimico, e quindi – appunto - "logico"²⁹, bensì in senso semanticamente rilevante, cioè "reale"³⁰.

3. Nota su alcuni tentativi di superamento di GH

Sono numerose e varie le proposte "tradizionali" di superamento dei divieti posti da GH. Delle più note diamo qui rapido conto per far risaltare la specificità dell'approccio da noi proposto al problema.

A) *A.R. Anderson su GH1*. Al tentativo di superare il primo dei due divieti humanei sono dedicate alcune indagini di A.R. Anderson³¹. Anderson sembra partire dalla riduzione giuspositivistica del "diritto" al "diritto positivo" (e, più in generale, delle discipline prescrittive, come l'etica, alle scienze descrittive dei comportamenti o costumi). In particolare, egli intende mostrare che i concetti "deontici" (che parlano di obbligo e di divieto) sono traducibili nei concetti "modali" (che parlano di possibilità e impossibilità), grazie all'inserimento, nel linguaggio modale, del concetto fattuale (cioè descrittivo) di "sanzione". La costante proposizionale "S" descrive - in Anderson - quello stato di cose consistente nell'esserci della sanzione; di modo che, una certa indicazione è obbligatoria, se e solo se la sua mancata realizzazione implica necessariamente l'esserci della sanzione.

Il "riduzionismo" andersoniano è stato imputato - tra gli altri, dal logico latino-americano Castañeda - di "fallacia naturalistica", e quindi di una confusione tra il piano dei fatti - le sanzioni - e il piano degli obblighi morali. In particolare, la fallacia starebbe nel far corrispondere necessariamente - e

²⁸ Cfr. A. Corradini, *op. cit.* La sua soluzione si distingue, in questo senso, da quella proposta tra gli altri da H.N. Castañeda (cfr. *Sul metodo in filosofia*, trad. it. a cura di R. Poli, Reverdito Editore, Trento 1989, pp. 113-14).

²⁹ Esempio di un nesso di questo tipo: "scapolo" = "uomo non sposato".

³⁰ Esempio di un nesso di quest'altro tipo: "uomo: animale razionale".

³¹ Cfr. A.R. Anderson, *A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic*, in «Mind», 67, 1958, pp. 100-103.

surrettiziamente - il non esserci della sanzione al non esserci della infrazione all'obbligo³².

Von Wright ha interpretato la posizione di Anderson come la semplice individuazione di un «isomorfismo tra la logica deontica, ossia la logica delle norme (pure), e la logica delle norme tecniche che, da parte sua, è un frammento della tradizionale logica modale». Così, Anderson avrebbe «scoperto che i concetti del dovere-*Sollen* (deontico) e del dovere-*Müssen* (tecnico) posseggono la stessa logica, cioè la stessa struttura formale». Il che naturalmente non significa – osserva Von Wright – che i due concetti vadano ridotti l'uno all'altro³³.

B) *Speech-Acts e GH2*. Al tentativo di superare il secondo divieto humaneo, si è applicato, tra gli altri, J.R. Searle, nell'ambito della sua teorizzazione degli “atti linguistici”. Searle presenta dei “controesempi” al secondo divieto di Hume, servendosi di “fatti istituzionali” (cioè atti che fondano un impegno), quali l'atto di promettere. «Affermare un tale fatto istituzionale» - spiega Searle - «è già un invocare le regole costitutive dell'istituzione. Sono proprio queste regole a dare alla parola ‘promessa’ il suo significato; ma esse sono tali che impegnarmi all'opinione che Tizio ha fatto una promessa comporta l'impegnarmi anche a quel che egli dovrebbe fare, perlomeno per quanto riguarda l'obbligo che egli si è assunto promettendo». Ad esempio, se Tizio ha enunciato - sotto certe condizioni - le parole “ti prometto, Caio, di pagarti *tot*”, allora “Tizio dovrebbe pagare a Caio *tot*”³⁴.

Ben prima di Searle, già Adolf Reinach opponeva a GH2 la oggettività della implicazione di senso tra promessa e obbligo di mantenerla³⁵: implicazione che non coincide certo con l'interesse soggettivo a mantenere l'impegno assunto.

Jean Louis Gardies intende gli “atti psicosociali” (tra i quali, appunto, la promessa) come cerniera tra essere e dover essere, e parla al riguardo di

³² Cfr. H.N. Castañeda, *Obligation and Modal Logic*, in «*Logique et Analyse*», 3, 1960, pp. 40-48.

³³ Cfr. G.H. Von Wright, *Proposizioni normative condizionali*, in «*Epistemologia*», 4, 1983, pp. 196-97.

³⁴ Cfr. J.R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, c. 8. Qui Searle riprende considerazioni già contenute in: Id., *How to Derive “Ought” from “Is”*, in «*The Philosophical Review*», 73, 1964, pp. 43-58. Questo passaggio, tanto enfaticizzato, dal fattuale al normativo attraverso il performativo può essere inteso come un entimema, che si può svolgere così: ho promesso *x*, e, se bisogna mantenere le promesse, devo mantenere *x*. Giungo così da una proposizione fattuale a una condizionale normativa.

³⁵ Cfr. A. Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*, trad. it. di D. Falcioni, Giuffrè, Milano 1990, p. 57.

“giusnaturalismo fenomenologicamente fondato”³⁶. Gardies osserva che dalla duplice premessa “se prometto, allora sono impegnato a mantenere; ma prometto”, discende la conclusione: “dunque, sono impegnato a mantenere”³⁷. Così, da due proposizioni enunciative sono autorizzato a derivare una proposizione normativa³⁸.

C) *La posizione di Kalinowski*. Di più profonda e ampia portata è, in proposito, la riflessione del filosofo polacco J. Kalinowski.

C.1) *A proposito di GH e del divieto di Poincaré*. In primo luogo, Kalinowski chiarisce che il divieto humeano di dedurre proposizioni normative da proposizioni descrittive, non va confuso - come talvolta è accaduto - con l'analogo divieto posto agli inizi del Novecento da Henri Poincaré alla deducibilità degli “imperativi” da proposizioni descrittive³⁹. Ora, la confusione tra normativo e imperativo (tra le norme, di cui ci si occupa in morale, e gli ordini, che di per sé possono anche non avere un contenuto morale) consegue - secondo Kalinowski - a un certo “volontarismo”, che dà già per scontato il più della questione, ovvero che non si possa parlare della norma morale in termini di verità o di falsità⁴⁰.

Da parte sua, la posizione di Poincaré si può sintetizzare così: perché la conclusione di un sillogismo possa essere all'imperativo, occorre che almeno una delle due premesse sia pure all'imperativo. Se non che, sia i principi della scienza che le risultanze osservative e sperimentali sono all'indicativo; ergo, esse non possono da sole produrre imperativi⁴¹.

³⁶ Su questo aspetto del pensiero di Gardies si può considerare l'ottima ricostruzione fornita in A. Rossetti, *Deontica in Jean-Louis Gardies*, Cedam, Padova 1999, cap. 2.

³⁷ Più in generale, Gardies evidenzia come proposizioni normative condizionali (“se *p*, allora è obbligatorio che *q*”), in unione con la posizione della condizione (“*p*”), derivino per *modus ponens* la norma condizionata (“è obbligatorio che *q*”), esemplificando così la derivabilità di una proposizione normativa da due proposizioni enunciative (cfr. J.L. Gardies, *De quelques voies de communication entre l'«être» et le «devoir être»*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 3, 1976, p. 274).

³⁸ Per Von Wright, dalla struttura eidetica del promettere deriva validamente: $O(\neg Prp \vee Farp)$. Ma si tratta, a suo avviso, di una derivazione deontica, e non di una fondazione del senso della deonticità: applicazione dunque, e non fondazione, della obbligazione (cfr. G.H. Von Wright, *Is and Ought*, in E. Bulygin et al. (eds.), *Man, Laws and Modern Forms of Life*, Reidel, Dordrecht 1985, p. 274).

³⁹ Cfr. H. Poincaré, *Dernières pensées*, Flammarion, Paris 1913, c. VIII.

⁴⁰ Cfr. J. Kalinowski, *Le problème de la vérité en moral et en droit*, E. Vitte, Lyon 1967.

⁴¹ Com'è noto, anche R.M. Hare enfatizza che non si può trarre nessuna valida conclusione imperativa da un insieme di premesse che non contenga almeno un enunciato imperativo (cfr. R.M. Hare, *The Language of Morals* [1952], Oxford 1970, pp. 28 ss.).

Ciò che osserviamo da parte nostra è che, se quello di Poincaré fosse un enunciato descrittivo (descrittivo di una impossibilità effettuale), allora il problema che esso cerca di prevenire non si dovrebbe nemmeno porre; se invece è, come è, un imperativo - che indica un non poter accadere di diritto, cioè un non dovere accadere, di qualcosa che di fatto può darsi -, allora o si fonda su una opzione arbitraria o si fonda su una argomentazione data da premesse teoriche, tali da giustificare un divieto logicamente fondato. E, in quest'ultimo caso, esso dà luogo a una contraddizione performativa.

C.2) *A proposito di GH2*. Venendo specificamente al (secondo) divieto humaneo - quello che effettivamente qualifica GH -, Kalinowski lo accetta, ma con una precisazione decisiva: dire che dal semplice "è" non si può far derivare il "deve", non significa che la norma morale sia qualcosa di indeducibile; ma, piuttosto, che essa è deducibile, sì, ma a partire da un proprio ordine di evidenze - che non è quello delle semplici constatazioni di fatto. «La conoscenza pratica come la conoscenza teorica» - scrive Kalinowski - «ha le sue proposizioni seconde, conclusioni di tali o tali ragionamenti, e le sue proposizioni prime, evidenti, la cui verità è colta senza alcun ragionamento. Allo stesso modo che nell'ordine delle definizioni bisogna arrestarsi a qualche termine primo, indefinito, il cui significato chiaro e netto s'impone senza definizione, così nell'ordine dei ragionamenti, teorici o pratici che siano, è inevitabile partire da premesse la cui verità 'salta agli occhi' [...]. La legge naturale, base di tutta la morale che termina nei giudizi di coscienza, non è altro che l'insieme delle regole morali evidenti», sottoponibili alla disgiunzione "vero-falso"⁴². Questo non significa dedurre l'etica dalla metafisica; anche se Kalinowski sottolinea che «la metafisica permette di cogliere l'evidente verità della legge naturale»: fornisce, cioè, quel quadro di significati («concernente Dio, l'uomo, il bene, l'azione umana»), entro il quale acquistano senso le indicazioni fondamentali della legge naturale⁴³.

Esprimendo in termini più liberi la posizione di questo autore, si può dire che le premesse prossime e le conclusioni delle deduzioni propriamente morali si collocano tutte a destra della mannaia humanea; ma le premesse fondamentali che danno senso a tali deduzioni, cioè i principi primi dell'ordine pratico, pur collocandosi anch'essi a destra, hanno referenti semantici che si collocano a sinistra di essa: nel terreno della metafisica, in generale, e della antropologia filosofica, in particolare. E il nesso tra l'una e

⁴² Cfr. J. Kalinowski, *Initiation à la philosophie morale*, Société d'Éditions internationales, Paris 1966, pp. 127-30 (trad. it. a nostra cura).

⁴³ Cfr. *ibidem*.

l'altra “sponda” è effettivo e operante, nel senso – semantico - che cercheremo di esplicitare tra poco.

IV. VERSO UNA IMPOSTAZIONE PIÙ RADICALE DEL PROBLEMA

1. Premessa

Ci sembra che un autentico ripensamento del secondo divieto humaneo debba passare attraverso un approfondimento delle indicazioni di Kalinowski che le radicalizzi anzitutto nel modo che segue. Il referente fondamentale dell'obbligazione morale - l'“essere” che la riflessione morale ha in vista - è la realtà dell'essere umano, cioè una realtà dinamica. Parlare dell'uomo è infatti parlare del suo orientamento ad un compimento che sia adeguato alla portata della sua intenzionalità desiderante e volente. Alla considerazione di questo orientamento strutturale (che è di pertinenza della antropologia filosofica) la riflessione morale aggiunge, di suo, solo una esigenza: che l'uomo, nel suo libero atteggiarsi, non contraddica questo orientamento, cioè non entri in contraddizione con se stesso.

Infatti, come c'è – ad esempio - una verità dei triangoli, e quindi la possibilità di un discorso coerente o meno su di essi; così - ovviamente in un altro modo - c'è una verità dell'essere umano in quanto tale, e quindi una possibile coerenza o incoerenza del discorso che lo ha a tema, e – analogamente – c'è una specifica coerenza o incoerenza della prassi che lo ha a soggetto o che in qualche modo lo coinvolge.

Il “dover essere” contenuto nell'obbligazione è semplicemente l'esigenza di non contraddizione della vita appetitiva, cioè l'esigenza di coerenza della volontà con se stessa. In tal senso, quando l'essere in questione è quello (dinamico) dell'uomo, esiste una profonda inerenza del “dover essere” all'“essere”. Qui non si tratta, infatti, di un essere statico, cui si applichi estrinsecamente un “dover agire così”; si tratta, piuttosto, di un essere originariamente in azione, il quale ha impliciti in sé i criteri per orientarsi ed è in grado di considerarli per cercare di giungere a un compimento appropriato.

Dunque, l'“essere” e il “dover essere” qui in questione sono tra loro del tutto omogenei; così come, analogamente, lo sono tra loro l'essere pensato ed il principio di non contraddizione. In particolare, il dover essere è l'esigenza di coerenza con se stesso, propria dell'essere umano in quanto tale.

2. La rilevanza filosofica dei “principi-ponte”

Nell'ambito della discussione logico-formale da noi richiamata in precedenza, la possibile comunicazione tra aletico e deontico veniva affidata proprio ai cosiddetti *Bridge Principles* (d'ora in poi: BP)⁴⁴. La discussione sui principi-ponte è dunque un possibile modo di riprendere criticamente, in contesto logico-formale, la questione poc'anzi accennata.

2.1. La posizione di Gerhard Schurz

Il significato complessivo dell'ampio lavoro di Gerhard Schurz dal titolo *The Is-Ought Problem*⁴⁵ è una contestazione del carattere non-triviale dei BP.

Quanto al "principio" $\Box O$, Schurz sostiene⁴⁶ che esso possa consentire di derivare obblighi solo sulla base di altri obblighi già ammessi; e che possa farlo precisamente nella forma del cosiddetto "principio mezzi-fini", che gli è equivalente sul piano derivativo, e che dice: $Op \wedge \Box(p \rightarrow q) \rightarrow Oq$.

A nostro avviso, però, stabilire una equivalenza di senso tra i due BP in oggetto verrebbe a profilare senz'altro l'obbligo contenuto in $\Box O$ come obbligo anankastico anziché morale. Infatti, l'obbligo che il "principio mezzi-fini" produce, è assimilabile – come ben è stato evidenziato – all'obbligo di tipo tecnico che fa da contenuto agli imperativi ipotetici kantiani⁴⁷.

Schurz precisa poi che $\Box O$ può, sì, generare obblighi anche senza partire da obblighi preliminari⁴⁸; ma solo a patto che quelli così derivati siano obblighi "triviali". Ad esempio: da $\Box(p \rightarrow q)$ – grazie all'impiego di $\Box p \rightarrow Op$ – si giunge validamente, ma trivialmente, a $\Box p \mid - Oq$ ⁴⁹.

2.2. Considerazioni ulteriori.

⁴⁴ L'espressione riprende quella introdotta in altro contesto da C.G. Hempel.

⁴⁵ G. Schurz, *The Is-Ought Problem. An Investigation in Philosophical Logic*, Springer Science+Business Media B.V., Dordrecht 1997.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 136 ss.

⁴⁷ Su questo si veda, tra l'altro: A.G. Conte, *Materiali per una tipologia delle regole*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 15, 1985, pp. 345-368. Sul confronto tra obbligo deontico e obbligo anankastico si segnala per completezza: G. Lorini, *Anankastico in deontica*, LED, Milano 2017.

⁴⁸ Schurz ammette, come non problematico, che – tramite l'impiego di $\Box O$ e di $Op \wedge \Box(p \rightarrow q)$ – si possano derivare obblighi nuovi a partire da "norme fondamentali" già assunte e da proposizioni descrittive che contengano l'operatore di necessità (cfr. G. Schurz, *The Is-Ought Problem*, p. 136).

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 137.

2.2.1. In realtà, l’obbligo derivabile dalla necessità può anche essere non triviale, purché il contesto filosofico consenta di interpretare in senso, appunto, non triviale il rapporto tra necessità e obbligo. Quella poco sopra esposta ($\Box p \mid - Oq$) potrebbe essere, ad esempio, niente meno che una espressione formalizzata di come Tommaso d’Aquino imposta la questione etica nella *Prima Secundae*.

Lo stesso Schurz se ne rende conto⁵⁰, quando la esplicita così: «è nella natura dell’uomo (ed è allora necessario) tendere ad *A*; perciò gli uomini dovrebbero tendere ad *A*» – dove appunto si sfrutta qualcosa come $\Box O$. In realtà – come qualcuno ha fatto osservare⁵¹ –, l’esplicitazione precedente avrebbe più correttamente dovuto concludere che gli uomini “dovrebbero fare *A*”, proprio per evidenziare che con essa si segnala un passaggio, per così dire, dalla sfera antropologica a quella pratica.

2.2.2. Schurz suggerisce poi l’ipotesi che Tommaso, nella impostazione della sua etica, usi in realtà un altro BP, quello di “coincidenza intersoggettiva” – (IC): $DesA \rightarrow VA (\rightarrow OA)$ –, secondo cui, il fatto che gli uomini desiderino naturalmente *A*, rende *A* valido, e quindi obbligatorio.

Egli poi discute IC⁵²; ma mostra di (fra-)intenderlo in senso generalistico-empiristico; infatti lo quantifica universalmente: $\forall x[Des(x, A)] \rightarrow VA$ ⁵³. Inoltre, nella ricostruzione di Schurz, desiderare vuol dire desiderare non di fatto, bensì di diritto: desiderare razionalmente; mentre, per ipotesi – cioè per poter validamente controesemplificare GH2 –, non ci dovrebbero essere elementi già esplicitamente assiologici o etici nelle premesse da cui l’obbligo viene a essere derivato.

In effetti, nella prospettiva tomista la trascendentalità del desiderio⁵⁴, per cui il desiderio umano ha un oggetto trascendentale (e perciò non può essere colmato da alcunché di finito), non ha bisogno di specifiche determinazioni: non è eticamente qualificata, ma – nella sua semplice naturalità – è piuttosto il

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 181-82.

⁵¹ Il riferimento è a Paul Weingartner (cfr. *Nature’s Theological Order and God’s Providence*, De Gruyter, Boston-Berlin-Munich 2015, p. 71).

⁵² Cfr. G. Schurz, *The Is-Ought Problem*, p. 263.

⁵³ Si noti il carattere vincolato della *x*: “se tutti (e non ciascuno individualmente) desiderano *A*, allora *A* ha valore”.

⁵⁴ Nel discorso tommasiano l’*adpetitus intellectivus sive rationalis* copre l’ambito semantico e del “desiderio” e della “volontà”: ambito che invece è normale – dopo Kant – articolare specificamente.

fattore eticamente qualificante. Essa è, appunto, il ponte operativo tra aletico e deontico.

2.2.3. Notevole è che - secondo Schurz - anche Hume avrebbe una sua implicita teoria naturalistica (l'“etica dell'osservazione”), basata su un proprio implicito BP: “se un osservatore osserva (o avverte) che A è bene, allora A è bene”⁵⁵. La teoria humeana si basa - per Schurz - sulla indebita assunzione che tutti gli osservatori morali, che sono in realtà per Hume dei valutatori, valutino allo stesso modo, per un naturale istinto⁵⁶.

2.2.4. Queste, comunque, le conclusioni complessive dell'autore austriaco: o si sta nei limiti di GH, e si accetta l'autonomismo etico che parte da intuizioni a priori (che possono essere principi, come per Kant, o concetti, come per Moore); o ci si vale di qualche BP. Se non che, i BP non possono essere derivati da logiche aletiche standard, non possono essere validati per via intersoggettiva, non hanno una giustificazione olistica (come possono avere invece i concetti fondamentali della fisica classica), e neppure possono essere giustificati per via “analitica”⁵⁷. Dunque, secondo Schurz, non possono offrire una sponda praticabile per superare il divieto posto da GH2.

3. Un “principio-ponte” alla prova

Come già anticipato, proviamo ad andare oltre le conclusioni di Schurz, e prendiamo in considerazione un BP notevole per la sua portata teorica: il principio-ponte di Hintikka - $\Box O \neg$, per il quale il necessario implica materialmente l'obbligatorio.

3.1. Obbligazione e modalità.

Va premesso a ulteriori considerazioni che la difficoltà a pensare la specificità eidetica dell'obbligazione rende problematico anche capire come essa sia relata con la dimensione modale.

Nei linguaggi deontici vale che $Op \equiv \Box(Q \rightarrow p)$; e vale che $Pp \equiv \neg O\neg p$. In altri termini, si pone che l'obbligatorietà di p (nel mondo u) equivalga al fatto

⁵⁵ Già Geoffrey Hunter aveva sostenuto che la stessa etica del *Moral Sense* viola GH (cfr. *Hume on Is and Ought*, in *The Is/Ought Question*, ed W. D. Hudson, Macmillan, London 1969).

⁵⁶ Cfr. G. Schurz, *The Is-Ought Problem*, pp. 271 ss.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, cc. 11 e 12.

che tutti i mondi che da u siano accessibili – e anche “buoni” – contengano p . Se invece p fosse contenuta in tutti i mondi accessibili da u – senza ulteriori specificazioni –, avremmo $O \equiv \Box$. Ma il problema resta quello di stabilire in che senso un mondo kripkiano (cioè una certa espansione controfattuale) possa essere considerato “buono”. E qui sta il punto da discutere; mentre il non detto di tutto il dispositivo di GH è proprio la assunzione surrettizia che il bene possa essere solo alcunché di convenzionalmente stabilito oppure di immediatamente intuito (salvo daltonismi morali).

3.2. Obbligazione, possibilità, necessità.

3.2.1. A ben vedere, il contenuto del bene morale – che è materialmente implicato da quello della obbligatorietà – è determinato dalla coerenza con sé di una realtà, quale l’essere umano, che è se stessa solo nel progressivo e coerente tentativo di compimento della appetizione trascendentale che la caratterizza.

Anche Galvan ammette che sarebbe arbitrario partire da una semantizzazione dei concetti deontici che fosse *ab initio* indipendente da quelli modali, che sono impegnati sul versante ontologico. Ma questo lo dice riferendosi al principio $O\Diamond$, che ritiene fonte di rilevanza assiologica. Non ha senso – egli sostiene – parlare del dovere separando totalmente la sua idealità dalla sua possibilità effettiva di attuazione: le “alternative deontiche” devono essere mondi accessibili dal mondo considerato. Una semantica diversa per linguaggi deontici, ancorché formalmente legittima, non sarebbe adeguata a esprimere effettivamente il dovere.

Lo stesso autore qualifica invece come irrilevante dal punto di vista etico il principio $O\Box$, perché gli obblighi che ne derivano sarebbero «non rappresentativi di alcun contenuto assiologico». Esso potrebbe tutt’al più esser fatto equivalere – come sostiene anche Schurz – al cosiddetto “principio mezzi-fini”: $Op \wedge \Box(p \rightarrow q) \rightarrow Oq$ ⁵⁸.

3.2.2. In realtà, quella tra questi due ultimi BP è una sostituibilità meramente formale (in funzione derivativa); ma il senso teorico dei due è profondamente diverso: nel primo interviene una necessità di tipo assoluto, nel secondo una necessità condizionale. Più precisamente, nel primo caso è l’obbligazione a essere subordinata alla necessità, nel secondo caso è la necessità a essere subordinata alla obbligazione.

3.3. Obbligazione e coerenza.

⁵⁸ Cfr. S. Galvan, *Logiche intensionali*, p. 203.

3.3.1. Porre che è obbligatorio ciò che è necessario non è porre una trivialità – almeno se intendiamo $O \square$ come di seguito lo intenderemo. Può essere anzi un modo per esprimere l'essenza del deontico. Si pensi, per analogia, al caso del principio di non contraddizione: devo osservarlo proprio perché è impossibile non osservarlo – ma ciò non in senso banale. Infatti, è possibile – *de facto* – disattenderlo; a patto però di non dire niente di complessivamente significante, cioè di non pensare quel che, nel dire contraddittorio, si dice. Analogamente: la tensione al bene come tale deve essere osservata, proprio perché è impossibile non osservarla – ma, anche qui, non in senso banale. Infatti, è possibile – *de facto* – disattenderla, facendo il male. Ciò significa – nella prospettiva classica della legge naturale - scegliere contenuti d'azione che, invece di tenere aperta la tensione al bene nella sua idealità trascendentale, isolano e assolutizzano beni particolari, sottraendoli al contesto di senso in cui si inscrivono, e quindi facendo violenza a tali beni, oltre che a sé.

Agire in un tale modo è porre la contraddizione pratica radicale (diversa dalle contraddizioni pratiche di tipo tecnico); la quale comporta di fare, facendo il male, ciò che propriamente non si vuole. E, in tal senso, non è incoerente che Tommaso esprima la tensione al bene anche in termini imperativi – in quanto l'imperativo ha, quale sua condizione di senso, di poter essere trasgredito. Nella fattispecie, la trasgressione riguarderebbe, non la tensione del volere in quanto tale, bensì la scelta di vie decettive e incongruenti al suo soddisfacimento.

Il problema sarà quello di capire dove stia la congruità o l'incongruità delle scelte rispetto alla dinamica del volere; e quindi sviluppare una adeguata logica formativa della norma (come auspicato da Kalinowski)⁵⁹.

3.3.2. La violazione di una necessità – teoretica o pratica che sia – non incide sulle strutture trascendentali, ma solo sul loro violatore, nella forma della “automutilazione”⁶⁰. Fare il male si può, e comporta contraddire il volere (“faccio quel che non voglio”); ma ciò non fa deviare il volere dal suo oggetto proprio, bensì scolla il fare dal volere, operando nell'uomo quella ben nota scissione che resta impareggiabilmente registrata da Paolo nella *Lettera ai Romani*⁶¹.

⁵⁹ La quale – come precisa Jean Louis Gardies – sarà apofantica, anche se non necessariamente captabile in senso verofunzionale (cfr. J.L. Gardies, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*).

⁶⁰ Su questo tema ci permettiamo rinviare a: P. Pagani, *Da Epitteto a Nietzsche e ritorno*, in Id., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008.

⁶¹ Paolo, *Lettera ai Romani*, 7, 18-25.

3.3.3. Fare ciò che propriamente non si vuole si concreta nella "violenza" alla realtà: la propria e l'altrui. Se non che il male morale, che fa violenza alla realtà, non è però in grado di riformare la struttura ideale (o natura) delle realtà cui fa violenza, consistendo la violenza nel trattare alcunché come se fosse altro da ciò che è - e che continua ad essere. Condizione di senso della violenza è infatti che la realtà che subisce violenza conservi la propria struttura ideale, in modo che di quella realtà si possa dire che viene violata nella sua intima costituzione: infatti, se tale intima costituzione fosse rimodellabile dalla manipolazione, non si potrebbe sensatamente parlare di violenza e di male. Per usare qui il linguaggio reso disponibile da Rosmini, si può dire che il male morale divarica nell'ente - ecco la violenza - la "realtà" dalla "idealità"; ma, a essere deformata, è la prima, non la seconda: deformata proprio in quanto parzialmente sottratta al suo rapporto organico con la seconda, di suo inattuabile dall'azione reale⁶².

3.4. Una proposta.

⁶² Se il riconoscimento dell'essere nel suo ordine è "giustizia", il male morale si configura come ingiustizia; e, più precisamente, come la violenza che divarica la realtà dall'ordine ideale che vi è iscritto - senza peraltro poter deformare quest'ultimo. Tale posizione - che si rifà a Rosmini - sembra evitare l'obiezione dilemmatica che alla concezione classica del male morale può essere portata. Tale obiezione è la seguente: se il male è tale in quanto violazione di una struttura ideale, si apre un dilemma. O tale violazione si può effettivamente dare, e allora il male c'è, ma in base a che cosa lo si considererà ancora male, e non piuttosto come una possibilità ontologica da esplorare? Oppure tale violazione è impossibile, e allora si avrà di che condannare il male - come progetto di un impossibile, cioè come contraddizione pratica -; se non che esso non ci sarà, proprio per le ragioni che ce lo faranno condannare. Quanto al primo corno del dilemma, il fatto che il male riesca in effetti a deformare la realtà, non significa che riesca a ricrearla, cioè non significa che esso le conferisca un senso diverso: il male svia e disfa quel che c'è, ma non pone nuovi orizzonti e non crea nuovi mondi. Esso è dunque, sì, una possibilità dai risvolti ontologici; ma, appunto, dai risvolti deformanti (e non, piuttosto, riformanti). Più precisamente - secondo Rosmini -, il male morale, che fa violenza al reale divaricandolo dall'ordine ideale (cioè dalla idealità iscritta nel reale), non ha il potere di mutare l'ordine ideale - cioè di creare un nuovo senso per la realtà -, così come, per esempio, chi suona male il pianoforte, non per questo cambia il senso di uno spartito o, peggio ancora, cambia le regole dell'armonia. Quanto al secondo corno del dilemma - secondo il quale il male è il progetto dell'impossibile violazione dell'ordine destinale, e dunque non si può realizzare se non come "illusione" (magari all'interno di una "alienazione") -, possiamo riferirci ancora a Rosmini. Questi riconosce che chi fa il male «ha sempre per termine del suo operare una contraddizione; egli si sforza di fare l'impossibile. Infatti è impossibile distruggere l'ordine intrinseco dell'essere universale; fare che l'ente considerato secondo la sua essenza sia diverso da quello che è» (Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, nn. 9/10A della ENC delle Opere di Antonio Rosmini, Città Nuova, Roma 1988-89, Parte II, Libro IV, §§ 1438-39.). Ma, riconoscere l'inviolabilità del senso (cioè dell'"essenza" o idealità), non equivale a porre come inviolabile la realtà in cui concretamente il senso si realizza. In questa distinzione sta la risposta al secondo corno del dilemma in questione: dilemma che risulta così superato.

3.4.1. Il rapporto tra necessario e obbligatorio – attingendo liberamente al linguaggio della semantica a mondi possibili - può essere calibrato così: obbligatorio non è ciò che si realizza in *u* e in tutti gli altri mondi accessibili da *u* (questo sarebbe il semplicemente necessario); obbligatorio è ciò che non può essere propriamente controesemplificato, né in *u* né in alcun altro dei mondi accessibili da *u*. Nella semantica a mondi possibili, per come è impiegata nelle logiche deontiche, tra i mondi accessibili vengono distinti i mondi “ammissibili o buoni” rispetto a quello di partenza. Nella prospettiva che qui suggeriamo, questa specificazione non è rilevante, perché qualsiasi dei mondi accessibili prevede la mancata istanziazione della effettiva violazione dell’obbligo. Ciò non toglie, ovviamente, che il mondo di partenza (*u*) accolga il fare difforme, cioè il fare male, che divarica la realtà dall’idealità, pur non essendo in grado di riformare l’idealità⁶³.

In altre parole, se l’obbligo morale è quello di aderire alle tensioni perfettive che costituiscono la struttura dell’essere umano, tale adesione può essere disattesa sul piano del fare. Infatti, si può contraddire praticamente quella struttura nei modi più diversi: tutti, però, parassitari rispetto alla struttura stessa, in quanto capaci solo di riproporla – *de facto* – in senso fuorviante, ma non effettivamente alternativo. In qualunque dei mondi accessibili, il tentativo di controesemplificare l’obbligo antropologicamente fondato – tentativo che può darsi, e ampiamente si dà – “rientra”, cioè non ha propriamente un esito controesemplificante, ma solo un esito paradossalmente esemplificante⁶⁴. In

⁶³ È giusto allora ricondurre l’obbligazione morale alla esigenza di evitare la contraddizione pratica con se stessi - in analogia alla necessità logica, che è la esigenza di evitare la contraddizione teorica con se stessi. Scegliere in modo difforme dalla norma formulata, significa propriamente non volere ciò che si sceglie, ovvero indirizzare - nel volontario autooscuramento della malafede - la volontà sulla contraddizione, cioè su una sintesi nulla (in analogia a quanto accade nella contraddizione teorica, dove si dice, ma non si pensa realmente la sintesi autocontraddittoria). In entrambi i casi, naturalmente, i relativi atti intenzionano i termini della contraddizione, ma non la sintesi contraddittoria. La riconduzione dell’obbligazione morale alla non-contraddizione, è operata con grande chiarezza da Antonio Rosmini, il quale distingue tra verità conosciuta (la norma) e verità riconosciuta (l’operare secondo la norma). Scrive Rosmini: «Dico che l’obbligazione in questa prima operazione del riconoscere ciò che pur si conosce è per sé evidente [...]. Io sono dunque l’autore del male in me, perché io colla mia volontà sono l’autore della contraddizione e della pugna in me stesso, cioè della pugna fra la ricognizione e la cognizione». Dunque, «non abbiamo ridotta con ciò la scienza dei costumi alla sua prima ragione? [...] Se noi diciamo di non conoscere ciò che pur conosciamo, non facciamo noi con ciò uno sforzo per fare che non sia ciò che è, e che sia ciò che non è?» (cfr. A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, n. 23 della ENC delle Opere di Antonio Rosmini, Città Nuova, Roma 1990, cap. V, art. VI).

⁶⁴ Il caso del suicidio è emblematico, in tal senso, anche perché può essere assunto come caso di comportamento palesemente contrario alla legge morale, sia essa intesa nella accezione

altre parole, la violazione dell’obbligo non produce un agire che istanzi e inauguri un ordine alternativo (con conseguenti obblighi alternativi) rispetto a quello violato, bensì un agire che istanzia in modo deformato l’obbligo in questione: dove “deformare” non è “riformare”.

3.4.2. Jean Louis Gardies⁶⁵ affronta il problema distinguendo e opponendo tra loro due “principi”: quello di “precarietà” ($Op \mid \Box p$), per cui l’obbligatorietà e la necessità di alcunché non possono essere entrambe vere, e quello di “cogenza” ($\Box p \rightarrow Op$), che noi già conosciamo come $\Box O$. I due “principi” sono “semanticamente incompatibili”⁶⁶: infatti, un possibile sviluppo del “principio di precarietà” - quale $\Box p \rightarrow \neg Op$ - non è compatibile con $\Box p \rightarrow Op$. Mentre con $\Box p \rightarrow Op$ sarebbe compatibile un altro principio, quale $Op \vee \Box p$ (perché qui i disgiunti possono essere veri entrambi)⁶⁷.

Il necessario – osserva in proposito Gardies – implica l’obbligatorio: ma non viceversa. D’altra parte, il necessario implica il vero; mentre l’obbligatorio non implica il vero⁶⁸. Queste due annotazioni sono rilevanti, perché indicano che il contenuto dell’obbligatorio (a differenza di quello del necessario) non è di per sé qualcosa di costantemente istanziato.

Dire che $\Box p \rightarrow Op$ vuol dire che non può essere che p sia necessario e che non sia obbligatorio, mentre p potrebbe essere obbligatorio senza essere necessario. Ciò significa che non occorre, affinché p sia obbligatorio, che esso sia positivamente istanziato in tutti i mondi accessibili; mentre gli sarebbe viceversa sufficiente, per essere obbligatorio, essere positivamente istanziato in tutti i mondi accessibili (siano essi “ammissibili” o meno). Ma, in tal caso, “obbligatorio” diverrebbe corollario di “necessario”. Il punto è però un altro, ed è fuori dall’orbita della riflessione di Gardies: obbligatorio è propriamente

scolastica sia essa intesa nella accezione kantiana. (E specularmente emblematica è, a ben vedere, la diversa posizione sul tema, rinvenibile nello Hume postumo: cfr. D. Hume, *Sul suicidio* [1777], in Id., *Sul suicidio e altri saggi morali*, trad. it. di U. Forti e E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 2008). Il suicidio, come autosottrazione a una condizione di vita sentita o giudicata come inaccettabile, si rivela essere la paradossale ricerca di una condizione – purchessia – esistenzialmente più sopportabile; si mostra dunque come una paradossale riaffermazione della strutturale tendenza umana alla autoconservazione.

⁶⁵ Cfr. J.L. Gardies, *L’erreur de Hume*, PUF, Paris 1987, pp. 33 ss.

⁶⁶ Cfr. J.L. Gardies, *Modalités et normes*, in «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», 62, 1976, pp. 470-71.

⁶⁷ Su questi temi, le indicazioni di Gardies sono opportunamente integrate in: A. Rossetti, *Deontica in Jean-Louis Gardies*, pp. 108-09.

⁶⁸ Cfr. J.L. Gardies, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, p. 109.

ciò che non è controistanziato, in quanto risulta controistanziabile solo in intenzione.

CONCLUSIONE

Dopo l'introduzione di alcune nozioni preliminari (tra cui quelle di "bene" e di "obbligazione"), abbiamo illustrato il senso complessivo e la struttura della "ghigliottina di Hume" (GH), distinguendo tra GH1 (il divieto di tradurre il linguaggio normativo in linguaggio descrittivo) e GH2 (il divieto di derivare proposizioni normative da premesse puramente descrittive). Abbiamo poi esaminato GH2 in relazione ad alcuni linguaggi formalizzati, considerando anche la possibile introduzione, in essi, di "principi" che facciano da "ponte" tra linguaggi aletici e deontici.

Abbiamo inoltre richiamato alcuni tradizionali argomenti invocati a superamento dei due pilastri di GH, cercando – da parte nostra – di evidenziare ragioni più profonde per un competente superamento del "divisionismo" humeano.

In particolare, abbiamo cercato di evidenziare come l'essere e il dover essere, che classicamente l'etica mette in relazione, non siano realtà tra loro disomogenee, in quanto il dover essere qui in questione traccia le esigenze di una coerenza tra l'agire e l'essere dell'uomo, così che il primo possa favorire la maturazione – o, come si usa dire, la "fioritura" – del secondo.

Quanto alla natura del vincolo che lega (*ob-ligat*) il dover essere all'essere, abbiamo recuperato la potenziale valenza espressiva del "principio-ponte" di Hintikka, descrivendo l'obbligazione nei termini di una certa necessità. Nella fattispecie, la necessità propria dell'obbligazione si configura come l'impossibilità di patire una vera controesemplificazione. Ovvero, il contenuto del dover essere è qualcosa che si può, sì, non istanziare, ma si può d'altra parte controistanziare solo in intenzione, e non in effetto.

Naturalmente, una più precisa calibrazione, e illustrazione, di questa situazione teorica dovrà essere riservata a contributi ulteriori a quello qui presentato.