

FRANCESCO BOTTURI
REALISMO MORALE

La questione del realismo in etica non ha atteso l'istanza del nuovo realismo per porsi. L'etica del '900 segue sentieri diversi da quelli dell'epistemologia e dell'ontologia. Sul versante continentale della fenomenologia, dell'esistenzialismo, dello spiritualismo, del personalismo, del neomarxismo, del comunitarismo, delle filosofie del dialogo, la problematica morale è ancorata a un preventivo realismo del mondo della vita, dell'esperienza, della prassi storica, della relazione intersoggettiva; nei diversi ritorni riabilitativi del pratico e della virtù, sia in chiave neoaristotelica, sia in quella neokantiana, l'etico è sempre di impronta realista, perlomeno in senso non soggettivista e non costruttivista e similmente si può dire delle stesse forme del proceduralismo comunicativo.

A sua volta, sul versante utilitarista e analitico il realismo è una possibilità dell'etica sempre in discussione, ma sempre presente, almeno come un controluce indispensabile, tanto che la discussione delle varie forme di realismo – utilitarista, intuizionista, naturalista – attraversa tutta la vicenda dell'etica analitica. La sensibilità analitica per il senso comune (che è di suo realista) fa da generica garanzia, assieme al fatto che il realismo appartiene – assieme al soggettivismo (emotivista o prescrittivista) e al costruttivismo – al gruppo delle possibilità logiche-epistemologiche che possono essere risposta all'interrogativo-obiezione fondamentale rivolto all'ordine morale: la domanda sulla *queerness* del sapere morale.

Infatti, si potrebbe affermare che gran parte, se non l'intera vicenda, dell'etica novecentesca, in particolare di quella analitica, consista nel tentativo di rispondere alla sfida della stranezza del discorso morale. «Se esistessero valori oggettivi, essi dovrebbero consistere in entità, qualità o relazioni di un tipo molto strano, completamente differente da qualsiasi altra cosa nell'universo», afferma John L. Mackie in un noto testo¹.

¹ J.L. Mackie, *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto* (1977), Giappichelli, Torino 2001, pp. 43-44.

Il problema si concentra nello statuto della giustificazione e della motivazione morali nel mondo: se affermo che un'azione è sbagliata perché è un atto di crudeltà, «che cosa si intende, *nel mondo*, con questo perché?»². Come sostiene Gilbert Harman, il problema cruciale dell'etica è la sua «immunità» nei confronti del controllo osservativo, stante la totale irrilevanza dei fatti morali per spiegare qualunque fenomeno non morale, cioè per la comprensione del mondo³.

A conferma sta il fatto che il dubbio sulla *queerness* del discorso morale costituisce l'inquietante movente del dibattito etico analitico, come è rilevabile nei principali orientamenti etici, tutti leggibili quali risposte a tale provocazione: l'intuizionismo realista cerca di rispondere rivendicando – come appare con grande evidenza in George E. Moore – la natura specifica e irriducibile del bene morale; l'emotivismo, al contrario, risolve la questione affermando l'irrilevanza cognitiva dell'etico e trasferendolo a livello di un sentire socializzato, così come il prescrittivism lo colloca a livello di un volontarismo decisionista; il costruttivismo, a sua volta, ristabilisce un'autonomia epistemologica dell'etico differenziandolo in chiave soggettiva produttiva.

Il realismo costituisce, dunque, una delle possibilità fondamentali e riconosciute dall'etica contemporanea. Ciò che evidentemente resta in discussione è il suo riempimento semantico e la sua giustificazione critica.

1. *Semantizzazione del realismo morale*

Anche per quanto appena osservato, che cosa si intenda per realismo morale lo si può comprendere anzitutto dialetticamente per confronto con le sue antitesi, che secondo il realista David O. Brink sono riconducibili al nichilismo, all'emotivismo, al prescrittivism e al costruttivismo.

Nel nichilismo possono essere ricomprese tutte le etiche caratterizzate da un radicale irrealismo, per cui i predicati morali non si riferiscono a proprietà reali e l'oggettività morale è eliminata. L'emotivismo e il prescrittivism, a loro volta, sono decisamente anticognitivisti, per

² *Ibi*, p. 46.

³ Cfr. G. Harman, *The Nature of Morality*, Oxford University Press, New York 1977.

cui i termini e le locuzioni morali sono privi di riferimento veritativo, essendo il loro significato primariamente espressivo o prescrittivo.

Il costruttivismo, invece, nelle sue versioni relativista e non-relativista, non è caratterizzato dalla negazione del sapere morale e della sua verità, ma della identificazione delle evidenze soggettive con la verità dei fatti morali stessi. Secondo Brink nel costruttivismo piano epistemologico e piano aletico si identificano, nonostante che «la credenza morale giustificata, non importa quanto coerente sia, non [possa] garantire la verità delle credenze morali»⁴: mentre la verità è tale proprio in quanto non dipende dall'evidenza soggettiva, il costruttivismo non distingue tra giustificazione (epistemica) e verità (aletica) dei fatti morali, dal momento che per esso «i fatti o le verità morali sono *costituiti* da qualche funzione di quelle credenze che rappresentano la nostra evidenza in etica»⁵. Con altro codice linguistico potremmo dire che secondo Brink il costruttivismo non lascia aperta la differenza ermeneutica dell'interpretazione ed esaurisce la verità nella “rappresentazione” (per usare un termine caro alla critica neo-realista).

Il «nocciolo della questione – conclude a buon diritto Brink – è la verità morale e la sua natura»⁶. Per il realismo morale la verità morale è oggettiva: ci sono fatti morali e proposizioni morali vere e tali fatti e verità sono in qualche modo “oggettivi”, perché indipendenti dall'evidenza di cui disponiamo a loro sostegno. Tale indipendenza caratterizza la natura epistemologica del realismo ed è tesi comune centrale sia del realismo etico, sia di quello metafisico⁷.

2. Realismo: fondazionalismo o coerentismo epistemologici?

Il realismo in ambito morale è tradizionalmente *intuizionista e anti-naturalista* (così è per la filosofia analitica, a partire da Moore e dall'assioma della “fallacia naturalistica”; ma altrettanto potremmo dire per l'intuizionismo fenomenologico), in difesa della realtà e della specificità epistemologica della conoscenza morale. Per tale ragione il realismo

⁴ D.O. Brink, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica* (1989), tr. it. a cura di F. Castellani - A. Corradini, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 41.

⁵ *Ibi*, pp. 23-24.

⁶ *Ibi*, p. 24.

⁷ Cfr. *ibi*, pp. 10 e 17 ss.

intuizionista è coerentemente fondazionalista, ammette cioè che vi sia una conoscenza intuitiva fondativa, in cui si dà identità di verità e di evidenza. Altrettanto vale anche nell'intuizionismo etico fenomenologico, pur nella differenza del suo rifrangere l'oggetto unitario di intuizione, il bene, nella pluralità dei valori.

L'alternativa alle difficoltà dell'intuizionismo è un *realismo naturalista*, che consiste nell'asserto generale che «i fatti e le proprietà morali», affermati come reali, «sono fatti e proprietà naturali»⁸, dotati di realtà quale è quella di cui si occupano le scienze naturali e sociali. Come ciò non costituisca una soluzione riduzionista, dovrà essere discusso chiarendo la natura di quell'essere morale e naturale insieme, così come va discusso il tipo di relazione (non identitaria) che può essere pensata tra il morale e il non morale.

Torniamo per ora alle difficoltà del *fondazionalismo*, così come esse vengono prospettate da Brink. L'alleanza tra realismo e fondazionalismo è tipica della metaetica intuizionista (Clarke, Price, Reid e Moore, Ross, Prichard), appunto perché la ragion d'essere prima dell'intuizionismo è il realismo, garantito da un processo di giustificazione delle verità morali che termini a credenze ultime, la cui giustificazione, non poggiando su altre credenze, concluda a credenze fondazionali che siamo autorizzati (giustificati) a ritenere vere.

Le ragioni a favore del fondazionalismo sono di due tipi, l'argomento del regresso e l'argomento antiscettico. Da una parte, un'evidenza ultima fondativa evita il regresso all'infinito della giustificazione; dall'altra, l'intuizionismo evita lo scetticismo, perché porta direttamente sulla verità indipendentemente dalla credenza, avendo accesso diretto, non inferenziale, al mondo dei fatti morali in sé.

La critica di Brink al fondazionalismo non segue la traccia di quelle classiche nei confronti dell'intuizionismo, ovvero la critica secondo cui l'intuizionismo presupporrebbe una facoltà speciale e “strana” di percezione dei fatti e delle proprietà morali e quella secondo cui l'intuizionismo sarebbe smentito dall'esistenza di credenze morali in conflitto. La critica di Brink si porta piuttosto sul *criterio giustificazionista del fondazionalismo*, in base al principio che “non vi sono credenze che si autogiustificano”, poiché la giustificazione è sempre solo inferenziale, in

⁸ *Ibi*, p. 12.

quanto sarebbe contraddittorio che qualcosa desse a se stesso la giustificazione di cui manca. Infatti, se p credenza di prim'ordine è giustificata solo da credenze di secondo ordine rispetto a p , allora un'autogiustificazione è solo «il caso limite del ragionamento circolare»⁹, conclude Brink. Anche l'etica, dunque, non può avvalersi di principi primi.

Se non esiste giustificazione in forza di prime evidenze vere, resta la strada del *coerentismo* secondo il quale la credenza p è giustificata inferenzialmente sia in modo lineare deduttivo, sia in quanto partecipe di un sistema coerente di credenze. In altri termini (rawlsiani), per il coerentismo morale vale il «metodo dell'equilibrio riflessivo ampio», in vista di «un sistema di credenze coerente massimale», essendo il grado di coerenza di un sistema di credenze una funzione della comprensività del sistema e delle relazioni logiche, probabilistiche ed esplicative tra credenze appartenenti al sistema stesso. A somiglianza del procedimento secondo cui vengono tratte le conclusioni di un bravo detective, non sono solo le deduzioni, ma soprattutto le inferenze che conducono al resoconto esplicativo più coerente e per questo più giustificato¹⁰.

La giustificazione coerentista può limitarsi ad essere contestuale, limitata e incompleta (e per questo aperta ad esiti relativisti), ma può essere (e lo deve essere in etica) «sistematica», deve puntare cioè a «un sistema coerente massimale di credenze», in cui ogni credenza è spiegata in funzione della sua relazione con la totalità delle altre credenze. In tal modo secondo Brink è anche evitato il regresso, perché il coerentismo «consente che le catene giustificative si richiudano su se stesse»¹¹.

Il risultato della critica al fondazionalismo può risultare deludente o preoccupante, e per questo dovremo occuparcene di nuovo. Lo stesso Brink avverte la difficoltà almeno sotto il profilo di un esito del coerentismo che metta a rischio il realismo e apra al costruttivismo. La garanzia di realismo che può dare il coerentismo sta, a suo avviso, nel ribadire la distinzione tra giustificazione (qui tramite coerenza) e verità. Il coerentismo salva il realismo, perché in esso la giustificazione degli asserti morali avviene anche in coerenza con credenze realistiche non

⁹ *Ibi*, pp. 136 e 137.

¹⁰ *Ibi*, pp. 121, 122 e 121 n.

¹¹ *Ibi*, pp. 145 e 144.

morali di secondo ordine (rispetto agli asserti morali) a riguardo della relazione tra credenze morali e il mondo. I fatti morali accadono in connessione (da chiarire) con fatti mondani, naturalistici, e quindi le credenze morali ponderate «sono giustificate dalla loro coerenza con credenze sia morali sia non morali» fattuali, che forniscono «evidenza a favore della verità morale oggettiva»¹².

3. *Dall'essere al dover essere*

Anche per l'epistemologia dell'etica realista vale il problema della giustificazione del piano prescrittivo dell'obbligazione ovvero del passaggio dal descrittivo al prescrittivo, con l'aggravante che nel realismo il riferimento a realtà ("fatti e proprietà") non morali è costitutivo. La cosiddetta "legge di Hume" o, in ogni caso, il problema che essa pone si concentra nella tesi che nella relazione inferenziale tra piano descrittivo e piano prescrittivo «nessun asserto morale può essere derivato validamente da un insieme consistente di premesse i cui elementi sono tutti asserti non morali (e viceversa)», in conformità alla «tesi semantica» per cui i termini morali e quelli non morali non sono «interdefinibili» e perciò non si dà tra loro relazione di sinonimia o di implicazione di significato¹³. Secondo Brink, questa tesi nega l'idea che le affermazioni morali possano essere anche asserzioni fattuali, con una conseguente critica al realismo dei fatti morali, che torna a favore o della totale estraneità del morale e del non morale secondo l'antinaturalismo intuizionista, come appare nell'*open question argument* e nella tesi della *naturalistic fallacy* di Moore, oppure a favore del non cognitivismo, per il quale, se fatti e proprietà morali non sono di tipo naturalistico, allora sono di natura meramente affettiva, attitudinale (Ayer, Stevenson) o sono semplicemente misteriosi o assurdi, comunque "strani" (Mackie).

Il naturalismo etico si regge, invece, se si può affermare che «fatti e proprietà morali *sono* fatti e proprietà naturali» 1) nel senso di realtà che sono oggetto possibile di scienze naturali e sociali, cioè oggetti

¹² *Ibi*, pp. 157 e 165.

¹³ *Ibi*, pp. 171 e 172.

reperibili in questo mondo¹⁴; 2) secondo il significato non sinonimico della copula verbale “sono”, ma costitutivo. Tra fatti e proprietà morali e naturali non vi è identificazione, cioè non vale tra loro la tesi semantica dell’implicazione di significato tra termini naturali e morali e il realismo morale non è naturalistico nell’accezione materialistica del termine. Il significato del “sono” è invece “essere costituiti da” ovvero che «i fatti e le proprietà morali sono costituiti, composti o realizzati da combinazioni organizzate di fatti e proprietà delle scienze naturali e sociali», per cui si può dire che nella situazione di ingiustizia sociale l’ingiustizia morale è costituita dai fatti “naturali” delle condizioni economiche, delle istituzioni giuridiche, delle relazioni sociali e politiche, senza le quali non si darebbe giustizia/ingiustizia¹⁵.

È in questo senso che va impiegato secondo Brink il concetto di *sopravvenienza*. I fatti e le proprietà morali sopravvivono ai fatti e alle proprietà naturali, nel senso di una «relazione nomologica o legiforme [...] tra proprietà», tale per cui una proprietà sopravveniente F sopravviene a una proprietà di base o a una configurazione di proprietà G solo nel caso in cui, se qualcosa è G, allora è F. Concetto di sopravvenienza che così definito si presta sia a una versione forte, per cui le proprietà di base necessitano quelle sopravvenienti (in una sorta di rinnovato occasionalismo, di direbbe), sia a una versione debole, per cui le proprietà di base sono solo sufficienti in certe circostanze all’eventuale sopravvenire di altre proprietà¹⁶.

D’altra parte, secondo Brink, tale rapporto tra significati senza implicazione sinonimica non è un fatto specifico del sapere morale, ma avviene normalmente anche tra il sapere scientifico e il senso comune e tra saperi scientifici diversi. Anche le proposizioni di una disciplina scientifica non possono essere dedotte da proposizioni appartenenti ad altre discipline scientifiche, ma abbisognano dell’aggiunta di premesse-ponte che fungono da connessione nomologica. Così, la dicotomia essere/dover essere non impedisce «relazioni probatorie» tra credenze morali e non morali e rende possibili inferenze deduttive tra credenze

¹⁴ *Ibi*, p. 184.

¹⁵ *Ibi*, pp. 187, 208 e 224. Cfr. sull’argomento A. Corradini, *Oggettività etica e naturalismo. Il realismo morale di Cornell*, in G. Bongiovanni (eds.), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, B. Mondadori, Milano 2007, pp. 309-310.

¹⁶ Brink, *Il realismo morale*, cit., pp. 187-188 e 189.

morali e non morali in presenza di premesse-ponte morali e di inferenze non deduttive, forse anche senza la mediazione di premesse-ponte morali. Perciò – conclude Brink –, se esistono scarti inferenziali tra le stesse asserzioni fattuali, vuol dire che la diversità d’essere e di dover essere non fornisce un motivo sufficiente per negare che le affermazioni morali asseriscono fatti¹⁷.

4. *Un realismo senza realtà? Il problema della genesi morale*

Il testo di Brink, per la sua ampiezza sintetica di un vasto dibattito e la sua autorevolezza scientifica, può essere considerato una punta avanzata di un realismo naturalista, dotato di sviluppata capacità dialettica e apologetica. Per questo si presta a funzionare da paradigma e modello di confronto, per una discussione critica sui limiti del realismo etico analitico e insieme per un rilancio di un’etica realista.

Riprendo a questo fine i punti critici che considero più interessanti. Anzitutto il concetto di *sopravvenienza*, utilizzato per superare la “grande divisione” in modo non riduzionista, presenta un punto cieco rivelativo di un problema di portata generale. I fatti e le proprietà morali sono “costituite da” fatti e proprietà non morali, nel senso che senza queste anche quelle non esisterebbero; le realtà morali non sono identificabili con valori esistenti in un loro mondo non-empirico, ma hanno realtà mondana, tuttavia non “identica a” quella non morale ma dotata di un suo statuto irriducibile; in questo senso bisogna concludere che essa “sopravviene”. La cosa è confermata dall’idea delle premesse-ponte di natura morale necessarie per avere inferenze corrette tra non morale e morale. La difficoltà, però, mi appare chiara: se con la teoria di sopravvenienza si rifiuta la posizione riduzionista e si rivendica la specificità del significato morale, qual è però la *genesì* di quest’ultimo? Ciò che sopravviene da dove viene? In generale, se il problema epistemologico di un realismo morale critico consiste nel poter affermare il referente naturalistico senza che vi sia sinonimia tra predicato di realtà

¹⁷ *Ibi*, pp. 196, 199 e 197. L’esempio scientifico che porta il testo riguarda l’impossibilità di dedurre le leggi della termodinamica dalle leggi della meccanica statistica senza l’aiuto di premesse-ponte, come la legge di Boyle-Charles, che asseriscono relazioni legiformi tra l’energia cinetica molecolare e la temperatura (p. 196).

e bontà morale, come è da pensare la differenza morale e insieme la sua relazione intrinseca con il non morale?

Mi sembra questo l'impensato, non solo in Brink¹⁸, di una posizione che non accetta un naturalismo riduzionista, non ricorre a un intuizionismo metempirico, non si rassegna allo spostamento emozionalista/prescrittivista del morale, non accede al "soggettivismo" procedurale costruzionista; che, dunque, vuole preservare l'originale "realtà" del morale, ma il cui proposito dovrebbe essere sostenuto anche da una chiarificazione genetica del fenomeno, prima di inoltrarsi nella sua analisi epistemologica (coerentista piuttosto che fondazionalista), psicologica (esternalista piuttosto che internalista), etica (naturalista riduzionista o non riduzionista), normativa (nel caso di Brink, utilitarista).

Il pensiero analitico sembra, per lo più, non accettare un momento di considerazione olistica del suo oggetto, precedente le sue scomposizioni settoriali. È ipotizzabile, però, che a queste condizioni dei significati essenziali del realismo vengano persi. In altri termini, la riflessione etica ha bisogno di accompagnarsi a una riflessione antropologica, intesa non tanto come settore teorico disciplinare aggiuntivo, ma piuttosto come ambito inesauribile di significati primari.

Il tema dell'esperienza soggettiva è al centro, invece, della preoccupazione etica di Bernard Williams, che riscopre il valore fondativo dell'antica domanda su «come devo essere», in cui si esprime la convinzione che la dimensione etica si dia veramente solo in termini di "prima persona" e che l'oggettività morale, nella misura in cui esiste, non è quella "in terza persona" della conoscenza scientifica, ma quella possibile a una ragione pratica¹⁹. A loro volta, come ricorda Anto-

¹⁸ Penso a un'altra importante sintesi recente sul tema di R. Shafer-Landau (*Moral Realism. A Defense*, Oxford University Press, Oxford, 2003) sostenitore di un cognitivismo etico non-naturalista con forte connotazione realista, secondo cui il campo oggettuale della moralità è indipendente dagli atteggiamenti valutativi particolari assumibili dai soggetti (*stance-independent moral realism*). Non vi è identità tra proprietà morali e proprietà naturali e la normatività è un indice centrale per l'identificazione di fatti morali come entità non riducibili ai fatti fisici, ma sopravvenienti. Tuttavia, anche in questo caso, non è mai affrontato il tema dell'origine dei fatti morali in quanto entità intrinsecamente normative, né è mai posto il problema di come fatti e proprietà morali si possano costituire (cfr. *op. cit.*, pp. 69-77). Anzi, secondo l'autore, il realismo in definitiva non è in grado di spiegare perché un fatto morale sia tale; riconoscendo in questo un certo vantaggio al costruttivismo (cfr. p. 46).

¹⁹ Cfr. B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1987, p. 3; Id., *Descartes and the Project of the pure Inquiry*, Penguin, Harmondsworth 1978, p. 302.

nio Da Re, anche per Martha Nussbaum c'è un presupposto realistico delle proprietà morali, che è costituito dalle «esperienze fondative» (*grounding experiences*) che contraddistinguono la condizione umana. Iris Murdoch denuncia invece la difficoltà di un pensiero morale che non è in grado di integrare la dimensione soggettiva dell'esperienza, sacrificata all'ideale astratto di una razionalità impersonale, a una riflessione di terza persona secondo l'osservatore imparziale e disinteressato, che dovrebbe garantire l'oggettività del sapere morale²⁰, mentre ne riduce piuttosto la visuale.

I concetti di cui cercare una previa comprensione sono, dunque, quello di esperienza e di esperienza morale²¹.

Dell'esperienza, però, abbiamo bisogno di un'idea che non sia ridotta e riduttiva in partenza, ma di un'idea *sorgiva* quale apertura alla realtà, intenzionalità vissuta, saputa e in-relazione. In altri termini, necessita di un'idea non categoriale di esperienza (esperienza di), ma trascendentale (il far esperienza, in quanto tale). In tal senso è già chiaro che l'esperienza non è pensabile solamente né in senso soggettivo, né in quello oggettivo (pur avendo una dimensione soggettiva quanto al soggetto dell'esperienza e una oggettiva quanto al suo contenuto), ma piuttosto come relazione originaria in cui prendono senso il soggettivo e l'oggettivo, come primo ambito della loro mediazione. L'esperienza è dunque il nome della realtà vissuta in prima persona e della persona in quanto vivente la realtà. L'esperienza, perciò, se non è riducibile a qualche suo aspetto di forma (ad esempio, scientifica) o di contenuto (di qualche vissuto), risulta essere una nozione trascendentale, nel senso per cui essa è per l'esistenza umana un inizio al di là del quale non si può andare e al di qua del quale non si può che rimanere. Il fare esperienza ha portata trascendentale perché sta all'origine del rapporto tra soggetto e realtà e, in questo modo, è il luogo della *costituzione insieme di sé, del senso e del mondo*. Come afferma Elio Franzini, ricapitolando la tradizione fenomenologica dell'idea di esperienza, è essa che costi-

²⁰ Cfr. A. Da Re, *Realismo morale minimo e massimo*, in A. Lavazza - V. Possenti (eds.), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, Mimesis, Milano 2013, pp. 183-187 e 190-194.

²¹ Mi riferirò in proposito a F. Botturi, *Experience: Reason and Faith*, in Id. (ed.), *Understanding Human Experience. Reason and Faith*, P. Lang, Bern 2012, pp. 123-142 e *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, cap. VIII *La prospettiva della morale*.

tuisce «il *testo* del nostro essere al mondo, il tessuto primario della nostra vita» e «l'originarietà fungente del mondo della vita»²².

Già nelle sue condizioni primarie e nei suoi primi albori, l'esperienza non è dunque mai pura datità e sola immediatezza, bensì è sempre costituita secondo la regola hegeliana della "mediazione dell'immediato"²³. Come esemplifica l'esperienza temporale, che da una parte si dà nella condizione dell'essere gettato dell'uomo, dall'altra si offre come luogo d'esercizio della libertà: se l'uomo è gettato all'origine nell'esperienza temporale, sta però alla libertà decidere della sua qualità e del suo orientamento di senso; e ciò vale analogamente per l'esperienza corporea. Di conseguenza, come composizione di dato e di costruito, di passivo e di attivo, di oggettivo e soggettivo, di necessitato e di libero, l'esperienza esiste solo come *fare esperienza*, fare *sintesi aperta di vissuto, di senso e di libertà*, che prima di essere oggetto (riflessivo) di analisi, è condizione di possibilità di ogni oggetto e di ogni analisi, perché è condizione per l'uomo di essere-nella-realtà e di avere-rapporto-alla-realtà.

Il *realismo dell'esperienza* si attua nella forma dell'*azione*, fare esperienza è già essere-in-azione e si realizza agendo. In tal senso l'uomo è di necessità agente, e di necessità deve interpretarne il senso e il valore. L'agire perciò fa problema, perché è il luogo in cui l'esistenza è *assegnata* a se stessa, ma è insieme *consegnata* alla libertà: nell'azione appare la dialettica interna dell'esistenza, cui sono assegnate una condizione strutturale di non coincidenza con se stessa e una capacità di iniziativa con le quali è consegnata a se stessa. L'esistenza, che non si autogenera, è chiamata però ad autogovernarsi. In questo «intervallo» – come lo nomina Jean Ladrière – si colloca l'azione come *mediazione* interna alla mancanza-a-essere e come *realizzazione* del suo possibile aver-da essere: mediazione dell'«esigenza» che l'esistenza possiede delle sue ulteriori determinazioni, in cui trovi realizzazione storica la sua «costituzione essenziale» di esistenza umana personale²⁴.

In questo movimento fondamentale dell'esistenza emerge la problematica etica che riguarda la responsabilità oggettivamente affidata

²² E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, B. Mondadori, Milano 1997, p. 51; il riferimento è in part. a M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

²³ Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, parr. 65 e 66, Laterza, Bari 1973, pp. 74 e 75.

²⁴ Cfr. J. Ladrière, *L'etica nell'universo della razionalità*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 19 e 21-23.

in esso al soggetto. In questa prima prospettazione dell'*esperienza morale* è rilevante il riferimento alla totalità dell'esistenza. Il significato morale esistenziale di una situazione è il modo in cui questa si iscrive nella totalità della esistenza e del suo movimento. La dimensione morale dell'agire umano riguarda, cioè, la qualificazione che l'intero esistere soggettivo è chiamato a darsi rispetto alle possibilità della sua realizzazione.

In tal senso la persona stessa è una «totalità» in quanto potenza di unità/unificazione dell'esperienza e dei suoi atti, come direbbe Luigi Pareyson. Un'idea di totalità antropologica indispensabile per accedere ragionevolmente alla realtà antropologica morale. D'altra parte, l'istanza antropologica unitaria e totalizzante è presente in esperienze identitarie fondamentali, su cui la riflessione filosofica contemporanea non ha mancato di soffermarsi, come il senso del morire: è «il “finire”» che dà luogo «all'essere-un-tutto da parte dell'ente che esiste» (Heidegger)²⁵; e l'identità narrativa: il senso di una narrazione dice unificazione di un inizio e di una fine in cui è implicita l'unità di un'esistenza (Ricoeur)²⁶.

In base a questa considerazione di senso sull'azione prende rilievo la differenza tra la considerazione *empirica* dell'azione, rivolta alla sua consistenza ontica e tecnica secondo criteri di coerenza e d'efficienza, di rispondenza ad aspettativa e d'efficacia, e quella *etica* che si interroga, invece, sul senso dell'azione in rapporto all'intero esistenziale del soggetto agente. Prima di ogni legge, norma, regola, massima, dunque, il giudizio morale si formula come risposta all'interrogativo sul valore dell'agire complessivamente considerato. Non nel senso di essere un giudizio generale sull'agire (che non sarebbe d'ordine pratico, ma speculativo), ma nel senso d'essere quel giudizio, formulato entro l'agire particolare e su di esso, in ordine al significato che questo assume in rapporto al tutto meta-operativo (secondo ragione, desiderio, libertà e relazione) che è l'agente stesso. “Morale” non è, dunque, un tipo di azione, ma è la dimensione di ogni azione in quanto considerata nel suo rapporto con la totalità soggettiva in divenire dell'agente. È chiaro che l'analisi empirica dell'azione può proseguire all'infinito senza mai in-

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, sez. II, cap. I, § 48, pp. 296-298, § 49, p. 302 e § 50, p. 307; cfr. anche V. Melchiorre, *Di là dell'ultimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

²⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 175.

contrare la problematica morale, se questa non viene interrogata (sarebbe il caso della “cecità morale”); mentre, al contrario, nella più piccola azione si mostra la dimensione morale in quanto relazione “obiettiva” con il tutto essenziale ed esistenziale dell’agente. Si potrebbe dire, con più precisione, che la prospettiva della morale si apre con la posizione dell’interrogativo sulla “giustizia” dell’azione, inteso come domanda di giustificazione assiologica dell’agire in quanto tale, commisurata alla totalità di senso dell’esistenza dell’agente, inquietata dalla coscienza del dramma a riguardo della giusta misura del vivere in rapporto al suo complessivo aver-da essere.

Che questa sia l’apertura della prospettiva morale e «il miglior punto di partenza della filosofia morale», Williams lo sostiene con riferimento all’«interrogativo di Socrate», di cui si diceva, che ha tipicamente a che fare con «il problema della vita nel suo complesso». La giustificazione del comportamento in coerenza con questa visione olistica sta anzitutto nella misura della sua rispondenza alle esigenze costitutive del soggetto in azione. Come esemplifica Williams a proposito del dibattito platonico sulla giustizia con i sofisti, scopo dell’argomentazione di Platone è la comprensione che «una vita improntata alla giustizia costituisce [...] un obiettivo che è razionalmente necessario perseguire»²⁷, per “rendere giustizia” alla vita in quanto umana: tenere un comportamento socialmente giusto è un modo per rendere giustizia all’aspettativa della totalità umana in quanto totalità in relazione.

È il *giudizio valutativo* che istituisce, in concreto, tale relazione morale tra l’azione e il tutto antropologico. Secondo Charles Taylor il fare esperienza nell’ambito d’agire ha il suo sigillo specificamente umano nel fenomeno dell’«autovalutazione riflessiva», secondo l’espressione ripresa da Harry Frankfurt²⁸. La valutazione è nella pienezza della sua possibilità umana, quando è valutazione che prende a oggetto altra valutazione, è valutazione di secondo grado, resa possibile dalla capacità riflessiva del soggetto riguardo a se stesso. Secondo il modello di Frankfurt, caratteristica peculiare degli esseri umani è la capacità di formare desideri di secondo grado, cioè di valutare i pro-

²⁷ B. Williams, *L’etica e i limiti della filosofia*, cit., pp. 6-7 e 43.

²⁸ H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in «Journal of Philosophy» 68 (1971), p. 7.

pri desideri in rapporto e in forza di altri e superiori desideri. Tipica dell'uomo è infatti la capacità di presa di distanza dall'immediatezza desiderante (si pensi allo «iato» gehleniano), che apre lo spazio per una valutazione riflessiva forte.

Il tessuto comune dell'esperienza è costituito da «valutazioni deboli», mosse dall'interesse per gli esiti operativi dell'agire, che si mantengono a livello di un'empirica dell'azione, in cui il portatore di valutazioni è più un «soppesatore di alternative» che un valutatore in senso proprio. Al contrario, alla *valutazione forte* interessa la qualità antropologica inclusa nella motivazione, per cui l'alternativa tra le possibilità di azione qui non dipende dalla loro incompatibilità operativa, ma da un'incongruenza non contingente con un modello di vita o con un tipo di persona umana. Nella valutazione forte le alternative sono di natura contrastiva ovvero confliggono in forza della loro natura intrinseca²⁹. La capacità valutativa della persona, insomma, è suscettibile di due diverse interpretazioni. L'una per cui l'agire è incentrato sul rapporto mezzo-fine e sull'efficienza realizzativa; l'altra per cui è incentrato sulla «significatività» dell'azione, per la quale conta la «sensibilità» per interessi ritenuti «peculiarmente umani», in cui è implicato un consapevole «senso di sé».

In sintesi, mentre la valutazione debole è *di* qualcosa o *tra* qualcosa, la valutazione forte è *del rapporto tra sé* e qualcosa; mentre il soppesatore si occupa del buon esito del suo operare, il valutatore si occupa della realizzazione di ciò che (gli) importa come persona. Ciò riporta alla dimensione riflessiva della valutazione e al suo valore fondante la specificità umana dell'agire. Se «gli esseri umani sono animali che si autointerpretano», come dice Taylor, nel caso morale tale interpretazione (sempre e solo prospettica) *della totalità di sé* riguarda l'implicazione della soggettività nell'oggetto di valutazione, la «rilevanza (*import*) relativa-al-soggetto» del contenuto di valutazione³⁰.

L'analisi tayloriana ci aiuta così a definire un'etica adeguata alla prospettiva morale dell'esperienza come *etica del soggetto agente* piuttosto che come *etica dell'azione*, portando così a chiarezza che la questione

²⁹ Cfr. Ch. Taylor, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 50-55, 59.

³⁰ *Ibi*, pp. 87 e 115.

decisiva, che comanda tutte le ulteriori scelte etiche, riguarda l'ammissibilità o meno di una considerazione olistica del soggetto e quindi la riassumibilità del suo comportamento in un'unità personologica.

5. Fondazione etica: i gradi del pratico

Un altro punto critico rilevante della proposta di Brink sta nella dimissione del fondazionalismo a favore del coerentismo. Ciò che è in gioco in proposito è il principio dell'obbligazione morale, la dimensione "categorica" della moralità e dunque l'impegnatività etica del realismo. Il realismo è realismo morale, e non realismo epistemologico od ontologico, se e solo se conclude a un reale dover-essere. La risoluzione del fondazionalismo nel coerentismo conduce, da questo punto di vista, a un realismo debole quanto alla verità morale, a un realismo della maggior probabilità di approssimazione alla verità morale.

L'obiezione mossa al fondazionalismo – come abbiamo visto – riguarda l'impossibilità di un'autofondazione, che va interpretata come contraddittoria pretesa di darsi una ragione di cui si è mancanti. Ma, da parte sua il coerentismo comporta il prezzo della negazione di principi primi e la necessità del trasferimento dell'evidenza fondativa su un insieme coerente di evidenze parziali "rinchiuse" su se stesse in un sistema di credenze ritenuto massimale. Inoltre, è chiaro che un realismo coerentista lasciato a se stesso è condizionato dalla relatività antropologica e culturale insita nel metodo dell'equilibrio riflessivo.

In realtà, non è quello indicato da Brink l'unico modo di pensare l'inaggirabile evidenza di un principio primo, perché la sua autogiustificazione non necessariamente è di tipo circolare, ma può essere riflessiva, come il saper-si di un'evidenza senza ulteriorità. Secondo la logica dell'*elenchos* aristotelico, il principio è sapendosi come insuperabile che trova la sua giustificazione. Dunque non pretende circolarmente di darsi una ragione che non possiede, ma evidenzia la ragione privilegiata che possiede e che si ripropone anche nel caso della sua negazione.

La teoria fondazionale del primo principio pratico di Tommaso d'Aquino – l'unica che a me consti in chiave realista naturalista – è un esempio interessante. Il principio non è ciò da cui si deducono le norme morali, bensì ciò che fornisce la forma morale all'agire umano; esso cioè risponde all'interrogativo donde venga la dimensione

morale, quale sia la fonte del dover-essere. Tommaso, infatti, ha un forte senso della capacità non meramente dichiarativa, ma istitutiva dell'ordine morale e della sua normatività da parte della ragione, che ha il suo fondamento appunto nella relazione della mente con il principio morale.

Nella parte iniziale di *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2 troviamo l'indicazione fondamentale. Lì è illustrata la costituzione epistemologica del principio razionale che decide della *forma* pratica prescrittiva della *lex*, cioè dell'ordine morale³¹. All'inizio del testo Tommaso prosegue il parallelismo tra ragione speculativa e ragion pratica, già avviato in q. 91, a. 3, per affermare che c'è analogia tra il primo precetto della ragion pratica etica e il primo principio della ragione speculativa; analogia stabilita sull'elemento comune che precetto e principio sono entrambi «*quaedam principia per se nota*», cioè proposizioni analitiche, il cui predicato è incluso nel significato del soggetto. Ora, un principio per sé noto si regge sul contenuto semantico di una nozione, di cui il principio è l'esplicitazione. Così, se la prima nozione della ragione speculativa è «ens» e primo principio è «non est simul affirmare et negare», ciò che per primo è colto dalla ragion pratica è «bonum», poiché ogni agire è possibile secondo una ragione di bontà (convenienza, perfezionamento, appetibilità), e primo principio è «bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum»; su questa evidenza intuitiva si fondano – conclude Tommaso – tutti gli altri precetti di un'etica normativa (naturalista in senso ontologico).

In che cosa consiste, allora, l'analogia tra i due primi principi? Nell'affermare un'identica *necessità* secondo due *modalità epistemologiche diverse*: l'uno afferma la necessità secondo cui l'essente è criterio di senso onto-logico, in quanto, se è, *non può non* essere, e se affermato, *non può non* essere affermato; l'altro afferma la necessità secondo cui il bene è criterio di senso morale dell'agire, in quanto, se l'agire si dà, *deve operare secondo il bene*. Analogia in cui sono implicati ulteriori assunti: il primo principio speculativo fa valere la coerenza e la con-

³¹ La *lex naturalis* di Tommaso non coincide con la norma o l'insieme delle norme, ma corrisponde piuttosto a tutto l'organismo del prescrittivo morale conforme al bene umano. Riprendo sull'argomento quanto esposto più ampiamente in F. Botturi, *Naturalismo etico e prospettiva classica*, in F. Botturi - R. Mordacci (eds.), *Natura in etica*, "Annuario di Etica"/6, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 47-68.

sistenza dell'essente, quello pratico afferma il valore e la vigenza del bene; il principio speculativo riafferma dialetticamente l'essente nella sua opposizione al non-essente, quello pratico ribadisce il bene in opposizione al male; quindi, il principio speculativo afferma l'impossibilità onto-logica di negare l'essente in quanto essente, cioè la contraddizione della sua negazione semantica, e il principio pratico afferma la contraddittorietà dell'operare non secondo il bene.

Si tratta, dunque, di approfondire il *sensu della necessità / non-contraddittorietà pratica quale fondamento del dover-essere*. Tale senso si evidenzia, se consideriamo che la ragion pratica è strutturata secondo il criterio di finalità e sulla ragione di bene («*omne agens agit propter finem/propter bonum*»); ciò significa che essa non può essere se stessa, ovvero direttiva dell'agire, se non rispettando sia la ragione di bene, quale ragione motivante in virtù della sua positività perfetta, sia il criterio del fine come termine determinato d'azione; di conseguenza, l'atto razionale pratico, in quanto ha a suo *fondamento* l'idea direttiva sintetica del fine buono, ha a suo *criterio di senso* la *realizzazione del bene*, donde la contraddittorietà del suo intenzionale non agire per il bene o del suo intenzionale agire per il male: il bene è da farsi, nel senso che il bene è il criterio vincolante dell'agire razionale che non voglia contraddire la sua razionalità e distruggere il suo senso. Infatti, come la ragione speculativa ha nella contraddizione il suo ammutolimento – la sua riduzione allo stato “vegetale”, direbbe Aristotele –, cioè il suo annichilimento come esercizio razionale, così la ragion pratica trova nella contraddizione del non essere disponibile alla *ratio boni* la proporzionale insensatezza del suo esercizio.

Si comprende meglio a questo punto, che cosa sia il primo principio pratico: esso è l'*enunciazione autoriflessiva della ragion pratica* sulla sua stessa natura e sulla sua immanente e radicale esigenza. Come dice Martin Rhonheimer, il primo principio pratico è «una conferma dell'atto primo della ragion pratica divenuta consapevole nella riflessione»³². A questo livello, quello del primo principio/precepto, si può dire che la complessa dottrina morale di Tommaso si qualifichi come un “intuizionismo riflessivo”.

³² M. Rhonheimer, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, tr. it. Armando, Roma 2001, p. 63.

Questa doverosità riflessiva definisce, infatti, la *natura intima dell'obbligazione*, che consiste anzitutto nel vincolo che la ragione avverte *in se stessa* e che riconosce *da se stessa*, non potendo la ragione accogliere legittimamente un vincolo che non sia da lei stessa riconosciuto (verità dell'idea kantiana di autonomia); vincolo, in secondo luogo, avente come contenuto il rispetto della propria natura di ragione aperta al bene pratico, e dunque legge d'esercizio della ragione pratica a non operare contro la propria natura. La ragione pratica di cui stiamo parlando, d'altra parte, è strutturata in sinergia con la volontà libera e perciò il vincolo, che la ragione riconosce riflessivamente, è immediatamente operativo come vincolo (internalista, possiamo dire) che la libertà (di una *recta voluntas*) riconosce normativo per sé. Dunque, la *bontà ontologica e premorale* (essere) è *trasformata in bene morale prescritto* (dover essere) *unicamente dal riconoscimento, che riceve dalla ragione, di essere modo di attuazione del bene umano*; l'orizzonte morale si apre in quanto la *ragione-libertà assume il movimento perfettivo dell'esistenza* come qualcosa che la riguarda intrinsecamente e che perciò essa rende normativo.

Se la prospettiva della morale si apre, così, non a livello orizzontale del rapporto empirico dell'azione con altra azione, ma a livello verticale del rapporto con la totalità *antropologica* che dà senso meta-operativo all'agire, allora è analiticamente contenuto in questo assetto dell'esperienza morale che il valore vincolante (obbligante) e direttivo per l'agire sia *categorico*. La categoricità deriva dal fatto che il vincolo morale riguarda la condizione di sensatezza, di non-contraddizione pratica dell'agire in quanto tale: il dover essere in cui è implicata la totalità antropologica non è condizionale, ma assoluto, perché il violarlo comporta il contraddire il senso umano dell'agire, in cui ne va della dignità umana come tale. In conclusione, la figura sintetica dell'etica è la dimensione dell'agire per cui – come afferma M. Ivaldo in chiave fichtiana – «l'io si percepisce come appellato [...] a voler attuare un dovere dotato di intrinseca sensatezza (un valore), che vale senza condizioni (ovvero non è mezzo per un altro scopo) e per tutti gli esseri dotati di ragione (cioè universalmente)»³³.

³³ M. Ivaldo, *Libertà della volontà, autonomia, teonomia*, in AA.VV., *Bene, male, libertà*, "Annuario di filosofia 1999", Mondadori, Milano 1999, p. 21.

Incluso in questa fondazione epistemologica è anche il fatto che la ragione pratica morale di Tommaso è “realista”; in quanto partecipa della forma unitaria dell’intero antropologico, la ragion pratica fa valere la sua normatività riflessiva nell’esperienza e la applica ai contenuti di questa: l’auto-obbligazione della ragione secondo libertà riguarda immediatamente i beni umani. Diversamente dal realismo antinaturalista perché formalista di Kant, qui la ragion pratica si lascia istruire *ab initio* dalla realtà antropologica e la libertà non è solo indipendenza-autonomia (*Wille*) e libero arbitrio (*Willkür*), ma anche libertà-per-il-bene, per cui è contraddittorio, in linea di principio, sia che la volontà libera operi non liberamente o contro la libertà, sia che agisca non perseguendo il bene umano e i beni umani. Per la condizione “incarnata” della ragione, lo statuto della legge morale è empirico-trascendentale, include in unità sia i beni umani, sia il principio universalissimo che prescrive di agire secondo la *ratio boni*. Il *fondamento morale integrale* risulta così costituito sia dal momento formale a priori del principio, sia da quello materiale a posteriori dei beni segnalati dall’esperienza, secondo un rinvio reciproco di ragione pratica e beni umani, in cui la ragione trova in questi i suoi significati concreti e i beni trovano nella ragione pratica la trasformazione del loro bene ontologico pre-morale in beni morali.

Infine, in forza di questo impianto la “legge morale” non si identifica con un complesso di norme immutabili, ma, restando immutabile nella sua struttura epistemologica e nel suo principio e nei suoi primi orientamenti, esige una sua *determinazione (determinatio)* storica, limitatamente deduttiva e ampiamente congetturale nel suo passaggio sino al livello *pratico prudenziale*: la legge non è che la struttura d’orientamento della vita morale, che ha il suo compimento nell’esercizio delle *virtù*, in cui universale, particolare e irripetibile singolarità trovano la loro sintesi. In questo senso, nel realismo morale di un Tommaso può trovare posto anche l’istanza di un coerentismo come quello di Brink. Il livello morale prudenziale ha una sua peculiare epistemologia (già ampiamente sviluppata da Aristotele), che, senza escludere il suo ancoramento nel valore eticamente fondativo del primo principio e delle sue immediate deduzioni, procede non con lo stesso grado di evidenza³⁴.

³⁴ Lo stesso Brink distingue – senza però connetterli epistemologicamente – «tre livelli di generalità» tra affermazioni morali: principi morali o primi principi (che si applicano a molti o a

A questo livello si documenta in modo particolare il fatto che – come dicevano gli scolastici – il sapere morale non procede *resolutive* (per risoluzione nei principi), ma *compositive* (per composizione di elementi speculativi e pratici, morali e non morali), e quindi anche per convergenza di giudizi morali secondo coerenza ai fini del miglior equilibrio riflessivo.

6. Che cosa significa «fatto morale»?

A questo punto abbiamo gli elementi per giudicare brevemente l'ultimo punto critico del discorso di Brink, quello relativo alla terminologia dei «fatti e proprietà morali» e della loro qualificazione “realista”, in base al criterio di «indipendenza» dalla «evidenze soggettive» di cui disponiamo a loro sostegno. Conosciamo il tentativo dell'Autore di evitare il riduzionismo dei fatti morali ai fatti empirici, in base alla teoria della “costituzione” piuttosto che dell'identità. Ma qui vorrei mettere in discussione la sufficienza del criterio di indipendenza per definire la realtà dei fatti morali, cioè il significato della loro *oggettività*. È chiaro, infatti, che dalla semantizzazione di tale oggettività dipende il significato anche del naturalismo etico.

Un esempio di oggettivismo naturalistico in senso forte, paragonabile per la sua intenzione con Brink, è quello di Philippa Foot, che intende uscire dal soggettivismo emotivista e prescrittivistico attraverso il ricorso a un criterio di bene ricavato da un'idea di natura umana oggettiva, identificabile a suo avviso con le cosiddette “necessità aristoteliche” delle funzioni antropologiche fondamentali. L'intendimento di Foot è, dunque, di riguadagnare una visione internalista, che renda conto dell'agire umano in forza di una ragione non basata su attitudini e sentimenti, ma su «fatti e concetti», cioè su fatti relativi alla vita umana e su «valutazioni fattuali [...] basate sulle caratteristiche della forma della vita della nostra specie»³⁵.

Questa decisiva chiarificazione è giocata da Foot in un modo tipicamente oggettivistico, per cui il pensiero di un bene di natura diventa

tutti i tipi di azione); regole morali (che concernono classi o tipi di azione, *action types*); giudizi morali particolari (che riguardano azioni particolari o occorrenze di azioni, *action token*) (*Il realismo morale*, cit., p. 125).

³⁵ Cfr. Ph. Foot, *La natura del bene*, tr. it. il Mulino, Bologna 2001, cap. I *Un nuovo inizio?*.

referente di un giudizio morale in cui la ragion pratica non opera una *mediazione istitutiva di significato*, ma si limita alla dichiarazione del significato teleologico-operativo del bene. Il ruolo della ragion pratica, che pure Foot vorrebbe riscattare, rimane di fatto solo «strumentale» – come osserva Roberto Mordacci – e non diviene «normativo»³⁶. È evidente che secondo Foot il bene/male morale è una semplice specificazione del più ampio bene/male naturale e che la bontà dipende direttamente dalla relazione tra un individuo operante e la “forma di vita” della sua specie. Perciò «non c’è alcun cambiamento di significato della parola “buono” quando figura in “buone radici” e in “buone disposizioni” della volontà umana», dal momento che «il sistema di concetti correlati che comprende *scopo* e *funzione* si ritrova nella valutazione di qualsiasi tipo di vivente, esseri umani compresi», ai quali si applica semplicemente «lo schema di normatività naturale». Insomma, la bontà è ciò che rende un essere vivente adatto a realizzare la forma di vita della sua specie e l’idea del bene ha «una struttura concettuale che rimane invariata» – possiamo dire univoca – in tutte le sue applicazioni³⁷.

Questo tipo di realismo naturalistico sembra credere che ritrovare lo statuto dell’oggettività morale significhi di necessità non poter riconoscere nessun apporto soggettivo al sapere morale, che non sia in termini conativi (e quindi soggettivisti, da non tenere in conto); donde l’identificazione dell’oggettività morale con i fatti morali dello schema di normatività naturale. La soggettività, invece, è in gioco nel giudizio morale non solo in termini emotivi, ma anzitutto come esercizio di ragione. È vero che il giudizio della ragione poggia sulla convenienza antropologica oggettiva di beni umani, ma, come dice Joseph De Finance, «il valore morale dell’atto umano si apprezza secondo la sua corrispondenza al giudizio della retta ragione» e «la convenienza con la natura [delle cose e dell’uomo stesso] non diventa convenienza morale se non manifestandosi come convenienza con la ragione», mediante una riflessione e una messa in rapporto con il retto giudizio della

³⁶ R. Mordacci, *Ragioni personali. Saggio sulla normatività morale*, Carocci, Roma 2008, p. 150; in Foot, «la ragion pratica determina i mezzi conformi al modello di una vita sana e conforme a natura», ma non «determina la *validità* del volere»; ancora, «la ragion pratica è concepita come esecutrice di ciò che appare cognitivamente come bene umano», ma non «è normativa *intrinsecamente*» (*ibidem*).

³⁷ Ph. Foot, *La natura del bene*, cit., pp. 52, 53, 64.

ragione pratica³⁸. Si giunge così a un nodo epistemologico decisivo e qualificante: la ragion pratica umana non ha solo un ruolo dichiarativo, bensì *istitutivo* del significato morale, secondo il detto di Tommaso: «*lex naturalis est aliquid per rationem constitutum*»³⁹.

A conferma sta quel luogo del Prologo al *Commento all'Etica nicomachea*⁴⁰, in cui Tommaso non espone ancora il pensiero di Aristotele, ma premette una sua riflessione epistemologica sistematica sui saperi, in cui della *ragion pratica* sottolinea il suo carattere di *produttività*. Il discorso, condotto come analisi del detto della *Metafisica* «*sapientis est ordinare*», si incentra sui due orientamenti, recettivo e produttivo, che la ragione umana può avere nei confronti dell'*ordo* conoscibile. Dei quattro significati di *ordo* considerati (speculativo, logico, pratico tecnico, pratico morale) la ragione ha un atteggiamento ricettivo solo nei confronti di quello speculativo, che ha il compito di portare alla luce un *ordo* già costituito, che «*ratio non facit*»; mentre negli altri casi il suo conoscere è anche sempre un costituire: «*ratio considerando facit*». *Facere* – si noti – è il verbo dell'operare produttivo, del far esistere qualcosa o uno stato di cose che non si dà in natura. D'altra parte, l'atto produttivo della ragione non avviene ad arbitrio, bensì mediante il riferimento del suo giudizio assiologico (*forma*) ai giudizi dichiarativi sui beni umani non morali in gioco (*materia*), «considerando» appunto le realtà in atto e le loro relazioni.

Anche in una concezione etica realista e naturalista, dunque, bisogna concludere che la realtà morale non è qualcosa che si trova in natura, ma che “sopravviene” ad opera di una ragione (pratica) che valuta, nel contesto dinamico dell'esperienza, i beni umani (a cominciare da quelli più evidentemente fondamentali: esistenza, vita, intelligenza, libertà, relazionalità) in riferimento – come si diceva – al bene totale (*vita buona*) dell'agente come tale. L'idea etica naturalista, da questo punto di vista, fa riferimento a un *duplice significato di natura*, secondo cui natura significa l'ordine (dato o relazionato a una natura umana data) delle funzioni, dei bisogni e dei beni determinati con cui l'azione umana storica ha a che fare; ma significa anche la ragione pratica stessa,

³⁸ J. de Finance, *Etica generale* (1967), ed. it. Ed. del Circuito, Bari 1975, pp. 181 e 186.

³⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 1.

⁴⁰ Cfr. *Sententia Libri Ethicorum*, I, 1 (ed. leonina righe 1-106).

quale capacità qualificante data di valutare le funzioni, i bisogni e i beni umani. Il concetto classico di *lex naturalis* comprende entrambi questi significati, ma gerarchicamente disposti nel ruolo rispettivamente di forma e di contenuto: è *la ragion pratica che istituisce l'ordine morale regolatore del significato morale dei contenuti* in gioco nell'agire.

A quest'altro livello, che non è più quello del primo principio/precetto, la dottrina morale di Tommaso anticipa la problematica del *costruttivismo morale* contemporaneo. Anche per Tommaso, secondo l'interpretazione che condivido e che ho proposto, «la relazione che sussiste tra la ragione pratica e i suoi oggetti» – come si esprime Carla Bagnoli – non è quella della scoperta di oggetti morali o di fatti morali in qualche modo esistenti fuori di sé, «ordinati indipendentemente e prima che la ragione vi acceda» (come pensa l'intuizionismo); piuttosto «la ragione produce i suoi oggetti e li ordina secondo delle procedure a priori». Di conseguenza, *l'oggettività della morale* non è affidata alla «possibilità di oggetti conoscibili ma indipendenti dalla nostra capacità di apprenderli», ma «è il risultato della nostra deliberazione, e la sua possibilità coincide con la sovranità della ragion pratica». Non solo, ma da questa differenza dipende anche – prosegue Bagnoli – l'«autorità» prescrittiva del sapere morale, che non può derivare da meri stati di fatto, fossero anche di natura assiologica. In conclusione, il costruttivismo costituisce un antidoto nei confronti del pregiudizio, condiviso da realisti e da antirealisti, secondo il quale si può parlare di contenuto cognitivo, solo se il linguaggio è rappresentativo e descrittivo. Il costruttivismo, invece, «rivendica la possibilità che certi giudizi siano oggettivi e cognitivi, anche vero-falsi, ma non resi veri o falsi da certe proprietà o da certi fatti. I concetti morali non sono nomi di oggetti, ma indicano delle “soluzioni” a certi problemi pratici»⁴¹.

In un successivo saggio Bagnoli ribadisce con Christine Korsgaard che il limite del «realismo sostantivo», secondo il suo paradigma analitico corrente quale si riscontra anche in Brink, consiste nel ritenere che «i criteri di oggettività e correttezza dei giudizi morali siano garantiti da una realtà esterna, dai fatti del mondo com'è», che vengono per questo immediatamente (senza la mediazione della ragione pratica)

⁴¹ C. Bagnoli, *Il costruttivismo kantiano*, in G. Bongiovanni (ed.), *Oggettività morale. La riflessione etica del Novecento*, cit., pp. 267, 269 e 271.

sovraccaricati di senso morale: esistono fatti e proprietà morali. In tal modo – osserva opportunamente Bagnoli – «nel tentativo di fondare l’etica sull’ontologia, il realismo elude la questione fondamentale che concerne la sorgente della normatività dell’obbligo»⁴². Illuminante è perciò la precisazione che viene data a riguardo della contrapposizione tra costruttivismo e realismo, che non riguarda come tale l’esistenza di fatti o proprietà morali (che il costruttivismo non nega), bensì il loro statuto: in termini rawlsiani, la linea divisoria è che «non ci sono fatti morali prima e indipendentemente dalle procedure di ragionamento». Questa che, secondo Bagnoli, potrebbe essere «la tesi definitoria del costruttivismo meta-etico», chiarisce che la differenza principale tra realismo e costruttivismo «riguarda l’*ontogenesi* della realtà morale»⁴³. La sorgente della normatività in senso costruttivista rimanda, a sua volta, alla capacità riflessiva umana, su cui Korsgaard ha portato il suo contributo con l’idea del *reflective endorsement*⁴⁴, che evidenzia come il ruolo istitutivo della ragione nei confronti del normativo morale non equivalga a “soggettivismo”, come ritiene anche Brink, o a «volontarismo soggettivista secondo il quale l’autorità [morale] dipende da un decreto soggettivo dell’agente», come sintetizza Bagnoli⁴⁵. La novità del costruttivismo kantiano, infatti, «risiede nell’idea che la ragione debba essere esaminata e legittimata solo dalla critica della ragione» e non facendo appello a fondamenti esterni. Questa idea kantiana dell’autonomia significa in termini etici che «la legge morale ci obbliga solo nella misura in cui è concepita come auto-legislata»⁴⁶; non in senso autoproiettivo, ma in quello per cui il soggetto si riconosce portatore di un’esigenza razionale che è in grado di trascendere preferenze e desideri soggettivi proprio perché non ha ragione di vincolo fuori di sé.

La convergenza del costruttivismo kantiano con il naturalismo classico di Tommaso si fonda anzitutto sulla riconosciuta differenza

⁴² C. Bagnoli, *Introduzione*, in Id. (ed.), *Che fare? Nuove prospettive filosofiche sull’azione*, Carocci, Roma 2013, pp. 36 e 37.

⁴³ *Ibi*, p. 53.

⁴⁴ Cfr. Ch. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

⁴⁵ C. Bagnoli, *Introduzione*, cit., p. 39.

⁴⁶ *Ibi*, pp. 36 e 41.

di ragione speculativa e di ragione pratica e quindi sulla produttività di quest'ultima. La differenza riguarda, invece, il formalismo kantiano, che nella prospettiva realista classica, una volta acquisito il ruolo costitutivo della ragion pratica etica, non è una salvaguardia ma un limite. Il nesso interno al giudizio pratico tra il bene onto-antropologico e quello morale permette infatti la formulazione di giudizi morali più determinati ed efficienti: qui realismo significa che la forma morale della ragion pratica non riveste il contenuto d'azione come una materia muta, ma entra in comunicazione con il *logos* eloquente dei contenuti, delle relazioni, delle situazioni e ne fa sintesi nel giudizio pratico. L'imperativo categorico del dover essere, infatti, non è mera forma, ma ha un contenuto di principio, regolatore della razionalità pratica, il bene-da-farsi, che non è elemento eteronomo, ma correlato intrinseco della ragione stessa.

Adeguatamente interpretato, il realismo etico classico ha dunque caratteri in grado di ricomporre criticamente in unità molte linee del panorama etico contemporaneo, che, a seguito di antiche scissioni moderne, restano stabilmente divergenti. Intuizionismo e costruttivismo ed emotivismo e prescrittivismismo non si possono integrare come tali. Ma un certo realismo etico critico non può non far sue le istanze tipiche di tali posizioni, come è emerso, in modo diretto od obliquo, dal percorso fatto fin qui. Del costruttivismo e del prescrittivismismo non si può non accogliere l'istanza della differenza irriducibile della ragion pratica e quella della sua funzione costitutiva; a capo di quella ragione, inoltre, non è contraddittorio porre delle evidenze intuitive fondative; nella ragion pratica non tutto è operazione e produzione: a capo sta l'intuizione del primo principio pratico, per Tommaso; anche l'imperativo categorico non è "costruito", come è stato osservato a proposito del costruttivismo kantiano. Ancora per la ragione pratica, appunto perché non solo teoretica, il fattore appetitivo e affettivo non può non essere rilevante, non solo antropologicamente, ma anche eticamente: il giudizio morale ha bisogno di motivazione oltre che di giustificazione e un internalismo meramente cognitivo non è plausibile; inoltre, l'ordine pratico non si ferma né al piano dei principi, né a quello delle norme, ma procede su quello delle pratiche e dei loro *habitus*, come ricorda l'etica delle virtù, che senza mozione ed educazione affettiva sono impossibili.

ABSTRACT

The essay discusses, through a comparison with D.O. Brink, the model of the analytical realist ethics. At the center of debate are the nature of moral truth, the is-ought problem, the doctrine of the supervenience. Ethical realism seems to be lacking of an adequate idea of practical reason and of sufficient anthropological premises. The classic ethical realism (Thomas Aquinas), suitably explained, offers a model of non-objectivist realism that can give answers to intuitionistic as well as to constructivist realism.

Il saggio discute attraverso un confronto con D.O. Brink, il modello dell'etica analitica realista. Al centro della discussione stanno la natura della verità morale, il passaggio dall'essere al dover essere, la dottrina della sopravvenienza. Il realismo etico sembra privo di una idea adeguata di ragion pratica e manca di sufficienti premesse antropologiche. Il realismo etico classico (Tommaso d'Aquino), opportunamente interpretato, offre un modello di realismo non oggettivistico, che fornisce risposte sia al realismo intuizionistico, sia a quello costruttivista.