

L'etica delle virtù: commenti a Berti.

[Sergio Cremaschi](#)

[Dipartimento di Studi Umanistici](#)

[Università del Piemonte Orientale](#)

1. *Saggezza o filosofia pratica*

La tesi di Berti è che nelle recenti rivalutazioni anglosassoni della filosofia pratica si sia ecceduto nel ridurre la filosofia pratica di Aristotele a saggezza e che invece vada rivalutata anche la filosofia pratica come giustificazione razionale delle ragioni per agire che la saggezza propone in modo quasi irriflesso. Sosterrò che:

- a) Berti ha assolutamente ragione;
- b) questa riduzione della dimensione razionale in Aristotele c'è nello stesso Gadamer;
- c) la riabilitazione della filosofia pratica degli ultimi 30 anni è solo parte di una più generale svolta verso l'etica normativa di cui alcuni momenti importanti hanno avuto luogo nell'ambito della filosofia anglosassone;
- d) questa svolta ha visto al centro (almeno negli ultimi due decenni) la rivalutazione di forme di etica kantiana in senso lato;
- e) nell'ultimo decennio diverse autrici hanno contribuito in modo significativo a demolire l'immagine di Kant che era di MacIntyre, Williams, Gadamer e che è quella di Berti; queste autrici hanno mostrato in modo convincente la vicinanza di molte tesi di Kant a quelle di Aristotele;
- f) infatti, l'etica di Kant è stata misteriosamente letta in modo deformato per duecento anni, in primo luogo per avere ignorato del tutto le opere degli anni 90;
- g) inoltre, le sue tesi sono state deformate e quindi contrapposte a quelle aristoteliche da una lettura ingenuamente letterale dei testi per cui si assume come ovvio che *Klugheit* sia univocamente la "traduzione" di *phronesis* ecc.

2. *Preambolo sulla metafisica dei costumi e l'uomo comune*

Nella sua famosa riscoperta della filosofia pratica, Gadamer identificava la filosofia pratica con la filosofia aristotelica, scartando l'etica kantiana con l'argomento che questa aveva l'assurda pretesa

di fare prima di ogni uomo un filosofo e poi di insegnargli la moralità (1). Ora, questo argomento è errato, né più né meno di gran parte degli argomenti dei filosofi, per un motivo banale che è

quello di partire da una premessa fattualmente erronea.

Per Kant una metafisica dei costumi è invece qualcosa che “ogni uomo porta in sé, quantunque generalmente in modo un po' confuso” (2), e

il moralista non deve fare nulla più che indagare nel fondo dell'intelletto umano per tramutare le rappresentazioni oscure in rappresentazioni chiare, come Socrate diceva di essere la levatrice dei suoi ascoltatori, cioè che cercava di mettere in chiaro con il suo insegnamento i principi che erano presenti nell'oscurità. L'esplicitazione delle rappresentazioni oscure in tutti i nostri giudizi è propriamente la filosofia analitica.

Nella fisica possiamo acquisire solo la conoscenza di cose di cui non abbiamo rappresentazioni oscure, ma soltanto rappresentazioni chiare, nella morale invece non è così perché dobbiamo trarre tutto dal nostro cuore; ad esempio, se si pone la domanda se si può mentire e se siano lecite le menzogne per necessità? Si dice che non si può mai mentire poiché ogni uomo non appena mente perde il suo onore; è difficile trovare il fondamento di questo giudizio, perché il più grande vantaggio personale non debba spingermi a mentire. Esplicitare questi principi oscuri è il compito del filosofo (3).

3. Riabilitazione della filosofia pratica o svolta verso l'etica normativa?

Gadamer non fu l'iniziatore nel 1960 della riabilitazione della filosofia pratica. L'inizio della svolta verso l'etica normativa fu nel 1956 un opuscolo di Elisabeth Anscombe, *Mr. Truman's Degree*, che contesta una laurea honoris causa all'ex presidente degli Stati Uniti in nome della sua colpa di avere fatto suo della bomba atomica contro obiettivi civili, ciò che era da considerare inammissibile sulla base delle dottrine tradizionali dello *ius in bello* (4). In realtà si ebbero curiosamente in area anglosassone e germanofona due processi paralleli di riscoperta dell'etica normativa, processi che, a fine anni 50, o intorno al 1958 – anno che vide la comparsa di notevoli contributi di Kurt Baier, Philippa Foot, Elisabeth Anscombe, Clarence Lewis – portarono alla formulazione di importanti argomentazioni contro l'immoralismo heideggeriano, contro l'egoismo etico sidgwickiano e in subordine contro il non cognitivismo e contro l'indeterminazione dei doveri prima facie, argomentazioni che fecero massa critica giungendo a spingere nella direzione della ripresa del compito di formulare tesi di etica normativa, tesi che nella prima metà del Novecento nessuno voleva formulare (5).

Le ragioni di questa svolta sono da indagare ancora. Ma, come notò bene Alan Donagan (6), vi fu un reciproco rafforzarsi di ragioni teoriche, di mutato clima di idee, di impellenti ragioni pratiche derivanti da eventi che stavano rompendo l'isolamento delle torri d'avorio accademiche.

Nel 1956 un opuscolo di Elisabeth Anscombe che contestava il conferimento di un'onorificenza accademica ad Harry Truman, il presidente degli Stati Uniti che aveva usato la bomba atomica richiamandosi alla dottrina scolastica dello *ius in bello*. Negli anni seguenti, in concomitanza con la guerra del Vietnam, il movimento per i diritti civili degli afroamericani, la crescente consapevolezza del sottosviluppo dei paesi del Terzo Mondo, innovazioni nella pratica della medicina, i filosofi iniziarono ad occuparsi di problemi della vita reale simili a quello ricordato.

Accanto a questi mutamenti nel mondo reale vi furono anche sviluppi nella discussione teorica. Si è detto come, intorno al 1958, sia nel mondo anglosassone sia in quello di lingua tedesca si sia avviata una svolta verso l'etica normativa dopo la lunga parentesi aperta dalle formulazioni nel 1874 da parte di Sidgwick e nel 1886 da parte di Nietzsche di tesi che implicavano – per ragioni diverse – la sua impraticabilità. Questa parentesi, che aveva visto nel mondo anglosassone il prevalere della metaetica, cioè di una filosofia *della* morale, e nel mondo continentale dell'esistenzialismo, cioè di una filosofia della *decisione*, si accompagnava a un'accettazione ancora in misura notevole acritica della credenza dell'esistenza di un sistema di valori comune, tale da non rendere urgente la discussione filosofica di dissensi morali e conflitti morali.

Il persistere di tale convinzione dell'esistenza di un patrimonio di credenze morali condivise per quanto riguarda la pubblica opinione può trovare spiegazioni storiche e sociologiche, per quanto riguarda il mondo accademico va spiegata con una sorta di rimozione della controversia fra John Stuart Mill e William Whewell (7), controversia da cui era nata la posizione “di compromesso” di Sidgwick per la quale la morale “di senso comune” era bensì un terreno instabile, sul quale potevano basarsi solo doveri *prima facie*, ma d'altra parte era meglio non impantanarsi in questo terreno tentando fondazioni ed era preferibile cercare piuttosto di scivolarci sopra accettando la morale di senso comune resa un po' più coerente per non affondare nei dilemmi morali fuori dei quali l'etica filosofica non avrebbe saputo sollevare nessuno. Nell'Europa continentale la finzione dell'esistenza di un patrimonio di valori condivisi si accompagnava a un'olimpica noncuranza per l'etica come disciplina da parte dei filosofi accademici, e anche chi, come Max Scheler e Nicolai Hartmann, difendeva la possibilità di un'etica normativa, la immunizzava poi, attraverso la tesi di una sua funzione soltanto “protrettica”, dal rischio di dover discutere concreti dilemmi morali che si preferiva lasciare alla coscienza individuale (8).

Dagli anni Sessanta i filosofi anglosassoni ebbero finalmente occasioni per mettere a frutto le competenze accumulate nei decenni di discussione su temi di metaetica; a sua volta, la richiesta di

risposte su problemi della vita reale enfatizzò il peso delle etiche normative, in un primo momento soprattutto di quelle di stampo utilitaristico e poi, negli anni Settanta e Ottanta, delle etiche kantiane, delle etiche delle virtù e di soluzioni teoriche come l'approccio dei principi o la nuova casistica che trovavano una via per aggirare i contrasti fra le diverse etiche normative.

4. I pontieri anglosassoni fra aristotelismo ed etica kantiana

A fine anni Settanta, dopo la fase del graduale avvicinamento fra il 1958 e il 1977, condotta da Baier, Nagel, Rawls, Gewirth, iniziò negli anni Ottanta una fase di riproposizione di nuove forme di etica esplicitamente kantiana ad opera di Alan Donagan, Onora O'Neill e altri fra cui Christine Korsgaard (9) Negli anni Novanta, Rosalind Hursthouse, Marcia Baron, Nancy Sherman, Barbara Herman e Allen Wood hanno proposte riletture di Kant che lo avvicinano ad Aristotele (10). Le tesi di questi autori, esposte sia in opere di ricostruzione sistematica dell'etica kantiana sia in contributi teorici che vogliono riproporre un'etica 'kantiana' non sono storiograficamente delle novità assolute e non sconvolgerebbero nessuno fra gli specialisti di Kant europei; la relativa novità della loro riproposizione risulta dal fatto che nella cultura filosofia anglosassone fino agli anni Ottanta le acquisizioni della storiografia filosofica su Kant erano molto meno note che in Europa, dal fatto che nella stesa Europa queste acquisizioni erano rimaste confinate fra gli storici della filosofia e non avevano avuto alcuna eco fra i filosofi morali (categoria a sua volta molto più ristretta che nel mondo anglosassone), dal fatto che nelle riletture di questi autori queste tesi venivano riproposte nel loro insieme facendo così massa critica. In breve: a) l'etica kantiana non è formalista; b) non è indifferente di fronte alle conseguenze; c) non è priva di una risposta alle difficoltà sollevate dai dilemmi morali, risposta che affida al giudizio; d) non esclude le virtù e il carattere; e) dà uno spazio alle emozioni; e) non esclude la "felicità" seppure trattandola sussulta sotto la categoria del Sommo Bene. Per dare un esempio di questa linea interpretativa si può citare Allen Wood su MacIntyre e la virtù:

MacIntyre scrive: "Agire virtuosamente non è, come vuole Kant, agire contro l'inclinazione; è agire secondo l'inclinazione formata coltivando le virtù" (*After Virtue*, p. 149). Questa affermazione descrive falsamente la virtù e fa una caricatura della concezione che Kant ne ha. La virtù per Kant è la forza del nostro impegno a un fine razionale. Agire virtuosamente è agire sulla base di un desiderio (razionale) di quei fini... è agire contro le inclinazioni soltanto nella misura in cui la virtù è misurata in base al suo potere di resistere a quelle specifiche inclinazioni (i desideri *empirici*) che ci tentano a non perseguire il fine razionale. In quanto Aristotele ritiene che le virtù siano disposizioni alla scelta razionale, non è chiaro che sarebbe d'accordo con MacIntyre sull'idea che l'azione virtuosa è azione dettata dall'inclinazione (cioè da un desiderio empirico e non da un desiderio razionale).

Nota: la virtù per Aristotele è uno stato (*hexis*) che ha a che fare con la scelta o decisione razionale (*prohairesis*)... Quindi non è chiaro che fosse d'accordo con MacIntyre nel considerare l'azione virtuosa come prodotta dall'inclinazione (desiderio *empirico*) (11).

5. La prudenza in Kant

Fare l'esegesi delle affermazioni più recenti delle filosofe delle due Cambridge non è precisamente l'idea di ognuno dello spasso. Mi limiterò a riprendere la tesi centrale di queste filosofe e illustrarne la fecondità con mezzi propri, facendo l'esegesi – se proprio si deve – dei classici. La tesi centrale è che contrapporre Kant ad Aristotele è un gioco perdente. La sfumatura che vorrei aggiungere in proprio a questa tesi è che ciò che porta fuori strada è la tentazione di confrontare il peso che i due classici danno a nozioni come la prudenza, la felicità, il dovere, ecc. posto che queste nozioni sono parole della lingua inglese o italiana che traducono bene o male il lessico intellettuale delle maggiori lingue occidentali odierne laddove i due classici pensavano rispettivamente in greco antico e in un tedesco infarcito di latino tardo-medievale e umanistico.

Per spiegare che intendo farò un paragone con l'esegesi biblica. I padri della chiesa a partire dall'eretico Marcione nel II secolo e continuando con i presunti ortodossi Giovanni Crisostomo, Ambrogio, Agostino hanno affermato ciò che dice tuttora qualche rozzo parroco di campagna, cioè che il cristianesimo ha insegnato una morale più elevata dell'ebraismo perché quest'ultimo insegnava la giustizia e il primo l'amore. Ma in ebraico giustizia si dice ("si dice" per modo di dire: siamo noi che traduciamo malamente l'ebraico) *z^edaqà*. Sia per i profeti sia per il Pentateuco – per scansare in anticipo ogni tentativo di contrapporre i profeti al Pentateuco, presunta espressione di legalismo giudaico – la misericordia (*hesed*) è parte della giustizia (*z^edaqà*) accanto al diritto (*mišpat*). La seguente invocazione compare nel Pentateuco: «Il Signore, il Signore, Dio di pietà e misericordia, lento all'ira e ricco di grazia e verità, che conserva grazia per mille generazioni» (*Š^emot / Esodo 14, 6-7*). Che avvenne con la *z^edaqà*? Tradotta in greco con *dikayosune* divenne un concetto altro da quello di *agape* o di *philia*, e da qui prese l'avvio l'esegesi condotta sulle traduzioni greche della Bibbia dei padri della Chiesa. Che anche in bocca a Rabbi Yehosūa di Nazareth comparissero inviti a praticare giustizia e misericordia (*Matteo 5, 17-18; Luca 16, 17; 11, 42*) non sembrava importare a nessuno.

Che lezione si può trarre dalla storia dell'esegesi biblica per l'esegesi di Aristotele e Kant?

Non solo che non ci si può illudere di fare teoria filosofica (e non solo storia della filosofia) facendo giocare a ping pong fra loro i grandi del pensiero del passato. Questo è ormai un punto acquisito in Italia a partire dai tempi della crisi del neoidealismo e questa acquisizione spiega il buon livello in

seguito raggiunto dalla storiografia filosofica italiana. Non solo che vanno controllate le traduzioni sugli originali tedesco e greco, cosa che da noi è acquisita più che altrove. Ne deriva soprattutto e purtroppo che vanno tradotti (per quanto è possibile) i termini da un lessico a un altro, laddove un lessico intellettuale muta con il mutare delle epoche anche se la lingua rimane la stessa, o muta, o si conserva, attraverso una famiglia di lingue. Venendo al caso specifico: ai tempi di Kant il lessico della filosofia era un lessico espresso in un certo latino (il latino medievale e umanistico) e in francese, tedesco, inglese, italiano. *Klugheit* non era termine usato da Kant per tradurre il termine greco *phronesis*, ma per tradurre il latino *prudential*, termine che aveva subito una storia complessa, e che in età rinascimentale aveva conosciuto una suddivisione interna fra diversi generi di prudenze (ricordata nella menzione kantiana della prudenza superiore e inferiore e della prudenza mondana e privata) e una mutazione di contesto dovuta al probabilismo della casistica (che lungi dall'essere disciplina "medievale" fu disciplina quanto mai "moderna") e al realismo politico di un filone umanistico. Non a caso negli autori francesi compare il nuovo termine *sagesse*, che designa qualcosa di vicino alla *phronesis*, seppure non quella aristotelica ma quella ellenistica, e che è un gemello illegittimo della "prudenza".

Tenendo presente questa storia dei termini, dire che Kant rifiuta un vero peso morale alla "prudenza" perché lo rifiuta alla *Klugheit*, cosa che espressamente fa nella *Fondazione* dove afferma che la "prudenza" serve solamente la "felicità", non la "moralità" (12), è come dire che un anticlericale rifiuta le sublimi verità del Vangelo perché ha sentito un politicante clericale deplorare le madri nubili, le coppie di fatto, il meticcio e si è tappato le orecchie. Io suggerirei invece che Kant traduce con *Klugheit* la "prudenza inferiore" e traduce la nozione aristotelica di *phronesis* con "ragione pura nel suo uso pratico"; inoltre che riconosce un ruolo centrale nella vita morale al "giudizio", che corrisponde abbastanza da vicino alla *sunesis* aristotelica; e che quindi nella sostanza, l'etica normativa kantiana batte una pista vicina a quella aristotelica (13). Aggiungerò poi che Kant dà un peso centrale al fine concreto, alle emozioni morali, al carattere, e collega l'etica alla felicità.

6. *L'imperativo categorico e il fine sommo bene*

Un punto decisivo da chiarire è l'inconsistenza del mito del formalismo dell'etica kantiana. Il mio argomento principale è che per quasi due secoli – a partire da Hegel – si è letta come se fosse l'etica kantiana in quanto tale quella che per Kant era la parte propedeutica alla sua etica. L'etica kantiana invece sta nella *Metafisica dei costumi* e – letto ciò che in quest'opera dice sulla casistica, il

giudizio e la virtù – si capisce che buona parte di ciò che veramente conta dell’etica kantiana vada poi cercato *nell’Antropologia in chiave pragmatica*.

Va ricordato che Kant distingue una “geometria della morale” dalla “morale concreta”, sostenendo che questa geometria ha la stessa funzione che ha la geometria nei confronti dell’ingegneria. Kant sostiene che la natura consiste nella connessione di fenomeni in base a regole, e in essa tutto

sia nel mondo inanimato che nel mondo animato, avviene secondo regole, sebbene non sempre conosciamo queste regole. L’acqua cade secondo leggi di gravità [...] la grammatica generale è la forma di una lingua in generale. Tuttavia, si parla anche senza conoscere la grammatica; e chi parla senza conoscerla possiede in effetti la grammatica (14).

Kant usa la metafora del “regno”, per rendere l’idea di come il mondo morale sia analogo al mondo della natura e di come in esso ogni agente sia sovrano e insieme sottoposto a leggi. Di questa metafora l’elemento che conta è l’idea di legge: infatti il regno dei fini è una “unione sistematica di diversi esseri ragionevoli mediante leggi comuni”(15). La situazione dell’agente è analoga a quella del parlante che “possiede” la grammatica senza esserne cosciente. È in questo senso che ognuno possiede, seppure confusamente, una metafisica dei costumi. La natura di questo sistema di regole è in un certo senso quella di una “idea” nel senso platonico del termine (16).

Ne risulta che contrapporre Aristotele a Kant come fautori l’uno del sommo bene e l’altro dell’imperativo categorico è fuorviante in quanto l’imperativo categorico per Kant fa parte della “geometria della morale”, serve da criterio per scartare possibili candidati imperativi ma non svolge il ruolo di tassello di un’etica normativa. Questa invece è un’etica della ricerca del sommo bene (unione di virtù e felicità nel mondo, non in sé stessi) come progetto di vita complessivo e poi del giudizio sul caso concreto – come si vedrà – e delle virtù come “massime” dell’azione riferite non a un’azione singola ma alla conduzione di una vita nel suo insieme o – come pure si vedrà – del “carattere” (diverso dal “temperamento”).

7. *Le emozioni morali*

Nonostante la ben nota polemica di Kant contro le morali sentimentaliste, esempio di morale eteronoma, non è una novità che Kant riconosca uno spazio ai sentimenti morali. Il problema è se questo spazio sia marginale, come avviene se si legge la sola *Critica della ragion pratica* e magari si resta con l’impressione che lo spazio non ci sia per nulla e che i sentimenti morali siano un residuo della fase degli anni Settanta rimasto in un’opera come la *Fondazione*, in qualche modo dichiarata superata nella *Critica della ragion pratica*, o invece se questo spazio sia centrale come

avviene se si legge anche l'*Antropologia*, opera degli anni Novanta, sulla cui autenticità kantiana non dovrebbero esservi dubbi. Il primo sentimento morale è il “sentimento del rispetto per la legge morale» che è «un sentimento prodotto da un principio intellettuale; si tratta del solo sentimento che noi conosciamo interamente a priori e di cui possiamo scorgere la necessità” (17). Questo sentimento non può riguardare cose del mondo naturale che originano propensione o paura o, nel caso degli animali, amore, o infine nel caso di alcuni fenomeni come le montagne, i corpi celesti, il mare, i vulcani, destano il sentimento del “sublime naturale” ma soltanto la legge morale e le persone che la incarnano dato che è un sentimento di dolore causato dal danno arrecato dalla maestà della legge morale al principio della felicità individuale. Questo è, a rigore, l'unico sentimento morale. Vi è però un secondo esempio di condizione dell'animo che può essere scambiata – come ha fatto il “virtuoso Epicuro” – con un sentimento particolare mentre si tratta in realtà di una condizione negativa, quella del piacere morale che è piacere razionale perché “è preceduto dalla legge”, laddove un piacere che “precede l'adempimento di una legge affinché si agisca in conformità ad essa è patologico” (18).

Kant aveva imparato dagli scettici e dai giansenisti che la trasparenza della coscienza è un'illusione, che i dati dell'introspezione sono anch'essi apparenze, non “naturali”, ma costruite dall'io; dietro alla motivazione delle azioni conformi al dovere scopriamo l'amore di sé dissimulato o “ci si imbatte ovunque nel caro io che rispunta di continuo” (19). Infatti “le profondità del cuore umano sono imperscrutabili. Chi si conosce abbastanza per dire, quando si sente spinto a compiere il proprio dovere, se è unicamente la rappresentazione della legge a determinarlo, o se non agiscono pure altri impulsi sensibili tendenti a qualche vantaggio” (20); data l'opacità della coscienza, noi possiamo solo darci massime per agire, ma non possiamo giudicare l'azione compiuta. La virtù non deve combattere contro le inclinazioni come credevano gli stoici, ma contro un nemico invisibile, la *perversità* del cuore umano, ovvero l'amore di sé dei giansenisti dissimulato dietro alle giustificazioni fornite dalle dottrine morali erronee.

8. L'etica e la felicità

La “felicità” o *Gluckseligkeit* di Kant – per le considerazioni svolte prima – non va fatta corrispondere a *eudaimonia* ma a *bonheur*. La *eudaimonia* di Aristotele corrisponde invece, senza che Kant lo sappia, al sommo bene di Kant. L'etica di Kant non sostituisce la legge al bene sostantivo, come vorrebbe la tradizionale accusa di formalismo, perché, nella stessa *Fondazione*, dove il presunto formalismo è affermato più che in altre opere, afferma che la cosa buona è la

volontà buona, “condizione indispensabile perché si sia degni di essere felici” (21). Inoltre, già nella *Critica della ragion pratica* si aggiunge che il bene da realizzare (anche se irrealizzabile in questa vita) è l’unione di volontà buona e felicità (22). La differenza da Aristotele è la prospettiva impersonale oppure universalistica per cui l’etica non è, alla fine, cura di sé o ricerca della (propria) felicità ma cura degli altri e perfezionamento proprio con in vista un fine positivo quale la realizzazione di un’umanità razionalmente autonoma e un suo completamento che è la coincidenza di virtù e felicità (23). La differenza da Aristotele invece non sta in una presunta mancanza del bene sostantivo o in una irrilevanza della felicità.

9. Il carattere

La dottrina kantiana del “carattere” si basa su una nozione che, riprendendo l’idea aristotelica di *ethos*, era stata messa in auge da La Bruyère e poi fatta propria dai platonici di Cambridge come alternativa alla legge o al precetto. Nella “didattica etica” è una nozione centrale. Possiamo distinguere fra tre livelli: carattere naturale o disposizione della natura, temperamento o tipo di sensibilità, carattere vero e proprio o “modo di pensare”; quest’ultimo è “ciò che l’uomo fa di se stesso” (24) e ha un valore intrinseco che lo pone al di sopra di ogni prezzo. “Avere carattere” significa legarsi da sé a principi prescritti dalla nostra stessa ragione; anche se tali principi possono essere difettosi, tuttavia una volontà che vuole agire secondo principi saldi ha in sé qualcosa di “ammirevole”. La “formazione del carattere”, diversamente dall’acquisizione delle virtù etiche secondo Aristotele, non è frutto dell’esercizio, ma si presenta come una “una nuova nascita”, “una specie di giuramento che l’uomo fa a se stesso” perché “questo vigore e questa fermezza nei principi non possono essere prodotti a poco a poco dall’educazione, dagli esempi e dall’insegnamento, ma richiedono una specie di esplosione che deriva improvvisamente dal disgusto per la fluttuazione degli istinti” (25). La virtù nel suo carattere empirico è virtù dal punto di vista della legalità, è cambiamento di *costumi*, non di *cuore* ma, in quanto mera disposizione o abitudine, ha qualcosa di meccanico e non sa produrre alcuna azione fatta per dovere e quindi autenticamente morale; infatti l’abitudine non sempre è una *libera* abitudine, quando nasce dalla ripetizione frequente dell’azione che la trasforma in necessità, non è più un’abitudine morale; in quanto “decisione ferma e abituale di compiere il proprio dovere” (26) è invece virtù autentica. Contro Aristotele – come Kant lo comprende – la virtù vera non è giusto mezzo perché la differenza fra virtù e vizio non sta “nel grado in cui si praticano certe massime ma solo nella *qualità* specifica di esse” (27). Non vi è pluralità di virtù, ma solo di materia cui la virtù si applica, ovvero di fini

delle nostre azioni; quindi vi è una pluralità di doveri di virtù. La virtù non ha lo scopo di produrre un'armonia o un equilibrio nella natura umana, moderando le passioni e armonizzandole, perché queste non sono – contrariamente a quanto affermavano gli stoici – un nemico da combattere, ma un fattore naturale, mentre il vero nemico è l'amore di sé dissimulato.

La virtù non è *entusiasmo*, “esagitato moto d'animo”, ma è “la forza morale nel compimento del proprio dovere” (28) e non è un dovere possederla, ma costituisce per l'essere umano il vero titolo di gloria, è la “vera *saggezza*” perché verte sullo scopo finale della vita, cioè la “volontà buona”, a sua volta condizione perché si sia degni di essere felici, e solo chi possiede la virtù è “libero, sano, ricco, un re” perché “possiede se stesso” (29), dato che non è costrizione ma “vincolo a un principio di libertà interiore” che genera lo “stato d'animo lieto” (30) il «cuore sempre sereno» (31) di cui si è detto e la cui necessità non era stata colta dagli stoici ma era stata ben compresa dal «virtuoso Epicuro».

La subdisciplina che dà la sua ragion d'essere all'antropologia morale è la “dottrina del metodo”, cioè l'illustrazione della “via” (*methodos*) verso la virtù (32). Siccome lo scopo dell'etica è portare ognuno a essere giudice per se stesso, l'etica “applicata” kantiana non è una casistica ma una pedagogia. Non si deve risolvere il problema della determinazione esatta dei casi ipotetici in cui, ad esempio, la menzogna per necessità sarà compatibile con la legge morale, ma invece indicare il modo in cui può essere agevolata la crescita morale, la quale consiste nella trasformazione del modo di pensare: divenire virtuosi non può esser prodotto dal miglioramento dei costumi, fin tanto che rimane impura la base delle massime, ma soltanto da una “rivoluzione” nell'intenzione, la quale a sua volta non produce uno stato ma avvia un processo, perché la forza morale «non deve mai divenire abitudine, ma deve sempre di nuovo e originariamente scaturire dal modo di pensare» (33). Il primo comandamento dei doveri verso se stessi è “Conosci (scruta, studia, approfondisci) te stesso” (34), cioè scruta il tuo cuore per comprendere se la sorgente delle azioni è “pura o impura”; la saggezza richiede che l'uomo cominci a sbarazzarsi di ogni ostacolo interno creato dalla perversione del cuore perché solo “la discesa all'Averno della conoscenza di noi stessi apre la via che innalza all'apoteosi” (35). L'educazione morale deve ritrovare «le innate disposizioni di una buona volontà che non possono mai andare interamente perdute» (36), ovvero dare forza di movente all'idea della legge morale portandola a rappresentazione chiara; è per questo motivo che la metafisica dei costumi deve limitarsi a essere una geometria della morale, perché le “dottrine della virtù” perdono efficacia come fonti di motivazione se mescolano all'elemento razionale qualche ingrediente empirico, e perciò nella loro esposizione non bisogna ammettere eccezioni alla “purezza” dei principi morali. Se la “moralizzazione” consiste nella scoperta di questa “geometria” del mondo della libertà, dopo un lungo processo di apprendimento che è passato attraverso

l'”esperienza” e la “conoscenza del mondo” mossa da un interesse pragmatico, sarebbe fuorviante mescolare elementi empirici alla geometria nel momento stesso in cui si giunge alla sua scoperta.

10. *Etica applicata, saggezza, filosofia pratica*

Che la saggezza serva e basti nella vita mi sembra assai discutibile. Mi sembra anzi questa una boutade molto rousseauiana da settecenteschi, conservata e peggiorata (sostituendo alla saggezza la decisione o l'autenticità) dagli esistenzialisti novecenteschi di tutte le denominazioni che pure si credevano nemici dei settecenteschi. Da questa sensibilità deriva l'avversione novecentesca per le teorie morali, avversione che ha svolto una funzione positiva in qualche caso, quando ancora vi erano ritardi secolari da recuperare (come nel caso della revisione della morale teologica della Chiesa Cattolica all'epoca del Vaticano II), ha avuto una funzione prevalentemente negativa, la funzione di liberare, emancipare e disinibire da inibizioni che sarebbe meglio conservassimo, come la storia di Elisabeth Anscombe e il presidente Truman può bene illustrare.

Le etiche normative sembrano a prima vista del tutto inutili, e forse lo sono in gran parte dei casi, quando l'unica cosa che fa difetto è l'indignazione e tutto il resto è ben chiaro. In realtà servono, e non solo per chi nutre una curiosità disinteressata per le questioni dell'etica, come quella che portiamo per questioni di “linee, cerchi, e corpi”, ma anche (per quanto sembri controintuitivo a noi eredi del romanticismo che inconsciamente pensiamo che l'ideale di uomo buono sia papà Geppetto) per risolvere tutti i casi di perplessità morale che, come sapeva bene Ross, occupano una buona fetta, e non solo i margini, della nostra esistenza.

Ad esempio, il campo da qualche decennio più frequentato dell'etica applicata, la bioetica, fa eccezione al primato della saggezza? In bioetica occorrono invece argomentazioni teoriche, e non pratiche, astratte? O all'estremo opposto in bioetica dobbiamo argomentare a partire da un pluralismo di credenze, per non dire di sentimenti, che non è lecito criticare dal punto di vista della verità delle asserzioni implicate?

Io direi che in bioetica ci troviamo di fronte a situazioni controintuitive nelle quali abbiamo condivisioni di principi generali, ad esempio fra religiosi e non religiosi, i quali entrambi credono nel rispetto degli esseri umani. Questi principi non bastano però a risolvere i casi concreti, e a limiti delle nostre conoscenze che sono limiti sia di principio che varrebbero per ogni uditorio possibile, sia limiti dettati dalla situazione argomentativa in cui ci troviamo di fatto a dovere giungere a deliberare trovando l'accordo fra interlocutori che non condividono tutte le credenze. Ad esempio, non sapremo forse mai se un embrione prima del 14° giorno è una “persona umana” e

probabilmente non è cosa da *sapere* ma da *statuire* perché “persona” è un termine funzionale e normativo, non descrittivo, ma la statuizione a sua volta non è autolegittimantesi, non può essere giustificata in base al prevalere di un’opinione. Inoltre, anche quando giungiamo a formulare buoni argomenti su un punto fattuale (è vero che la stria primitiva compare dopo il 14° giorno ed è vero che le argomentazioni etiche di secoli fa si svolgevano senza tenere conto di questo dato) dobbiamo regolare la convivenza fra individui che hanno opinioni diverse, in parte perché alcune opinioni vertono su questioni di valore, in parte perché alcune opinioni vertono su questioni non decidibili dalle scienze positive – ma ciò non implica che allora alcune opinioni su questi ambiti siano suffragate dalla scienza e quelle opposte no – e in parte perché alcuni hanno opinioni errate. In bioetica l’approccio dei principi e quello dei casi, per non parlare di altri approcci, sono approcci sommamente “prudenziali”, e proprio qui forse si avrebbe ragione di concedere qualcosa di più ad Aristotele che a Kant, se non fosse che anche per Kant i casi vanno risolti da un’arte della casistica, arte di cui non esistono manuali e che può essere appresa soltanto con l’esercizio.

Note

- (1) H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1963), in *Gesammelte Werke* (Tübingen: Mohr, 1985-1995, vol. IV); trad. it. *Sulla possibilità di un’etica filosofica*, in *Ermeneutica e metodica universale* (Torino: Marietti, 1973, pp. 145-146).
- (2) I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Meiner, e in seguito de Gruyter, 1902- , vol. VI, pp. 203-493, p. 217); trad. it. *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, N. Merker (Roma-Bari: Laterza, 1998⁴, p. 18).
- (3) I. Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. XXV, a cura di R. Brandt- W. Stark, pp. 867-874, p. 871; una trad. it. parziale sotto il titolo *Filosofia morale e rappresentazioni oscure* è in Immanuel Kant, *Scritti di etica*, a cura di P. Giordanetti (Firenze: La Nuova Italia, 2004), pp. 11-15; il brano citato è alle pp. 14-15.
- (4) E. Anscombe, *Mr. Truman's Degree* (1956), in *Philosophical Papers 1: Ethics, Religion and Politics* (Oxford: Blackwell, 1981), pp. 62-71.
- (5) Vedi S. Cremaschi, *L’etica del Novecento. Dopo Nietzsche* (Roma: Carocci, 2005), capp. 4 e 9; Id. *L’etica analitica dalla legge di Hume al principio di Kant*, in A. Campodonico (a cura di), *La ripresa dell’etica normativa nella filosofia anglosassone* (Genova: Il Melangolo 2005), pp. 9-46; Id., *La rinascita dell’etica della virtù*, in F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell’essere. Scritti in onore di Virgilio Melchiorre*, Milano: Vita e Pensiero, 2002, pp. 565-584.

- (6) A. Donagan, "History of Western Ethics: 12", in Becker, L.C. (a cura di), *Encyclopedia of Ethics*, 2 voll., New York: Garland, 1992, pp. 536-543.
- (7) Sulla controversia vedi S. Cremaschi, *The Mill-Whewell Controversy on Ethics and its Bequest to Analytic Philosophy*, in E. Baccharini (a cura di), *Proceedings of Rijeka Conference: Rationality in Belief and Action*, Rijeka: Hrvatsko društvo za analitičku filozofiju – Filozofski fakultet Rijeka, 2005.
- (8) Vedi S. Cremaschi, *L'etica del Novecento*, cit., cap. 5.
- (9) Vedi A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1977; O. O'Neill, *Acting on Principle*, New York: Columbia University Press, 1975; Id., *Constructions of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Id., *Towards Justice and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Id., *Bounds of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 2000; C.M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press 1996; C.M. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, a cura di O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- (10) Vedi R.B. Loudon, *Kant's Virtue Ethics*, "Philosophy" 61 (1986): 473-89; N. Sherman, *The Place of Emotions in Kantian Morality*, in A. Rorty, O. Flanagan (a cura di), *Identity, Character and Morality*, Cambridge (Mass): MIT Press 1990, pp. 149-170; Id., *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; B. Herman, *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1993; M. Baron, *A Kantian Ethics almost without Apology*, Ithaca (NY): Cornell University Press, 1995; A.W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; S. Engstrom, J. Whiting (a cura di), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- (11) A.W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, cit., p. 330 e nota 26.
- (12) I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [1785], in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, p. 417-419; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1995², pp. 75-77.
- (13) Su questo punto e sui seguenti riprendo considerazioni svolte in S. Cremaschi, *Kant's Empirical Moral Philosophy*, in B. Bercić, N. Smokrović, *Proceedings of Rijeka Conference "Knowledge, Existence and Action"*, Hrvatsko društvo za analitičku filozofiju – Filozofski fakultet Rijeka, Rijeka 2003, pp. 21-24; Id. *L'etica moderna. Da Grozio a Nietzsche*, Carocci, Roma, 2006, cap. 10.
- (14) I. Kant, *Logik* [1800], in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. IX, p. 11; trad. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari: Laterza, 1990², p. 5; cfr. *Wiener Logik*, in *Kant's gesammelte Schriften*,

cit., vol. XXIV, p. 790; trad. it. *Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, Milano: Franco Angeli, 2000, p. 3.

(15) I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 92 (ed. or.: p. 474).

(16) Vedi I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. V, pp. 48, 127; trad. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., pp. 187, 275-276.

(17) I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 215 (ed. or.: p. 130).

(18) I. Kant *Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, p. 378; trad. it. *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1998⁴, p. 225.

(19) I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 64 (ed. or.: p. 27).

(20) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 310 (ed. or.: p. 447).

(21) I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 49 (ed. or.: p. 2).

(22) I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, cap. II, parr. 4-5.

(23) I. Kant, *Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII, pp. 15-42, p. 26; trad. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gunnelli, Roma-Bari: Laterza, 1995, p. 38.

(24) I. Kant, *Anthropologie in Pragmatischer Sicht* (1798), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, p. 254; trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, cit., p. 707.

(25) Ivi, p. 716 (ed. or.: pp. 268-269).

(26) I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, p. 53; trad. it. *La religione nei limiti della sola ragione*, in *Scritti morali*, cit., p. 369.

(27) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 256 (ed. or.: p. 217).

(28) I. Kant, *Antropologia*, cit., p. 567 (ed. or.: p. 405).

(29) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., pp. 258-259 (ed. or.: p. 405).

(30) I. Kant, *La Religione*, cit., p. 345 nota (ed. or.: p. 16).

(31) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 366 (ed. or.: p. 485).

(32) Vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., parte II: Dottrina del metodo della ragion pura pratica; Id., *La Metafisica dei costumi*, cit., parte II, 2: Dottrina del metodo dell'etica.

(33) I. Kant, *Antropologia*, cit., p. 567 (ed. or.: p. 716); cfr. *La metafisica dei costumi*, cit, p. 263 (ed. or.: p. 411); Id., *La Religione*, cit., pp. 370-371 (ed. or.: p. 55).

(34) I. Kant, *Antropologia*, cit., p. 301 (ed. or.: p. 441).

(35) Ivi, p. 302 (ed. or.: p. 441).

(36) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 302 (ed. or.: p. 441).