

Due limiti del naturalismo

LUCIANA CERI

Dipartimento di studi filosofici ed epistemologici
Università di Roma "La Sapienza"
lucianaceri@libero.it

ABSTRACT

I shall discuss failure of naturalistic ethical theories to satisfy two requirements for an adequate ethical theory: on the one hand, the *arguability requirement*, which is that an ethical theory should do something to resolve moral disagreements by the use of argument; on the other hand, the *practicality requirement*, which is that an ethical theory should be able to account for the necessary relation between morality and action – by which I mean the capacity moral judgments have to provide everyone with justifying reasons for action. Such two limits of naturalism will be examined by considering Iris Murdoch's and John McDowell's views about ethics. The former are centred around the notion of moral *vision*, as opposed to choice and action; the latter are focused on the notion of moral *sensibility*. While putting forward two different forms of naturalism, Murdoch and McDowell agree that descriptive and evaluative meanings of ethical terms are not independent of one another, and that people who make conflicting moral judgments about something do see different facts. Moreover, both Murdoch and McDowell hold that moral reality is much more complex than reality which is investigated by natural sciences.

0. *Introduzione*

La progressiva ripresa di interesse che fin dalla metà del secolo scorso c'è stata nei confronti del naturalismo non è ingiustificata. Un merito delle teorie naturalistiche è indubbiamente quello di rendere conto dell'idea, radicata nel pensiero comune, che ci siano soluzioni corrette e soluzioni errate dei problemi morali: «il pensiero morale – scrive Bernard Williams – sente di rispecchiare qualcosa, come se fosse costretto a conformarsi a qualcosa, piuttosto che essere liberamente creativo».¹ Questo aspetto del pensiero morale emerge dalla struttura stessa del linguaggio con cui formuliamo i nostri giudizi: la loro grammatica superficiale non è diversa da quella delle asserzioni con cui descriviamo i fatti. I giudizi morali hanno, per così dire, una pretesa² di oggettività e il naturalismo sembra disporre di strumenti migliori per spiegarla

¹ B. Williams, *Morality. An Introduction to Ethics* (1972), trad. it. *La moralità. Un'introduzione all'etica*, Torino, Einaudi, 2000, p. 36.

² Si veda C. Bagnoli, *La pretesa di oggettività in etica*, in *Modi dell'oggettività*, a cura di G. Usberti, Milano, Bompiani, 2000, pp. 7-8.

rispetto a quelli delle teorie avversarie – in particolare, delle varie forme di non-cognitivismo.

Affrontando il tema dei limiti del naturalismo in etica ritengo sia utile fare riferimento a due dei sei requisiti che secondo Richard Hare devono essere soddisfatti da una teoria etica.³

Innanzitutto, il naturalismo non riesce a soddisfare il requisito di argomentabilità, in base al quale una teoria etica deve spiegare come si possano affrontare con l'argomentazione i disaccordi morali. In secondo luogo, il naturalismo non è in grado di soddisfare il requisito di praticità, in base al quale una teoria etica deve spiegare la relazione necessaria tra la moralità e la condotta, ossia il carattere necessariamente pratico dei giudizi morali – che, pure, viene riconosciuto anche da chi difende una prospettiva naturalistica e sostiene che i giudizi morali non sono essenzialmente diversi dalle asserzioni puramente descrittive.⁴ Ora, il termine «pratico» non è privo di ambiguità; con esso si possono intendere due caratteristiche dei giudizi morali che, a mio avviso, è opportuno tenere distinte: da un lato, la forza motivazionale che i giudizi morali possono avere (sebbene non l'abbiano necessariamente), cioè la capacità di spingere chi li esprime o li accetta ad agire di conseguenza; dall'altro – ed è questo il senso in cui intenderò questo termine –, la loro forza normativa, ossia l'autorevolezza della moralità, che consiste nel dare necessariamente ragioni (giustificanti) per agire ad ogni persona.

Nelle pagine che seguono prenderò in esame alcune difficoltà che, a mio parere, si pongono alle tesi di Iris Murdoch e di John McDowell. Pur sostenendo forme di naturalismo diverse, Murdoch e McDowell concordano sull'idea che la componente descrittiva del significato dei termini morali non possa essere separata da quella valutativa e sull'idea che la sfera dell'etica sia distinta, e in questo senso autonoma, da quella delle scienze naturali.

1. *Iris Murdoch*

Nel saggio *The Idea of Perfection*, apparso nel 1964, Iris Murdoch qualifica la propria posizione come forma non dogmatica di naturalismo.⁵ Quella che

³ Cfr. R.M. Hare, *Sorting Out Ethics* (1997), trad. it. *Scegliere un'etica*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 157-162.

⁴ Si veda, per esempio, P. Foot, *Natural Goodness* (2001), trad. it. *La natura del bene*, Bologna, il Mulino, 2007, p. 17: «Le loro teorie [le teorie dei non-cognitivist] erano motivate dal voler fornire una spiegazione di quella che è effettivamente una caratteristica del giudizio morale: il suo carattere di guida per l'azione, su cui Hume ha insistito e che ha posto a fondamento della sua filosofia morale».

⁵ Cfr. I. Murdoch, *The Idea of Perfection*, in Ead., *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature* (1997), trad. it. *L'idea di perfezione*, in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di P. Conradi, Milano, Il Saggiatore, 2006, p. 334.

propone è una «teoria metafisica»;⁶ Murdoch intende cioè delineare lo sfondo metafisico della morale.⁷

È opportuno precisare, però, che c'è un senso in cui il naturalismo che Murdoch difende non è una tesi metafisica, come lei stessa sottolinea: dire che la realtà va al di là dei meri fatti non significa sostenere «un'oscura dottrina metafisica».⁸ Murdoch nega esplicitamente che nella vita umana ci siano entità metafisiche e che ci sia un fine: il senso della vita, se c'è, va ricercato nell'esperienza, che non presuppone niente al di fuori di sé.⁹ Quando afferma che il bene è una realtà trascendente¹⁰ e «non è visibile»,¹¹ Murdoch non intende dire che si tratta di un'entità soprannaturale, ma che il bene è collegato alla realtà esterna a noi: su questa la nostra natura egoistica pone un velo che ci impedisce di conoscere il mondo com'è davvero. Il bene ha un carattere misterioso, ma ciò non dipende dalla sua natura, bensì dalla fragilità umana,¹² cioè dall'egoismo connaturato agli esseri umani; essere persone buone dal punto di vista morale non vuol dire trascendere la realtà nella quale viviamo, ma trascendere noi stessi e unirci ad essa. Per conoscere la realtà, osserva Murdoch, è necessaria una disciplina morale, occorrono certe virtù, non un'osservazione e una riflessione distaccata e neutrale. Ecco quello che la filosofa irlandese intende dire nel sostenere che la virtù è conoscenza: è attenzione disinteressata, non egoistica, rivolta al mondo in cui viviamo.¹³

Ritengo che alla posizione sostenuta da Murdoch si possano fare due critiche.

Anzitutto, c'è una tensione fra due tesi di Murdoch. Da un lato, sostiene che al centro della moralità è il concetto di individuo:¹⁴ l'uso che facciamo dei concetti, inclusi quelli morali, è condizionato almeno in parte dalla nostra storia personale. Nell'elaborare una certa visione della realtà ci serviamo di concetti che, pur essendo retti da regole universali, sono profondamente influenzati dalle vicende personali di ognuno di noi.

Murdoch sottolinea inoltre la disomogeneità tra il linguaggio morale e quello della scienza: il linguaggio con cui formuliamo giudizi morali non è impersonale e condivisibile, accessibile a tutti, com'è invece quello scientifico, perché viene usato per parlare di una realtà ben più varia e complessa di quella che è oggetto dell'indagine scientifica. Le visioni della realtà che ogni-

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 333.

⁸ I. Murdoch, *The Darkness of Reason* (1966), trad. it. *Oscurità della ragion pratica*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 201.

⁹ Cfr. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good Over Other Concepts* (1970), trad. it. *La sovranità del Bene sugli altri concetti*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 362.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 372.

¹¹ I. Murdoch, *On 'God' and 'Good'* (1969), trad. it. *Su «Dio» e il «Bene»*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 354.

¹² Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene sugli altri concetti*, cit., p. 377.

¹³ Cfr. I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, cit., p. 332.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 323.

no di noi può arrivare ad avere come risultato di un impegno che ha esso stesso un valore morale sono diverse l'una dall'altra; e spesso il linguaggio con cui ciascuno esprime la propria visione è idiosincratico e inaccessibile agli altri,¹⁵ specializzato ed «esoterico».¹⁶ Le virtù hanno un carattere storico e individuale e la realtà che arriviamo a vedere grazie all'attività morale è frutto di una costruzione personale ed è, dunque, idiosincratica. Ciascuno di noi vive in un mondo che, almeno in parte, è privato e «creato»¹⁷ da noi stessi: non possiamo eliminare dal mondo che osserviamo gli elementi personali che introduciamo in esso. Ma non solo: Murdoch ritiene che non ci sia alcuna ragione per cui dovremmo farlo.

D'altro canto, Murdoch respinge la concezione della moralità (sostenuta, a suo avviso, da Hare) secondo la quale al centro di essa è l'individuo: la moralità fa parte di una struttura generale della realtà che include l'individuo - ossia di una realtà della quale i singoli individui sono soltanto una parte.¹⁸ La realtà che ciascuno di noi arriva a vedere è il risultato di un'esplorazione compiuta per mezzo dell'attenzione e dell'immaginazione.

Murdoch presenta l'attività morale come uno sforzo continuo e progressivo, teso ad acquisire la conoscenza di una realtà che è la stessa per tutti e rappresenta un ideale comune che, tuttavia, è irraggiungibile. Il concetto di realtà non è descrittivo, ma normativo. Vale la pena osservare che è proprio questo modo di intenderlo che porta Murdoch a condividere con gli avversari del naturalismo (primo fra tutti George Edward Moore) l'idea che del termine «buono» - ma anche, per Murdoch, del bene - non possa essere data alcuna definizione, sebbene siano molto diverse le ragioni per cui condivide la tesi dell'indefinibilità di questo termine e del concetto a cui esso si riferisce: «Il bene - scrive - è indefinibile non per le ragioni addotte dai filosofi successivi a Moore, ma a causa dell'infinita difficoltà del compito di cogliere una realtà che esercita un'attrazione magnetica e inesauribile».¹⁹ L'indefinibilità della parola «buono» e del bene è legata alla varietà infinita e non sistematica del mondo.²⁰

Ma torniamo al punto: come è possibile conciliare l'idea che l'attività morale ci porti ad avere una visione individuale della realtà e che la realtà che vediamo sia, in parte, il risultato di un «processo di costruzione»²¹ con l'affermazione che c'è un'unica realtà alla conoscenza della quale tendere? Come si concilia, insomma, la posizione oggettivistica sostenuta da Murdoch, per cui i valori sono reali, determinati indipendentemente dalle attitudini e

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 326.

¹⁶ *Ivi*, p. 333.

¹⁷ I. Murdoch, *Oscurità della ragion pratica*, cit., p. 210.

¹⁸ Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics and Ethics* (1957), trad. it. *Etica e metafisica*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 94-98.

¹⁹ I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, cit., p. 333.

²⁰ Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene sugli altri concetti*, cit., p. 376.

²¹ I. Murdoch, *Oscurità della ragion pratica*, cit., p. 212.

dalle scelte dei singoli individui, con la tesi secondo la quale la conoscenza della realtà (conoscenza che è ciò in cui consiste la virtù) è frutto di un'attività dell'attenzione e dell'immaginazione attraverso la quale costruiamo il mondo che vediamo?

La seconda obiezione a cui ritengo che la teoria di Murdoch sia vulnerabile riguarda il problema del disaccordo morale e, dunque, il requisito di argomentabilità cui ho accennato all'inizio.

In polemica con l'orientamento analitico della filosofia morale dominante negli anni in cui scrive Murdoch sostiene che le differenze morali tra le persone non sono semplicemente differenze di scelte e di azioni compiute all'interno dello stesso mondo. La moralità dell'individuo non si esprime soltanto nei suoi comportamenti, ma anche attraverso il suo modo di osservare e di descrivere i fatti e le circostanze nelle quali agisce. Persone diverse vedono mondi differenti;²² tra loro ci sono, cioè, differenze di visione e differenze concettuali: quali fatti una persona veda dipende dai concetti morali che usa e questi sono, secondo Murdoch, configurazioni morali del mondo.²³ Conoscere i concetti non vuol dire padroneggiare regole universalmente valide: il processo attraverso il quale acquisiamo la conoscenza dei concetti morali ci conduce in una dimensione sempre più privata.

Murdoch arriva, così, a sostenere la tesi – indubbiamente singolare nel contesto del naturalismo metaetico – per cui non c'è alcun fatto dietro i concetti morali:²⁴ quali fatti vediamo dipende dai concetti morali che usiamo; se cambiamo questi ultimi, dunque, cambieranno anche i fatti che descriviamo con essi.

Questa prospettiva si riflette sul modo in cui Murdoch intende l'argomentazione morale: a suo avviso non c'è un mondo comune, un insieme di fatti neutrali che costituisca il punto di partenza del ragionamento morale, se non a un livello molto semplice e convenzionale del linguaggio e della comunicazione tra gli individui.²⁵ All'origine della distinzione tra fatti e valori c'è una fallacia realistica, ossia una concezione errata dei fatti stessi: «[...] il mondo che vediamo – scrive Murdoch – contiene già i nostri valori [...]».²⁶

Ma se i concetti che usiamo nell'esprimere le nostre convinzioni morali configurano mondi differenti, due persone che abbiano opinioni divergenti su un problema morale vedono mondi differenti (e, in un certo senso, vivono in mondi differenti); perciò non hanno un terreno comune su cui iniziare a discutere. E non solo. Sembra dubbio che in questo caso si possa ancora parlare di disaccordo morale autentico: se queste persone vedono fatti differenti,

²² Cfr. I. Murdoch, *Vision and Choice in Morality* (1956), trad. it. *Visione e scelta in ambito morale*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 108.

²³ Cfr. *ivi*, p. 118.

²⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁵ Cfr. I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, cit., p. 326.

²⁶ I. Murdoch, *Oscurità della ragion pratica*, cit., p. 211.

non esprimono valutazioni morali opposte sulla stessa cosa; come possono, allora, comunicare tra loro? Come ha osservato Elijah Millgram, il tipo di ragionamento morale presentato da Murdoch ci allontana progressivamente dal mondo pubblico, condivisibile, e ci conduce a modi di vedere e descrivere la realtà sempre più idiosincratici. Il risultato è la reciproca inintelligibilità:²⁷ sembra del tutto preclusa la possibilità di affrontare le divergenze morali su una base comune e attraverso un linguaggio condiviso.

2. *John McDowell*

Nel saggio *Two Sorts of Naturalism*, pubblicato nel 1995 in un volume dedicato a Philippa Foot, McDowell propone una forma di naturalismo diversa da quella sostenuta dalla filosofa inglese e, in parte, anche da quella difesa da Murdoch.

McDowell condivide con Murdoch la convinzione che la conoscenza della realtà e della verità morale non richieda affatto che si assuma il punto di vista della terza persona: l'idea che sia necessario farlo è, a suo parere, una «fantasia filosofica».²⁸ Come ho accennato, Murdoch sostiene non solo che una cosa del genere è impossibile, ma che non c'è nessuna ragione per cui dovremmo farla. Inoltre, entrambi considerano la realtà morale ben più complessa di quella che è oggetto dell'indagine scientifica. Tuttavia Murdoch ritiene che per arrivare a conoscere la realtà si debba fare uso dell'immaginazione e contrastare la fantasia – che costituisce un cattivo uso dell'immaginazione stessa: la ragione può fare ben poco contro le distorsioni prodotte dalla fantasia.²⁹ McDowell, al contrario, individua nella ragione la nostra seconda natura – quella acquisita da ciascuno di noi attraverso l'educazione –, che ci pone all'interno della dimensione morale.

Tra i due autori c'è, poi, una differenza significativa nel modo di intendere il rapporto tra l'etica e la scienza. Murdoch insiste sul carattere impersonale e neutrale dell'osservazione scientifica, in contrasto con quello personale, individuale, della visione morale. McDowell ritiene invece che sia sbagliato formulare la differenza tra l'etica e la scienza in termini di carattere locale dell'una e carattere non locale dell'altra. La differenza tra il pensiero morale e il pensiero scientifico consiste, piuttosto, nel fatto che il primo è locale in due modi, il secondo in un modo solo: i concetti etici, al contrario di quelli scientifici, sono intelligibili soltanto in relazione a particolari prospettive culturali; ma tanto la validità delle argomentazioni morali, quanto quella delle argo-

²⁷ Cfr. E. Millgram, *Murdoch, Practical Reasoning, and Particularism*, «Notizie di Politeia», 66, 2002, p. 73.

²⁸ J. McDowell, *Critical Notice: Ethics and the Limits of Philosophy*, «Mind», 95, 1986, p. 383.

²⁹ Cfr. I. Murdoch, *Oscurità della ragion pratica*, cit., p. 212.

mentazioni scientifiche viene valutata sulla base di criteri che non sono neutrali dal punto di vista valutativo.³⁰

McDowell fa notare che quando si parla di naturalismo è necessario chiarire il concetto di natura cui si fa riferimento – un punto, questo, al quale ritiene che Foot non abbia prestato sufficiente attenzione.³¹ Peraltro, l'osservazione non è originale: già Hume (uno degli obiettivi polemici di McDowell) ha sottolineato, all'inizio del libro *Sulla morale del Trattato sulla natura umana*, che «nessuna parola è più ambigua ed equivoca [della parola 'natura']».³²

Ora, secondo McDowell i fatti morali sono naturali, ma lo sono in un senso diverso da quello in cui sono naturali i fatti studiati dalle scienze. Quando afferma che ciò che è bene e male in senso morale dipende dalla nostra natura, per «natura» intende qualcosa la cui realizzazione comporta una trascendenza della nostra «prima natura», cioè dei nostri bisogni, propensioni e desideri originari, non sottoposti alla riflessione critica. Tanto all'origine della teoria humeana, secondo la quale le ragioni per agire coerentemente con le nostre convinzioni morali sono fondate sui desideri che abbiamo, quanto all'origine del naturalismo (sostenuto da Foot) che fonda la cogenza razionale delle richieste morali sui bisogni naturali degli esseri umani c'è, secondo McDowell, un assunto sbagliato: quello per cui il comportamento virtuoso richiede una giustificazione esterna alla moralità stessa. McDowell sostiene invece che la virtù non ha bisogno di una giustificazione esterna al punto di vista morale.³³ Attraverso l'educazione morale, che produce un'alterazione della nostra struttura motivazionale, acquisiamo una seconda natura, impariamo cioè a vedere le ragioni che valgono a favore di certi comportamenti (e ad agire di conseguenza). Questa seconda natura è la virtù.

Ritengo che la tesi di McDowell sia discutibile per due ragioni. La prima obiezione che si può fare ad essa riguarda il concetto stesso di seconda natura. McDowell sostiene che grazie alla sensibilità morale (che considera una capacità di tipo percettivo) riusciamo a vedere nei fatti certe ragioni per agire moralmente e, allo stesso tempo, a reagire ad essi in un certo modo (siamo cioè motivati ad agire secondo le ragioni individuate). Ma non solo: McDowell afferma che le ragioni per agire moralmente non sono semplicemente ragioni più forti, predominanti sulle ragioni che valgono a favore di azioni di-

³⁰ Cfr. J. McDowell, *Critical Notice: Ethics and the Limits of Philosophy*, cit., p. 380.

³¹ La critica di McDowell è rivolta, in particolare, alle tesi esposte da Foot nel saggio *Morality As A System of Hypothetical Imperatives* (1972), in P. Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1978, pp. 157-173.

³² D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 501. Si veda anche J.S. Mill, *Essays on Religion* (1885), trad. it. *Saggi sulla religione*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 13: le parole «Natura» e «naturale» hanno acquistato «tanti significati diversi da quello originario, abbastanza legati però ad esso, sì da ingenerare confusione».

³³ Cfr. J. McDowell, *Two Sorts of Naturalism*, in *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, a cura di R. Hursthouse, G. Lawrence e W. Quinn Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 156.

verse (per esempio, sulle ragioni prudenziali), ma tali da mettere a tacere tutte le altre.³⁴

D'altro canto, McDowell sostiene che la virtù non è l'unico tipo di seconda natura che possiamo acquisire: abbiamo varie seconde nature, ognuna delle quali svela al nostro sguardo certe ragioni per agire.³⁵

Ora, come si spiega il fatto che le ragioni per agire moralmente mettono a tacere tutte le altre? Che cosa distingue le ragioni che la sensibilità morale ci rende capaci di individuare dalle ragioni di tipo non morale? Quale differenza c'è tra le proprietà morali di un'azione e gli altri tipi di proprietà che essa possiede? Poiché abbiamo varie seconde nature e, dunque, vari tipi di sensibilità, ci sono diversi tipi di proprietà che possiamo percepire in un'azione. McDowell non spiega in quale modo arriviamo o possiamo arrivare a distinguere le caratteristiche che rendono un comportamento moralmente giusto o sbagliato (e che individuiamo grazie alla sensibilità morale) dalle altre; e non riesce a spiegarlo perché non indica alcun criterio per distinguere la sensibilità morale da altri tipi di sensibilità (per esempio, da quella religiosa, o anche da una sensibilità diabolica). La definizione che dà delle proprietà morali e della sensibilità morale è circolare: le proprietà morali di un'azione sono quelle che la sensibilità morale ci rende capaci di percepire in essa e la sensibilità morale è la capacità di percepire le proprietà morali.³⁶

Ciò rende la teoria di McDowell incapace di soddisfare il requisito di praticità indicato da Hare, ossia di spiegare la normatività delle considerazioni morali, il fatto che danno ragioni per agire indipendenti dai desideri che una persona ha (e che fanno parte della sua prima natura).

Secondo McDowell, infatti, le considerazioni morali danno necessariamente ragioni per agire a chiunque sia dotato di sensibilità morale: il comportamento virtuoso può essere giustificato soltanto da un punto di vista interno ad essa. Si potrebbe osservare, però, che ci sono culture e comunità differenti nelle quali vengono impartiti tipi diversi di educazione morale; in esse, dunque, si formano sensibilità diverse. Perciò le considerazioni che valgono come ragioni per agire in un certo modo per le persone che appartengono a una comunità possono non valere come ragioni per chi viva in un contesto sociale e culturale diverso, nel quale è diffuso un diverso tipo di sensibilità morale. In questo caso le ragioni che esercitano forza normativa sulle persone che fanno parte della prima comunità non avranno autorità sulle altre; e ciò può accadere anche all'interno della stessa società, se in essa le persone hanno sensibilità differenti. Questa è una difficoltà per chi, come McDowell, difende l'idea che le richieste morali siano imperativi categorici.

³⁴ Cfr. J. McDowell, *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volume, 52, 1978, p. 26.

³⁵ Cfr. J. McDowell, *Two Sorts of Naturalism*, cit., p. 171.

³⁶ Cfr. S.L. Darwall, A. Gibbard e P. Railton, *Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends*, «The Philosophical Review», 101, 1992, p. 158.

La seconda obiezione che ritengo si possa fare alla teoria di McDowell riguarda il problema del disaccordo morale.

McDowell afferma che «[l]a razionalità della virtù [...] non è dimostrabile da un punto di vista esterno».³⁷ Ciò significa che possiamo comprendere il comportamento della persona virtuosa e le ragioni che lo giustificano soltanto se si ha già un carattere virtuoso. Questo, per McDowell, significa vedere le situazioni in un certo modo, il che è possibile solo se si è dotati di sensibilità morale: può comprendere le valutazioni e il comportamento della persona virtuosa solo chi sia stato educato all'interno della comunità alla quale quella persona appartiene o chi ne condivida la forma di vita; per chi è estraneo ad essa il modo in cui la persona virtuosa vede i fatti risulterà inintelligibile. Come ho già detto, d'altronde, è lo stesso McDowell a sottolineare che i concetti etici sono intelligibili soltanto in relazione a particolari prospettive culturali.

Così, se due persone esprimono giudizi opposti su qualcosa nessuna delle due può portare l'altra, attraverso un ragionamento di tipo deduttivo, a condividere il proprio giudizio, cioè a vedere quella cosa nel modo in cui lei la vede. Quel che occorre è, piuttosto, una conversione, un cambiamento del carattere, e McDowell accenna anche a certi espedienti e all'«importanza delle abilità retoriche» per far sì che qualcuno veda una situazione in un certo modo.³⁸

Mi sembra che ci sia qualcosa di discutibile nell'idea che le ragioni date a sostegno di un giudizio morale possano essere comprese solo assumendo la prospettiva della persona che le offre, soltanto cioè se si vedono e si descrivono i fatti come lei li vede e li descrive. McDowell, al pari di Murdoch, ritiene che la differenza tra due persone che esprimono valutazioni morali contrastanti su qualcosa consista nel modo di vedere (e descrivere) i fatti,³⁹ che non è neutrale dal punto di vista valutativo. Ma se riusciamo a capire le ragioni che giustificano il giudizio morale di qualcuno solo se vediamo i fatti come lui li vede e, dunque (data l'ipotesi che i fatti non siano separati dai valori), solo condividendo il suo punto di vista valutativo, com'è possibile discutere e valutare la validità di quelle ragioni? Come può qualcuno che non condivida le convinzioni morali di quella persona comprendere appieno le ragioni che essa dà a sostegno del proprio giudizio? Solo, sembra, attraverso la persuasione; ma persuadere qualcuno a condividere una certa valutazione morale è una cosa diversa dal giustificare tale valutazione.

McDowell osserva che in una teoria del giudizio morale le richieste di convergenza e di accordo dovrebbero quanto meno essere «radicalmente relati-

³⁷ J. McDowell, *Virtue and Reason* (1979), in *Virtue Ethics*, a cura di R. Crisp e M. Slote, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 160.

³⁸ Cfr. J. McDowell, *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives*, cit., pp. 21-22.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 17.

vizzate rispetto a un certo punto di vista». ⁴⁰ Su questo si può essere d'accordo, ma ciò che McDowell afferma è inconciliabile con il realismo che lui stesso difende in etica, ossia con la tesi secondo la quale le proprietà morali sono proprietà che percepiamo e non una proiezione dei nostri sentimenti, delle nostre attitudini o dei nostri desideri: a suo avviso esse sono elementi costitutivi della realtà, anche se possono essere percepite soltanto da chi è dotato della sensibilità appropriata.

Il problema che, a mio avviso, si pone alla teoria di McDowell è spiegare come sia possibile la comunicazione tra individui che vivono in società diverse, nelle quali sono diffuse convinzioni morali differenti. Questa teoria sembra in difficoltà nell'affrontare il problema del disaccordo morale e del confronto tra posizioni diverse: ogni comunità appare chiusa nelle proprie opinioni morali e pare non esserci modo di condurre una discussione ragionata con chi la pensa diversamente. È dunque condivisibile l'affermazione di Williams che McDowell «ignora del tutto il conflitto interculturale». ⁴¹

⁴⁰ J. McDowell, *Values and Secondary Qualities*, in *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie*, a cura di T. Honderich, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 127, nota 35.

⁴¹ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 173, nota 9.