

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA E ANTROPOLOGIA

Ciclo XXI

Ragion pratica e normatività
nel «costruttivismo kantiano» contemporaneo

Dottorando

Dott. Gianluca Verrucci

Coordinatore

Prof.ssa Beatrice Centi

Tutor

Prof.ssa Beatrice Centi

Anno accademico 2007/2008

Ai miei genitori.

A loro devo tutto.

RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro non sarebbe stato possibile senza il contributo di diverse persone. Anzitutto vorrei ringraziare la prof.ssa Beatrice Centi che ha seguito con rigore le diverse fasi di elaborazione e il prof. Luca Fonnesu per i preziosi consigli ricevuti in occasione del XVIII Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia tenutosi nel febbraio del 2008 all'Università di Reggio Emilia. Vorrei poi ricordare la prof.ssa Simona Forti e il prof. Massimo Mori per i suggerimenti datimi in occasione del Seminario SUM-Coordinamento Nazionale Dottorati di Ricerca in Filosofia, tenutosi all'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze nella primavera del 2007, la prof.ssa Carla Bagnoli e il prof. Roberto Mordacci che, partecipando come relatori ad alcuni seminari organizzati dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Parma, mi hanno permesso di chiarire diversi punti controversi.

Da ultimo, un ringraziamento speciale va ai miei genitori, che con la loro vicinanza silenziosa e discreta mi hanno supportato e sopportato per tutta la durata del dottorato. Un pensiero particolare va a Betty, per l'affetto e la sollecitudine con cui mi ha accompagnato.

INTRODUZIONE

La normatività pervade le nostre vite. Nell'agire quotidiano ci scopriamo soggetti a regole e norme di comportamento, linguaggio e pensiero che avvertiamo ineludibili. In ambito morale la normatività di tali vincoli assume un rilievo addirittura paradigmatico. Diciamo di «sentirci in dovere di» fare e dire qualcosa o di «essere obbligati» da una situazione o verso qualcuno. Nel nostro quotidiano commercio con il mondo usiamo il vocabolario del «dovere» e dell'«obbligazione» al fine di render conto, a noi stessi e ad altri, delle azioni che intraprendiamo. Ci impegniamo in giudizi su ciò che è giusto e sbagliato, buono o cattivo, accogliamo e critichiamo i giudizi altrui. Siamo attenti a giustificare le nostre azioni esibendo ragioni e motivazioni perché, in quanto agenti morali, riteniamo non solo di *potere* ma di *dovere* render ragione ad altri della nostra condotta. Per questa loro intrinseca capacità giustificativa ai giudizi morali è comunemente attribuita un'autorità predominante ed incondizionata.

La filosofia morale degli ultimi trent'anni ha provato in vario modo a rendere conto della forza normativa delle considerazioni morali. Tra le proposte più trascurate, e solo negli ultimi anni divenuta oggetto di aspre discussioni e confronti polemici, vi è quella del 'costruttivismo kantiano'. Con questa espressione, resa celebre da John Rawls in un famoso saggio del 1980 dal titolo *Kantian Constructivism in Moral Theory*, s'intende una teoria del ragionamento pratico e della normatività che si ispira esplicitamente all'etica di Kant, ma che non nasconde l'esigenza di introdurre innovazioni teoriche rilevanti adattandola ai problemi che la riflessione etica si trova oggi ad affrontare.

La teoria costruttivista ritiene che la ragione pratica e la normatività siano legate a doppio filo. Riprendendo da Kant il concetto di ragione pratica, e individuando nel «punto di vista pratico» la prospettiva propria dell'agente razionale, il costruttivismo vuole «dedurre», o *giustificare*, la forza normativa dell'etica a partire da processi razionali, riflessivi e deliberativi, *interni* a tale punto di vista.

Tale impresa giustificativa può essere intesa in due modi differenti. In un primo senso, si può intendere la giustificazione come indagine sulla normatività delle ragioni che risultano dal processo deliberativo e che aspirano a guidare l'azione. In

questo senso, il costruttivismo può essere assimilato ad una forma di *proceduralismo*, secondo cui la forza normativa dei giudizi morali è «costruita» da processi deliberativi opportunamente vincolati da requisiti razionali. In questa forma, dal primo saggio di Rawls in poi, il costruttivismo kantiano si è guadagnato uno spazio crescente nel dibattito contemporaneo, spesso come principale bersaglio critico delle teorie realiste e intuizioniste.

In un altro senso, il problema della giustificabilità concerne il ragionamento pratico stesso e la validità dei vincoli e dei requisiti che ne regolano l'operatività interna. Se i giudizi morali sono giustificati dalle procedure riflessive della ragione, cosa può giustificare la ragione e la sue procedure? Il costruttivismo kantiano sviluppa una *teoria del ragionamento pratico* di tipo non-fondazionalista, che si avvale di strategie coerentiste e costitutiviste per dar credito alla tesi che l'autorità della ragione è rivendicabile esclusivamente sulla base dei requisiti strutturali interni che ne specificano la funzionalità. In tal modo, il costruttivismo pretende di salvaguardare la kantiana autonomia della ragione, e la connessa supremazia del pratico, evitando di reperire le basi autoritative dell'etica nella particolare conformazione della natura umana o in presunti fatti mondani indipendenti.

Lo scopo principale del presente lavoro è indagare le specificità teoriche di questa proposta. Per farlo si è scelto di dare ampio spazio alla ricostruzione analitica e all'interpretazione dei testi. Tale *esigenza analitica* nasce dal fatto che ad oggi manca del tutto uno studio ampio e articolato del costruttivismo kantiano che ne ponga in luce ambizioni e limiti in quanto teoria morale. Per colmare questa lacuna ho scelto di considerare, oltre alla teoria di Rawls, anche le recenti proposte di Christine M. Korsgaard e Onora O'Neill, entrambe allieve di Rawls ad Harvard, che hanno riportato il costruttivismo kantiano al centro del dibattito filosofico.

L'altra esigenza che anima il lavoro è di tipo *critico-dialettico*. Il dibattito sul costruttivismo kantiano risente della provenienza statunitense degli autori studiati. Nell'area anglo-americana in genere, specie in ambito morale, l'orizzonte è dominato da discussioni incentrate su aspetti particolari e specifici di questo o quell'ambito di ricerca. Si pensi al dibattito sul realismo, che ha ormai ottenuto una decina di qualificazioni metaetiche (riduzionista, antiriduzionista, normativo, metanormativo, 'robusto' piuttosto che 'sottile', fino al quasi-realismo e alla specificazione di provenienza

in assenza della disponibilità di altri parametri, come nel caso del celebre ‘realismo di Cornell’), oppure si pensi a quello tra internalisti ed externalisti (in un famoso articolo Derek Parfit individua otto differenti modi di concepire la distinzione tra i due punti di vista, vd. Parfit 1997, p. 103). A motivo di un tale proliferare di posizioni, la forma saggio si è imposta in quel contesto quale veicolo privilegiato di discussione e confronto. Questo modo di condurre il dibattito corre il rischio di produrre la perdita della visione d’insieme e di frammentare la singola teoria in una miriade di tesi apparentemente irrelate. Da un lato, dunque, mi sono preoccupato di raccogliere una parte delle critiche rivolte al costruttivismo kantiano per ricomporre in un quadro unitario la discussione di alcune tesi più specifiche. Dall’altro, ho espresso alcune riserve, che ritengo necessarie, e segnalato nodi problematici intorno ai quali il costruttivismo kantiano non si dimostra del tutto coerente. La presente ricerca spera, pertanto, di portare un contributo alla comprensione della teoria e delle sue specificità offrendone contemporaneamente una *valutazione critica*.

1

Le ambiguità del costruttivismo

Nel dibattito etico contemporaneo si accetta generalmente di dividere l'ampio territorio della filosofia morale in due ambiti d'indagine concettualmente distinti (vd. Copp 2006, pp. 3-50). Chiunque si occupi di filosofia morale deve prima o poi porsi questioni generali del tipo «quali azioni sono buone e quali cattive?», «cosa, in generale, ha valore morale?», «che tipo di persona dovrei diventare?», «cosa richiede la giustizia?». Tali domande afferiscono a quel particolare settore d'indagine che è comunemente definito *etica normativa*. In secondo luogo, vi sono questioni che si usa definire di 'secondo ordine' perché non riguardano direttamente le implicazioni morali delle affermazioni di valore, ma si occupano di questioni che ineriscono alla moralità in quanto tale. «Ci sono proprietà morali?», «le affermazioni morali sono vere?», «come possiamo conoscere la verità o giustezza di una considerazione morale?», «la conoscenza morale è oggettiva?», «che rapporto c'è tra razionalità e moralità?», sono alcune delle domande che appartengono alla *teoria metaetica*.

La riflessione sui due approcci, sul significato e sui limiti della loro distinzione, è tutt'ora in corso. Naturalmente, le due prospettive non possono essere radicalmente contrapposte, né le conclusioni raggiunte in un'ambito si rivelano del tutto insignificanti per l'altro. È ben difficile per il filosofo morale condurre le proprie argomentazioni muovendosi all'interno di uno soltanto di questi domini. D'altro canto, dai *Principia Ethica* di G.E. Moore in poi (vd. Moore 1903), la teoria metaetica è andata via via articolandosi in una miriade di posizioni teoriche contrastanti. Più ancora dell'etica normativa, tradizionalmente monopolizzata dallo scontro tra utilitaristi e

contrattualisti, la metaetica ha offerto un panorama teorico tanto complesso quanto ricco di opposizioni spesso irriducibili. Così è stato per le diatribe tra cognitivisti e non-cognitivisti verso la metà del secolo scorso, così è oggi per quelle tra realisti e anti-realisti, naturalisti e anti-naturalisti.

In questo quadro il costruttivismo kantiano rappresenta senza dubbio un'eccezione imbarazzante. È curioso che ad oggi non abbia guadagnato un posto sicuro in qualcuno di questi domini. I motivi dell'indecisione risiedono nella difficoltà di catturare il senso di una teoria che si sottrae sistematicamente e programmaticamente alle tradizionali dispute tra cognitivismo e non-cognitivismo, realismo e anti-realismo, riduzionismo e anti-riduzionismo, che hanno dominato il dibattito metaetico degli ultimi cinquant'anni. Il costruttivismo comprende la questione dei fondamenti a partire dal modello kantiano dell'autonomia della ragione, specificando un tipo di oggettività pratica che evita un approccio ontologico, epistemologico e semantico ai tradizionali problemi dell'etica. D'altro canto, il costruttivismo non vorrebbe limitarsi ad affermare come si deve agire o cosa sia giusto fare, dunque sembra rifiutare una collocazione univoca all'interno dell'etica normativa, ma pretende di esprimere una tesi sul fondamento e sulla natura dell'etica stessa.

A causa di questa manifesta ambivalenza la critica ha aderito alla tesi che il costruttivismo kantiano sia affetto da insanabili ambiguità. Questo problema dell'ambiguità ha più di un aspetto. Il costruttivismo non solo fatica a trovare una collocazione precisa nel dibattito in corso, ma non è chiaro se abbia titolo per esprimere una vera e propria posizione metaetica. Alcuni ritengono che il costruttivismo aspiri senza successo a superare la domanda metaetica sul fondamento dei concetti morali (vd. Darwall-Gibbard-Railton 1992, Hussain-Shah 2006). Altri affermano, viceversa, che implichi una posizione metaetica certamente riconoscibile e ben delineata, che però nella sostanza non si differenzia da quella realista (vd. Brink 1989, Shafer-Landau 2003, Lafont 2004, FitzPatrick 2005). Infine, vi è chi, rintracciando nel costruttivismo soprattutto una teoria del ragionamento pratico, vi trova incoerenze insormontabili nel modo in cui sono definite le basi della deliberazione (vd. Brink 1989, Magri 2002, Wedgwood 2002, Shafer Landau 2003, Hussain-Shah 2006). Allo scopo di chiarire i problemi connessi con la questione dell'ambiguità, assumerò co-

me riferimento il costruttivismo di Rawls ed esporrò le obiezioni più significative che pongono in dubbio la distintività dell'approccio costruttivista in filosofia morale.

1. Il progetto costruttivista

Nell'approccio di Rawls la teoria costruttivista è introdotta come base per la soluzione di un problema di giustificazione. Come possono i cittadini delle moderne società democratiche trovare una base di giustificazione condivisa per regolare su basi eque e cooperative l'interazione sociale? L'idea è che i principi di giustizia, che regolano il funzionamento della società ed il modo in cui sono ripartiti oneri e benefici sociali, siano *costruiti* da una procedura deliberativa denominata Posizione Originaria (vd. Rawls 1971, Rawls 1980). Tale procedura esprime una condizione iniziale di eguaglianza in cui le parti decidono dei principi dietro un velo d'ignoranza che impedisce loro di prendere in considerazione la posizione sociale e la dotazione di talenti naturali di ciascuno. Con questo stratagemma Rawls vuole assicurare che la decisione sui principi sia ispirata a vincoli di imparzialità e all'indipendenza dei decisori da fatti contingenti naturali e sociali.

Una delle tesi principali del costruttivismo è che il contenuto normativo delle ragioni, che muovono i cittadini ad accogliere i principi di giustizia, è *costruito* da una procedura deliberativa. Rawls afferma che prima della procedura non vi sono fatti morali; in caso contrario la moralità sarebbe già contenuta in un ordine dato precedentemente il ragionamento pratico (vd. Rawls 1989). Rawls precisa, poi, che l'idea stessa di una costruzione di fatti sembra tuttavia incoerente. Il costruttivismo non nega che vi siano fatti, afferma invece che «al di fuori di una ragionevole procedura di costruzione, i fatti restano semplicemente fatti» (Rawls 2000, p. 264). La funzionalità costruttiva è indirizzata, invece, alla costruzione di fatti che *contano* come ragioni normative. La deliberazione, opportunamente vincolata da criteri che fungono da base giustificativa, ha come esito la valutazione e il giudizio morale.

Le basi della procedura sono individuate da Rawls nelle due concezioni modello della «persona morale libera ed eguale» e della «società bene-ordinata». Tali basi identificano i vincoli procedurali con le idee del «razionale» e del «ragionevo-

le». Il razionale guiderebbe i decisori verso la massimizzazione del bene personale, mentre il ragionevole specificherebbe la cornice deliberativa (costituita dal velo d'ignoranza e dalla pubblicità) sulla base dell'idea di equità. I principi che superano il controllo della procedura sono tali da includere sia l'idea del razionale sia quella del ragionevole e divengono pertanto principi oggettivi in quanto dotati di necessità pratica e forza giustificativa. In questa visione, il costruttivismo vorrebbe offrirsi come alternativa al tradizionale oggettivismo dei valori proponendo un modello in cui l'oggettività delle norme morali è di tipo «normativo» in quanto fondata sull'imparzialità, la neutralità e l'indipendenza dei valutanti (vd. Bagnoli 2000, Bagnoli 2007b). L'oggettività delle ragioni non corrisponde ad alcuna proprietà metafisico-ontologica, e ha piuttosto l'aspetto di una convergenza di volontà libere che liberano sulla base di requisiti di razionalità.

Il progetto costruttivista, che qui ho brevemente delineato, riguarda la fondazione della moralità sul ragionamento pratico, non su una qualche ontologia del valore. In tal senso, non avendo di mira la spiegazione naturalistica della normatività delle obbligazioni, il costruttivismo eviterebbe di impegnarsi per un'epistemologia scientifica funzionale a gran parte dei tentativi riduzionisti attuali.

2. L'irriducibilità della domanda metaetica

Sebbene Rawls opponga l'opzione costruttivista a intuizionismo e utilitarismo in un modo che richiama le distinzioni metaetiche, è stato rilevato che il suo proceduralismo ipotetico (*hypothetical proceduralism*), non essendo una teoria del significato dei termini morali, non esprime una posizione metaetica determinata e coerente (vd. Darwall-Gibbard-Railton 1992, pp. 140-144).

Stabilito che i giudizi morali sono l'esito di una procedura di decisione, la domanda circa il significato di questi giudizi rimane aperta in modi che sono compatibili con la più ampia varietà di posizioni metaetiche. È possibile che il significato dei giudizi morali sia non-analizzabile e accessibile mediante intuizione, oppure sia espressione di stati conativi e desiderativi non descrivibili in termini cognitivi; sul versante ontologico, i giudizi morali potrebbero identificare proprietà riducibili a fatti

scientifico-naturali oppure qualità metafisiche *sui generis* irriducibili e non-analizzabili. Tutte queste caratterizzazioni sarebbero compatibili con la proposta rawlsiana. Da questo punto di vista il proceduralismo individuerrebbe piuttosto «una famiglia di teorie morali sostantive» (Darwall-Gibbard-Railton 1992, p. 140).

Il punto critico della teoria, secondo questa analisi, risiederebbe nell'intenzione di aggirare l'indagine metaetica sul versante della domanda intorno alla legittimità della morale. Perché essere morali? Il proceduralismo fonda la propria concezione su una definizione della fonte dell'interesse morale. Secondo Rawls tale fonte è individuabile nella rappresentazione di sé come persona morale e nel desiderio di realizzare l'ideale di una società bene-ordinata. L'esito dell'operazione, tuttavia, non è semplicemente l'abbandono del modo consueto di affrontare i problemi dell'etica. I due ideali di persona morale e società bene-ordinata sono collegati da una procedura che stabilisce le circostanze ipotetiche in cui l'accordo è raggiunto e l'interesse morale soddisfatto. «Dopodiché possiamo non preoccuparci più del significato originario delle nostre domande morali, o di cosa si sarebbe potuto elaborare per giustificare una risposta» (Darwall-Gibbard-Railton 1992, p. 142). Il proceduralismo di Rawls dissolverebbe la rilevanza della morale.

Sorgono poi altri problemi dalla considerazione che la situazione iniziale di scelta, la cosiddetta posizione originaria, implichi già un certo tipo di interesse fondamentale alla moralità (vd. Darwall-Gibbard-Railton 1992, p. 143, Shafer-Landau 2003, pp. 42-43). Se è possibile specificare il contenuto delle condizioni e dell'interesse morale che reggono l'impalcatura deliberativa, è presumibile emergano controversie sull'esatta identificazione di quelle condizioni medesime. È possibile, per esempio, che vi sia disaccordo circa il significato da attribuire alla razionalità delle parti o ai requisiti della sensibilità morale. La disputa fa così riaffiorare la domanda metaetica. Cosa si intende per «ragionevole»? Su quali basi è possibile argomentare una risposta? (vd. Darwall-Gibbard-Railton 1992, p. 143). Altre dispute sorgono poi sul tipo di interesse morale fondamentale più appropriato. Rawls ritiene la ragionevolezza una componente indispensabile del modo in cui le persone concepiscono se stesse nelle moderne società democratiche a base costituzionale. La ragionevolezza così intesa, tuttavia, potrebbe non descrivere l'interesse morale di altri

soggetti estranei a siffatte società. Come poter giustificare l'una o l'altra posizione? Cacciata dalla porta d'ingresso la domanda metaetica rientra da quella di servizio.

3. L'inconsistenza normativa della posizione originaria

La posizione originaria è definita come situazione ipotetica di eguaglianza in cui i cittadini decidono quali principi porre a fondamento della loro convivenza. Una delle restrizioni alla deliberazione condotta in posizione originaria, che definisce l'ipoteticità della situazione di scelta, è la radicale carenza di informazioni a disposizione delle parti, il cosiddetto velo d'ignoranza (*veil of ignorance*). Le informazioni che il velo sottrae alla considerazione delle parti sono di due tipi: l'ordine delle preferenze personali (che specifica obiettivi e scopi individuali) e la collocazione sociale di ciascuno (che definisce la situazione di partenza in termini di vantaggio o svantaggio sociale).

Secondo Thomas Hill Jr. il velo d'ignoranza deforma la situazione deliberativa rendendo la posizione originaria inadatta a svolgere un qualsiasi ruolo pratico che non sia la selezione di principi *prima facie* altamente generali, ma per questo incapaci di guidare l'azione. La posizione originaria non offrirebbe una base di scelta per gli individui implicati in decisioni quotidiane e nemmeno procurerebbe un punto di vista privilegiato dal quale risolvere i più comuni conflitti morali. Le argomentazioni di Hill si concentrano su tre obiettivi della teoria morale per i quali il modello di Rawls si dimostra inadeguato: (i) la scelta individuale di linee di condotta particolari, (ii) la capacità di comporre dispute sui valori e (iii) la possibilità di fondare e giustificare le nostre assunzioni più fondamentali sulla base di un punto di vista neutrale ampiamente condiviso.

Se assumiamo il punto di vista dell'agente che deve decidere cosa fare in una situazione concreta, il velo d'ignoranza pone un limite invalicabile al costituirsi del giudizio morale. Supponiamo che mi trovi a dover decidere se mentire a Clara a proposito delle passate infedeltà del fidanzato scomparso. Il velo d'ignoranza garantirebbe imparzialità e disinteresse, ma vanificherebbe importanti considerazioni morali.

Questo significa che non solo dovrei mettere da parte i miei sentimenti di simpatia [...], ma dovrei anche ignorare le mie linee di condotta morale più consolidate così come il tipo d'impegno che ho nei confronti dell'amica. [...] Il velo d'ignoranza, certo, mi libera da errori che potrei commettere favorendo i miei interessi particolari, ma mi renderebbe cieco su fatti potenzialmente rilevanti circa le relazioni personali implicate nel caso, la mia abilità di sostenere effettivamente la menzogna, la sincerità del desiderio dell'amica di conoscere la verità.¹

Che dire, poi, della capacità di risolvere conflitti tra valori? Anche per questo compito la posizione originaria si dimostra inefficace. È vero che le parti sono descritte come reciprocamente disinteressate e razionalmente prudenti, tuttavia sono collocate nella cornice del «ragionevole» che rappresenta richieste morali già largamente condivise (vd. Rawls 1971, pp. 17-22, 120, 140, Rawls 1980, p. 331). La posizione originaria non può porre in discussione le assunzioni fondamentali, può, invece, partendo da questa base d'accordo (che Rawls identifica con la concezione della persona libera ed eguale tipica delle moderne società democratiche a base costituzionale) costruire principi di giustizia che regolano le istituzioni ad un alto livello di generalità.

Quanto alla possibilità che la posizione originaria possa giustificare i nostri giudizi morali da un punto di vista neutrale, i dubbi si concentrano di nuovo sulle angustie del velo d'ignoranza. Le parti sono descritte come interessate ai beni sociali primari. Tra questi, per esempio, non vi è la salute delle persone. Rawls ritiene che la salute non dipenda dal funzionamento delle istituzioni e, tuttavia, essa è innegabilmente un importante elemento regolatore delle condotte umane. Lo stesso può dirsi di fenomeni che pervadono la vita sociale come la solidarietà tra le persone, le responsabilità familiari e i legami d'affetto personali. Le parti non possono includere questi fattori tra le condizioni della scelta, eppure sembra impossibile negare loro un qualche valore morale. Vi sono, poi, importanti considerazioni storiche e culturali che spingono i cittadini di una certa comunità a valutare in modi opposti questa o quella pratica. Quali limiti porre al diritto di uccidere, alle cure parentali, all'infedeltà? La risposta dipenderà in larga misura dal contesto culturale e dalle tra-

¹ Hill 1992, pp. 234-235. D'ora in poi, salvo diversa indicazione, la traduzione dall'inglese è mia.

dizioni sedimentate. Se applichiamo la posizione originaria a tali questioni finiamo per pagare un prezzo troppo alto per un'imparzialità che è semplicemente fuori luogo.

4. Il costruttivismo come teoria del ragionamento pratico

Non potendo trovare un posto sicuro in nessuno dei campi d'indagine finora proposti, ad alcuni è sembrato che il costruttivismo delinei una teoria del ragionamento pratico che include tesi sia metaetiche che normative, ma la cui specificità andrebbe ricercata nel modo di rappresentare il processo deliberativo. In questa prospettiva, il costruttivismo esprimerebbe una posizione più riconoscibilmente alternativa, dunque maggiormente identificabile (vd. Cullity-Gaut 1997, pp. 1-6).

Il rapporto tra teoria morale e ragionamento pratico è rappresentabile come rapporto tra *prodotto* e *processo*. Si potrebbe affermare che la teoria morale concerne quello che dovremmo fare in quanto risultato dell'azione, mentre il ragionamento pratico sarebbe il processo che ci guida in questa ricerca (vd. Wallace 1990, Millgram 2001, pp. 1-2). Le ragioni morali sarebbero il prodotto del processo deliberativo e la moralità un sottodominio del ragionamento pratico. Le affermazioni circa il dovere sono pertanto affermazioni sulle ragioni di cui disponiamo. Le ragioni morali, dunque, in quanto ragioni normative, dovrebbero offrire una giustificazione ultimativa dell'azione (vd. Cullity-Gaut 1997, pp. 1-6). Ora, secondo il costruttivismo non è sufficiente affidarsi a ragioni normative. Queste infatti non hanno il ruolo fondazionale che viene loro attribuito se non sono completamente giustificate. Nella prospettiva costruttivista è il ragionamento pratico, o procedura deliberativa, a svolgere il ruolo di giustificazione ultimativa delle ragioni.

Sul rapporto tra procedura deliberativa e ragioni è stata sollevata contro il costruttivismo una pletora di obiezioni diverse. Uno dei nodi più discussi della metaetica attuale è il problema di Eutifrone (vd. Shafer-Landau 2003, pp. 39-52, Sayre-McCord 2007). Il problema deriva dall'applicazione della riflessione alle nostre convinzioni morali: sulla base di quali criteri possiamo affermare che un giudizio o un'azione sono buoni? Nel dialogo con Eutifrone, Socrate insiste sulla possibilità

che i criteri del giudizio morale abbiano valore oggettivo e non sia derivabili dall'autorità divina, la quale, per poter legittimare le proprie sanzioni, dovrebbe a sua volta affidarsi ad un criterio. Secondo Shafer-Landau, la debolezza principale del costruttivismo risiederebbe nell'incapacità di specificare la natura dei criteri che regolano la funzionalità costruttiva della procedura e che sono alla base del giudizio morale. Il punto è che le restrizioni che specificano il contesto deliberativo possono essere connotate o meno da un significato morale. Entrambe le eventualità però si rivelano inappetibili.

Rawls sostiene che la posizione originaria è capace di svolgere un ruolo di mediazione perché incorpora i principi del razionale (*rational*) e del ragionevole (*reasonable*). Tali condizioni sono trasferite al risultato della deliberazione. In tal modo, però, si fuoriesce dal costruttivismo perché le condizioni che modellano la deliberazione non sono esse stesse costruite dal processo deliberativo che, invece, le presuppone esplicitamente e logicamente: «le restrizioni non sono esse stesse oggetto di costruzione, e perciò ci sono fatti morali o ragioni che sussistono indipendentemente dalle funzionalità costruttive. Questo è realismo, non costruttivismo» (Shafer-Landau 2003, p. 42).

L'alternativa non è migliore. Nel caso in cui l'esito della procedura non sia morale e sia in aperto contrasto con le nostre convinzioni morali paradigmatiche, si porrebbe un insanabile conflitto tra le nostre convinzioni morali e l'efficacia della procedura. In tal caso, la giustificazione dell'accettazione dei nuovi principi non-morali, e della sostituzione dei precedenti, sarebbe questione di mera fede nella procedura. L'incapacità di risolvere il problema di Eutifrone evidenzia l'ambiguità del costruttivismo che sarebbe costretto a ricadere in una forma di realismo morale oppure nell'arbitrarietà espressivista.

Una seconda debolezza del costruttivismo risiede nel fatto che le parti in situazione deliberativa sono rappresentate come soggetti che compiono una scelta. Le parti, infatti, se vogliono condurre a termine un processo deliberativo debbono scegliere sulla base di una qualche ragione. Ora, questa ragione interviene all'interno di quel processo, non ne è un esito, né è oggetto di costruzione essa stessa, perciò deve essere già disponibile (vd. Hussain-Shah 2006, p. 291). Ma una teoria che sostenga l'indipendenza delle ragioni dal processo deliberativo è realista non costruttivista. In

conclusione, qualora le restrizioni di partenza non incorporassero principi morali sarebbe cosa ben difficile spiegare come effetti morali possano discendere da decisori non morali.

Il senso generale di queste critiche è che il costruttivismo è costretto a presupporre qualcosa. I vincoli alla deliberazione e la scelta delle parti sembrano modellati da fattori pre-esistenti di natura normativa (la normatività dei vincoli e del concetto di ragione). Il costruttivismo, dal canto suo, ammette che vi siano delle ragioni normative che vincolano il processo di scelta sia dall'esterno che dall'interno della deliberazione, ma che non siano da questo indipendenti.

5. Il costruttivismo metaetico e contrattualistico di R. Milo

Si è visto che fra le obiezioni più corrosive sollevate contro il costruttivismo vi è quella di chi sostiene che le descrizioni della situazione iniziale di scelta non possono fare a meno di includere forti vincoli normativi se vogliono garantire un qualche tipo di accordo rilevante. Il rilievo di questa critica sembra dare credito ai detrattori della teoria di Rawls e a chi, più in generale, sostiene l'implausibilità di quelle teorie centrate sui diritti che incorporano un qualche tipo di accordo originario.

La discussione della proposta di Ronald Milo di un costruttivismo contrattualistico e metaetico mi consentirà di entrare nel dettaglio di questi nodi teorici e di far vedere quanto sia problematico il superamento delle difficoltà esposte in precedenza.

Milo propone di distinguere la forma normativa del costruttivismo, che include la teoria della giustizia come equità di Rawls, da una forma metaetica di costruttivismo contrattualistico (vd. Milo 1995). La teoria di Rawls è «normativa» perché pretende di dire quali principi sono giusti e quali ingiusti; a tal fine impone alle parti un velo d'ignoranza eccessivamente spesso (*thick*) e vincoli ragionevoli eccessivamente stringenti. Dal punto di vista del costruttivismo metaetico di Milo è preferibile definire vincoli più sottili (*thin*) che, per quanto non possano eliminare ogni presupposto, permettano almeno di eludere aspetti controversi della teoria, come, per esempio, la definizione di «ragionevole» (vd. Milo 1995, p. 197). Allo scopo è sufficiente

che le condizioni di scelta includano l'imparzialità del punto di vista dei decisori e che le norme scelte non mutino azioni giuste in ingiuste e viceversa.

La prima condizione supporta alcune caratteristiche dei contraenti: la razionalità, la piena informazione e la capacità di esprimere desideri e preferenze. Milo deriva dalla seconda condizione la necessità di ammettere che un certo grado di relatività culturale influenzi le decisioni: se le parti conoscessero le proprie preferenze e i conflitti da queste provocati in un dato contesto culturale, sarebbero in grado di selezionare norme che non confliggono con certi principi ritenuti *paradigmaticamente morali*. I principi che esprimono l'inaccettabilità morale della menzogna, della rapina e della tortura, sono principi di questo tipo e fungono da criterio per riconoscere la moralità del contenuto delle azioni ammesse dalle norme selezionate dall'accordo.

La soluzione di Milo impegna a presupporre due tesi metaetiche: (i) vi sono fatti o condizioni che determinano la verità dei giudizi morali che dipendono dall'accordo sociale ipoteticamente definito; (ii) i fatti morali, anche se non sono indipendenti da ogni nostro stato psicologico, tuttavia non dipendono da punti di vista soggettivi individuali.

La prima tesi sostiene che la condizione di verità dei giudizi morali è la *preferibilità razionale* di un ordine sociale ideale, oggetto di accordo, in cui tali giudizi sono ritenuti *standards* normativi di condotta da parte di contraenti ipotetici. La situazione iniziale di scelta è definita come il punto di vista di agenti razionali che trovano l'accordo sulle norme che debbono regolare la cooperazione sociale e limitare reciprocamente il perseguimento e la soddisfazione di desideri individuali. L'accettazione unanime e reciproca dei principi selezionati ne definisce la preferibilità razionale. Una conseguenza di tale impostazione è che l'articolazione del ragionamento pratico guida il processo di scelta senza presupporre credenze morali. Ciò dipende dal carattere *pratico* del tipo di inferenza che si suppone tipica dei processi di scelta. Le norme selezionate sono considerate vere perchè capaci di guidare l'azione, non perchè rispecchiano un mondo di valori dato indipendentemente: «il principio morale che definisce sbagliato il mentire (principio morale che afferma una verità) è vero solo nel caso in cui un principio morale che proibisce o condanna la menzogna (principio che guida l'azione) è l'oggetto di un certo tipo di scelta sociale razionale» (Milo 1995, p. 186). In altre parole, l'affermazione che «è sbagliato men-

tire» è vera solo nel caso in cui ci sia una ragione per i contraenti, da un punto di vista sociale ideale, di scegliere norme che ne proibiscono il contenuto. Ciò vuol dire che fra le condizioni di verità dei giudizi vi sono le ragioni stabilite dall'accordo sociale.

La seconda tesi si riferisce allo statuto ontologico che la teoria attribuisce ai fatti morali. Secondo una concezione *forte* del carattere di mente-dipendenza dei fatti morali, questi sono costituiti da stati di cose che includono stati mentali come componenti essenziali. Ad esempio, secondo l'utilitarismo edonistico la massimizzazione del piacere è un principio rilevante perché il piacere (in quanto stato mentale) è parte dei fatti morali. In alternativa si può immaginare un rapporto di dipendenza *debole* tra fatti morali e stati mentali che non costringa la teoria al soggettivismo. In questa visione, i fatti morali sopravvengono ad altri fatti, anche psicologici, e solo in quanto sono una conseguenza di quei fatti divengono oggetto di stati mentali intenzionali (vd. Milo 1995, p. 191). Il costruttivismo morale ritiene che, in linea con questa opzione, i fatti morali siano una conseguenza di, o sopravvengano a, il fatto che gli esseri umani esprimono preferenze riguardo a stati di cose possibili. Secondo Kant, per esempio, la moralità di un'azione è data dal fatto che una persona razionale può o meno volere che la sua massima o preferenza divenga ipoteticamente una legge universale. Il costruttivismo sostiene che i fatti morali sono indipendenti da reazioni psicologiche individuali (*evidence independence*) — perché il punto di vista che li costruisce è ipoteticamente definito come imparziale e sociale — ma non ontologicamente separati (*stance independence*), poiché non coincidono con un ordine morale precedente l'accordo (vd. Milo 1995, pp. 192-193).

A questo punto dell'argomentazione di Milo non si sono ancora eliminate tutte le difficoltà. Rimane da spiegare la collocazione dei principi cosiddetti *paradigmatici* rispetto alla procedura di decisione. Nulla vieta di assimilare tali principi ad *intuizioni* che l'accordo presuppone e che sono valide antecedentemente. In questo modo non si presuppone l'oggettività e la verità che dovrebbero invece risultare dall'accordo? Milo risponde che il costruttivismo metaetico non è un modo per decidere quali principi sono veri e quali no, ma un modo per spiegare in cosa consiste la loro verità e oggettività (vd. Milo 1995, p. 202). Secondo Milo il costruttivismo metaetico non ha la pretesa di esibire, come fa la teoria normativa di Rawls, quali sono i

criteri per accettare le norme prodotte dall'accordo e verificare se queste sono in equilibrio riflessivo con i nostri giudizi ponderati. Il costruttivismo metaetico afferma che la scorrettezza morale di un atto è costituita dal fatto che quell'atto è proibito da norme scelte da contraenti ipotetici razionali e imparziali: «Il fatto che un atto trasgredisca tali norme non è evidenza della sua scorrettezza; è ciò che assicura valore di verità all'affermazione che è sbagliato» (Milo 1995, p. 202). Il conflitto tra paradigmi morali fondamentali largamente condivisi e scelte dei contraenti ipotetici occasiona, semmai, la revisione delle caratteristiche che definiscono le parti e la situazione originaria di scelta. Non è possibile per una teoria metaetica escludere dalla situazione deliberativa iniziale ogni implicazione normativa.

L'impressione è che il costruttivismo contrattualistico di Milo complichino inutilmente la proposta rawlsiana senza offrire una soluzione decisiva ai problemi posti dalla critica. Lo snellimento dei vincoli normativi ha reso permeabile il confine tra livello *ipotetico* e livello *attuale-reale*, aprendo alla possibilità della contraddizione tra norme razionalmente preferibili in condizioni *ipotetiche* e giudizi morali *attuali* dei cittadini, e moltiplicando inutilmente i livelli dell'analisi che ora è costretta a render conto ad un tempo della funzione e dello statuto delle norme oggetto di scelta razionale e dei cosiddetti principi morali paradigmatici.

Non si comprende, infatti, quale sia il nesso tra statuto ontologico dei principi paradigmatici e le norme scelte in condizioni ipotetiche. Mentre i primi sembrano includere nella propria descrizione una posizione ontologica forte — Milo parla di intuizioni e di precedenza —, le seconde sono, come si è detto, inseparabili dagli stati mentali cui sopravvivono. È davvero difficile immaginare come i primi possano svolgere una funzione di controllo sui secondi, se non supponendo un ritorno ad un tipo di epistemologia morale realista in cui sia possibile confrontare principi etici mediante intuizione.

Se poi consideriamo le condizioni di verità dei giudizi, ancora una volta non è chiaro se la preferibilità razionale in situazione ipotetica possa riferirsi anche ai giudizi paradigmatici. Ma se vi si riferisce, perché parlare di intuizioni che sono valide antecedentemente l'accordo? Se la mia lettura è corretta, la teoria ci pone di fronte due tipologie di giudizi morali per ognuna delle quali sono all'opera specifiche condizioni di verità. Né si comprende come la constatazione della contraddizione tra

questi due piani possa generare un processo di revisione che non ha alcun criterio cui appellarsi se non, di nuovo, gli stessi principi paradigmatici. Per rimanere coerente la teoria dovrebbe esplicitare meglio il proprio fondamento realista e abbandonare, o almeno riformulare, il progetto costruttivista.

Da ultimo, la questione della normatività. La postulazione della normatività minima delle restrizioni (l'imparzialità e la razionalità dei contraenti) non risolve il nodo della giustificazione di quelle restrizioni medesime. Milo sembra considerare eccessivamente ingombrante la normatività delle restrizioni imposte da Rawls alla posizione originaria perché includerebbe dei meri presupposti non legittimati. Il punto è che anche Milo non sembra rispondere a questo problema. Ridurre al minimo la normatività dei presupposti non significa eliminarla, né offrirne una giustificazione ultimativa.

In questo primo capitolo ho segnalato lo stato attuale del dibattito intorno al costruttivismo. Le ambiguità rilevate accompagneranno il prosieguo del lavoro e costituiranno un punto di confronto obbligato. Nel corso dell'analisi molte di queste critiche verranno ridimensionate e ne sorgeranno di nuove. Se il costruttivismo di Rawls è impreparato a rispondere a molte delle osservazioni esposte fin qui (del resto lo stesso Rawls non ha mai mostrato interesse verso una compiuta elaborazione metaetica del costruttivismo), lo stesso non vale per le versioni di Christine Korsgaard e Onora O'Neill. Il mio obiettivo, vale segnalarlo di nuovo, è l'analisi e la comprensione. Su questa base sarà forse possibile dissipare le ambiguità di una teoria che attualmente è tra le più controverse e discusse.

PARTE PRIMA

Giustificazione e deliberazione in John Rawls

Pochi anni dopo le *Dewey Lectures*, in uno scritto dal titolo peraltro significativo di *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, Rawls si rimprovera retrospettivamente un'incoerenza:

Devo, infine, fare osservare che il titolo scelto per queste lezioni, *Kantian constructivism in moral theory*, è in realtà ingannevole; poiché la concezione di giustizia analizzata è politica, avrei dovuto preferire il titolo *Kantian constructivism in political philosophy*. Se o no il costruttivismo sia ragionevole per la filosofia morale è un'altra e più generale questione.¹

Il giudizio di Rawls segnala un mutamento di concezione tanto stupefacente quanto radicale. È paradossale che il costruttivismo delle *Dewey Lectures* — con gli ampi riferimenti che vi sono contenuti all'etica di Kant e alla tradizione morale anglosassone da Clarke a Sidgwick fino a Moore e Ross — sia definito dal suo stesso autore una concezione 'politica'. Tali affermazioni contribuiscono a convalidare la tesi, peraltro ormai ampiamente condivisa dalla critica, che un cambiamento di rotta nel pensiero di Rawls vi sia stato, almeno a partire dai primi anni ottanta, e che sia stato assai rilevante (vd. Pogge 2004, Carter 2006a, Carter 2006b). Nel saggio del 1985, da cui è tratta la citazione, Rawls chiarisce alcuni punti teorici e fissa contemporaneamente un piano di lavoro che lo allontanerà dal costruttivismo morale e lo condurrà all'elaborazione del liberalismo politico². Tale mutamento, tuttavia, non deve disto-

¹ Rawls 1985, trad. it. p. 170-171n.

² Alcune altre affermazioni contenute in questo saggio non lasciano dubbi in proposito. Per esempio: «In quanto ideali morali comprensivi, i valori dell'autonomia e dell'individualità sono inappropriati per una concezione politica della giustizia. Nonostante la loro straordinaria importanza per il pensiero liberale, per come li troviamo in Kant e J.S. Mill, questi ideali comprensivi sono eccessiva-

gliere dal fatto che in *A Theory of Justice* Rawls definisce in termini esplicitamente kantiani l'elaborazione di una teoria contrattualista della giustizia. Con la domanda posta in chiusura della citazione, se «il costruttivismo sia ragionevole per la filosofia morale», Rawls riconosce, mentre lo respinge, il programma teorico che ha animato gran parte degli sforzi filosofici intrapresi fino a quel momento.

La recente pubblicazione delle *Lectures on the History of Moral Philosophy*, oltre a rafforzare l'immagine di un Rawls filosofo morale, ne ha attestato l'assidua frequentazione dell'opera di Kant. L'estesa rimeditazione del filosofo di Königsberg inizia nel 1974 (anno in cui tiene ad Harvard il primo corso sull'etica kantiana), prosegue per tutti gli anni ottanta affiancandosi a quella di Hume e di Leibniz, e giunge successivamente, a partire dai primi anni novanta, al confronto con Hegel (vd. Rawls 2000, trad. it. pp. xi-xii). È in queste lezioni che, attraverso il commento della lettera kantiana, emerge chiaramente la fisionomia dell'interpretazione «costruttivista». Non va peraltro dimenticato che già *A Theory of Justice* propone un'interpretazione procedurale dell'etica kantiana, recependone elementi importanti quali il formalismo (inteso come priorità del giusto sul bene), l'universalismo e la priorità della libertà come autonomia, anche se è solo con le *Dewey Lectures* del 1980 che la nozione di «costruttivismo kantiano» è esplicitamente formulata. In questo saggio, e rivelando in maniera non ambigua lo sguardo del *filosofo morale*, Rawls afferma che

la forma di costruttivismo riconducibile a Kant è compresa, in genere, molto meno bene di altre concezioni morali a noi familiari, come l'utilitarismo, il perfezionismo e l'intuizionismo. È mia opinione che tale situazione impedisca alla teoria morale di progredire.³

La teoria morale è altrove definita quale «studio delle concezioni morali sostanziali» (Rawls 1975a, trad. it. p. 42) e svolge un ruolo di giustificazione dei nostri motivi morali rimanendo indipendente da altri campi di ricerca, compreso quello politico.

mente estesi: sono presentati come il solo fondamento appropriato per un regime costituzionale. Così inteso, il liberalismo, non si trasforma che in un'altra dottrina settaria» (Rawls 1985, trad. it. pp. 196-197). A partire dalla metà degli anni ottanta emerge sempre più in Rawls la preoccupazione per il problema del pluralismo e della stabilità che lo spingerà verso l'idea di consenso incrociato (*overlapping consensus*) e di costruttivismo «politico».

³ Rawls 1980, trad. it. p. 64.

Con la nozione di «costruttivismo kantiano» Rawls ambisce delimitare uno spazio autonomo per l'etica che privilegi la priorità del momento «pratico» su quello teoretico, della riflessione sull'intuizione, del punto di vista dell'agente su quello del soggetto conoscente. In questa prima parte della ricerca intendo render conto di questo tentativo.

Suddivido lo studio del Rawls 'morale' in due capitoli. Il primo studia il costruttivismo rawlsiano come teoria della giustificazione chiarendone, in primo luogo, la concezione della verità e dell'oggettività in ambito morale, e concludendo poi con la discussione di questioni fondazionali. Il secondo indirizza il modello di ragionamento pratico che lo sottende mostrandone le specificità in ordine alla critica dell'intuizionismo morale, alla priorità dell'autonomia e alla definizione normativa del Sé. Nel corso dell'analisi non si mancherà di evidenziare alcune incoerenze dell'impostazione rawlsiana. In primo luogo il mancato approfondimento del tema della giustificabilità delle considerazioni morali, intorno al quale Rawls non si è mai espresso in maniera definitiva (oscillando infruttuosamente tra fondazionalismo, coerentismo e costitutivismo); in secondo luogo, malgrado i costanti richiami all'etica kantiana, la proposta di un tipo di ragionamento pratico che situa elementi inequivocabilmente umani all'interno di un quadro che vorrebbe invece rimanere formalista.

2

Giustificazione e costruzione

Sommario

Dopo aver brevemente introdotto il costruttivismo rawlsiano (§§1.1-1.2), discuto il modo in cui il costruttivismo interpreta la verità (§1.3) e l'oggettività delle considerazioni morali (§1.4). Nella seconda sezione riprendo l'accusa di ambiguità ed espongo il problema della basi normative della procedura costruttivista avvalendomi delle critiche di D. Brink e G.A. Cohen (§§2.1-2.2). Considero poi due strategie (*sociologica* e *metodologica*) elaborate per risolvere l'ambiguità e dimostro che falliscono entrambe (§§2.3-2.4). Nell'ultima sezione prendo in considerazione il metodo dell'equilibrio riflessivo (§3.1), ne presento due interpretazioni distinte, *descrittiva* e *deliberativa*, esibendo le ragioni che rendono la seconda preferibile (§3.2). La discussione dell'interpretazione deliberativa di T. M. Scanlon consente di introdurre una strategia giustificativa alternativa (*costitutivismo*), che trova supporto testuale in alcuni saggi di Rawls degli anni cinquanta. I vincoli alla procedura deliberativa — pubblicità, imparzialità e indipendenza dei valutanti — sono visti come vincoli *costitutivi* e requisiti di partecipazione al ragionamento in quanto 'pratica'.

1. Costruzione, verità e oggettività

1.1. Concetto e concezione in *A Theory of Justice*

Le prime pagine di *A Theory of Justice* descrivono la società come un grande progetto cooperativo che produce per la collettività dei suoi membri vantaggi maggiori di quelli che con le sue sole forze ciascuno potrebbe ottenere per sé stesso. Il surplus di benefici, tuttavia, pone gli uomini in dissidio. Le spinte ad agire verso interessi comuni sono contrastate da ragioni di conflitto sulla distribuzione di benefici ed oneri sociali per via delle condizioni che vincolano inevitabilmente la cooperazione sociale, le «circostanze di giustizia»¹.

Le circostanze di giustizia generano un problema pratico che, per Rawls, identifica il concetto (*concept*) di giustizia. Il problema può essere formulato nel modo seguente: dato che persone libere e razionali sono interessate al perseguimento dei propri interessi (non necessariamente egoistici), come è possibile giustificare principi di giustizia che regolino il funzionamento delle istituzioni di una società democratica a base costituzionale che i cittadini di quella società possono accettare e difendere l'uno di fronte all'altro? Il concetto di giustizia, per come è stato comunemente inteso nella società e nella tradizione del pensiero occidentale moderno, richiede un'equa distribuzione di oneri e benefici, e la salvaguardia di diritti fondamentali e libertà individuali (vd. Rawls 1971, pp. 3-6). I principi di libertà ed eguaglianza qualificano il profilo istituzionale delle società moderne, almeno dall'epoca delle rivoluzioni americana e francese in poi; non vi è accordo, tuttavia, su come intendere ciascun principio e la sua integrazione nelle istituzioni di base in un modo che garantisca il superamento della conflittualità sociale.

La concezione (*conception*) della giustizia come equità (*justice as fairness*) è la risposta di Rawls a questo problema. Egli attinge esplicitamente dalla tradizione contrattualistica moderna: «è mio scopo presentare una teoria della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello d'astrazione la nota teoria del contratto sociale,

¹ Rawls distingue tra circostanze soggettive ed oggettive. Nelle prime include i limiti della natura umana in termini di poteri cognitivi e morali, fra le seconde la necessaria coabitazione di esseri umani in condizioni di scarsità moderata, per la quale si intende un'effettiva, ma non infinita, disponibilità di beni. Il carattere finito dei beni pone il problema della distribuzione (vd. Rawls 1971, pp. 126-130).

quale si trova ad esempio in Locke, Rousseau e Kant» (Rawls 1971, p. 11). L'idea contrattualista è che l'ordinamento sociale debba fondarsi su un accordo fondamentale:

I principi di giustizia per la struttura fondamentale della società sono oggetto dell'accordo originario. Questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione.²

L'accordo originario equivale, con talune modificazioni importanti, allo stato di natura delle teorie del contratto sociale e descrive una situazione di eguaglianza nella quale le parti che rappresentano i cittadini deliberano, sotto certe condizioni, sul contenuto dei principi primi che regoleranno il funzionamento delle istituzioni. Tale situazione iniziale di eguaglianza è definita da Rawls posizione originaria (*original position*).

Naturalmente questa posizione originaria non è considerata come uno stato di cose storicamente reale, e meno ancora come una condizione culturale primitiva. Va piuttosto considerata come una condizione puramente ipotetica, caratterizzata in modo tale da condurre a una certa concezione della giustizia. Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo *status* sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili. Assumerò anche che le parti contraenti non sanno nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche. I principi di giustizia vengono scelti sotto un velo d'ignoranza.³

La posizione originaria è una struttura deliberativa che descrive il modo in cui è selezionato il contenuto dei principi in una situazione ipotetica di eguaglianza, quando a decidere sono persone «razionali» e i vincoli imposti «ragionevoli». Le restrizioni

² Rawls 1971, p. 11.

³ *Ibidem*, p. 12.

che modellizzano la procedura — il velo d'ignoranza, la simmetria delle parti e la pubblicità dei principi di giustizia — rappresentano una certa idea «ragionevole» di cooperazione sociale che include un ideale di cittadino in quanto «persona morale libera ed eguale» dotata dei poteri della ragione e della sensibilità morale. Per altro verso, le parti in posizione originaria sono descritte come «razionali», guidate ciascuna da interessi di ordine sommo (capacità di sviluppare un senso di giustizia, di formarsi e perseguire una propria concezione del bene, dotate di desideri specifici, sebbene generali, verso la realizzazione dei cosiddetti beni umani primari — cibo, salute, riparo, ma anche rispetto di sé, libertà di pensiero e di ricchezza). La razionalità delle parti in posizione originaria contribuisce a modellizzare la procedura orientando teleologicamente le parti alla scelta di una qualche concezione del bene. Le restrizioni ragionevoli, da un lato, presuppongono la razionalità delle parti, perchè l'idea di cooperazione sociale non sarebbe effettiva senza la capacità di porsi e perseguire una qualche concezione del bene; dall'altro la subordinano fissando criteri di cooperazione che sono accettabili da tutti. Insieme, il ragionevole e il razionale, specificano i requisiti del ragionamento corretto per la scelta dei principi che debbono regolare le istituzioni di base della società. L'idea è che la posizione originaria incorpori le condizioni per le quali comunemente e unanimemente riteniamo che un giudizio sia giusto e giustificato, e offra un metodo per la selezione dei principi primi e delle teorie da cui derivarli.

È quindi chiaro che intendo sostenere che una concezione di giustizia è più ragionevole di un'altra, o meglio giustificabile rispetto ad essa se, nella situazione iniziale, persone razionali sceglierebbero i suoi principi piuttosto che quelli dell'altra per gli scopi della giustizia.⁴

Per risolvere un problema pratico, un problema di giustificazione, Rawls introduce una procedura deliberativa che, grazie a certe restrizioni, pretende di offrire una soluzione giustificata. Il problema della giustizia (*concept*) viene riformulato come problema di scelta di strutture istituzionali eque governate da principi condivisi per i quali i cittadini dispongono di una giustificazione pubblica. La migliore soluzione

⁴ Rawls 1971, p. 17.

del problema (*conception*) è quella che esibisce la migliore giustificazione dopo adeguata riflessione.

Resta da chiarire in che modo pervenire al tipo di restrizioni più appropriate da imporre alla procedura deliberativa. È possibile, infatti, che il velo d'ignoranza e la condizione di pubblicità, per citarne solo alcune, non siano adatte a fornire un contenuto determinato alla scelta condotta in posizione originaria.

Nella ricerca della descrizione più adatta di questa situazione, procediamo dai due estremi. Si inizia descrivendola in modo che essa rappresenti condizioni largamente condivise e possibilmente deboli. Controlliamo poi se queste condizioni sono sufficientemente forti per generare un insieme significativo di principi. Se ciò non accade, cerchiamo ulteriori premesse egualmente ragionevoli. Ma se è così, e questi principi si accordano con le nostre convinzioni ponderate di giustizia, allora va tutto per il meglio. Presumibilmente, però, vi saranno delle discrepanze. In questo caso possiamo scegliere. Possiamo o modificare la descrizione della situazione iniziale, o rivedere i nostri giudizi presenti, perché anche i giudizi che prendiamo provvisoriamente come punti fermi sono tuttavia soggetti a revisione. Andando avanti e indietro tra i due, a volte alterando le condizioni delle circostanze contrattuali, a volte modificando i nostri giudizi e adeguandoli a un principio, assumo che potremo infine trovare una descrizione della situazione iniziale in grado sia di esprimere condizioni ragionevoli sia di generare principi in accordo con i nostri giudizi ponderati, opportunamente emendati e modificati. Chiamerò questo stato di cose equilibrio riflessivo.⁵

Mentre la posizione originaria sottrae i processi di scelta all'influenza delle contingenze naturali e sociali, il metodo dell'equilibrio riflessivo (vd. Rawls 1971, pp. 19-21, 48-51) dovrebbe garantire che i principi trovati, e le restrizioni imposte alla scelta, si accordino con l'orizzonte più ampio dei giudizi morali ai quali i cittadini si affidano dopo adeguata riflessione.

La giustificazione dei principi di giustizia di una società democratica a base costituzionale assume l'aspetto di un ampio processo riflessivo le cui condizioni e requisiti di razionalità sono di volta in volta esposti a revisione e controllo. L'esito

⁵ Rawls 1971, trad. it. pp. 34-35.

atteso dell'operazione è una teoria che soddisfi i requisiti di razionalità che i cittadini ritengono più ragionevoli dopo riflessione adeguata e confronto appropriato. L'esito è la scelta della teoria, al momento, più ragionevole.

1.2. «Il costruttivismo kantiano» e la teoria morale

Negli anni successivi ad *A Theory of Justice*, sollecitato dalle critiche e dalle richieste di chiarimento, Rawls avvia una riflessione sui fondamenti della teoria che lo porterà ad approdare al cosiddetto «costruttivismo kantiano». In *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980) Rawls approfondisce l'idea di giustificazione che è alla base della teoria della giustizia come equità.

Rawls precisa che il tipo di teoria che ha in mente «istituisce una certa procedura di costruzione che risponde a determinati requisiti *ragionevoli*» e che «all'interno di tale procedura le persone, definite come agenti *razionali* di costruzione, individuano, attraverso i loro accordi, i principi primi della giustizia» (Rawls 1980, p. 304). Le persone che deliberano, la procedura di deliberazione e i principi primi devono essere collegati in un certo modo «ragionevole». L'idea del «ragionevole» è rappresentata dalle due concezioni modello della «persona morale libera ed eguale» e della «società bene-ordinata». Il contesto deliberativo della posizione originaria svolge un ruolo di mediazione tra queste due concezioni esprimendo un modello ideale di come i cittadini di una società bene-ordinata, che si pensano come persone morali libere ed eguali, sceglierebbero i primi principi della giustizia (vd. Rawls 1980, p. 308). I principi selezionati dalle parti in posizione originaria, in virtù delle restrizioni che la procedura di scelta ha incorporato in termini di sensibilità morale, razionalità delle parti e mancanza di arbitrarietà naturale e sociale, sarebbero gli stessi che i cittadini di una società bene-ordinata sceglierebbero per se stessi. La ragionevolezza delle restrizioni che costituisce lo sfondo entro cui opera la procedura di decisione è così trasferita al risultato della decisione stessa. Rawls definisce tale struttura giustificativa «proceduralismo puro» (vd. Rawls 1980, p. 311).

I principi scelti dalle parti in posizione originaria sono l'espressione idealizzata di alcuni requisiti normativi e sono validi per noi, che siamo cittadini di una so-

cietà che invece non è bene-ordinata, solo se si accordano con i nostri giudizi morali ponderati in equilibrio riflessivo. Per segnalare la distinzione tra i livelli della giustificazione — *ipotetico* della posizione originaria e *attuale-reale* il nostro — Rawls afferma che la posizione originaria deve essere interpretata come un «artificio espositivo», una strategia per rappresentare richieste di imparzialità, neutralità e autonomia deliberativa in cui i cittadini possono *riconoscersi* in quanto persone libere ed eguali.

Il *kantismo* di questa posizione, secondo Rawls, consiste nel definire «una particolare concezione della persona» e collegarla, in un certo modo, ad una «ragionevole procedura di costruzione». Il tipo di persona cui Rawls si riferisce è desumibile dall'idea kantiana che la persona umana sia dotata di capacità riflessive e di sensibilità morale (il rispetto della legge morale) che la distinguono in quanto essere che si dà cura della moralità. Questa assunzione è radicata nello stesso concetto (*concept*) di giustizia formulato in precedenza: tale problema non potrebbe nemmeno esser posto se non vi fosse nelle persone una pretesa alla giustificazione razionale delle proprie richieste, e dunque anche della struttura sociale che le rappresenta, unita ad un'adeguata capacità riflessiva atta ad articolarla.

La procedura di costruzione, identificata nella posizione originaria, diviene così l'analogo della Procedura dell'Imperativo Categorico di Kant: tale procedura ha funzione di mediazione tra l'idea della legge morale, di per sé inattuabile sotto il profilo conoscitivo, e le pratiche riflessive e valutative degli agenti morali (vd. Rawls 2000, pp. 162-166). I due principi del razionale e del ragionevole che strutturano la procedura, identificano rispettivamente la ragion pratica empirica e la ragion pratica pura di Kant. Il primo rappresenta il riferimento della volontà ad uno scopo, com'è nell'imperatività ipotetica alla quale è sottoposta la scelta delle parti in posizione originaria (del tipo «per ottenere un certo risultato X, allora si deve scegliere Y»); il secondo rappresenta la categoricità delle tre formule dell'imperativo categorico, da cui Rawls desume la condizione di pubblicità, il velo d'ignoranza e l'ideale personale di libertà e autonomia (vd. Rawls 2000, pp. 166-216). Ma è principalmente quest'ultimo a rappresentare il «ragionevole» e la pretesa alla giustificazione razionale dei principi; infatti, l'idea del proceduralismo puro è che le restrizioni imposte alla posizione originaria rispecchino la concezione della persona morale libera ed e-

gualche che i cittadini di una società bene-ordinata accolgono come rappresentazione di sé.

Certamente il rapporto con Kant si misura, come ebbe a dire lo stesso Rawls, in termini di «analogia» piuttosto che di identità; e tuttavia si tratta di un'analogia profonda. In *A Kantian Conception of Equality*, Rawls afferma che «si può pensare alla nozione di società bene-ordinata come all'interpretazione dell'ideale di regno dei fini» (Rawls 1975b, p. 264) e che il velo d'ignoranza rappresenta l'interpretazione della libertà negativa di Kant: «per libertà negativa, Kant intende infatti la capacità di compiere azioni indipendentemente da cause esterne che le determinino» (Rawls 1975b, p. 264). L'analogia con la libertà positiva è invece più complessa e richiede almeno due condizioni:

Innanzitutto, il fatto che le parti siano concepite come persone morali libere ed eguali deve giocare un ruolo decisivo nella loro adozione della concezione di giustizia; e in secondo luogo, i principi di tale concezione devono avere un contenuto adatto a *esprimere* questa concezione determinante delle persone, e applicarsi all'oggetto istituzionale che regola la vita sociale. Ora, sembra che l'argomento della posizione originaria soddisfi proprio entrambe queste condizioni.⁶

Quello che Rawls ricava da Kant è l'idea che le persone sono soggetti autonomi dal punto di vista morale e che questa autonomia deve essere non solo salvaguardata dall'assetto istituzionale, ma esibita dal suo stesso funzionamento, al fine di rafforzarla e promuoverla come parte integrante dell'identità dei cittadini. L'autonomia personale diviene così un ideale sociale.

Alla luce di questa strategia giustificativa perdono radicalmente di significato i tradizionali problemi epistemologici, semantici e metafisici connessi alla ricerca di un'oggettività per l'etica. Il costruttivismo kantiano di Rawls sembra mettere in parentesi i tradizionali problemi fondazionali.

Il costruttivismo kantiano sostiene che l'oggettività morale dev'essere intesa nei termini di un punto di vista sociale appropriatamente costruito accettabile

⁶ Rawls 1975b, p. 265-266.

a tutti. Oltre alla procedura di costruzione dei principi di giustizia, non esiste alcun altro fatto morale.⁷

Se le verità morali non sono date indipendentemente ed antecedentemente la procedura deliberativa, allora la procedura *non scopre* alcun ordine o fatto morale, ma lo *costruisce* a partire da certi requisiti di sensibilità morale e razionalità che si suppone appartengano alle parti nel contesto deliberativo ipoteticamente definito. I principi selezionati dalla procedura sono dotati di *autorità* perché di essi è possibile offrire una giustificazione che i cittadini possono accettare dopo adeguata riflessione. La questione tradizionale della ricerca di una fondazione per l'oggettività delle richieste morali diventa la ricerca della loro giustificabilità razionale. Introducendo l'artificio di una procedura deliberativa sottoposta a vincoli ragionevoli, Rawls ritiene di aver dato soluzione al problema della scelta razionale dei principi di giustizia in un modo che contrasta l'arbitrarietà delle circostanze sociali e salvaguarda tanto l'unanimità dell'accordo quanto l'oggettività dei principi.

1.3. Giustificazione e verità

Se il concetto della giustizia (*concept*) individua la problematicità di un'equa cooperazione sociale tra cittadini con pretese, aspirazioni e visioni diverse del bene all'interno di un assetto istituzionale stabile e governato da principi, lo scopo della teoria della giustizia (*conception*) è formulare una risposta appropriata a tale problema. Ora, si può presumere che la soluzione dipenderà dalla particolare configurazione del concetto in esame. La teoria deve fornire a tutti *ragioni sufficienti* per accettare i principi primi della giustizia che regolano le istituzioni di base della società e non può, in ragione di ciò, fare appello a particolari idee del vero e del bene già disponibili. Rawls afferma che il compito di una giustificazione del contenuto dei principi fondamentali «non è primariamente un compito epistemologico» ma «pratico» (vd. Rawls 1980, trad. it. p. 113), che muove alla ricerca di una *base pubblica di giustificazione* per la quale una o più concezioni della verità o del bene morale *in quanto ta-*

⁷ Rawls 1980, p. 307.

li non possono pretendere di svolgere un ruolo fondazionale. Infatti, dato il pluralismo delle società moderne, le ragioni che accompagnano queste concezioni sono in conflitto e non possono fungere da base di riconoscimento e giustificabilità reciproca. Il costruttivismo di Rawls, invece, accoglie una concezione secondo la quale una ragione è sufficiente o «buona» se è l'esito di una procedura di costruzione che specifica, attraverso i propri vincoli, le condizioni che rendono un principio giustificabile per tutti.

La ricerca di una giustificazione dei principi di giustizia spinge il costruttivismo a riconsiderare il rapporto tra la struttura della teoria morale ed alcune sue presunte priorità metodologiche. Intanto, per «teoria morale» si deve intendere lo studio e il confronto delle concezioni morali sostantive, «lo studio del modo in cui le nozioni di base del giusto, del buono e del valore morale vengono ordinate l'una rispetto all'altra per comporre strutture morali diverse» (Rawls 1975a, trad. it. p. 42). Tali strutture morali si configurano internamente in relazione al rapporto che intrattengono con la sensibilità morale, gli atteggiamenti naturali degli agenti e le richieste che questi rivolgono alla moralità. La teoria morale, come confronto tra le principali strutture morali elaborate dalla tradizione, assume un *ruolo euristico* preliminare al compito della giustificazione. Il confronto fra concezioni sostantive, oltre a predisporre la base per la risoluzione dei problemi tradizionali dell'etica (la ricerca della verità, dell'oggettività e del significato delle considerazioni morali) offre un quadro sufficientemente dettagliato della struttura della nostra sensibilità morale e di ciò che, su questa base, potremmo accettare.

Si può sperare di ottenere qualche risultato sul terreno del confronto tra teorie, applicando il metodo dell'equilibrio riflessivo. La ricerca teorica prende le mosse dall'analisi di giudizi particolari che si presentano, almeno in principio, con il carattere dell'autoevidenza; ma il confronto riflessivo non lascia le cose come stanno.

Ciò che cerchiamo di fare è capire come le persone ordinerebbero le loro diverse convinzioni ponderate in un sistema coerente, assumendo che ciascuna di tali convinzioni, qualunque sia il suo livello, abbia una certa credibilità iniziale. La nostra ipotesi è che, lasciandone cadere o rivedendone alcune, e riformulandone o estendendone altre, si possa dare a tali convinzioni un ordine sistematico. Anche se all'inizio dell'indagine i diversi giudizi sono considera-

ti solidi abbastanza per funzionare provvisoriamente da punti fermi, nessuno di essi è ritenuto per principio immune alla revisione, qualunque sia il suo livello di generalità. Neppure all'insieme dei giudizi particolari viene assegnato un ruolo decisivo; e perciò essi non hanno lo status che le teorie della conoscenza attribuiscono talvolta ai giudizi di percezione.⁸

Nonostante Rawls ponga enfasi sulla necessità di assumere il punto di vista disinteressato del teorico, è innegabile che il processo non conduce ad esiti meramente descrittivi: una volta raggiunto un equilibrio riflessivo tra giudizi ponderati e strutture morali sostantive, si è anche definita la base per procedere alla selezione e revisione dei principi di giustizia. Il *desideratum* dell'operazione è il rinvenimento «dell'alternativa migliore» o della «più ragionevole» tra quelle a disposizione, quella per la quale vi sono «buone» ragioni, o ragioni riconosciute da tutti come sufficienti.

Si comprende allora perché Rawls inviti a «sospendere il giudizio» sulle verità morali finché non si sarà fatta chiarezza sulla teoria. La ragione che spinge Rawls a rigettare il progetto tradizionale è che la ricerca di ragioni per l'accettazione dei principi non è assimilabile alla ricerca di verità morali. Il costruttivismo rawlsiano si appella ad un concetto di giustificazione che ha fra i suoi requisiti la risposta al problema posto dalla giustizia distributiva. Un tale concetto deve soddisfare alcune condizioni, fra le quali non vi è il rispetto di requisiti di verità (nello schema seguente riprendo e in parte modifico quanto proposto da Freeman 1990, p. 148):

1. *Lo scopo pratico*: poiché affronta il nodo della giustificazione in un modo che sia valido per tutti i cittadini, deve basarsi su principi che tutti possono accettare e affermare come base dell'accordo.
2. *Il requisito motivazionale*: deve assumere che i cittadini abbiano ragioni per giustificare le loro istituzioni l'uno all'altro o, in altri termini, un desiderio di cooperare in modi che gli altri possono liberamente accettare.
3. *L'equilibrio riflessivo*: i principi costruiti devono accordarsi con i nostri giudizi morali ponderati formando uno schema generale coerente. Se vi fosse un conflitto insanabile tra i giudizi conclusivi il problema della giustificazione non sarebbe risolto, né terminato il processo di revisione critica.

⁸ Rawls 1975a, trad. it. p. 45-46.

L'efficacia giustificativa della strategia poggia sul *ruolo sociale della teoria*, che deve «consentire a tutti i membri della società di rendere reciprocamente accettabili l'uno all'altro [...] le loro comuni istituzioni [...], e di farlo citando quelle che sono riconosciute pubblicamente come ragioni sufficienti in quanto ragioni identificate da quella concezione» (Rawls 1980, p. 305). La base sulla quale i cittadini giudicano della ragionevolezza della teoria è data dalla concezione che i cittadini hanno di se stessi in quanto persone morali libere ed eguali, dal modo in cui concepiscono la cooperazione sociale e le proprie capacità razionali. Come si vede, almeno in questa fase, il problema della verità morale è semplicemente irrilevante.

L'unica condizione che una tale concezione della giustificazione deve presupporre è che gli agenti che vi sono impegnati abbiano capacità raziocinative, siano trasparenti e sinceri. La capacità di riflettere, in particolare, si apprende nel corso dell'interazione sociale e non è necessario presupporre una visione metafisica specifica della natura umana o dell'identità personale; è sufficiente affidarsi al dato sociologico che le persone hanno capacità riflessive, un dato che non impegna a questa o a quella teoria *vera* dell'identità personale (lo stesso vale, secondo Rawls, per le teorie epistemologiche e del significato, vd. Rawls 1975a).

Questa concezione include una revisione del modo tradizionale di concepire la filosofia morale ed i suoi scopi. Rawls ritiene che le due concezioni dominanti in filosofia morale, intuizionismo ed utilitarismo, siano incapaci di soddisfare lo scopo pratico della filosofia perché fanno appello ad una concezione ontologica e metafisica della verità. Rawls non pensa che l'intuizionismo razionalista o utilitarista non offra una descrizione plausibile di come alle persone accada *de facto* di giudicare di cose che appartengono al dominio della morale; in effetti, le descrizioni intuizioniste pretendono un certo primato nel descrivere il modo in cui le persone formulano giudizi e giungono a conoscere certe presunte verità morali. Rawls non nega questa pretesa dell'intuizionismo e, tuttavia, pensa che queste descrizioni, sebbene possano rientrare come premesse nei nostri giudizi intuitivi, non possano invece aspirare a svolgere un ruolo giustificativo che sostenga una concezione pubblica poiché sono parte, e non soluzione, del problema di partenza. Il giudizio intuitivo, se vuole contare come ragione, deve soddisfare certe restrizioni imposte al ragionamento che lo ha

prodotto. In quanto tali, se non soddisfano questa condizione, i giudizi intuitivi, al pari di quelli percettivi, non offrono basi per giustificare pubblicamente alcun principio morale.

1.4. Giustificazione e oggettività

L'idea di verità, tanto nell'epistemologia che nella metafisica, è collegata all'idea di oggettività. Si possono distinguere tre forme di oggettivismo in etica sulla base della relazione che intrattengono con la verità (vd. Pettit 2001, pp. 236-237, 241). L'oggettivismo *semantico* ritiene che i giudizi morali siano proposizioni che intendono comunicare una certa credenza morale a proposito di come stanno le cose in un certo ambito fattuale. L'oggettività di queste affermazioni dotate di contenuto cognitivo riposa sulla loro forza assertiva. Tale pretesa all'asserzione e alla comunicazione di stati di cose è, di per sé e in quanto tale, passibile di vero-falsità. L'affermazione «la schiavitù è ingiusta» è una proposizione dotata di un significato oggettivo in quanto immediatamente intelligibile ed è, perciò, passibile di vero-falsità indipendentemente dalle condizioni che effettivamente si realizzano nella realtà.

L'oggettivismo *ontologico* aggiunge che le condizioni che rendono vere le asserzioni in campo morale sono realmente esistenti⁹. Si tratta di un tipo di oggettività che condividono tutte le posizioni realiste. Ora, se fosse dimostrato che siffatte condizioni non esistono, mentre si potrebbe continuare a sostenere che le asserzioni che vi si riferiscono sono comunque passibili di vero-falsità, altrettanto non si potrebbe dire del loro *valore di verità*. Non potendo designare alcunché di reale che valga come condizione della loro verità, sarebbero tutte inevitabilmente false. In campo morale è nota la posizione di J.L. Mackie secondo cui le considerazioni morali, pur aspirando alla vero-falsità in senso semantico, sono tutte false perché le condizioni di verità e oggettività cui si riferiscono (valori o proprietà morali) non esistono (vd. Mackie 1977).

⁹ Mentre si può ammettere il primo tipo di oggettivismo senza impegnarsi per il secondo, non si vede come si possa pensare all'esistenza di certi stati di cose senza prevedere che ci si possa riferire ad essi in termini semantici.

Esiste infine un tipo di oggettività che non ha una base ontologica di questo tipo. L'oggettivismo *giustificativo* (vd. Pettit 2001, pp. 245-247) riguarda l'esistenza di ragioni che consentono alle persone di render conto delle proprie scelte e delle proprie azioni l'una all'altra. Ora, non è chiaro a quale concetto di oggettività si debba far riferimento nel caso del costruttivismo rawlsiano¹⁰. La *giustificabilità reciproca* cui si appella Rawls ha un significato determinato in relazione all'oggettività? La nozione di giustificabilità, genericamente assunta, possiede una pluralità di significati diversi. Potrebbe significare accettabilità — di principio, ipotetica o ideale — oppure, semplicemente, riferirsi ad un accordo di tipo convenzionale basato su ragioni o, ancora, indicare la mera possibilità di un accordo *fattuale* sul contenuto del quale gli agenti convergono in virtù della condivisione casuale di aspetti rilevanti della situazione deliberativa.

Nella terza parte del saggio sul costruttivismo kantiano, intitolata *Construction and Objectivity* (vd. Rawls 1980, pp. 112-135), Rawls chiarisce l'idea di oggettività che intende abbracciare.

Mostrerò che una dottrina kantiana interpreta tale nozione in termini di un punto di vista sociale appropriatamente costruito che è vincolante rispetto a tutti i punti di vista degli individui [...]. È un'interpretazione dell'oggettività alla luce della quale, dei principi di giustizia, è preferibile dire, non che sono veri, ma che sono i più ragionevoli per noi, data la nostra concezione delle persone come libere ed eguali, e come membri pienamente cooperanti di una società democratica.¹¹

La ricerca di un'oggettività per l'etica diviene ricerca delle ragioni che in principio valgono per la giustificazione e la soluzione di un problema pratico, ragioni valide per tutti i soggetti implicati nel ragionamento. Vorrei, in ciò che segue, discutere due momenti dell'elaborazione rawlsiana. Il primo riguarda il confronto con

¹⁰ Di recente è stata proposta da Carla Bagnoli, in riferimento al costruttivismo kantiano, la formula 'irrealismo cognitivo' per designare un tipo di posizione metaetica che non ambisce a descrivere la realtà ma che nondimeno pretende di asserire quali giudizi morali siano veri e quali falsi (si veda Bagnoli 2002, Skorupski 1999).

¹¹ Rawls 1980, p. 112.

l'intuizionismo razionale, il secondo il ricorso al concetto di accordo nella rappresentazione dell'oggettività.

1.4.1. Intuizioni e persone

L'intuizionismo razionale fonda la propria idea di giustificazione sulla nozione di autoevidenza: i giudizi morali sono applicati correttamente se le considerazioni che valgono come ragioni a loro sostegno sono proposizioni autoevidenti (vd. Shafer-Landau 2003, pp. 246-266, Audi 2004, pp. 41-54, 150-151). Queste ragioni sono precedenti e indipendenti dalle nostre capacità raziocinative e delineano una concezione dell'accordo fondata su un processo di riconoscimento. Per raggiungere un punto di vista oggettivo in una qualche materia morale, l'intuizionista invocherà la necessità di conoscere certi fatti morali rilevanti, che generalmente identificherà con certe proprietà della situazione o con particolari tipi di azioni, giudizi o principi. Ora, secondo Rawls, questa concezione è da rifiutare per due motivi distinti. In primo luogo perché i fatti concernenti le buone ragioni sono indipendenti dalla ragione pratica, dalla nostra capacità di ragionamento morale. In secondo luogo, perché la nozione di autoevidenza non include una rappresentazione adeguata della persona implicata nella deliberazione.

Rawls contesta la validità del ricorso all'autoevidenza come strategia giustificativa perché non può garantire una fonte di legittimazione adeguata allo 'scopo della teoria', la costruzione di una base pubblica di giustificazione. L'obiezione che il principio dell'autoevidenza deve fronteggiare è quella del disaccordo: in quanto criterio ultimo di giustificazione l'autoevidenza dovrebbe garantire l'oggettività e universalità della conoscenza, ma come si può facilmente constatare in campo morale giudizi autoevidenti possono avere contenuti radicalmente diversi. La procedura deliberativa, al contrario, non rinviene fatti morali già esistenti, la cui conoscenza e accertabilità rimangono controverse, ma determina ciò che le persone *individuano* come ragioni di giustizia *se* ragionano correttamente.

Non vi sono altre ragioni di tale tipo se non quelle definite dalla procedura di costruzione di quei principi. Detto in altre parole: se certi fatti debbano o no contare come ragioni della giustizia, e quale debba essere la loro forza relativa, lo si può determinare solo sulla base dei principi che risultano da quella costruzione.¹²

Dati i diversi punti di contrasto tra il costruttivismo kantiano e l'intuizionismo razionale, sembra preferibile che dei principi primi di una concezione costruttivistica si dica, non che sono veri (o falsi), ma che sono ragionevoli (o irragionevoli) — o meglio ancora, che sono i più ragionevoli per i cittadini che concepiscono le proprie persone nel modo in cui la procedura di costruzione di quella concezione le rappresenta.¹³

Queste affermazioni, ed altre simili, pongono in rilievo il carattere *metodologico* della strategia costruttivista: la giustificazione è una questione pratica e deve essere limitata alla sola ragione pratica prescindendo programmaticamente da implicazioni ontologiche ed epistemologiche. A chi domandasse come determinare le procedure della ragione pratica, Rawls risponderebbe che in virtù del «proceduralismo puro» le restrizioni e i principi introdotti nella situazione deliberativa derivano dall'ideale morale della persona libera ed eguale, sono trasmessi alla struttura procedurale e incorporati nel suo risultato. L'oggettività costruttivista si basa sulla concezione della persona e su uno schema deliberativo «a maglie larghe» che ha di mira il «ruolo sociale» della teoria, vale a dire il rinvenimento di una base di accordo mediante la costruzione di ragioni «buone» o sufficienti per tutti. Questa base è «ragionevole» nella misura in cui è «ragionevole» la concezione della persona che modella la procedura deliberativa, ed è «razionale» nella misura in cui i vincoli al ragionamento sono «razionali». Ora, per persona «ragionevole» si deve intendere una persona dotata dei poteri della riflessione, di capacità di giudizio e ragionamento pratico, di sensibilità ai problemi della giustizia e di volontà di cooperare in termini equi. L'intuizionista, viceversa, ridurrebbe la persona a mero soggetto di conoscenza non implicato nel processo di formazione delle ragioni se non a titolo di spettatore: per l'intuizionismo

¹² Rawls 1980, p. 126.

¹³ *Ibidem*, p. 131.

l'oggettività è nei fatti e nella conoscenza di questi fatti. Secondo Rawls, invece, l'oggettività è costruita a partire dalla persona e dalle sue capacità pratiche e morali.

Il secondo punto che occorre precisare, e che concerne il rapporto tra etica e accordo, richiede una trattazione più estesa. Secondo Rawls, l'oggettività è identificabile con un «punto di vista costruito» che è primariamente l'esito di un processo di scelta che la persona determina con l'esercizio delle proprie capacità di ragionamento pratico. Per raggiungere un accordo che esprime l'oggettività la persona deve scegliere l'alternativa «migliore» sulla base delle ragioni che il ragionamento pratico può costruire. Si potrebbe obiettare che l'oggettività delle considerazioni morali non può dipendere da una scelta, perché è invece l'oggettività che dovrebbe fungere da criterio. In altre parole, si potrebbe dire che la fenomenologia dell'oggettività morale è inconciliabile con quella dell'accordo e della stipulazione. Da questa prospettiva, l'idea di Rawls di considerare l'oggettività come un punto di vista costruito in vista dell'accordo sembra semplicemente controintuitiva ed incoerente.

Nei prossimi due paragrafi esaminerò due aspetti di questo problema: (i) il primo verte sul rapporto tra etica ed accordo, e affronta la distinzione tra accordo reale e accordo ipotetico; (ii) il secondo indaga se l'oggettività morale sia legittimamente rappresentabile come esito di una scelta. La discussione di queste obiezioni mi consentirà di andare più a fondo nella comprensione della posizione di Rawls riguardo all'oggettività.

1.4.2. Etica e accordo

Il problema che si pone quando si considera l'etica dal punto di vista del carattere consensuale di certe stipulazioni umane è se il concetto di accordo abbia titolo a rappresentare adeguatamente norme e vincoli morali. (i) Da un lato, se si risponde affermativamente, si corre il rischio di perdere il carattere di inderogabilità delle prescrizioni morali: per sua natura, infatti, l'accordo esprime un legame di per sé risolvibile e condizionale laddove la prescrittività morale sembra inderogabile e incondizionata. Per questa ragione si è soliti considerare il tentativo di costringere l'etica nella rete concettuale dell'accordo come un tentativo riduzionista. (ii) Viceversa, se

si esclude il carattere di ipoteticità del ragionamento pratico, si corre il rischio di privare la riflessione morale di un potente dispositivo euristico e, nel peggiore dei casi, di rinunciare del tutto alla pretesa di giustificarne razionalmente l'autorità.

L'idea di un accordo originario è alla base di gran parte delle dottrine politiche e morali che, come la teoria della giustizia come equità, si ispirano alla tradizione contrattualistica. La pretesa di queste teorie è di giustificare un certo numero di principi o norme morali ricorrendo alla scelta operata da agenti ideali in certe circostanze specifiche ipoteticamente definite. La posizione originaria è uno schema deliberativo di questo tipo, in cui le parti, agenti idealizzati e sottoposti a certi vincoli di razionalità, devono decidere dei principi che regoleranno le loro interazioni nella comunità politica reale. L'idea di base è che un principio è giustificato se è scelto da agenti perfettamente razionali in circostanze non contingenti.

L'obiezione tradizionale sollevata contro questo metodo fa appello al significato comunemente attribuito al concetto di accordo. È un fatto della vita quotidiana stringere patti e stabilire accordi. La condizione per cui l'accordo è vincolante, è che il patto sia stato *effettivamente* istituito nella realtà. Se qualcuno pretendesse di prestarci un servizio, per esempio tinteggiare l'esterno della nostra abitazione sulla base dell'affermazione che *se* fossimo stati al corrente dei vantaggi delle nuove vernici avremmo dato inequivocabilmente il nostro assenso, probabilmente provocherebbe in noi un certo disagio, ci sentiremmo raggirati e nel contempo autorizzati a cacciare il cervellotico ciarlatano. Un accordo ipotetico non è affatto un accordo e dunque non può costringerci (vd. Dworkin 1975, pp. 17-21).

È possibile rispondere all'obiezione tradizionale mostrando che non si applica alle teorie, come quelle di Rawls, che hanno come scopo la giustificazione di principi e norme specificamente *morali* (vd. Stark 2000, pp. 318-322). L'obiezione tradizionale sostiene che *ogni* tipo di accordo ipotetico è inefficace perché non può costringere. La tesi contenuta in questa affermazione generale è che la fonte della normatività non risiede in assunti controfattuali inclusi nell'accordo, ma in dati di fatto naturali per esempio, l'utilità procurata da un certo corso d'azione o le sue conseguenze in termini di razionalità sociale. È evidente che l'affermazione è sottesa da una particolare visione metaetica della natura del normativo. Quello che i critici non considerano è che la normatività delle norme morali non ha origine nell'accordo, sia esso re-

ale o ipotetico. Le norme morali non sono vincolanti perché su di esse abbiamo raggiunto un accordo. I principi della morale hanno un carattere di inderogabilità che prescinde da ciò cui possiamo consentire o meno. L'obiezione tradizionale, dunque, minerebbe le sue stesse fondamenta qualora pretendesse di attribuire all'accordo *reale*, in luogo di quello ipotetico, la capacità di fondare l'autorità delle norme. Se la moralità non è catturata dal concetto di accordo, l'accusa secondo cui l'accordo ipotetico deriverebbe la propria autorità da quello reale è perlomeno irrilevante. La moralità non è questione di accordi. Viceversa stanno le cose per quanto concerne il diritto dello Stato a costringere e punire, che si esercita entro la sfera di ciò a cui i cittadini hanno dato il proprio consenso (per lo meno esercitando i diritti di cittadinanza). Se decido di tinteggiare i muri esterni della mia abitazione e poi non pago l'opera all'esecutore dei lavori, lo Stato ha l'autorità legittima di costringermi a pagare il debito. Nelle relazioni politiche, almeno secondo la visione contrattualista, è l'accordo che fonda la legittimità della costrizione. Ma la morale ha poco a che fare con la coercizione.

Consideriamo ora la medesima questione dal punto di vista dell'agente che delibera. In questo caso, l'accordo è raffigurabile come il risultato di una conformità a norme mediante ragioni ricavate da un processo deliberativo complesso. L'accordo ipotetico, secondo i suoi sostenitori, dovrebbe fornire all'agente ragioni per agire moralmente. Il fatto di aver consentito ad un principio in certe circostanze e *sotto certe condizioni razionali* procurerebbe una ragione per fare lo stesso nella vita reale. La distinzione tra ciò che l'agente ipoteticamente *vorrebbe* e quello che *potrebbe volere* in circostanze reali perde così di rilevanza. In entrambi i casi, all'agente è offerta una ragione che sprigiona dalla sua propria volontà e non è imposta da un'autorità esterna. Se l'agente può ipoteticamente acconsentire all'autorità di certe norme, ciò accade in virtù del fatto che la sua volontà è guidata da *requisiti razionali* che sono vincolanti per la scelta (sia in condizioni ipotetiche che reali) e che precedono l'accordo (vd. Hill 2002, pp. 70-76).

La critica tradizionale dunque è inefficace contro le teorie che giustificano i principi morali ricorrendo all'idea di accordo ipotetico perché, da un lato, sembra abilitare l'accordo *reale* alla fondazione della normatività morale, attirando così su se stessa la medesima critica formulata contro il contrattualismo; dall'altro, non consi-

dera che l'accordo è fondato su ragioni che esprimono l'autonomia dell'agente e i requisiti di razionalità che ne sostengono le scelte. Non è l'accordo che produce l'autorità delle norme. L'accordo è il risultato di un processo deliberativo condotto secondo requisiti di razionalità interni al ragionamento pratico e alle capacità raziocinative delle persone. In questo senso, le ragioni che dovrebbero offrire la base di giustificabilità per una concezione della giustizia sono tali da *poter essere* adottate da persone autonome e razionali.

La conclusione dimostra *la legittimità* delle pretese del costruttivismo di Rawls di rappresentare l'oggettività morale ricorrendo al concetto di accordo (ma non facendola da questo derivare). Si è messo in luce che la validità delle norme o principi non è data dall'accordo ma deriva da un processo deliberativo sottoposto a certi vincoli di razionalità che esprimono l'autonomia delle persone. Con questo si è in parte già risposto al secondo problema riguardante la dipendenza del concetto di oggettività da quello di scelta, dipendenza che il costruttivismo sembra accreditare. Secondo Rawls, non è la scelta in quanto tale a produrre l'oggettività delle norme, ma la scelta sotto certe condizioni e vincoli razionali. La discussione e i problemi collegati a tale questione sono assai complessi e proverò a renderne conto nella prossima sezione.

1.4.3. Scelta e oggettività

Il secondo aspetto dell'obiezione può essere riassunto così: anche concedendo che l'accordo ipotetico rappresenti per l'etica un importante strumento euristico, rimane che l'oggettività non è questione di scelta. La scelta dei principi in posizione originaria non può avvalorare una pretesa all'oggettività. Ciò che riteniamo oggettivamente valido è tale in virtù di considerazioni che sono esterne alla scelta stessa. Rawls ritiene che questa obiezione non colga nel segno e fraintenda un aspetto importante della teoria costruttivista: l'accordo che le parti raggiungono in posizione originaria è solo un momento di una strategia giustificativa più ampia.

Rawls propone di distinguere tre punti di vista: quello delle parti in posizione originaria, quello dei cittadini di una società bene-ordinata, e il nostro, di cittadini di una società non ancora giusta. I principi selezionati dalla posizione originaria

contano come ragioni non per le parti, che infatti sono mosse esclusivamente dai loro interessi di ordine sommo, ma per i cittadini di una società bene-ordinata, allorquando si occupano di questioni di giustizia sociale.¹⁴

Le parti che deliberano intorno ai principi, e che li costruiscono seguendo la procedura, non sono le medesime parti per le quali i principi che individuano fatti morali debbono valere. La validità dei principi non ha bisogno di essere accettata dai cittadini della società ideale perché fa parte della descrizione iniziale della procedura.

Si è detto che la posizione originaria include, sotto forma di restrizioni razionali e ragionevoli, sia il punto di vista delle parti che deliberano, sia quello di cittadini ideali che pensano se stessi come persone morali libere ed eguali. Nella prima parte del saggio sul costruttivismo kantiano Rawls ha argomentato che tale modo di rappresentare la procedura di decisione integra sia l'autonomia razionale sia l'autonomia piena o ragionevole. Si tratta della naturale conseguenza del «proceduralismo puro»: se modelliamo la procedura deliberativa con restrizioni razionali e ragionevoli l'esito della procedura integrerà tali restrizioni nel suo risultato. È naturale così, per i cittadini ideali, considerare giustificati i principi esito della procedura perché *esprimono* ciò che quei cittadini pensano a proposito della giustizia e riflettono il procedimento razionale di cui sono il risultato.

Per questo motivo, né la scelta delle parti in posizione originaria, né quella dei cittadini ideali, è assimilabile ad una scelta arbitraria: assomiglia di più ad un processo di *autocomprensione*, ad una presa di coscienza del nesso tra principi morali e rappresentazione di sé.

Gli ideali della persona e della cooperazione sociale incorporati nelle due concezioni-modello che la posizione originaria collega l'una all'altra, non sono ideali di cui si possa dire che sono ciò che i cittadini, in un dato momento della loro esistenza, hanno semplicemente scelto. Dobbiamo piuttosto imma-

¹⁴ Rawls 1980, p. 129.

ginare che, nella maggior parte dei casi, essi scoprano, riflettendo, di condividere quegli ideali e di averli assunti in parte dalla cultura della loro società.¹⁵

Il punto decisivo dell'argomentazione è il passaggio al *nostro* punto di vista. La nostra posizione è indipendente da quella della posizione originaria perché non partecipiamo dell'idealità delle condizioni che rendono i cittadini di una società bene-ordinata persone morali libere ed eguali. Questo fatto richiede che l'esito della procedura possa valere per noi solo dopo aver ricevuto una sanzione che, questa volta, è esterna alla procedura deliberativa e che sembra richiedere un qualche tipo di approvazione e di scelta.

A questo punto Rawls introduce il metodo dell'equilibrio riflessivo ad integrazione di quanto detto a proposito della procedura. L'equilibrio riflessivo è un metodo giustificativo che permette di accertare riflessivamente lo stato di coerenza dei nostri giudizi confrontandoli fra loro e con principi più generali. La procedura costruisce dei fatti morali, ma la validità di questi fatti non è ancora giustificata *per noi* se non si accorda con il resto dei nostri giudizi e principi e, soprattutto, se non è coerente con il modo che abbiamo di rappresentarci in quanto persone. Così, i principi sono oggettivi perché possiamo stabilire in equilibrio riflessivo se la teoria che li ha elaborati è la migliore (o «la più ragionevole»), se è quella che organizza meglio, in un tutto coerente, le nostre convinzioni ponderate (vd. Rawls 1980, p. 131). L'esito della procedura non è il risultato di una scelta arbitraria e l'oggettività che pretende di definire è costruita da un processo riflessivo che ha di mira la *coerenza interna* dei nostri giudizi, un processo pubblico aperto a revisione.

È bene precisare che quanto detto fin qui sul tema dell'oggettività ha un significato puramente metodologico. Rawls ha inteso affermare che è possibile pensare l'oggettività come una convergenza nel giudizio prodotta da una riflessione adeguata in equilibrio riflessivo, ma non ha inteso affermare che un tale equilibrio possa senz'altro essere raggiunto nella realtà. La questione se in circostanze reali questo equilibrio sia o meno raggiungibile è una questione empirica, non fondazionale. Certamente, in caso di disaccordo, si dovrebbe render conto del perché l'accordo non è stato raggiunto mettendo in luce le basi della contrapposizione; ma questa raggiunta

¹⁵ Rawls 1980, p. 130.

consapevolezza, che potrebbe anche risolversi positivamente in un nuovo assetto, non garantisce di per sé il risultato finale. Il costruttivismo di Rawls è una teoria che ci dice come *potremmo* (e *dovremmo*) giustificare i nostri giudizi e principi secondo procedure razionali, ma non descrive come giudichiamo o pensiamo nella vita di tutti i giorni e, soprattutto, non può dirci se i nostri procedimenti riflessivi avranno successo prima di averli intrapresi.

Fin qui è stato chiarito in quale senso il costruttivismo di Rawls faccia uso del linguaggio dell'accordo e della scelta senza ricadere in una forma di irrazionalismo o soggettivismo. Inoltre, si è reso conto del modo in cui il costruttivismo rappresenti l'oggettività morale senza appoggiarsi a presupposti metafisici e senza assumere un qualche tipo di realismo intuizionista. Secondo Rawls l'oggettività della conoscenza morale «non dipende dall'esistenza effettiva di valori ideali, o di un presunto rapporto di causalità tra emozioni e giudizi morali, o ancora dall'esistenza di una varietà di codici morali nel mondo» (Rawls 1951, tr. it. p. 1). La procedura di decisione seleziona ragioni per l'accordo delle parti, delineando un tipo di oggettività fondata su *requisiti razionali interni* al ragionamento pratico (imparzialità, coerenza, autonomia). L'oggettività è garantita da ragioni che sono oggettive in quanto *normative*, non in quanto vere o false. Il progetto rawlsiano riguarda la fondazione della normatività morale sul ragionamento pratico, non su una qualche ontologia del valore. Come riassume molto bene Carla Bagnoli,

l'oggettività è formulata nei termini di una procedura con cui si controllano regole e principi di azioni, una procedura che serve a isolare una classe di ragioni per l'azione. Il modello è dunque normativo in un senso specifico che riguarda la produzione di norme per l'azione. La procedura che Rawls delinea serve a vincolare la forma e il contenuto di norme per l'azione: ha dunque forti conseguenze sostantive.¹⁶

Il realismo fallirebbe nel procurare fondamento all'oggettività etica perché concepirebbe quest'ultima in termini ontologici aprendo in vario modo la strada al riduzionis-

¹⁶ Bagnoli 2000, p. 52.

smo¹⁷. Il costruttivismo, al contrario, conterrebbe importanti implicazioni che lo distinguono dalle concezioni realiste ed espressiviste, configurando un modello in cui l'oggettività delle norme morali è salvaguardata da tentazioni scettiche e soggettiviste. La concezione di un'oggettività procedurale ha, inoltre, conseguenze immediate nel dibattito sull'autonomia dell'etica. Mentre l'intuizionismo pretenderebbe di salvare l'etica dall'atteggiamento riduzionista del naturalismo appellandosi a proprietà non-naturali e *sui generis*, il costruttivismo otterrebbe il medesimo scopo eludendo le stranezze di improbabili costruzioni metafisiche.

2. Riflessione, costruzione e giustificazione

2.1. L'argomento di D. Brink contro il costruttivismo

In una delle appendici a *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Brink 1989, trad. it. pp. 353-374) Brink ammette di aver «abbandonato ogni speranza di riuscire a comporre in un quadro coerente tutti gli scritti di Rawls» (Brink 1989, trad. it. p. 373). La difficoltà sta nel fatto che Rawls sembra aver formulato più di un tipo di costruttivismo. Brink rileva tre possibili aggettivazioni della teoria: politica, epistemologica e metafisica. Sebbene esistano ragioni a favore di ciascuna interpretazione, qualora si restringa il campo alla sola considerazione delle *Dewey Lectures* (ossia al saggio sul costruttivismo kantiano), Brink ritiene che si debba escludere l'interpretazione politica (che s'impone solo a partire da *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* del 1985) e che vi siano maggiori evidenze in favore di quella metafisica che di quella epistemologica.

¹⁷ Il realismo, in primo luogo, concepirebbe le verità morali come indipendenti ed antecedenti il nostro modo di conoscerle in quanto rispecchiano un ordine di valori già dato. Lo scopo delle teorie riduzioniste è allora trovare la base «naturale» di riduzione di queste proprietà. Un secondo modo di concepire l'oggettività è di rinunciare all'indipendenza dalla mente del valutante e di parlare di nesso di causalità tra desideri e giudizi. La moralità viene così fondata sulla costituzione della natura umana in un modo che si accorda con la visione scientifica del mondo. Infine, il realismo riduzionista può collegare l'oggettività dei giudizi morali ai codici etici in vigore in comunità o tradizioni locali rinunciando all'universalità (per una discussione approfondita di questo punto vd. Bagnoli 2000).

Secondo questa lettura metafisica il costruttivismo sosterebbe una metaetica antirealista. Le verità e i fatti morali non si identificano con un ordine morale indipendente dalle nostre funzionalità epistemiche, ma sono l'esito di un processo di scelta, vincolato dall'accordo delle parti, il cui risultato è in equilibrio riflessivo con le nostre credenze ponderate. Le verità morali, pertanto, sono funzione dell'evidenza che abbiamo per esse (vd. Brink 1989, trad. it. p. 358). Brink osserva che Rawls è in grado di esibire un argomento a favore di questa tesi (vd. Brink 1989, trad. it. p. 373). L'argomento che Brink è convinto di aver individuato fa leva sull'importanza della nozione di *ideale di persona* nella scelta della teoria morale più ragionevole. Mentre una *concezione* della persona individua dei criteri per definire la personalità (continuità dell'io, sopravvivenza diacronica, integrità psicologica ecc.) ed è in genere compatibile con un vasto raggio di teorie morali, l'*ideale di persona* ha capacità selettiva sulle teorie: ne ammette alcune ma ne esclude altre. Un ideale di persona di questo tipo dovrebbe, poi, giustificare le pretese e i risultati della procedura di costruzione. Brink osserva che Rawls sembra ammettere l'esistenza di ideali di persona in conflitto. Ciò sembrerebbe accreditare l'idea che la teoria morale sia sottodeterminata non solo dalle concezioni della persona ma anche dagli ideali. Il costruttivismo di Rawls implica, dunque, che gli ideali di persona, in particolare la versione kantiana di questo ideale, trovino una base di giustificazione nell'essere in *equilibrio riflessivo* con le credenze morali dei cittadini delle moderne società democratiche a base costituzionale. Si tratta di un aspetto dell'idea di giustificazione che Rawls condivide con le dottrine coerentiste.

La tesi di Brink è che il tentativo di giustificare la teoria morale attraverso il ricorso agli ideali di persona non costringe di per sé a respingere il realismo a favore del costruttivismo. La strategia argomentativa con cui Brink intende far valere questa tesi consiste nel (i) presentare due argomenti che indeboliscono la tesi della sottodeterminazione della teoria morale e nel (ii) rilevare che, in questa forma metafisica, la strategia giustificativa del costruttivismo non è coerente con l'epistemologia coerentista che pure sembra presupporre.

Il primo rilievo presentato da Brink evidenzia che, per quanto apprezzabile sia l'appello agli ideali di persona, questi non sottodeterminano affatto la scelta tra teorie morali. Per due motivazioni. Primo, gli ideali di persona sono largamente rive-

dibili sulla base del confronto con teorie empiriche e concezioni della persona. L'epistemologia coerentista fornisce ragioni per decidere quale ideale, tra quelli in conflitto, offre maggiori credenziali. È dunque possibile ammettere che vi siano ideali in conflitto senza essere costretti ad accettare la tesi di sottodeterminazione della scelta. Secondo, gli ideali di persona non sembrano l'unica base per decidere delle teorie morali. Queste sono suffragate anche da considerazioni di carattere psicologico e sociologico oltre che da giudizi morali ponderati. Il riferimento esclusivo agli ideali di persona non è sufficiente a stabilire che la scelta tra teorie sia da questi sottodeterminata.

Per quanto concerne il secondo punto della sua strategia, Brink rinviene una tensione tra il costruttivismo e la teoria coerentistica della giustificazione. Se l'argomento di Rawls a favore del costruttivismo, basato sull'ideale di persona, è stato esposto correttamente, tale posizione implica che gli ideali di persona occupino un ruolo *fondativo* in teoria morale. Il modo in cui Rawls presenta l'ideale kantiano di persona come base del costruttivismo, e il fatto che lo ritenga per sua natura incorreggibile, deporrebbe a favore di un'interpretazione intuizionista di quell'ideale: «L'assegnazione di *questo* ruolo giustificativo agli ideali della persona è incompatibile con un'epistemologia coerentistica» (Brink 1989, trad. it. p. 371).

L'argomento di Brink pone il problema del punto di partenza della procedura costruttivista e della sua strategia di giustificazione. Ammettere che la strategia di Rawls sia di tipo coerentista non risolve tutti i problemi: almeno un vincolo imposto alla procedura, l'ideale di persona morale, sembra indipendente dalla procedura di ragionamento; e l'indipendenza dal valutante è una peculiarità che il realismo assegna alle proprietà morali¹⁸.

2.2. G.A. Cohen contro la giustificazione costruttivista dei principi

G.A. Cohen è intervenuto di recente sulla giustificazione dei principi e sul rapporto che intercorre tra principi e fatti che li supportano come ragioni. Cohen ritiene che non tutti i principi siano sensibili a fatti: «un principio può riflettere o rispondere a un

¹⁸ Notano questa contraddizione anche Lafont 2004 e Shafer-Landau 2003.

fatto solo perché è anche una risposta ad un principio che non è una risposta ad un fatto» (Cohen 2003, p. 214). Vi sono principi che sono supportati da fatti (*fact-sensitive*) e principi che non lo sono (*fact-insensitive*). Se ci domandiamo perché un fatto supporti un principio, troveremo che «è sempre un principio ulteriore che conferisce al fatto la capacità di fondare il principio» (Cohen 2003, p. 215).

La tesi è illustrata da un esempio. Assumiamo che vi sia un principio P «dobbiamo mantenere le promesse», che sia supportato dal fatto F: «solo quando le promesse sono mantenute i promissari possono realizzare i loro scopi». Se ci domandiamo cosa conferisce ad F il titolo di ‘ragione per P’, la risposta è che «dobbiamo aiutare le persone a realizzare i loro progetti», un principio ulteriore che chiameremo P1. Ora, Cohen fa notare che P1 è indipendente da F e può essere assunto anche se non si è ancora decisa la verità o falsità di F. Si noti che P1 a sua volta è sostenuto dal fatto F1: «le persone possono ottenere la felicità solo se sono libere di perseguire i propri progetti»; è, poi, un principio indipendente da F1 che spiega perché F1 è da ritenersi una ‘ragione per P1’, un principio del tipo «la felicità delle persone deve essere promossa» (un principio ulteriore che chiamiamo P2). La tesi di Cohen è che i principi *fact-insensitive* sono quelli più fondamentali e la possibilità di giustificare un principio risiede nella presenza di un principio di questo tipo: «La mia tesi è condizionale: ed è che se certi fatti supportano certi principi, allora ci sono principi insensibili ai fatti che rendono conto della relazione di giustificazione» (Cohen 2003, p. 227-228)¹⁹.

Cohen precisa che per «principio» deve intendersi una «direttiva generale che dice all’agente cosa fare», vale a dire un *principio normativo* o, come è comunemente inteso, *sostantivo*; in secondo luogo, per «fatto» si deve intendere tutto ciò che non è un principio normativo nel primo senso, ma che si può ragionevolmente pensare lo supporti. Cohen afferma di non voler prendere posizione nel dibattito metaetico in

¹⁹ Cohen espone e discute tre premesse di questa tesi. (1) Esiste sempre una spiegazione del perché F rappresenti una ragione per P; (2) la spiegazione implica che vi sia un principio fondamentale che spieghi perché F supporti P; (3) la sequenza della giustificazione non può procedere all’infinito. A favore di quest’ultima condizione, senz’altro la più problematica, Cohen argomenta che il regresso all’infinito priverebbe la persona implicata nella giustificazione di un chiaro riferimento ai principi da essa sostenuti e alla spiegazione della sua scelta (vd. Cohen 2003, p. 218). Questo non dimostra, tuttavia, che il regresso sia di per sé illogico o impossibile, ma solo che se lo si ammette il processo di giustificazione perde di intelligibilità.

corso circa l'esistenza o meno di principi normativi di questo tipo, anzi, ribadisce che le sue tesi sono «neutrali» rispetto a, e «distinte» da, una qualsiasi posizione determinata in questo senso (vd. Cohen 2003, p. 212). Tuttavia, nel corso del saggio Cohen assume una posizione apertamente critica nei confronti del costruttivismo di Rawls, che si rivela il principale bersaglio critico della sua proposta.

Secondo Cohen il costruttivismo di Rawls sarebbe incoerente nel ritenere che i principi di giustizia selezionati dalla posizione originaria siano principi fondamentali, cioè *fact-insensitive*. Rawls descrive la situazione deliberativa delle parti in posizione originaria includendo esplicitamente fatti importanti.

Un problema di scelta è ben definito solo se le alternative sono adeguatamente limitate da leggi naturali e da altri vincoli, e solo se i decisori hanno già una certa inclinazione a sceglierne una fra esse. In mancanza di una struttura definita di questo tipo, il problema è indeterminato. Per questa ragione, non dobbiamo avere alcuna esitazione nel dire che la scelta dei principi di giustizia presuppone una certa teoria delle istituzioni sociali. In realtà non è possibile fare a meno delle assunzioni sui fatti generali, più di quanto non si possa fare a meno di una concezione del bene sulla cui base le parti classificano le alternative. Se queste assunzioni sono vere o adeguatamente generali, tutto è a posto, poichè senza questi elementi l'intero schema sarebbe vuoto e irrilevante.²⁰

L'inclusione dei fatti nella procedura è una ragione per ritenere giustificati i principi selezionati perché rende determinata la scelta delle parti. Ora, si potrebbe domandare cosa spieghi la relazione tra questi fatti inclusi nella procedura e i principi di giustizia. Poiché la relazione giustificativa tra fatti e principi è sorretta da una spiegazione che rimanda ad un principio ulteriore e più fondamentale, se vale l'argomento di Cohen si dovrebbe supporre che i principi selezionati dalla procedura non siano quelli più fondamentali, ma dipendano da almeno un altro principio *fact-insensitive*. Non solo, questo principio più fondamentale dovrebbe essere un principio a sua volta *normativo*, la cui validità non potrebbe essere accertata attraverso la procedura.

²⁰ Rawls 1971, trad. it. p. 143.

Se il problema individuato da Cohen è che i principi di giustizia non sono principi primi o fondamentali, si potrebbe semplicemente correggere questo aspetto della teoria di Rawls affermando che i principi di giustizia non sono «primi» nel senso indicato da Cohen di *fact-insensitive*. Questa mossa, apparentemente naturale, non sarebbe però priva di conseguenze per il costruttivismo. Infatti, se la procedura di costruzione non può selezionare principi «primi» si dovrà ammettere che principi di questo tipo esistono e sono da questa indipendenti; in questo modo il costruttivismo ricadrebbe in una forma di realismo intuizionistico o di fondazionalismo giustificativo.

L'argomentazione di Cohen è significativa per il tema della giustificazione perché solleva la questione delle basi normative della procedura di decisione e apre di fatto la strada ad un'interpretazione realista e intuizionista del costruttivismo (come si è visto, la stessa obiezione, ma da un diverso angolo visuale, proviene da D. Brink).

Discutendo la nozione di normatività applicata ai principi, Cohen adombra una possibile alternativa all'incoerenza rilevata. Il punto è che non vi sono solo principi *normativi* capaci di guidare le azioni, ma anche principi *metodologici*; questi principi non prescrivono direttamente cosa fare, ma come scegliere principi normativi. Alla base della posizione originaria vi sarebbe un principio di questo tipo, con funzione metodologica, che spiega la relazione di giustificazione tra i fatti inclusi nella procedura e i principi normativi di giustizia. Cohen afferma, tuttavia, che un principio metodologico non può essere né normativo né indipendente dai fatti. Vi sono due considerazioni a sostegno di questa tesi. La prima si concentra sul fatto che l'uso della posizione originaria dipende dalla concezione delle persone in quanto «libere ed eguali», e tale concezione sembra essere *fact-insensitive*. Vi sono allora due alternative: o i principi di giustizia non sono «primi» perché vi sono altri principi, appunto la concezione delle persone come «libere ed eguali», che sono più fondamentali e *fact-insensitive*, oppure il costruttivismo è costretto ad ammettere alla base della costruzione principi indipendenti dai fatti che la procedura non può giustificare.

La seconda affermazione è più elaborata e complessa. Per dimostrare l'incoerenza della trattazione rawlsiana del ruolo giustificativo dei principi Cohen si appella alla discussione dell'utilitarismo (vd. Cohen 2003, pp. 239-242). In *A Theory*

of Justice si afferma che i principi primi di giustizia dipendono da fatti generali riguardanti l'uomo e la società; poiché, secondo Rawls, fra questi fatti vi è che «la schiavitù non può produrre come effetto la massimizzazione della felicità generale», la nota obiezione rivolta all'utilitarismo di essere una teoria che potrebbe ammettere la schiavitù (qualora questa produca effettivamente la massimizzazione della felicità), ne uscirebbe depotenziata. Consideriamo le convinzioni di due persone, A e B, che si oppongono all'utilitarismo:

A – Mi oppongo all'utilitarismo perché, qualora lo adottassimo, potremmo imbatterci in circostanze in cui (poiché massimizza la felicità) dovremmo istituire la schiavitù, e io sono contro *qualsiasi* istituzione della schiavitù.

B – Mi oppongo all'utilitarismo perché afferma che, se le circostanze fossero tali da renderci possibile la massimizzazione della felicità solo attraverso l'istituzione della schiavitù, allora noi dovremmo farlo.

Cohen fa notare che l'appello di Rawls ai fatti può offrire una ragione ad A ma non a B. La distinzione tra le due persone è che la prima ritiene l'utilitarismo un principio regolativo, mentre la seconda un principio fondamentale. Ora, secondo Cohen, un *principio regolativo* può essere supportato da fatti, mentre un principio fondamentale non può. Nel primo caso, A non ha motivo di preoccuparsi perché è un *fatto* che sulla base del calcolo utilitaristico non si possa ricavare la massimizzazione della felicità dalla schiavitù, ma nel secondo caso le cose vanno diversamente. L'affermazione di B è largamente indipendente da qualsiasi fatto di questo tipo: si tratta, infatti, di un'affermazione condizionale che non è sensibile all'esistenza di fatti che colleghino o meno la felicità alla schiavitù. La persona A pensa l'utilitarismo come principio regolativo adottato per produrre effetti sociali di un certo tipo; se il principio producesse fatti immorali allora dovrebbe essere scartato. Il punto è che per giudicare dei fatti abbiamo bisogno di un principio *fact-free* o *fact-insensitive* indipendente (che in questo caso specifico sarebbe del tipo: «la schiavitù è ingiusta»). In altri termini, i principi regolativi non ci dicono come valutare gli effetti sociali che producono, perché tali effetti sono quelli alla luce dei quali gli stessi principi regolativi sono valutati.

A giudizio di Cohen, a motivo dell'inclusione di fatti sulla natura umana e sulla società nella procedura decisionale, il costruttivismo di Rawls non distingue adeguatamente tra principi regolativi e principi fondamentali e perde di vista che, mentre i fatti possono essere invocati per giustificare i principi regolativi, il contrario assolutamente non vale. Poiché si è dimostrato che i principi «primi» della giustizia non sono principi fondamentali, il costruttivismo non può costruire alcun principio senza appellarsi ad un principio più fondamentale non costruito. In conclusione, la tesi di Cohen sulla relazione giustificativa tra fatti e principi invita a rigettare la coerenza metateorica del costruttivismo rawlsiano.

2.3. Il punto di vista metodologico

Si è detto che un principio metodologico è un principio che non ci dice cosa dobbiamo fare, ma *come* selezionare principi normativi. Perché un principio che pure *guida la scelta* di altri principi non dovrebbe essere *normativo*? Naturalmente, un principio metodologico non prescrive azioni particolari e, dunque, non è identificabile come sostantivo; e tuttavia, è difficile negare che sia in un qualche senso normativo dato che pone restrizioni al processo di scelta. Cohen non considera questa possibilità che rimane a mio giudizio importante approfondire.

Se assumiamo che possano darsi *principi metodologici normativi* ci si dovrebbe chiedere che tipo di normatività vi entri in gioco. Un principio metodologico di questo tipo esibirebbe una normatività *sui generis*, diversa da quella sostantiva, che sarebbe tale da abilitarlo al titolo di principio fondamentale e *fact-insensitive*.

Un principio normativo del tipo indicato da Rawls, e che siamo giunti ad ammettere discutendo i rilievi di Cohen, è un principio che esibisce le restrizioni al ragionamento pratico e, contemporaneamente, ne indica le regole di funzionamento. Una importante indicazione su come individuare tale principio metodologico la fornisce Rawls stesso quando afferma che i principi di giustizia selezionati dalla procedura sono «imperativi categorici nel senso di Kant». L'imperativo categorico, nella formulazione di base, «non devo comportarmi se non in modo che io possa anche volere che la mia massima debba diventare una legge universale» (Kant 1785, p. 402),

non è un principio pratico sostantivo, non prescrive cioè azioni particolari; eppure è certamente normativo perché indica come scegliere le massime, i principi che guidano le azioni, ponendo restrizioni al processo di scelta.

In quanto determinazione soggettiva dell'agire, la massima contiene l'intenzione dell'agente ed è normativa in quanto proviene dalla sua stessa volontà; una volta superato il test dell'imperativo categorico, la massima, in quanto passibile di universalizzazione senza contraddizione, diviene normativa anche per tutti gli esseri razionali in quanto espressione delle capacità autolegislative della ragione pratica. Intesa in questo modo, una massima è un *principio normativo sostantivo* che guida le nostre azioni ed esprime le nostre intenzioni (a vari livelli di generalità e astrattezza). L'imperativo categorico prescrive di considerare quali massime soddisfino determinati requisiti (non-contraddizione, universalizzabilità) ed è, pertanto, un principio *metodologico* nel senso indicato da Cohen: ci istruisce su come scegliere principi normativi. I principi di giustizia di Rawls, in questa lettura, possiederebbero la medesima funzione metodologica: selezionerebbero modi di condotta (degli agenti, delle istituzioni e delle associazioni) compatibili con i requisiti di razionalità incorporati nella procedura (imparzialità, pubblicità ed autonomia dei valutanti).

Il punto delicato di questa strategia giustificativa è se il richiamo al metodo non contrabbandi una concezione *sostantiva* dell'autonomia. Il profilo metodologico della strategia potrebbe includere o presupporre una concezione dell'autonomia che non può valere come base pubblica di giustificazione. Le alternative sono due: o la procedura è strutturata sulla base di un principio metodologico «vuoto» di contenuto, oppure tale principio ha già una qualificazione sostantiva, per esempio nel concetto kantiano di autonomia. Ora, sembra che la prima alternativa non sia suffragata dai testi rawlsiani che sono piuttosto espliciti sulla necessità di configurare le restrizioni alla procedura sulla base di un ideale di persona libera ed eguale. Un principio metodologico del tipo discusso fin qui vieta l'adozione di verità indipendenti dalle capacità di ragionamento pratico dei soggetti e di verità metafisiche non condivise come punto di partenza della giustificazione. Tali richieste metodologiche non sono vuote e sembrano riflettere un ideale di autonomia indipendente dalla procedura, vale a dire un principio *fact-insensitive*. Il punto di vista metodologico, pertanto, non riesce a superare l'obiezione di Cohen.

2.4. Il punto di vista sociologico e il dilemma dello *status quo*

La strategia che vorrei ora considerare consiste nel rintracciare l'origine delle intuizioni di base — le caratteristiche della persona morale e della società ideale — nella nostra tradizione occidentale moderna, più specificamente nel modello democratico costituzionale di società politica. L'idea di fondo è che Rawls indirizzi una *pratica* — la giustizia distributiva — che ha già una configurazione peculiare che dipende da questa tradizione. La priorità metodologica assegnata da Rawls alle istituzioni democratiche e costituzionali dipende dal dato sociologico che si tratta di strutture che hanno un impatto considerevole sulla vita umana, maggiore di ogni altra struttura politica esistente, e da quello, più connesso alla teoria morale, che sono strutture che attendono ancora di ricevere una giustificazione che armonizzi libertà ed eguaglianza. Ciò nonostante, nel loro funzionamento generale e nel loro scopo, entrambi generalmente accettati dagli attori sociali, vi sarebbero già *implicite* alcune basi morali. Rawls non fa altro che descrivere «interpretativamente», con un vocabolario morale, la struttura delle nostre istituzioni di base, esplicitando ciò che è implicito nella cultura pubblica delle nostre società²¹.

Questa prospettiva solleva il problema del mantenimento dello *status quo*. Se le restrizioni imposte al processo decisionale rispecchiano ideali morali presupposti nelle pratiche sociali esistenti, la teoria non potrà giustificare che quelle medesime pratiche. Rawls affronta il problema dello *status quo* in tre passaggi: (i) identifica la pratica (in questo caso la giustizia) ad un livello pre-teoretico, ne osserva cioè il funzionamento sociale dal punto di vista sociologico, poi, (ii) ne definisce lo scopo (garantire la somma più elevata di beni primari entro uno schema cooperativo di interazione sociale) e, infine, (iii) impone delle restrizioni che orientano la pratica verso la realizzazione dello scopo (l'idea di persona morale ragionevole e razionale che modella la procedura deliberativa). È importante notare che le restrizioni morali imposte al funzionamento della pratica sono in larga misura già implicite nella descrizione sociologica e nella cultura pubblica già esistente (vd. James 2005, pp. 301-305).

²¹ Si potrebbe sollevare la questione della legittimità del contenuto di tale interpretazione. Se però si accetta che le istituzioni democratiche a base costituzionale incorporino già una certa idea morale di persona, si dovrebbe poi anche dimostrare che tale idea è significativamente differente da quella proposta da Rawls.

L'esplicitazione di queste strutture di base non è però una semplice riproposizione del dato sociologico, ma, attraverso lo stratagemma della procedura, *orienta* la pratica al suo scopo e ne determina al tempo stesso una giustificazione accettabile per tutti gli attori sociali coinvolti. In questo senso, alla base della teoria della giustizia vi sarebbe l'idea che un'adequata giustificazione delle istituzioni sociali non prescinde dall'esigenza di un loro profondo, e forse radicale, rinnovamento²².

L'idea che la teoria della giustizia, ed il suo proceduralismo, manifestino ciò che è implicito nei nostri giudizi sulla giustizia e nelle istituzioni della nostra società è da Rawls assunta esplicitamente. Vi sono dubbi, tuttavia, sulla sua effettiva efficacia nel contrastare le critiche di Brink e Cohen. Questo per due motivi fondamentali. In primo luogo, far dipendere l'impostazione del problema dalla descrizione sociologica forza la teoria ad assumere pesanti elementi empirici e descrittivi che possono essere falsificati in qualsiasi momento. La descrizione sociologica di partenza potrebbe non essere vera, oppure potrebbe non essere vero, o non essere accettabile per tutti, che il quadro interpretativo generale dell'interazione sociale sia quello della «cooperazione». Che la cooperazione svolga un ruolo importante nella società è fuor di dubbio; ma il punto è, si è visto, che il costruttivismo di Rawls non può giustificare l'adozione se non mediante la concezione *normativa* di persona ragionevole, dotata di senso di giustizia e disposta all'equa cooperazione sociale. Non sembra che la mera introduzione di uno scopo della pratica sociale possa sciogliere il problema dei presupposti normativi.

In secondo luogo, anche concendendo la verità della descrizione di base, se la struttura del problema è derivata dalla sociologia, la teoria sarà condizionata fin dal principio dai suoi stessi assunti: il modo in cui è posto il problema iniziale costituisce una seria ipoteca sulla soluzione. Ora, in più luoghi Rawls richiama la necessità che la teoria della giustizia si mantenga autonoma dall'epistemologia, dalla semantica e dalle teorie dell'identità personale: non si comprende perché la prospettiva sociologica debba essere, invece, così determinante.

²² Un testo che, fra altri, può avvalorare questa interpretazione è il seguente: «Nella giustizia come equità, gli ideali più importanti proposti dalla concezione di giustizia sono incorporati nelle due concezioni modello della persona e della società bene ordinata. Riconosciuto che tali ideali sono compatibili con la teoria della natura umana e in questo senso realizzabili, i principi primi della giustizia ai quali, attraverso la procedura costruttivistica della posizione originaria, essi conducono, definiscono quale sia l'obiettivo a lungo termine del cambiamento sociale» (Rawls 1980, p. 128).

In conclusione, mi sembra che questa strategia non tenga conto dell'aspirazione della teoria morale all'autonomia, spesso sottolineata da Rawls, e non risolva in maniera convincente il nodo dei presupposti normativi: essa fornisce una *descrizione* di come Rawls procede nell'articolazione della teoria, una descrizione che può anche avvicinarsi al modo in cui Rawls *de facto* ha lavorato per definirla, ma nessuna descrizione di un procedimento teorico può valere come sua giustificazione. Nella prossima sezione considererò una strategia più promettente.

3. Ragion pratica e giustificazione

3.1. Il metodo dell'equilibrio riflessivo

In *Outline for a Decision Procedure for Ethics* (vd. Rawls 1951) la ricerca dell'oggettività si avvale di un modello ricorsivo di giustificazione. Secondo questa prima formulazione dell'equilibrio riflessivo, i principi sono giustificati anzitutto perché rappresentano o «esplicano» i nostri giudizi morali ponderati. In seguito, di fronte alle accuse di conservatorismo e relativismo, Rawls modificherà la sua concezione. In *A Theory of Justice* si dice che lo scopo della teoria morale è «il tentativo di descrivere la nostra capacità morale» attraverso il ricorso al concetto di *giudizio morale ponderato*, un tipo di giudizio «in cui è più facile che le nostre capacità morali appaiano senza distorsione» (Rawls 1971, p. 47). Ma l'ambizione della teoria della giustizia come equità non è meramente descrittiva.

Se veniamo messi di fronte ad una espressione intuitivamente attraente del nostro senso di giustizia [...], possiamo facilmente rivedere i nostri giudizi e uniformarli ai principi della teoria, anche se la teoria stessa non si adatta perfettamente ai nostri giudizi preesistenti. Ciò accade più facilmente se riusciamo a scoprire una spiegazione delle deviazioni che indeboliscono la nostra fiducia nei giudizi iniziali, e se la concezione proposta genera un giudizio che troviamo accettabile. Dal punto di vista della filosofia morale, la migliore rappresentazione del senso di giustizia di una persona non è quella che si adatta ai suoi giudizi prima che una qualunque concezione della giustizia sia

stata presa in esame, ma piuttosto quella che corrisponde ai suoi giudizi in un equilibrio riflessivo.²³

Il testo chiarisce che il metodo dell'equilibrio riflessivo ha il compito di supportare la strategia giustificativa della posizione originaria e risolvere il problema della scelta *tra teorie morali differenti* (vd. anche Rawls 1975a, p. 289). La nozione di giudizio ponderato, dunque, si arricchisce delle argomentazioni e costruzioni teoriche delle diverse dottrine morali a disposizione «ad ogni livello di generalità» (Rawls 1975a, p. 289), che vengono poi confrontate per raggiungere una situazione di equilibrio riflessivo «largo» (*wide reflective equilibrium*) tra i giudizi morali ponderati delle persone ed i principi espressi dalle teorie. Non esistono principi che non siano aperti a revisione: «la filosofia morale è socratica» (Rawls 1971, p. 49, Rawls 1975a, p. 289).

3.2. L'interpretazione deliberativa dell'equilibrio riflessivo

In un recente intervento sul tema della giustificazione, Thomas Scanlon ha proposto di riconsiderare il significato «pratico» dell'equilibrio riflessivo (vd. Scanlon 2003). Nella circolarità riflessiva istituita da tale metodo sarebbe arbitrario, a suo giudizio, fissare un punto di partenza nei giudizi morali ponderati piuttosto che nei principi che li esplicano, come fa chi individua principi paradigmatici e parametri oggettivi di giustificazione o chi muove da giudizi intuitivi primi ed autoevidenti. È ugualmente possibile entrare nel circolo riflessivo partendo da un giudizio ponderato e seguirne il processo di revisione *ricorsiva*, oppure muovere dal principio per sottoporlo alla critica proveniente dai giudizi. La riflessione mantiene aperta la possibilità della critica e della revisione sia per i nostri giudizi morali ponderati sia per i principi che li rappresentano. Il punto decisivo di questo processo non è, come crede il realismo, trovare un punto di partenza giustificato su cui edificare le pretese normative della teoria, quanto assumere che i giudizi ponderati non siano semplicemente dati descrittivi od osservativi-empirici.

²³ Rawls 1971, p. 48.

Vi è nel pensiero di Rawls una certa evoluzione nel modo di concepire i giudizi morali ponderati (*considered judgements*). In *Outline for a Decision Procedure for Ethics* i giudizi ponderati descrivono il modo in cui giudici morali competenti giudicano casi di conflitto d'interessi alla luce di certe restrizioni ragionevoli. In *A Theory of Justice* gli stessi giudizi morali ponderati includono le ragioni che li supportano (vd. Rawls 1971, p. 46). L'evoluzione è cruciale per la rilevanza deliberativa del concetto di giudizio ponderato. Se un giudizio morale fosse meramente descrittivo esplicherebbe una serie di credenze o intuizioni morali che si applicano ad un caso particolare, ma non sarebbe in grado di esibire alcuna forza normativa da far valere nella deliberazione. Quando deliberiamo ricercando la coerenza includiamo il più ampio corredo di giudizi morali assieme alle ragioni che li supportano. Ora, se in altri contesti (si prenda il caso dell'astrologia, discusso da Scanlon 2003, p. 146) possiamo avvalerci di ragioni che provengono dalla logica induttiva e dalle regole di funzionamento della psicologia, in etica non possiamo affidarci a questo tipo di considerazioni perché nulla hanno da dirci su ciò che dobbiamo fare. In altri termini, la deliberazione morale si occupa di *come dobbiamo agire* ed è una caratteristica dei giudizi che entrano nel processo riflessivo l'esser supportati da considerazioni normative dirimenti.

L'equilibrio riflessivo ci aiuta a trovare cosa dobbiamo fare confrontando i giudizi morali ponderati e le ragioni che abbiamo a disposizione. Si tratta di rivedere questi giudizi quando si scontrano con principi le cui ragioni sono più forti, oppure di rivedere i principi generali qualora siano i giudizi ponderati ad esibire ragioni più stringenti. Compreso in questo modo l'equilibrio riflessivo ha rilevanza per la deliberazione morale perché ci insegna cosa dobbiamo fare, e le migliori ragioni che abbiamo per farlo, limitatamente alla situazione del caso e alle conoscenze a disposizione. La procedura riflessiva concepita in questo modo esprime una concezione di oggettività fondata sulla *rilevanza deliberativa delle ragioni* e sulla capacità che queste hanno di superare uno scrutinio riflessivo aperto a critica e revisione (vd. Rawls 1975a, p. 289).

Si potrebbe domandare se le ragioni selezionate dalla procedura abbiano effettiva capacità di guida dell'azione in casi concreti. Gran parte dei rilievi di Thomas Hill esposti in precedenza (vd. §1.2) si basano sulle conseguenze spiacevoli che le

restrizioni alla deliberazione imposte dal velo d'ignoranza provocherebbero sulla nostra capacità di guida razionale dell'azione. Prendiamo il caso già esposto di Clara. Il tipo di risposta più naturale al suo dilemma potrebbe essere ricavata dalla concezione della persona e delle sue relazioni con altre persone in una società democratica a base costituzionale. In questo caso, tuttavia, ciò significherebbe sottrarre all'individuo la sua autonomia nella capacità di ragionamento per offrirgli risposte già disponibili e sanzionate da un'autorità esterna in quanto contenute nell'ideale che informa l'autorappresentazione delle persone in quella società. Una soluzione più plausibile, che non rinuncia all'autonomia, è a disposizione una volta che si sia introdotto il metodo dell'equilibrio riflessivo. Si può immaginare che tale metodo renda possibile una revisione non solo dei giudizi ponderati, ma anche dello spessore del velo d'ignoranza una volta che questo venga applicato a casi più ristretti di quello della giustizia sociale. È possibile pensare che il bisogno di Clara di avere informazioni di un certo tipo (conoscenza del bisogno di verità dell'amica, della propria capacità di mentire, dell'effetto doloroso che quelle rivelazioni provocherebbero) sia giudicato ragionevole e si accordi con i nostri giudizi ponderati in equilibrio riflessivo sostenuti da una concezione della persona morale in quanto agente autonomo. Nel caso concreto dei rapporti di amicizia si potrebbe immaginare, dopo attenta riflessione sui giudizi ponderati e i principi disponibili, di escludere i desideri che promuovono l'orgoglio personale e che non si accordano con i piani di vita, le aspirazioni e i desideri dell'amico. Il nostro desiderio di far sapere a Clara la verità potrebbe esprimere un sottaciuto desiderio di rivalsa oppure la tendenza a determinare la vita dell'amica oltre la sua stessa volontà. Il metodo non pone in discussione l'imparzialità della deliberazione, ma ci aiuta a ricercare il tipo di imparzialità che è richiesta nei rapporti d'amicizia. La critica di Hill, pertanto, si dissolve non perché si sia dimostrata irrilevante, quanto perché è già parte della procedura riflessiva stessa. Le obiezioni di Hill sono sostenute da ragioni che entrano a far parte della deliberazione pratica, sono soppesate e confrontate con gli altri giudizi ponderati a nostra disposizione, che a loro volta modificano i principi di riferimento generalmente accettati. Sembra difficile sostenere che il cambiamento dei nostri *standards* di giudizio non produca effetti *normativi* sulla capacità pratica di guida delle azioni.

Questa soluzione risolve il problema dei presupposti normativi? Nel caso appena discusso è emersa con chiarezza la necessità di fare appello ad una concezione di persona come soggetto autonomo. Anche questa concezione dunque sembra essere semplicemente presupposta. A meno che la riflessione non produca cambiamenti nelle basi normative del processo deliberativo il problema dei presupposti rimane insuperabile. Tuttavia, anche se si ammettesse la possibilità di un tale cambiamento, non si risolverebbero tutti i problemi. Sulla base di quale criterio, infatti, i giudizi ponderati degli attori riflessivi potrebbero trovare coerenza gli uni con gli altri? Se non si ammette l'esistenza di un criterio esterno si deve concludere che è sulla base di quegli stessi giudizi, e delle ragioni che li supportano, che la riflessione produrrà la coerenza nel giudizio e la convergenza delle volontà. Il punto è che quei giudizi rispecchiano ciò che in via del tutto contingente si crede attualmente all'interno di un gruppo o di una comunità data (la parrocchia, il partito politico, la società democratica a base costituzionale ecc.). Ne conseguirebbero ancora relativismo e conservatorismo²⁴.

3.3. La strategia costitutivista

L'obiezione di circolarità concerne la natura delle restrizioni ragionevoli cui è sottoposta la procedura deliberativa, in particolare l'ideale di persona morale libera ed eguale. Brink ha dimostrato che in Rawls l'ideale di persona è stabile e non soggetto a revisione. In che relazione sta dunque questo ideale con le pretese critiche della riflessione? Occorre considerare di nuovo la distinzione tra interpretazione descrittiva

²⁴ Per le critiche di relativismo e conservatorismo sollevate contro il metodo dell'equilibrio riflessivo si veda ancora Scanlon 2003; tali critiche spiegano perché la teoria non abbia ancora incontrato in campo morale una considerazione adeguata. Peraltro, sembra che le considerazioni morali, a motivo della loro categoricità, marchino una certa discontinuità rispetto a ciò che è semplicemente creduto all'interno di un certo gruppo o comunità. Inoltre, sembra che l'equilibrio riflessivo non renda conto del fenomeno della conversione morale. A questo proposito Shafer-Landau fa notare che l'esempio dei modelli di virtù — tra cui cita Gandhi, M. Luther King e il Dalai Lama — possono farci scoprire nuovi aspetti morali dell'esperienza che prima ci sfuggivano e che non saremmo mai giunti ad apprezzare semplicemente riflettendo sulle nostre convinzioni (vd. Shafer-Landau 2003, pp. 296-300).

e interpretazione deliberativa dell'equilibrio riflessivo (vd. Scanlon 2003, pp. 141-149).

Nell'interpretazione descrittiva l'equilibrio riflessivo ha lo scopo di rappresentare il principio che esplica un gruppo di giudizi, ci fa vedere quali principi sono affermati da un dato gruppo sociale sulla base dei suoi giudizi ponderati. In questo caso l'ideale di persona morale è semplicemente una base per l'esplicazione dei principi. Dal punto di vista descrittivo, l'ideale kantiano di persona morale è la sintesi ermeneutica di ciò che la tradizione moderna ha pensato riguardo la giustizia e la libertà nella cooperazione sociale ed è su questa base che si accorda meglio con il modo in cui i cittadini delle moderne società democratiche pensano se stessi.

Nella prospettiva deliberativa, viceversa, l'ideale di persona morale libera ed eguale esprime un *requisito di autonomia* che è *condizione di possibilità* della deliberazione autentica: è *condizione costitutiva* della deliberazione. In altri termini, non vi è deliberazione, dunque anche possibilità di critica e revisione dei giudizi, se le persone che vi sono implicate attingono le proprie ragioni da una fonte autoritativa *esterna* al ragionamento pratico stesso (nella causalità psicologica, in proprietà metafisiche o autorità trascendenti). Perché sia possibile un processo di riflessione e critica le persone debbono poter esprimere giudizi e valutarli sulla base del confronto tra ragioni. Qualora venisse fissato un punto d'arresto del processo riflessivo in un presunto fondamento morale, sia esso l'intuizione del bene o una forma di motivazione psicologica, non si potrebbe parlare di revisione e critica ma di *adattamento* dei giudizi e delle ragioni a quel fondamento. La riflessione si limiterebbe a sancire la validità di una certa descrizione del mondo e sarebbe con ciò irrilevante per la deliberazione *pratica* che verrebbe sostituita da processi quasi-percettivi di riconoscimento.

L'obiezione di circolarità riguarda anche la normatività dei giudizi ponderati e delle ragioni che li supportano. Il punto di vista deliberativo sembra individuare un *orizzonte costitutivo* in cui la normatività è già operativa.

Quando applichiamo il metodo dell'equilibrio riflessivo alle nostre credenze morali assumiamo *per ipotesi* che i nostri giudizi morali ponderati rappresentino conclusioni su ciò che dovremmo fare che sono supportate da un modo oggettivo di ragionare (determinato e indipendente dalle persone) che tutte le persone ragionevoli hanno ragione per ciò stesso di considerare autoritativo.

Nel tentativo di decidere quali sono i nostri giudizi ponderati noi inevitabilmente li pensiamo in questo modo (non semplicemente in maniera descrittiva).²⁵

Di qui la possibile obiezione: in questo modo il costruttivismo non presuppone la normatività dei giudizi morali? La normatività dei giudizi ponderati e delle ragioni che li supportano scaturisce dal *punto di vista pratico* della persona che delibera. Occorre ricordare che i giudizi ponderati sono appunto *giudizi* (vd. Scanlon 2003, p. 149). Quando consideriamo sbagliata un'azione non descriviamo semplicemente uno stato di cose ma esibiamo, più o meno esplicitamente, le ragioni per cui avvertiamo che quell'azione è moralmente ingiusta, ragioni che giustificano il nostro giudizio dal punto di vista della prima persona e che perciò riteniamo supremamente vincolanti. La natura vincolante di queste ragioni non ha la sua fonte in un fondamento morale autonomo e indipendente dalla nostra riflessione, quanto nell'accettazione di quella ragione come esito di una procedura riflessiva soggetta a regole (*reflective endorsement*): la procedura dell'equilibrio riflessivo ci aiuta a capire cosa pensare, non semplicemente cosa stiamo pensando²⁶.

Discutendo la teoria dell'osservatore ideale di R. Firth in *Justice as Fairness* (vd. Rawls 1958), Rawls sembra assumere che la capacità di formulare un giudizio morale dopo riflessione ponderata sia *costitutiva* del ragionamento pratico.

Anche se le somiglianze tra queste due discussioni [quella di Firth e quella di Rawls del concetto di giudizio morale] sono più importanti delle differenze, un'analisi basata sulla nozione di giudizio ponderato di una persona competente, in quanto basata su un tipo di giudizio, può dimostrarsi più utile nella comprensione delle caratteristiche del giudizio morale di quanto potrebbe un'analisi basata sulla nozione di osservatore ideale, per quanto ciò resti da provare. Un individuo che respinge le condizioni imposte sul giudizio ponderato di una persona competente non potrebbe più affermare di *giudicare tout court*.²⁷

²⁵ Scanlon 2003, p. 147.

²⁶ Per la rilevanza pratica di questo principio si veda Scanlon 1992, Scanlon 1998 cap. 7, Scanlon 2003, Schroeter 2004, pp. 118-123.

²⁷ Rawls 1958, trad. it. p. 105.

Una discussione più estesa del medesimo punto la troviamo in *Two Concepts of Rules* (Rawls 1955). Il saggio, che ha di recente richiamato l'attenzione dei teorici dell'azione (vd. Schapiro 2001)²⁸, è incentrato sulla discussione dei limiti e dell'estensione del principio utilitarista (in relazione al tema della pena e della promessa). Ponendo una distinzione logica tra giustificazione di una pratica e giustificazione di un'azione particolare che ricade sotto la pratica, Rawls dimostra che il principio utilitarista può applicarsi ad alcune azioni ma non ad altre. Con il termine «pratica» si deve intendere «qualsiasi forma di attività specificata da un sistema di regole»; vi sono due modi di concepire le «regole»: il primo sostiene che le regole sono descrizioni di decisioni (*summary rules*) cui si perviene attraverso l'applicazione diretta del principio al caso in questione (in questo caso del principio utilitaristico alle pratiche della promessa e della pena); il secondo intende le regole come vincoli costitutivi (*constitutive constraints*) che definiscono una pratica.

Se si applica questa distinzione al caso della persona che deve giustificare mediante ragioni il proprio comportamento in una situazione data, è facile capire la differenza tra giustificare una pratica e giustificare un'azione che vi ricade.

Se una persona fa ciò che fa, o le si domanda di giustificare ciò che fa, allora la sua spiegazione o giustificazione consiste nel rimandare l'interlocutore alla pratica. [...] In sostanza, non si giustifica tanto la propria azione particolare, quanto si spiega, o si mostra, che essa è conforme alla pratica. La ragione è che soltanto rispetto alla struttura della pratica la propria azione particolare è descritta per quel che è. Soltanto riferendosi alla pratica si può *dire* ciò che si fa. Per spiegare o giustificare la propria azione come azione particolare, si deve adattarla alla pratica che la definisce.²⁹

La conclusione che ne deriva è che il principio utilitaristico come criterio di giudizio ha rilevanza se applicato alle pratiche, ma la perde se pretende di giustificare azioni che ricadono *sotto* un certo tipo di pratiche (come la promessa o la pena). Un giudice

²⁸ L'articolo di T. Schapiro si sofferma sul modo in cui è concepita l'azione nella filosofia attuale, e ne discute tre resoconti differenti: utilitarismo, intuizionismo razionalistico e costruttivismo kantiano. Il saggio di Rawls è utilizzato per precisare la prospettiva del costruttivismo di Kant. Per quanto Rawls, in quel saggio, non faccia esplicito riferimento a Kant, Schapiro dimostra quanto siano profonde le convergenze teoriche tra i due.

²⁹ Rawls 1955, trad. it. p. 60.

che commina una pena non giustifica le proprie decisioni, né deve farlo, sulla base del principio utilitaristico, così come, nello stesso modo, non lo facciamo e non dobbiamo farlo quando adduciamo come giustificazione della nostra condotta il fatto che abbiamo promesso. Il principio del maggior beneficio sociale può invece essere applicato alla singola pratica in se stessa; ci si potrebbe chiedere, infatti, se le pene e le promesse siano istituzioni in linea con tale principio; ma si tratterebbe, si noti, di un'istanza che demanda la giustificazione di una pratica in quanto tale, non di un'azione soggetta alle sue regole.

Le regole che specificano una pratica sono *elementi costitutivi* di quella pratica e definiscono per l'agente i criteri di una corretta partecipazione nonchè, correlativamente, il tipo di considerazioni appropriate da addurre come giustificazione delle «mosse» intraprese (Rawls usa il termine «mossa» per designare le azioni che ricadono sotto una pratica e rimanda in modo esemplificativo alle regole del gioco del baseball e degli scacchi). Non è possibile valutare un'azione che cade sotto una pratica da un punto di vista indipendente dalla pratica: quello che si sta facendo, se si continua a domandare, è mettere in discussione la pratica stessa.

In questa direzione sembrano muoversi le considerazioni di Rawls in *Justice as Fairness* a proposito delle «condizioni imposte sul giudizio ponderato». Tali condizioni — imparzialità, coerenza, pubblicità, indipendenza del giudicante — sono *costitutive* di ciò che intendiamo per «ragionamento» in quanto pratica o attività guidata da regole. Poiché sono condizioni costitutive, nel senso già specificato, domandarsi se tali regole siano appropriate alla luce di qualche altro principio che si ritiene più fondamentale (è la questione posta da Cohen), ha lo stesso senso che domandarsi se il ragionamento pratico in sé sia qualcosa di sensato: la domanda è già una «mossa» *interna* alla pratica e richiede un processo di riflessione e valutazione³⁰.

³⁰ Onora O'Neill e Christine Korsgaard, come si vedrà, hanno sviluppato le implicazioni di questa prospettiva (vd. O'Neill 1992, O'Neill 1996, Korsgaard 1997, Korsgaard 1999, Korsgaard 2002).

4. Conclusioni

Si è visto che il costruttivismo di Rawls offre una caratterizzazione metaetica non ambigua di ciò che intendiamo per giudizio morale. La verità e l'oggettività dei giudizi non è assicurata dal riferimento a fatti mondani indipendenti o dalla conoscenza di proprietà *sui generis*, ma è descritta come «convergenza di volontà libere» che riflettono sulla base di convinzioni ponderate e alla luce di certi vincoli razionali che ne definiscono l'autocomprensione individuale e sociale.

I problemi per questa impostazione sorgono quando si vuole giustificare la struttura deliberativa a base procedurale. In particolare, i vincoli introdotti da Rawls riposano su ideali personali e sociali che non possono essere rivendicati proceduralmente. Ho discusso alcune possibili soluzioni a questo problema e spero di aver dimostrato che falliscono tutte, sebbene ve ne siano alcune che più di altre si avvicinano all'intendimento di Rawls.

La strategia *costitutivista* della giustificazione, in particolare, fa propria l'idea che la circolarità che sembra inclusa nella procedura di costruzione non è di per sé una circolarità viziosa. I vincoli che strutturano il processo decisionale, se concepiti come *costitutivi* della pratica, non necessitano di ulteriore giustificazione. I criteri che definiscono un giudizio come «ponderato» o «ragionato» sono i medesimi criteri che specificano *dall'interno* l'operatività del processo deliberativo. Ora, vale rilevarlo, Rawls non sviluppa la soluzione costitutivista contenuta nel saggio del 1955, né la applica ai problemi della giustizia. Inoltre, l'adozione di una tale strategia potrebbe far nascere un'obiezione radicale. Gli ideali di persona morale e di società bene-ordinata esprimono sia un bene sociale, che è scopo del cambiamento istituzionale, sia un vincolo ai processi decisionali. Se si ritiene che i vincoli alla procedura siano costitutivi del ragionamento pratico, non si vede quale necessità vi sia di introdurre ideali normativi così spessi. L'impressione è che Rawls introduca questi ideali per rafforzare il legame tra giustizia, in quanto scopo a lungo termine del cambiamento sociale, e struttura psicologica individuale. Come mostrerò nel prossimo capitolo, l'ideale di persona delineato da Rawls esprime una concezione normativa del Sé che rappresenta il *locus* in cui la *forza* motivazionale dell'ideale di giustizia fa presa sull'individuo. Il problema che Rawls spera di risolvere rafforzando il legame tra in-

dividuo e ideale sociale è quello della stabilità, ovvero della congruenza tra bene individuale e giustizia collettiva. Solo una società che rafforza il perseguimento del bene dei suoi membri è una società stabile. La giustizia, se vuole diventare effettiva, deve diventare un ideale *personale* oltre che *sociale*. A mio giudizio, tale esigenza conduce Rawls ad affiancare, e progressivamente a sostituire, alla questione della giustificabilità razionale quella della motivazione, introducendo nello schema deliberativo pesanti elementi empirici tratti dall'analisi psicologica. Rimane da vedere se questa scelta non pregiudichi la coerenza complessiva del costruttivismo *kantiano* in quanto teoria del ragionamento pratico.

3

Deliberazione, costruzione e autonomia

Sommario

In questo capitolo intendo studiare la concezione costruttivista della deliberazione pratica di Rawls. Nella prima sezione (§1) espongo in che senso il costruttivismo intenda distinguersi dall'intuizionismo e da ogni forma di eteronomia. Nella seconda sezione (§2) mi occupo di precisare in che modo Rawls derivi i vincoli alla deliberazione dalla Procedura dell'Imperativo Categorico. Nella sezione successiva (§3) rintraccio nel concetto di *autonomia deliberativa* il luogo in cui il costruttivismo rawlsiano coniuga i due poteri della ragione, il razionale e il ragionevole, specificandoli entro una cornice che mira a preservare la «purezza» della ragione istituendo regole di priorità formale per la deliberazione. Il capitolo non mancherà poi di segnalare un'incoerenza nel disegno rawlsiano laddove, all'interno della cornice formalistica kantiana del ragionamento pratico, sono introdotti elementi empirici e psicologici derivati dal pensiero di Hume (§4). Alla luce di queste ambiguità, la quinta sezione proverà a tracciare un bilancio del rapporto tra intuizionismo e costruttivismo (§5). L'immagine della deliberazione che emerge dall'analisi è quella di un processo riflessivo volto alla giustificazione delle ragioni che guidano l'agente all'equa interazione con altri e alla costruzione della propria identità morale. L'intreccio tra deliberazione ed autocostruzione del soggetto morale si rivela l'aspetto maggiormente originale e significativo di questa impostazione (§6).

1. Intuizioni e costruzioni della ragione

La polemica con l'intuizionismo è un momento di rilevanza critica fondamentale per la prospettiva costruttivista. Rawls vi si sofferma diffusamente già in *A Theory of Justice* (vd. Rawls 1971, pp. 45-50, 272-278) secondo una linea critica che è ripresa sia in *Kantian Constructivism in Moral Theory* che nelle *Lectures on the History of Moral Philosophy* (d'ora in poi solo *Lectures*, vd. Rawls 2000). Il confronto è di particolare interesse e consente di evidenziare per via contrastiva i caratteri che il costruttivismo si attribuisce in quanto etica dell'autonomia.

Si deve precisare che, per intuizionismo, Rawls intende una teoria morale che è identificata da due assunti principali: (i) i concetti morali di base (dalle convenienze delle cose di Clarke, al buono come proprietà di G. E. Moore, fino ai doveri *prima facie* di W. D. Ross) non sono analizzabili in termini di concetti non morali e, in secondo luogo, (ii) i principi primi della morale sono proposizioni autoevidenti, sufficienti per sé sole a fornire *buone ragioni* per l'azione. Le critiche di Rawls all'impostazione data dagli intuizionisti alla teoria morale riguardano tre punti decisivi: (i) l'intuizionismo sarebbe un'etica eteronoma che (ii) esibisce una concezione povera della persona ed (iii) è esplicativamente inadeguata a rendere conto della forza normativa dei principi morali.

Il primo rilievo concerne l'accusa di eteronomia (vd. Rawls 1980, trad. it. p. 118, Rawls 2000, pp. 235-237). Rawls riconosce che il razionalismo intuizionista è eteronomo in un modo diverso — ma per questo più sottile e più difficilmente riconoscibile — dallo psicologismo di Hume. Nella visione razionalista i concetti morali non sono analizzabili e sono concettualmente indipendenti da altri concetti naturali. Essi, inoltre, sono sintetici *a priori*, sono cioè conoscibili solo mediante la ragione (vd. Rawls 2000, pp. 235-236). Queste due caratteristiche sembrano riservare uno spazio di autonomia all'etica e alla deliberazione morale. A ben vedere, tuttavia, la strategia adottata dai razionalisti suppone una certa separazione tra volontà (o ragionamento pratico) e moralità. In Clarke, per esempio, le verità morali appartengono ad un ordine che dipende dal rapporto di priorità tra Ragione e Volontà divina. La Ragione di Dio è autorevole e guida la Volontà, è un principio autonomo perchè crea le essenze ed è perciò una ragione in sé legislatrice. La ragione umana può solo *ricono-*

scere l'ordine mediante intuizione e, la parte di essa che è pratica e attiva, la volontà, dipende perciò da un oggetto che le è esterno (vd. Rawls 2000, pp. 206-207). Le medesime osservazioni, eliminato lo sfondo teologico entro cui si muove Clarke, valgono per gli intuizionisti successivi. Secondo Ross, l'ultimo e più famoso esponente di questa tradizione, i doveri morali sono *riconosciuti* dalla ragione mediante intuizione, mentre alla volontà è lasciato il compito di adempierli nell'azione.

Il secondo punto riguarda la concezione della persona (vd. Rawls 1980, trad. it. p. 119, Rawls 2000, pp. 237-238). Per l'intuizionismo la persona umana è un soggetto cosciente che deve riconoscere ed essere mosso in modo appropriato dalle considerazioni morali se vuole realizzare il proprio interesse alla moralità. L'intuizionismo, come avviene in genere in ogni approccio cognitivista, non ha bisogno di una concezione più complessa. Rawls intende sottolineare un fatto importante: l'intuizionismo non tiene adeguatamente conto della rappresentazione che l'uomo moderno ha di sé stesso in quanto cittadino delle moderne società democratiche a base costituzionale. A causa del suo dogmatismo metafisico, l'intuizionismo propone una concezione pre-moderna della persona che svuota il concetto di autonomia personale.

Il terzo rilievo insiste sulla separazione tra la volontà e l'oggetto. L'intuizionismo ritiene che la riflessione morale, il processo che ci fa conoscere i fatti morali rilevanti e ci motiva ad agire sulla loro base, abbia una struttura epistemologica. La conoscenza intuitiva dei principi morali è capace *da sola* di guidare l'azione e di fondare il contenuto oggettivo del ragionamento. Rawls sostiene che, se anche fosse vero che le idee razionali esprimono esigenze morali, il fatto che queste siano rappresentate da un ordine morale separato e precedente misconosce la fonte della normatività della morale. Posto che la sola conoscenza di un ordine dato non può motivare la volontà, accade che sia la nostra accettazione di quell'ordine (*our acceptance*) ad essere normativa e diventare legge per noi (vd. Rawls 2000, pp. 228-230). Il razionalismo, a causa del proprio dogmatismo metafisico, ricade in una forma di psicologismo, in una teoria secondo la quale la forza normativa è funzione delle credenze e inclinazioni individuali.

Il costruttivismo, al contrario, in merito alla controversia sull'autonomia, propone una spiegazione del nesso tra valori morali e funzionalità della ragione che si

fonda sul concetto di «costruzione», aspirando ad evitare le incoerenze delle dottrine eteronome. La verità e l'oggettività dei giudizi morali dipendono da una procedura di costruzione sottoposta a certi vincoli rilevanti. Rawls ritiene che l'individuazione di questa procedura di costruzione — l'imperativo categorico nelle sue tre formulazioni — sia uno degli aspetti centrali dell'etica di Kant. Questa procedura non è ottenuta a caso o per via di un procedimento puramente astratto ma è espressione delle funzionalità della ragione pratica sia nella sua veste pura che in quella empirica (ne esprime, in termini kantiani, sia l'ipotesicità che la categoricità).

Il banco di prova per il costruttivismo è la tenuta della metafora della costruzione in merito all'esigenza di evitare l'eteronomia e, nel contempo, di formulare in modo convincente l'autonomia della volontà. Rawls ha ripetuto più volte che *prima* della procedura non vi sono fatti morali: in caso contrario la moralità sarebbe già contenuta in un ordine dato precedentemente il ragionamento pratico e si ricadrebbe di nuovo in una concezione intuizionista o metafisica. Ma l'idea di come si possano costruire fatti non è del tutto perspicua. Si potrebbe domandare, poi, come sia possibile preservare l'autonomia e la libertà dell'agente vincolando il ragionamento pratico ad una procedura — come l'imperativo categorico di Kant — che a molti sembra rigida e astratta.

Come riferimento testuale intendo avvalermi principalmente delle lezioni di Rawls sulla storia della filosofia morale moderna (vd. Rawls 2000). Queste lezioni documentano l'appropriazione rawlsiana dell'etica di Kant ed il profilo teorico dell'approccio costruttivista al tema della normatività della morale. Rawls vi esprime una comprensione del dibattito intorno ai fondamenti dell'etica che ha fatto scuola in ambito analitico e si distingue per lucidità e chiarezza nella posizione dei problemi. Le *Lectures* contengono non già un'interpretazione dell'etica di Kant quanto una chiarificazione dei fondamenti del costruttivismo morale di tipo kantiano che Rawls ha inteso porre alla base della sua teoria della giustizia, fondamenti che nelle *Lectures* traspaiono, per così dire in controluce, dalla discussione dei nodi principali dell'etica kantiana.

2. La derivazione dei vincoli alla deliberazione

2.1. La Procedura dell'Imperativo Categorico

Le *Lectures* su Kant si aprono con la discussione del senso generale dell'indagine kantiana. È possibile offrire una giustificazione («deduzione») coerente della ragion pratica *pura*? La domanda chiede se esista qualcosa come una «ragione pratica pura» e se questa sia ragionevolmente in grado di guidare l'azione: «[...] l'aspirazione di Kant è dimostrare che la ragione pratica pura esiste. E vuole farlo mostrando in quale modo la ragione pratica si manifesti nella nostra riflessione, sensibilità e condotta morale quotidiana» (Rawls 2000, p. 162, trad. it. p. 175). Dopo aver chiarito i temi principali attorno ai quali ruoterà la sua lettura di Kant, Rawls muove a considerare alcuni concetti chiave: la legge morale, l'imperativo categorico (d'ora in poi IC) e la procedura dell'imperativo categorico (d'ora in poi procedura_IC).

Rawls considera la legge morale *un'idea della ragione* che, in quanto tale, ha per l'uomo funzione pratico-regolativa a condizione di ricevere una *mediazione*, un adattamento alle sue condizioni naturali. Secondo questa lettura, legge morale, imperativo categorico e procedura_IC non si trovano in alcun modo a coincidere (vd. Rawls 2000, p. 167). La procedura_IC è la mediazione che contiene ed esprime tutte le richieste della legge morale garantendone l'applicazione all'uomo attraverso l'IC: «perché possa essere applicato alla nostra situazione, l'imperativo categorico deve essere adattato alle nostre circostanze nell'ordine della natura» (Rawls 2000, p. 167).

Secondo Rawls, la procedura può svolgere il ruolo di mediazione richiesto sotto certe condizioni: (1) deve procurare da sé un contenuto della moralità, (2) ci deve far conoscere di essere liberi, (3) deve guidare le nostre azioni procurando una motivazione sufficiente e, da ultimo, (4) deve mostrarci la nostra consapevolezza della legge morale come un fatto. Tali condizioni hanno il significato di requisiti di adeguatezza della procedura in ordine all'adattamento da essa offerto della legge morale e, di conseguenza, esprimono analoghe istanze in merito alla correttezza del ragionamento pratico.

A scopo esplicativo, prendiamo il caso della prima e terza condizione: si deve poter mostrare, attraverso la procedura_IC, che la legge morale ha un contenuto e che

questo contenuto si applica all'uomo procurandogli una motivazione sufficiente. Secondo Rawls questo implica che, in primo luogo, la legge morale sia inclusa in un certo numero di massime e che la moralità di queste massime sia verificabile da tutti gli agenti che prendono parte al processo deliberativo. Se la legge morale non fosse in grado di ammettere alcun principio o, al contrario, fosse costretta ad ammetterli tutti, si avrebbe come conseguenza la semplice irrilevanza delle norme e l'inconsistenza della legge (vd. Rawls 2000, p. 163); in secondo luogo, si richiede che le massime individuate possano effettivamente esprimere forza direttiva sulla condotta. La determinazione di un contenuto possibile della moralità evidentemente non è sufficiente. Tale contenuto deve poter *motivare* all'azione, vale a dire che le norme morali devono rappresentare un *motivo sufficiente*, pena l'illusorietà della «praticità» di quelle medesime considerazioni (vd. Rawls 2000, p. 255). La funzionalità della procedura deve poter soddisfare le condizioni del contenuto e della motivazione, poste come requisiti di adeguatezza del ragionamento pratico corretto, affinché, tramite questa, la legge morale riceva una mediazione in campo pratico dimostrando ad un tempo l'esistenza e l'efficacia di una ragione pratica *pura*.

2.2. La funzionalità della procedura: costruire ed esprimere

Rawls intende per «procedura dell'imperativo categorico» una struttura formale articolata in passaggi. La sequenzialità procedurale è ricavata da un passo kantiano che esemplifica il tipo di ragionamento pratico autoriflessivo richiesto dall'applicazione della Formula delle Legge Universale¹ (d'ora in poi FLU).

¹ «Mentre al contrario, per dare risposta a questo problema – se una promessa mendace sia conforme al dovere – nel modo più rapido e tuttavia infallibile, mi domando: sarei davvero soddisfatto che la mia massima (trarmi fuori dalle difficoltà con una falsa promessa) dovesse valere come una legge universale (per me come per altri)? E direi davvero a me stesso: ognuno può fare una falsa promessa se si trova in difficoltà dalle quali non può trarsi fuori in altro modo? Mi renderei subito conto che certo potrei volere la menzogna, ma non potrei affatto volere una legge universale che comandasse di mentire; secondo una tale legge, infatti, non si darebbe assolutamente alcuna promessa, perché sarebbe vano dichiarare la mia volontà riguardo alle mie future azioni ad altri che pure non credono a questa dichiarazione o che, se avventatamente lo facessero, mi ripagherebbero con egual moneta; e quindi la mia massima, appena fosse resa legge universale, non potrebbe non distruggersi da sé». (Kant 1785, p. 403, trad. it. p. 35)

1. *Massima dell'agente*: nelle circostanze C, al fine di produrre Y, devo fare X, salvo che Z (dove X è un'azione, e Y un fine o stato di cose).
2. *Generalizzazione della massima*: nelle circostanze C, ognuno deve fare X al fine di produrre Y, salvo che Z.
3. *Trasformazione di 2 in legge di natura*: nelle circostanze C, ognuno fa sempre X al fine di produrre Y, come se accadesse in virtù di una legge della natura (come se questa legge fosse posta in noi attraverso un istinto naturale).
4. *La legge formulata in 3 si aggiunge alle altre leggi della natura dando vita ad un «mondo sociale alterato»*: «dobbiamo aggiungere il “come se accadesse in virtù di una legge di natura” al terzo passaggio, alle leggi della natura già esistenti (per come noi le intendiamo), e quindi determinare nel modo più preciso possibile quale ordine della natura si produrrebbe nel caso in cui gli effetti della legge della natura appena aggiunta avessero tempo sufficiente per farsi sentire» (Rawls 2000, pp. 167-170).

La procedura_IC offre una mediazione dell'idea in campo pratico, è costitutiva della praticità pura della ragione e non è perciò concepibile alla stregua di un mero stragemma euristico. Rawls precisa, infatti, che la procedura_IC non espleta una funzionalità di tipo meccanico o algoritmico, non genera automaticamente contenuti morali, né scopre aprioristicamente le cattive intenzioni nascoste nelle massime. Al contrario, «esprime in forma procedurale tutte le richieste della ragione pratica (sia pura che empirica) per come si applica alle nostre massime» (Rawls 2000, p. 165). Questa affermazione deve però essere intesa correttamente.

La procedura_IC svolge adeguatamente la sua funzionalità a condizione di non rappresentare un espediente meramente formale quanto invece di costituire «una struttura sufficiente a specificare i requisiti della deliberazione morale» (Rawls 2000, p. 163). Con ciò s'intende che dalla procedura e dal suo funzionamento dev'essere possibile ricavare tutti i requisiti che specificano la struttura di un ragionamento pratico «puro». Non solo, ed è un ulteriore particolare degno d'attenzione, tale procedura deve *poter manifestare* questi requisiti all'uomo per ottemperare alla richiesta che

la legge morale sia «avvicinata il più possibile all'intuizione» (Rawls 2000, trad. it. p. 216).

Il primo tipo di funzionalità è costruttivo riguardo al contenuto, si applica alla determinazione dei principi, e tuttavia ne offre una determinazione esclusivamente formale: ciò che è in gioco è la caratterizzazione di un tipo di ragionamento pratico capace di normatività morale, di cui si dovranno evidenziare i requisiti e delimitare l'estensione, specie in ordine alla possibilità di dotare le norme morali di un contenuto oggettivo. Il secondo tipo di funzionalità articola l'efficacia del ragionamento in quanto si applica alla suscettibilità motivazionale dell'uomo attraverso le capacità rappresentative dell'agente. Bisogna ora precisare il senso per cui la procedura_IC possa ammettere, o far pervenire a, un contenuto oggettivo della moralità senza specificarne la «materia» e le determinazioni sostantive.

L'indagine sulla possibilità di un contenuto del ragionamento pratico *puro* si traduce nella ricerca dei vincoli appropriati di tale ragionamento. Rawls evidenzia più volte che la procedura_IC non rappresenta uno schema deliberativo che i soggetti umani usano normalmente nel decidere di questioni morali².

Ora, la procedura dell'imperativo categorico non dovrebbe essere intesa come la trattazione di un procedimento di riflessione attraverso il quale, secondo Kant, passeremmo consapevolmente ed esplicitamente ogni volta in cui si pone una questione morale. A mio avviso, Kant sostiene qualcosa di diverso, e cioè che il nostro ragionamento morale soddisfa le richieste di questa procedura (quando è valido e fondato) senza che sia consapevolmente ed esplicitamente guidato da essa.³

In questo senso, la procedura non rappresenta uno schema per selezionare algoritmicamente un contenuto «sostantivo» della moralità. Il punto di vista più appropriato da cui guardare alla procedura non è quello preoccupato della sua applicazione euristica. La procedura rappresenta tutte le richieste della ragion pratica nella sua forma pura, e

² «Ora, ci sono due ragioni per studiare la procedura dell'imperativo categorico, e una di queste è l'idea di utilizzarla come strumento per generare il contenuto di una dottrina morale ragionevole — ossia, i suoi principi primi, insieme con i suoi diritti, doveri e permessi essenziali, e tutto il resto. Non credo, però, che la procedura dell'imperativo categorico sia adatta a tale scopo» (Rawls 2000, p. 163).

³ Rawls 2000, p. 218, trad. it. p. 234.

questo per consentire di conoscere, una volta compreso il suo funzionamento, 1) i vincoli cui deve essere sottoposto il nostro ragionamento pratico, 2) la struttura dei nostri motivi morali (dunque i fondamenti della nostra libertà)⁴ e 3) procurare un accesso alla legge morale avvicinandola il più possibile all'intuizione. I vincoli che la procedura come struttura deliberativa ci sottopone esprimono le esigenze della legge morale per come questa si applica a noi attraverso l'imperativo categorico. La struttura dei motivi che la procedura esibisce è quella che caratterizza gli esseri pienamente razionali e liberi che accoglierebbero la legge morale nella loro condotta. Per questo motivo Rawls ritiene che la procedura sia rivolta anzitutto ad *agenti ideali*, pienamente ragionevoli e razionali.

Il suo progetto [di Kant] è studiare i principi della volontà pura, spiegare come le persone con una volontà pura pienamente efficace agirebbero, e accertare quale potrebbe essere la struttura dei loro desideri se governata dai principi della ragione pratica. La cosa migliore, credo, è pensare a Kant come intento a presentare i principi sulla cui base agirebbe un agente ragionevole e razionale pienamente ideale [...].⁵

Il contenuto dei principi non è esemplificato in maniera sostantiva: i vincoli al ragionamento pratico indicano, attraverso la loro configurazione complessiva, la struttura deliberativa che orienta la condotta dell'agente, senza specificare scopi od obiettivi dati in precedenza.

Non si deve poi dimenticare che il punto di partenza di Kant, nella ricerca del supremo principio della moralità in *Fondazione I*, è il senso comune. Secondo Rawls, che vi insiste a più riprese, lo scopo di Kant — ma si potrebbe dire dell'etica in generale — non è dirci cosa sia giusto e cosa sbagliato, ma *rendere esplicito* il nostro modo di ragionare, la struttura formale della deliberazione morale quando è condotta senza distorsioni e intrusioni esterne, in termini razionali puri. Solo in questa forma

⁴ «A suo avviso [di Kant], il valore della rappresentazione procedurale della legge morale risiede in ciò che essa ci rivela a proposito di questa stessa legge e di noi stessi — in particolare, della nostra libertà, e della nostra posizione nel mondo. Essa apre la strada a un nuovo tipo di autoconoscenza che solo la riflessione filosofica intorno alla legge morale e alle sue radici nelle nostre persone può portare alla luce» (Rawls 2000, p. 219, trad. it. p. 235).

⁵ Rawls 2000, trad. it. p. 164.

pura, che il filosofo ha il compito di esplicitare, il ragionamento pratico esprime e manda ad effetto le richieste della legge morale.

2.3. Pubblicità, beni primari e velo d'ignoranza

La Formula della Legge Universale della Natura (d'ora in poi FLN) offre una verifica della liceità morale delle massime dell'agente, ma non ci dice nulla sul loro contenuto. Tuttavia, sarebbe sbagliato considerare la FLN un procedimento meramente formale-astratto. La tesi di Rawls è che la FLN, assieme alle altre, svolga un importante ruolo costruttivo perchè le massime dell'agente, una volta superato il controllo della procedura_IC, divengono ragioni morali aperte a revisione e critica di cui conosciamo grazie alla procedura sia la struttura che i requisiti di adeguatezza. La Formula dell'Umanità procura un vincolo ulteriore, oggettivo, alla deliberazione finchè non è completata dalla costruzione dell'oggetto *a priori* della ragion pratica, il Regno dei Fini.

Ciò che Rawls ricava dall'interpretazione delle formule è la definizione dei vincoli appropriati cui è sottoposto il ragionamento pratico corretto, lo schema deliberativo che soddisfa i requisiti posti dalla ragione pratica pura. Secondo Rawls l'argomentazione kantiana da sola non è sufficiente a specificare tali restrizioni ed ha bisogno di alcune revisioni importanti (vd. Rawls 2000, p. 173, trad. it. p. 187). Nella parte restante di questo paragrafo descriverò il modo in cui Rawls ricava le restrizioni rilevanti del ragionamento pratico — con riferimento alla FLN — dalla discussione degli esempi kantiani esposti nella seconda parte della *Fondazione*. Nella prossima sezione discuterò l'interpretazione della Formula dell'Umanità e la questione dell'oggettività delle ragioni.

Secondo la struttura in quattro passaggi della procedura_IC, (1) il principio soggettivo dell'azione, la massima al primo punto, (2) è elevata all'universalità e (3) una volta divenuta legge di natura, (4) è incorporata assieme alle altre leggi in un nuovo ordine naturale sistematico, il «mondo sociale alterato». Ciò che sembra decisivo nell'applicazione della procedura è la valutazione degli effetti sociali dell'universalizzazione della massima. L'agente, una volta incluso nel nuovo mondo

sociale, deve (i) poter mantenere l'intenzione di agire sulla base della massima e (ii) poter volere lo stesso mondo sociale che l'universalizzazione della massima produce come effetto. La massima dell'agente si espone di conseguenza a due tipi di contraddizione: la contraddizione nel «test della concezione» e la contraddizione nel «test della volontà». Rawls propone di esaminare il secondo e il quarto esempio introdotto da Kant che concernono rispettivamente le due tipologie di test indicati.

Il primo requisito rinvenuto dall'analisi rawlsiana è quello della *pubblicità dei precetti morali universali*. Consideriamo l'esempio della promessa falsa, il secondo esempio di Kant. La massima del promittente (che promette sapendo di non poter mantenere) diviene legge universale nel nuovo mondo sociale. La procedura esclude la massima per la contraddizione nel test della concezione: l'agente non può coerentemente mantenere l'intenzione di fare una promessa falsa in un mondo in cui l'istituzione del promettere non esiste. L'agente si trova all'interno di una contraddizione di tipo logico: la propria massima universalizzata e divenuta pubblica rende impossibile se stessa. Ora, il punto è che la procedura è efficace nel selezionare le massime solo se la massima divenuta legge è *pubblicamente conosciuta* e assunta da tutti gli agenti morali. L'universalizzazione genera un riconoscimento reciproco e collettivo provocando un'assunzione pubblica del nuovo principio dell'azione. La promessa si estinguerebbe in quanto pratica sociale una volta che la massima della promessa falsa diventi legge; in questo caso infatti, afferma Kant, «sarebbe vano dichiarare la mia volontà riguardo alle mie future azioni ad altri che pure non credono a questa dichiarazione» (Kant 1785, p. 403, trad. it. p. 35). L'istituzione della promessa ha un fondamento sociale, per cui ogni volta che promettiamo qualcosa a qualcuno ci aspettiamo che l'altro accolga, o rifiuti, la nostra promessa accettandone il significato di atto che vincola ad un comportamento futuro. Nel nuovo mondo sociale è il significato dell'istituzione sociale «promessa» che si dissolve e, grazie all'universalizzazione della massima, non rimanda immediatamente ad un impegno futuro quanto ad un tentativo di raggirio più o meno esplicito.

Il quarto esempio di Kant è la nota massima dell'indifferenza. La spiegazione kantiana del conflitto interno alla volontà incontra, secondo Rawls, una difficoltà

piuttosto seria⁶: il test sarebbe troppo forte, o almeno lo sarebbe abbastanza da eliminare tutte le massime che prescrivono l'aiuto reciproco poiché «non vi sono precetti morali che non si oppongano, almeno in qualche occasione, alle nostre ferme intenzioni, ai nostri piani o ai nostri desideri naturali, quale che sia il nuovo mondo sociale alterato; in questi casi saranno contrari alla nostra volontà» (Rawls 2000, p. 173, trad. it. p. 186). Per risolvere questa difficoltà è necessario introdurre altre restrizioni. La prima di queste concerne la volontà degli agenti, la seconda il punto di vista dal quale essi decidono o meno dell'accettazione del nuovo mondo sociale.

(1) La specificazione della *volontà degli agenti* è mossa dall'esigenza di rintracciare un criterio sulla base del quale valutare mondi sociali alternativi. In effetti, il problema che la massima dell'indifferenza sembra porre a proposito del test della volontà è che non è possibile in nessun caso operare una scelta tra mondi alternativi poiché essa sopprimerebbe comunque in qualche caso la nostra volontà. La strategia di Rawls consiste nel fornire un contenuto comune alla volontà: *i beni primari* o «bisogni umani veri» (l'espressione è ricavata da Kant 1798, p. 453). Rawls intende così stabilire un termine di paragone, un insieme di condizioni che permettono, pur nella generale limitazione dei desideri personali, di operare una scelta razionale. I «beni umani veri» sono questo criterio (vd. Lafont 2004) e si identificano con il cibo, la sicurezza, il riposo, ma anche l'istruzione e la cultura. Il confronto tra i due mondi sociali, l'uno in cui vige la legge dell'indifferenza e l'altro in cui vige quella del soccorso reciproco, hanno ora una base di confronto. Qualora la massima dell'indifferenza producesse un mondo in cui la quota di beni primari per ciascuno

⁶ «Infine un quarto, al quale tutto va bene, mentre vede che altri (che egli potrebbe ben aiutare) devono lottare contro grandi disagi, pensa: cosa me ne importa? Che ognuno sia felice quanto vuole il cielo, o quanto può rendersi da sé; non gli toglierò nulla, né mai lo invidierò; ma non ho voglia di aggiungere qualcosa al suo benessere o al suo stato di bisogno! Ora, se un tale modo di pensare diventasse una legge universale della natura, il genere umano potrebbe certo sussistere, e senza dubbio ancor meglio che quando tutti blaterano di compartecipazione e benevolenza, anzi all'occasione si affannano persino a metterle in pratica, mentre poi, se solo possono, ingannano, vendono il diritto degli uomini o gli arrecano offesa in altro modo. Ma anche se è possibile che una legge universale della natura potesse sussistere secondo una tale massima, è tuttavia impossibile volere che un tale principio valga ovunque come legge della natura. Infatti una volontà che si decidesse per questo principio contraddirebbe se stessa, in quanto potrebbero pur darsi vari casi nei quali costui abbia bisogno dell'amore e della compartecipazione di altri, e nei quali, con una tale legge della natura sorta dalla propria volontà, si priverebbe di ogni speranza dell'aiuto che egli si augura» (Kant 1785, p. 423, trad. it. p. 79, 81).

sia inferiore, in misura apprezzabile, a quella che invece può garantire il mondo in cui vige il soccorso reciproco, la volontà dell'agente uscirebbe immediatamente dalla contraddizione ed indicherebbe il secondo mondo sociale preferibile e, contemporaneamente, la massima del soccorso reciproco come principio d'azione moralmente accettabile.

Si potrebbe obiettare che questo tipo di vincolo alla volontà è tutt'altro che formale. I beni primari indicano in fondo beni sostantivi — cibo, riparo, sicurezza, istruzione ecc — che offrono un contenuto al ragionamento pratico che il ragionamento stesso sembra dover presupporre più che derivare dalla funzionalità della procedura. Il significato dei beni primari secondo Rawls, tuttavia, non è da intendere separatamente dal problema della scelta tra mondi sociali alternativi. I beni primari indicano le condizioni più generali dello sviluppo della vita umana nella società. Di conseguenza non si tratta di beni che sarebbero senz'altro scopi di ogni volontà umana, quanto delle condizioni che rendono possibile una scelta volontaria, le condizioni sociali del manifestarsi di una volontà propriamente umana. Si tratta di condizioni *formali* perché non specificano il contenuto di particolari tipi di azioni moralmente preferibili ad altre. Infatti, una volta assicurati i beni primari le società umane possono differire anche notevolmente quanto ai tipi di atti ritenuti morali o immorali.

(2) Esiste un'ulteriore difficoltà inerente il punto di vista dell'agente che confronta mondi sociali alternativi ed è collegata al fatto che l'agente è parte integrante di quel mondo, ed il posto che vi occupa può determinare radicalmente il contenuto del giudizio. Rawls introduce così due tipi di *limiti alle informazioni* a disposizione degli agenti. Il primo tipo esclude le conoscenze relative alle particolarità delle persone: scopi personali, desideri speciali, capacità intellettuali o fisiche, conformazione psicologica e del carattere. Si tratta di informazioni che distorcerebbero la valutazione poiché rappresenterebbero l'agente come determinato da contingenze sociali semplicemente presupposte. Per esempio, ammettiamo che un agente A abbia una spiccata propensione intellettuale al calcolo e al rischio economico e un agente B invece non abbia affatto questa capacità, anzi, sia limitato proprio sotto questo rispetto ed abbia perciò sviluppato un basso senso di autostima. La scelta di questi due agenti, senza una limitazione di informazioni a loro disposizione, sarà inevitabilmente determinata da queste loro caratteristiche: l'agente A preferirà un mondo sociale in cui

il rischio e la competizione economica sono incoraggiate e premiate, con il risultato che l'interazione sociale sarà improntata a prassi competitive che genereranno con ogni probabilità forti disuguaglianze sociali; proprio ciò che l'agente B vorrebbe evitare per rafforzare la propria autostima scegliendo, invece, una società in cui sicurezza ed eguaglianza sono i principali valori assicurati dalle istituzioni.

Il secondo limite alle informazioni vieta la conoscenza del posto sociale occupato dagli agenti, ossia il rango, la ricchezza, le opportunità sociali a disposizione. In altre parole, mentre si delibera seguendo la procedura_IC non è dato sapere se si è nobili o schiavi, ricchi o poveri, avvantaggiati o diseredati, in buona salute o bisognosi d'assistenza. La procedura_IC, infatti, richiede che l'agente determini se «può volere» il mondo sociale prodotto dall'universalizzazione della massima, dove «volere» sta qui per ragione pratica pura e non empirica: l'ipotetica appartenenza a questo o quel gruppo, questa o quella classe di reddito, in questo o quel contesto sociale più o meno favorito, è un tipo di informazione «empirica» che distorcerebbe la facoltà di decisione e non ha nulla a che vedere con la moralità.

2.4. Umanità e razionalità

Che dire, a questo punto, del contenuto delle massime che hanno superato i test? La procedura, nella veste assunta dalla FLN, si limita a vietare, selezionare ed escludere, non propone e non sembra guidare in positivo le nostre scelte. Per questa ragione la FLN è sembrata a molti un principio soltanto formale e astratto, che non contribuisce in nulla all'avanzamento della conoscenza morale.

Quest'ultima osservazione tuttavia non è conforme alla funzionalità della procedura_IC che ha invece il compito di farci conoscere le esigenze di una moralità pura più che istruirci sul da farsi in ogni circostanza particolare. Le restrizioni imposte al ragionamento pratico corretto, che Rawls ricava dall'interpretazione degli esempi kantiani, sono formali in un senso che non è vuoto: attraverso la procedura veniamo a conoscenza dei criteri che guidano correttamente il ragionamento quando decidiamo di problemi morali. In questo senso, l'unica conoscenza morale che realizziamo non è relativa a scopi o beni da preferire in ogni caso, ma a vincoli o struttu-

re del ragionamento pratico. Quella che la procedura_IC ci procura è una sorta di *autocomprensione* delle capacità raziocinative pure in campo pratico.

Sebbene a giudizio di Kant la formula dell'umanità procuri la «materia» dei principi morali (vd. Kant 1785, p. 436), la procedura_IC non specifica alcun tipo di moralità sostantiva. Per «materia», infatti, non è da intendersi, come nei principi «materiali», il fondamento di determinazione della volontà, che ammetterebbe esclusivamente fini soggettivi, o moventi sensibili (vd. Kant 1785, p. 428); al contrario, è da intendersi la finalità della ragione, ma finalità in-sé e oggettiva dell'essere razionale che, «come fine in se stesso, deve servire in ogni massima da condizione limitativa di ogni fine semplicemente relativo e arbitrario» (Kant 1785, p. 436, trad. it. p. 107). Nell'argomentare a favore della possibilità di una legge pratica incondizionata, al cui fondamento vi sarebbe l'imperativo categorico, Kant assume che debba esservi un *fine oggettivo* o *fine-in-sé* dotato del medesimo valore.

Il fondamento di questo principio è: *la natura razionale* (vernünftige) *esiste come fine in sé*. Così, necessariamente, l'uomo si rappresenta la propria esistenza; e in tal misura questo è quindi un principio *soggettivo* delle azioni umane. Così, però, anche ogni altro essere razionale si rappresenta la propria esistenza, in conseguenza del medesimo fondamento razionale che vale anche per me; dunque esso è insieme un principio *oggettivo*, dal quale devono poter essere dedotte, in quanto supremo fondamento pratico, tutte le leggi della volontà. L'imperativo pratico sarà dunque il seguente: agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo.⁷

L'interpretazione di Rawls è significativa nella misura in cui istituisce un legame tra oggettività e pubblicità.

- (1) Ogni essere razionale concepisce la sua stessa natura razionale come un fine-in-sé nel senso che *necessariamente* considera se stesso come soggetto di inclinazioni e desideri, la cui soddisfazione è buona, e perciò offre ragioni del perché comportarsi in un modo piuttosto che in un altro.

⁷ Kant 1785, p. 429, trad. it. p. 91.

- (2) La soddisfazione delle sue inclinazioni è buona perché sono inclinazioni di un qualche essere razionale considerato come fine-in-sé.
- (3) Ma poiché questa considerazione è valida per un qualsiasi essere razionale, allora è valida per tutti; perciò le inclinazioni di ogni essere razionale specificano ragioni egualmente valide per ogni altro essere razionale.
- (4) Conseguentemente, la realizzazione delle inclinazioni e dei desideri è, in generale, buona; e trattare la natura razionale come fine-in-sé significa ritenere che le inclinazioni e i desideri di ciascuno, i suoi propri inclusi, definiscano ragioni *pro tanto* egualmente valide per tutti (vd. Rawls 2000, pp. 195-198).

L'argomento che Rawls desume da Kant si basa sull'idea di *essere umano razionale*. Ciascun essere umano ha di mira scopi che soddisfano desideri e inclinazioni. Ciascuno, poi, ritiene quegli scopi dotati di valore *in quanto* soddisfano desideri e inclinazioni. Questo legame tra la soddisfazione di desideri e l'apprezzamento di valore è pensato in termini di *ragioni*. L'essere umano è razionale, seppure ancora soggettivamente, perché si rappresenta come «buona» la soddisfazione dei propri desideri ed è capace di rendere ragione di questo legame riferendosi al valore intrinseco della propria natura razionale. Il valore degli scopi e dei desideri è derivato da quello della natura razionale, che è il fine ultimo che organizza la realizzazione di tutti gli altri. Ora, il passaggio all'oggettività è garantito dalla natura razionale che accomuna gli esseri umani. Poiché ciascun essere umano trova in se stesso la ragione ultima della soddisfazione di ogni desiderio, le ragioni che ciascuno può esibire sono omogenee a quelle di tutti. Lo scambio di ragioni è ciò che qualifica la natura umana razionale.

L'interpretazione dell'oggettività, o validità universale, in termini di pubblicità è basata sulla sostanziale equivalenza delle tre formule dell'imperativo categorico. Secondo Kant le tre formulazioni sono modi di esporre le richieste dell'IC del tutto equivalenti. Sono però modi diversi. Kant non approfondisce questo punto e afferma l'unicità dell'IC a fronte delle tre formulazioni, sostenendo che esse sono diverse in un senso «pratico soggettivo» più che «oggettivo». Rawls congettura che ciascuna di esse richiede l'adozione di un particolare punto di vista pratico; segnatamente, che la prima richieda che (i) l'agente venga mosso dalla necessità di controllare la liceità della propria massima, nella seconda (ii) in quanto passivo, si rappresenti gli effetti

che la massima ha su di sé e gli altri in quanto appartenenti all'umanità, infine, nella terza, (iii) sperimenti la propria attività nell'essere capace di legiferare universalmente. Se le tre formulazioni sono equivalenti, i vincoli al ragionamento pratico rintracciati grazie alla prima — limiti alle informazioni, beni primari e pubblicità — debbono valere, sebbene da un punto di vista differente, anche per la seconda.

Rawls pensa a qualcosa del genere quando commenta un passo kantiano in cui emerge il tema dell'accettazione pubblica in termini di *reciprocità*. Nella discussione della massima della promessa falsa Kant sembra introdurre un elemento di complicazione sostenendo che per l'altro uomo, cui è rivolta la promessa, sia impossibile «accordarsi [con la massima] e dunque che possa contenere egli stesso il fine di questa azione» (Kant 1785, p. 430, trad. it. p. 93). L'accettazione della massima da parte del promissario costituisce la condizione limitativa e insuperabile per il riconoscimento e l'assunzione reciproca del fine che la massima vorrebbe realizzare. La condizione dell'accordo è nel fatto che ciascuno considera se stesso, in quanto essere razionale, *fonte legittima di pretese* che valgono per tutti gli esseri razionali e che questa rappresentazione di sé è pubblicamente accettata (vd. Rawls 1980, pp.127-128, Rawls 1985, trad. it. p. 192). La descrizione della natura razionale al punto (1) fa parte dell'*autorappresentazione dell'agente* come fonte di ragioni e richieste valide per tutti gli agenti razionali. La validità universale della massima è sancita dalla pubblicità della massima stessa unita alla comune accettazione, da parte di tutti i possibili agenti, di questa rappresentazione.

La ragionevolezza e la razionalità che Rawls attribuisce all'ideale di persona sono incluse entrambe nel concetto kantiano di *vernünftig* (vd. Rawls 2000, pp. 164-166, trad. it. pp. 178-180). La razionalità rimanda alla ragione strumentale ed economica, alla capacità di trovare i mezzi per la realizzazione degli scopi e, in quanto tale, è fondata sull'imperativo ipotetico o su quella che Rawls definisce «ragione pratica empirica». La ragionevolezza, invece, è definita alla luce della capacità di offrire e ricevere ragioni (l'espressione del testo è «*being willing to listen to and consider the reasons offered by others*»). Questa loro capacità presuppone che gli agenti siano lucidi e sinceri, riconoscano le ragioni proprie ed altrui, ed abbiano sensibilità morale (capacità di porsi e rispondere a problemi morali) e capacità di giudizio. È stato giustamente rilevato che Rawls, con la descrizione degli agenti in quanto «fonti autoori-

ginanti di richieste valide» (Rawls 1985, trad. it. p. 192, Rawls 1980) non abbia inteso sottolineare soltanto che la natura umana razionale pone vincoli alle azioni permesse (vd. Darwall 2006a, pp. 275-276). Qui è in gioco l'aspetto per cui l'autonomia è *per se stessa* una pretesa legittima senza riguardo ai benefici che ne possono derivare per se stessi e per gli altri. La natura razionale si identifica con la pretesa all'autonomia personale e in ciò risiede la *dignità* dell'umanità.

Una volta compresa come requisito di accettabilità pubblica delle massime, e degli scopi in esse inclusi, la validità universale determina una *reductio ad unum* dei tipi di ragioni rilevanti per la moralità. Normalmente si dovrebbero considerare tre tipi di ragioni sulla cui base gli agenti deliberano e interagiscono: esplicative, proprie dell'agente e fondanti (vd. Rawls 2000, p. 166, trad. it. p. 179). La prime sono considerazioni che spiegano il comportamento dell'agente stabilendo un nesso causale tra credenze, desideri e azioni. Le ragioni proprie dell'agente sono quelle sulla cui base l'agente agisce dal punto di vista di prima persona, cioè sono considerazioni che consapevolmente l'agente offrirebbe come *proprie* ragioni. Rawls suppone che questi due tipi di ragioni coincidano nel caso dell'agente pienamente sincero. Il terzo tipo di ragioni è il più interessante. Si tratta di ragioni che giustificano l'azione sulla base della razionalità o ragionevolezza che le fonda. Ora, se consideriamo il requisito di pubblicità, e il punto di vista di agenti che partecipano in piena reciprocità allo scambio di ragioni, le ragioni giustificative, in virtù di tale requisito applicato all'autorappresentazione degli agenti, annettono a sé quelle esplicative e quelle proprie dell'agente. Le ragioni giustificative sono le sole ragioni rilevanti in campo pratico-morale, perché sono le sole che possiamo offrire pubblicamente all'accettazione e alla critica da parte di altri, e sono, per converso, le uniche ragioni che possiamo dire *nostre* in quanto esprimono il vincolo di responsabilità e reciprocità che ci unisce agli altri agenti; in altri termini, sono ragioni *trasparenti* per tutti gli agenti coinvolti nello scambio. In questo senso, sono ragioni che sostengono fini leciti, che ciascuno può accettare preservando nel contempo la propria autonomia e dignità di essere ragionevole e razionale. Nel contesto deliberativo della procedura_IC, le ragioni sono scambiate ed offerte pubblicamente e, in quanto tali, manifestano l'aspetto relazionale e sociale della ragione pratica.

3. Autonomia e deliberazione

3.1. Autonomia e legislazione pubblica

Si è detto dei vincoli formali che le prime due formulazioni dell'imperativo impongono alla deliberazione pratica. La terza formula dell'IC, quella dell'autonomia o del Regno dei Fini (d'ora in poi FA) delinea un quadro deliberativo in cui l'agente si considera universalmente legislatore per una repubblica morale⁸.

Il Regno dei Fini è descritto da Rawls come una repubblica di cui gli agenti costruiscono la legislazione morale attraverso un ragionamento informato dalla procedura_IC (vd. Rawls 2000, pp. 218-219, trad. it. pp. 234-235). La caratterizzazione delle persone come fini in sé garantisce una base al principio di autonomia inteso come capacità di dare leggi a se stessi. Nell'applicare la procedura_IC secondo la terza formulazione, infatti, dobbiamo considerarci legislatori attraverso le nostre massime e, allo stesso tempo, membri di un Regno dei Fini di cui costruiamo la legislazione pubblica. La terza formula differisce però dalle precedenti.

Le due formule precedenti presuppongono il punto di vista finale di noi stessi come membri legislatori di un possibile regno dei fini. C'è una progressione naturale da una formulazione a quella successiva: come la seconda discende dalla prima, la terza dipende dalle altre due precedenti e le unifica nell'idea di autonomia, nell'idea della legge morale come legge che diamo a noi stessi in quanto persone libere ed eguali.⁹

⁸ Rawls espone le tre varianti della formula che compaiono in Kant, in cui l'autonomia è rispettivamente presentata come idea della ragione, esposta nella determinazione completa della moralità, e data in forma imperativa. «Segue ora di qui il terzo principio pratico della volontà, come condizione suprema del suo accordo con la ragion pratica universale: l'idea della volontà di ogni essere razionale come di una volontà universalmente legislatrice» (Kant 1785, pp. 431, trad. it. p. 95). «Una determinazione completa di tutte le massime mediante quella formula, e cioè: dover concordare tutte le massime, per legislazione propria, con un possibile regno dei fini come se fosse un regno della natura» (Kant 1785, pp. 437, trad. it. p. 107). «Il principio formale di queste massime è: agisci come se la tua massima dovesse servire insieme da legge universale (di tutti gli esseri razionali)» (Kant 1785, pp. 438, trad. it. p. 111).

⁹ Rawls 2000, p. 204.

La terza formula unifica in sé le precedenti, ne è il coronamento e al tempo stesso le presuppone in termini procedurali: è necessario aver testato le nostre massime attraverso le due formule precedenti per raggiungere la consapevolezza della nostra autonomia e pensarci appartenenti ad una repubblica di cui abbiamo il potere di produrre la legislazione morale. Se autonomia significa esser soggetti soltanto alle leggi che la propria volontà si è data, ciascuno deve potersi considerare autore delle leggi cui è vincolato. Questa precisazione è un aspetto di quella che Rawls chiama *supremazia della ragione*: ci conformiamo alla legge morale perché ne siamo gli autori, proviene da noi stessi e dalla nostra ragione, non da altre fonti nel desiderio o nella sensibilità.

La legislazione morale pubblica del Regno dei Fini coincide con tutte le massime che hanno superato il test della procedura_IC e che, una volta riunite insieme e divenute leggi di natura, producono un *mondo sociale ideale*. Possiamo pensare una qualsiasi norma legittima, o massima approvata dalla procedura, come legge di un mondo ideale a cui ipoteticamente acconsentiamo e a cui, sempre ipoteticamente, apparteniamo come cittadini. La forza di questa costruzione, secondo Rawls, sta nella capacità di *rappresentare* un mondo sociale e le relazioni tra i cittadini che lo abitano (che Rawls ha descritto anche come «concezione modello di una società bene-ordinata», vd. Rawls 1980) che è attrattivo per la nostra ragione e produce in noi un *interesse pratico puro*. Ma vi è pure un senso per cui il Regno dei Fini, come costruzione della ragione pratica, ci aiuta a comprendere la supremazia della ragione e la possibilità della nostra libertà.

In un Regno dei Fini si realizza una «totalità dei fini in una connessione sistematica». Questa connessione è data dal reciproco riconoscimento che

ogni altro onora il proprio obbligo di giustizia e i propri doveri di virtù, ma anche che è, per così dire, legislatore della legge della loro repubblica morale. Ciascuno sa, infatti, non solo di essere ragionevole e razionale ma anche che lo sono anche gli altri, e questo fatto è mutualmente riconosciuto.¹⁰

La pubblicità delle massime, come si è visto nella discussione della Formula dell'Umanità, procura la validità universale dei fini in essa contenuti. Ora, il mede-

¹⁰ Rawls 2000, p. 209, trad. it. P. 224.

simo requisito formale di pubblicità è parte integrante del Regno dei Fini ma non si applica soltanto al contenuto delle massime, quanto all'identità o autorappresentazione degli agenti. Ciascun membro del Regno dei Fini è obbligato al rispetto dei limiti fissati dai doveri di giustizia e attribuisce un peso appropriato ai fini stabiliti dai doveri di virtù. Questa obbligazione è basata sul *reciproco riconoscimento*: ognuno sa che ogni altro è legislatore ed onora i propri obblighi. L'idea che la decisione sui principi sia pubblica non è in contraddizione con la capacità di ciascuno di essere per se stesso legislatore. In effetti, il processo deliberativo è qui mediato dalla *concezione pubblica* che i membri del Regno dei Fini hanno di se stessi. In tal modo, pur sottoponendosi a vincoli universali e pubblici, ed esercitando la propria autonomia deliberativa, ciascuno conserva la propria identità morale.

A questo punto, tuttavia, si potrebbe porre il problema delle differenze individuali perché, per come è stato appena descritto, il Regno dei Fini non sembra lasciare spazio a fini o scopi privati, per quanto legittimi possano essere da un punto di vista pubblico (vd. Rawls 2000, pp. 225-226). Il medesimo problema può essere esposto nei termini di un conflitto tra autonomia e razionalità. Se la prima è garantita dalla pubblicità della legislazione morale, la seconda sembra essere di pertinenza dell'individuo e delle sue preferenze e capacità progettuali. In un senso ancora più generale si potrebbe domandare che tipo di autonomia è all'opera nell'integrazione del ragionevole e del razionale, e come questa integrazione sia possibile. La risposta di Rawls a questo problema non è, nelle *Lectures*, pienamente soddisfacente. Il riferimento alla volontà buona, a cui è equiparato il carattere di razionalità e ragionevolezza degli agenti come condizione di appartenenza al Regno dei Fini, non dice molto su come sia possibile pensare la coabitazione di fini pubblici e scopi privati in una totalità sistematica. Rawls si limita ad affermare che il possesso di una volontà buona è condizione formale di appartenenza al Regno dei Fini e non esprime un fine da massimizzare o realizzare socialmente. Per rispondere alla questione è dunque opportuno riandare all'opera principale di Rawls.

3.2. Autonomia deliberativa

In *A Theory of Justice*, specie nella terza parte, Rawls delinea un quadro di ciò che intende per razionalità in quanto distinta dalla ragionevolezza. La razionalità è la nostra capacità di formulare una certa concezione del bene e perseguirla mediante un piano di vita.

il piano razionale per una persona è [...] quello che essa sceglierebbe con razionalità deliberativa. È il piano in base al quale verrebbero prese decisioni come risultato di una riflessione ponderata, con cui l'agente riesamina, alla luce di tutti i fatti rilevanti, le conseguenze dell'esecuzione di questi piani e quindi verifica il corso di azione che realizzerebbe nel modo migliore i suoi desideri fondamentali.¹¹

Il piano è razionale nella misura in cui consente alla persona di realizzare i propri desideri intesi sia come scopi o beni da acquisire sia, in senso più ampio, come capacità che la persona vuole affinare e dal cui esercizio trae stimolo e soddisfazione. Per costruire il progetto di un piano di vita razionale la persona deve affidare la propria deliberazione ad alcuni principi di scelta che ne garantiscono la razionalità: il principio dei mezzi efficaci — adottare l'alternativa che realizza il fine nel modo migliore —, il principio di inclusività — un piano è da preferire ad un altro se, oltre ai propri, include la realizzazione degli scopi del primo — ed il principio di maggior probabilità — a parità di obiettivi da raggiungere si deve scegliere il piano la cui realizzazione è più probabile.

Ora, il punto centrale è comprendere in che modo queste idee di deliberazione razionale e di piano di vita si accordino con il concetto kantiano di autonomia come autolegislazione. Si potrebbe dire che, se un piano di vita è razionale solo se può effettivamente realizzare i nostri desideri, la nostra scelta è condizionata e dipende dai desideri che contingentemente ci capita di avere. Questa considerazione ci pone dinanzi ad un bivio: o pensare che l'autonomia descritta da Rawls implichi sempre impersonalità — dunque impossibilità di distinguere i fini privati e personali da quelli pubblici —, oppure ritenere che, per conservare legittimità all'idea che i fini persona-

¹¹ Rawls 1971, trad. it. p. 344.

li hanno rilevanza per la morale, si debba abbandonare l'etica kantiana dell'autonomia¹². Tuttavia questa obiezione, pur legittima, non tiene conto dello spirito autentico della concezione di Rawls:

Scopo della deliberazione è trovare il piano che meglio organizza le nostre attività e che influenza la formazione delle nostre esigenze future così che i nostri obiettivi e interessi possano essere proficuamente combinati in un unico schema di condotta. I desideri che tendono a interferire con altri fini, o che indeboliscono la capacità di svolgere altre attività, vengono eliminati; mentre quelli piacevoli di per se stessi e anche di sostegno per altri obiettivi vengono incoraggiati.¹³

La razionalità è qui descritta come capacità di indietreggiamento dinanzi a certi impulsi all'azione, come capacità di disposizione e organizzazione dei desideri, che possono anche essere eliminati qualora entrino seriamente in conflitto con altri desideri o principi di ordine superiore. Si potrebbe dire che l'imperatività ipotetica inclusa nella massima dell'agente, sotto forma di relazione di necessitazione tra i mezzi più efficaci e gli scopi da realizzare mediante l'azione (siano essi a sua volta azioni o beni concreti), sia già un aspetto dell'autonomia deliberativa. La libertà dell'agente si manifesta nella capacità di scegliere scopi a cui dedicare l'esistenza, di rivederli, modificarli e finanche respingerli al cospetto di richieste più elevate. In tal senso l'autonomia è condizione della razionalità nella scelta dei fini individuali.

La ragionevolezza, o capacità di avere un senso di giustizia, consiste invece nel limitare il perseguimento della propria concezione del bene nel rispetto degli interessi e dei diritti di altri, nel desiderio di ordine-sommo di cooperare in termini di equità. È la ragionevolezza che offre la regola di priorità che ci permette, data la nostra razionalità, di ordinare in modo corretto le preferenze personali. Questa idea si fonda sul concetto di *reciprocità* e rivela il carattere intelligibile delle persone: la persona che agisce in modo giusto esprime la natura del proprio Sé in modo eminente e, con essa, afferma la propria libertà.

¹² L'impersonalità delle scelte morali è uno dei punti che Bernard Williams rimprovera alle teorie kantiane (vd. Williams 1981, pp. 9-31).

¹³ Rawls 1971, tr. it. p. 339.

Il desiderio di agire con giustizia, quando è inteso in modo appropriato, deriva parzialmente dal desiderio di esprimere con maggior pienezza ciò che siamo o possiamo essere, e cioè esseri razionali liberi ed eguali, dotati della libertà di scelta. Credo che sia per questa ragione che Kant parla del fallimento dell'agire in base alla legge morale, come di una cosa che fa nascere vergogna e non sentimenti di colpa. Questa distinzione è appropriata poiché, per lui, agire ingiustamente significa agire in una maniera che non riesce a esprimere la nostra natura di esseri razionali liberi ed eguali.¹⁴

Inteso in questo modo il ragionevole esprime un vincolo *formale* sulla deliberazione e costringe a subordinare alla giustizia sia il principio del bene sia il principio di efficacia. La ragionevolezza prescrive di agire in modo da far precedere sempre le azioni e i principi validi dal punto di vista della giustizia ad altre azioni e principi validi solo contingentemente. Questa prescrizione è formale nel senso che non indica un contenuto dell'azione morale dato una volta per tutte, quanto un ordine di priorità lessicale (*lexical priority*). La nostra autonomia di esseri razionali si manifesta quando agiamo dal punto di vista della giustizia perché scegliamo liberamente di non sottoporre la deliberazione alle contingenze del mondo e della società che si danno a conoscere anche nella forma delle diverse propensioni al bene che ci capita di sperimentare in un dato momento o nell'intero corso della nostra esistenza.

Sappiamo che Kant ha sia una concezione formale di una volontà buona, sia una concezione formale del giusto. Il suo punto di partenza è costituito da queste due concezioni formali inter dipendenti. La bontà di tutte le altre cose, — i talenti dello spirito e le qualità del temperamento, i doni della natura e della fortuna, e la felicità — è condizionata: essa dipende dalla compatibilità di queste altre cose con le condizioni sostanziali che quelle concezioni formali impongono sulle azioni e le istituzioni. È questo il significato generale della priorità del giusto all'interno della dottrina di Kant.¹⁵

A questo punto risulta comprensibile perché il Regno dei Fini sia considerato un oggetto costruito *a priori* dalla ragione pura pratica che rappresenta un'unità sistemati-

¹⁴ Rawls 1971, p. 219.

¹⁵ Rawls 2000, pp. 156-157.

ca di tutti i fini riuniti in una totalità completa, ma che, nel medesimo tempo, non introduce alcun principio eteronomo. I fini razionali individuali ricevono una limitazione — non una liquidazione — all'interno della cornice pubblica disposta dal ragionevole, e basata sulla rappresentazione degli agenti come esseri liberi ed eguali, mutualmente riconosciuta e pubblicamente condivisa. I due poteri della ragione, il ragionevole e il razionale, sono coordinati in un modo che preserva l'autonomia degli agenti e rende possibile un esercizio della libertà che si esprime in leggi valide universalmente e *in principio* accettabili da tutti.

Prima di procedere vorrei richiamare schematicamente i risultati fin qui raggiunti dall'analisi.

(i) L'interpretazione procedurale dell'IC ha permesso a Rawls di individuare i requisiti di adeguatezza di una ragionamento pratico «puro» in senso kantiano, secondo la sua interpretazione, in grado di rappresentare l'indipendenza degli agenti dalle contingenze naturali e sociali. I vincoli trovati — limiti alle informazioni, pubblicità e beni primari — sono di tipo *formale*: non specificano un contenuto ma *ordinano lessicalmente* le differenti richieste della ragione pratica (razionalità strumentale e ragionevolezza). Rawls ritiene di aver individuato uno schema deliberativo autosufficiente, che non impegni ad assunzioni ontologiche e metafisiche del tipo di quelle intuizioniste. In tal modo ritiene che il costruttivismo rappresenti l'autonomia dell'agente meglio di qualsiasi altra teoria disponibile.

(ii) Le restrizioni alla procedura_IC (velo d'ignoranza, condizione di pubblicità, razionalità delle parti) sono le medesime fatte valere da Rawls nella posizione originaria. Questo lascia supporre che la lettura di Kant abbia in misura rilevante ispirato l'elaborazione teorica di *A Theory of Justice*. L'ipotesi, che inizialmente è stata semplicemente esposta, di una dipendenza profonda della teoria della giustizia dall'interpretazione dell'etica di Kant, sembra ricevere una seria legittimazione.

(iii) Infine, come rilievo negativo, vale segnalare che in nessun luogo Rawls precisa quale sia *il rapporto tra noi e la procedura*. In effetti, fin dai primi passi interpretativi, Rawls ritiene che Kant stia parlando di «agenti ideali» perfettamente razionali e non di individui reali. Questo rilievo fa pensare che sia necessario un confronto più articolato tra la concezione kantiana e quella rawlsiana dell'autonomia.

3.3. Autonomia kantiana e autonomia deliberativa

Il concetto di autonomia è forse il concetto più notevole dell'etica kantiana. Come tale è anche il concetto che ha ricevuto una pletora di interpretazioni e letture diverse. Qui non intendo proporre una nuova interpretazione; il mio scopo è confrontare l'autonomia deliberativa proposta dal costruttivismo di Rawls con l'autonomia kantiana assunta nelle sue caratteristiche fondamentali e incontroverse. L'operazione intende valutare l'idea di autonomia sostenuta dal costruttivismo rawlsiano e non, invece, la precisione filologica della lettura rawlsiana di Kant.

Kant descrive l'agente come dotato di una libera capacità di scelta (*Willkür*) che questi esercita nell'assumere una determinazione della volontà¹⁶. L'agente sceglie un principio determinante e lo introduce nella propria massima. La massima è un «principio soggettivo dell'azione» (o «principio soggettivo della volontà» o ancora «il principio sulla cui base la persona agisce») che specifica in termini generali, ma dal punto di vista della prima persona, l'orientamento dell'agente nei diversi contesti di vita. Kant nomina massime di contenuto molto vario, per esempio, «perseguire i miei interessi», «non fare promesse false», «rispondere sempre alle offese», «raggiungere i clienti inesperti», e così via. La questione dell'autonomia si pone per il tipo di principio determinante su cui l'agente fonda la propria massima.

Dovunque sia necessario porre a fondamento un oggetto della volontà per prescriverle la regola che la determini, la regola non è se non eteronomia; l'imperativo è condizionato, vale a dire: *se* o *poiché* si vuole questo oggetto, si deve agire nel tale o nel talaltro modo; quindi questo imperativo non può mai comandare moralmente, ossia categoricamente.¹⁷

La distinzione tra eteronomia ed autonomia riguarda il principio determinante della volontà che, se ha un contenuto oggettuale, ne produce sempre l'eteronomia. Una volontà eteronoma è una volontà che non ha una legge propria ma agisce sulla base di una determinazione che le si aggiunge dall'esterno in modo arbitrario e contingente.

¹⁶ In questa esposizione ho tenuto presente, oltre ai testi kantiani, anche O'Neill 2003a e Timmermann 2000.

¹⁷ Kant 1785, p. 444, trad. it. p. 123.

La volontà autonoma è, viceversa, una volontà che dà leggi a se stessa. Il principio determinante della volontà, come recita la formula della legge universale dell'IC, è costituito da massime che possono diventare leggi, da massime che hanno *forma legislativa*.

Autonomia della volontà è la costituzione della volontà per cui essa (indipendentemente da ogni altra costituzione degli oggetti del volere) è legge a se stessa. Il principio dell'autonomia è dunque: non scegliere se non in modo che le massime della propria scelta siano concepite nello stesso atto del volere, insieme, come leggi universali.¹⁸

L'universalità richiede l'applicazione della massima a tutti gli agenti che devono poterla assumere come propria. In caso contrario, la massima specificherà un principio determinante meramente arbitrario, applicabile ad alcuni ma non ad altri, in virtù delle caratteristiche contingenti di ciascuno. In questo senso, l'universalità specifica un requisito di accettabilità da parte di tutti.

Al termine di questa sommaria esposizione mi preme enumerare alcuni punti della concezione kantiana dell'autonomia che si accordano con la dottrina rawlsiana.

(i) La volontà autonoma è una volontà guidata da massime che possono assumere *forma legislativa*. È incontrovertibile che le massime nell'etica di Kant abbiano un valore esclusivamente formale: pur essendo regole di condotta non prescrivono direttamente azioni particolari (vd. O'Neill 1989, pp. 148-149, Timmermann 2000, pp. 44-45). Alla volontà autonoma non sono dati, attraverso le massime e in modo immediato, dei contenuti dell'azione morale. La posizione rawlsiana sembra soddisfare questo requisito nella misura in cui i vincoli selezionati dalla procedura non specificano immediatamente contenuti sostantivi, mostrano, piuttosto, le condizioni che rendono il ragionamento pratico, evidenziandone in tal senso i requisiti di adeguatezza.

(ii) La volontà è indipendente da principi contingenti o arbitrari che distinguono i motivi determinanti di una volontà eteronoma (libertà negativa). Lo schema deliberativo della procedura, secondo Rawls, individua una serie di restrizioni alla deliberazione che scongiurano l'introduzione di condizioni contingenti o arbitrarie

¹⁸ Kant 1785, p. 440.

dipendenti dalla casualità della collocazione sociale e della distribuzione delle doti naturali. Il velo d'ignoranza esclude che un certo tipo di informazione empirica, concernente la costituzione della persona o il suo *status* sociale, contribuisca a pervertire la scelta introducendo in modo surrettizio un principio determinante eteronomo.

(iii) La massima che ha forma legislativa è potenzialmente valida per tutti gli agenti razionali in maniera universale. In Kant questo requisito ha il significato di non concedere limitazioni semplicemente contingenti all'estensione della validità delle massime morali: la moralità vale per tutti gli agenti razionali. La condizione di pubblicità sembra esprimere questo requisito. La massima, una volta elevata a legge universale, è incorporata in un mondo sociale di cui tutti gli agenti conoscono e accettano la legislazione pubblica. Nessun agente, se vuole mantenere la qualità morale delle proprie azioni, può sottrarsi all'universale validità delle massime morali.

(iv) La capacità di dare leggi a se stessi unicamente sulla base della ragione pratica identifica una concezione positiva della libertà. La volontà, secondo Kant, in senso generale, è «la facoltà di produrre l'oggetto sulla base della sua rappresentazione» vale a dire una sorta di causalità secondo leggi che opera in modo spontaneo. Come è noto, Kant argomenta sul fondamento di questa libertà positiva nella terza parte della *Fondazione* articolando la distinzione dei due «punti di vista». Rawls riprende la «deduzione» kantiana (vale ricordare che è appunto il testo della *Fondazione* a costituire la principale fonte d'ispirazione per Rawls) ed individua il punto di vista da cui l'uomo guarda al mondo intelligibile nel concetto di autorappresentazione o concezione che l'agente ha del proprio Sé in quanto libero e razionale. Come per Kant agire «sotto l'idea di libertà» identifica il punto di vista pratico da cui l'uomo guarda alle operazioni della propria causalità, così in Rawls chi agisce sotto l'idea di libertà si rappresenta come agente libero e razionale dotato dei poteri della ragione, il ragionevole e il razionale, lessicalmente ordinati.

Come mostrerò nel prosieguo del lavoro, la distinzione più evidente tra Rawls e Kant non risiede nell'individuazione e nella determinazione dei vincoli al ragionamento, quanto nella rappresentazione della psicologia morale e della motivazione. Quando Rawls ricerca nella procedura_IC un quadro determinato del ragionamento pratico corretto vi rinviene requisiti *formali*; viceversa, quando l'attenzione è posta al tema della libertà, e della motivazione che spinge l'agente alla realizzazione della

legge, Rawls sembra introdurre ulteriori requisiti di natura empirica che mal si conciliano con il formalismo di tipo kantiano delineato in precedenza.

4. Motivazione e psicologia morale

4.1. Rawls e Sidgwick: libertà e motivazione

La procedura_IC è un artificio che ha una doppia funzionalità: costruire ragioni ed esprimere l'autocomprensione del Sé. I vincoli esibiti da questa procedura sono vincoli al processo deliberativo che esprimono i due poteri della ragione pratica, il ragionevole e il razionale, escludendo le condizioni della scelta che non dipendono dalla natura degli agenti in quanto agenti ragionevoli e razionali. Si è visto che l'adozione del punto di vista dell'agente che agisce «sotto l'idea di libertà» è il requisito normativo che istituisce una regola di priorità per l'esercizio della libertà come indipendenza dai desideri e dalle contingenze naturali e sociali. Il collegamento tra procedura di costruzione e concezione della persona è uno dei punti che maggiormente distinguono il costruttivismo rawlsiano da intuizionismo e utilitarismo, come pure da altre teorie che si definiscono kantiane.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che non vi è ragione per cui dovremmo adottare il punto di vista dell'agente libero e razionale. La descrizione offerta da Rawls del processo deliberativo, in altre parole, sembra riposare sul presupposto di un *interesse alla moralità* o alla realizzazione del proprio piano di vita secondo la priorità dell'equità. Sidgwick solleva un'obiezione simile contro l'etica di Kant nell'appendice ai suoi *Methods of Ethics* (vd. Sidgwick 1874, trad. it. pp. 539-546). Il rilievo di Sidgwick è che, per garantire un contenuto morale delle nostre scelte, non serve il riferimento all'io che si rappresenta capace di scelta libera e autonoma in quanto partecipe del mondo noumenico. Sidgwick pensa che Kant confonda due concetti distinti di libertà. Il primo, quello di «libertà razionale o buona», si riferisce alla capacità della ragione di determinarsi a prescindere dalle passioni e dalle altre cause esterne. Il secondo, «libertà neutrale o morale», individua invece il concetto di libero arbitrio nella scelta tra bene e male. Da un lato è posta una libertà come capa-

cità di autodeterminazione, dall'altra una libertà di scelta come arbitrio che giustifica l'imputabilità ma non la moralità delle azioni. Per questo Sidgwick può dire che tanto il criminale quanto il santo realizzano allo stesso modo, tramite le loro scelte, la propria natura di esseri liberi in senso noumenico o trascendentale. L'opinione di Sidgwick è che sul concetto di libertà Kant sia caduto in contraddizione:

Non c'è nulla negli scritti etici di Kant che sia più affascinante dell'idea — da lui espressa ripetutamente e in varie forme — che un uomo realizza il fine del suo vero «io» quando obbedisce alla legge morale, mentre quando consente ingiustamente che la sua azione sia determinata da stimoli empirici o sensibili, egli diventa soggetto alla causalità fisica, alle leggi di un brutto mondo esterno. Ma se abbandoniamo l'identificazione di libertà e razionalità, e accettiamo con precisione l'altra nozione di libertà proposta da Kant come quella che esprime la relazione che c'è tra la cosa in sé umana e il suo fenomeno, temo che questo appello che eleva lo spirito al sentimento della libertà debba essere abbandonato come fatua retorica. Infatti, la vita del santo deve essere anch'essa soggetta in tutte le sue parti alle leggi necessarie della causalità fisica non meno della vita del furfante; e il furfante deve manifestare se esprime il suo «io» caratteristico nella sua scelta trascendentale della vita cattiva tanto quanto il santo lo fa nella sua scelta trascendentale della vita buona.¹⁹

Il punto sollevato da Sidgwick è che se l'uomo è soggetto, in quanto fenomeno, al mondo sensibile e alle leggi della causalità fisica, a nulla vale l'idea di una libertà come capacità di autodeterminazione: tanto il santo quanto il criminale sono soggetti necessariamente alle medesime leggi. D'altro canto, tanto il santo quanto il criminale sono liberi in senso trascendentale, ma questa libertà non aiuta la causa della morale perché entrambi realizzano la libertà noumenica nella scelta *arbitraria* tra bene e male. Tanto il santo quanto il criminale conservano un carattere intelligibile che si è espresso in una scelta e, tuttavia, soltanto quella del primo è una scelta morale. Sembra pertanto che il carattere intelligibile da solo non possa garantire alcun tipo di moralità.

Nella descrizione rawlsiana l'interesse morale, espresso in termini di sensibilità, dovrebbe colmare questa lacuna. La risposta di Rawls a questo problema in A

¹⁹ Sidgwick 1874, trad. it. p. 545.

Theory of Justice rivela, da un lato, il profondo debito nei confronti di Sidgwick e, dall'altro, lo sforzo di mantenere un'interpretazione del carattere intelligibile che consenta di identificare e fondare le scelte morali:

Il mio suggerimento è quello di considerare la posizione originaria come il punto di vista da cui l'io noumenico vede il mondo. Le parti, in quanto io noumenici, hanno completa libertà di scegliere qualunque principio desiderino [si tratta della libertà neutrale di Sidgwick]; ma esse hanno anche il *desiderio di esprimere la loro natura* in quanto membri razionali ed eguali del mondo intelligibile dotati precisamente di questa libertà di scelta, cioè come esseri che *possono* osservare il mondo in questo modo, ed *esprimere* questa prospettiva nella loro vita di membri della società. Essi devono quindi decidere quali principi, se seguiti coscienziosamente e adottati come base per l'azione nella vita quotidiana, *manifesteranno* nel modo migliore questa libertà nella loro comunità, e riveleranno con maggior pienezza la loro indipendenza dai fatti contingenti naturali e sociali.²⁰

Rawls individua il criterio della scelta morale nell'autorappresentazione dell'agente come essere libero e razionale o, usando un'espressione dal significato analogo, come «persona morale libera ed eguale». Il problema che si pone è *quale motivazione* ci spinga a diventare persone di questo tipo, a far nascere in noi quel tipo particolare di autorappresentazione.

La parte mancante dell'argomento riguarda il concetto di espressione. Kant non dimostrò che agire in base alla legge morale esprime la nostra natura in modi identificabili, e che ciò non accade se agiamo in base a principi contrari.²¹

²⁰ Rawls 1971, p. 255, enfasi mia.

²¹ *Ibidem*, trad. it. p. 218.

4.2. Rawls e Dewey: espressione ed unità del Sé

Il riferimento al desiderio di «esprimere» la propria natura e di «manifestare» se stessi nella comunità invoca, a giudizio di Rawls, un *requisito motivazionale*. Tale interpretazione del concetto di espressione Rawls la ricava da John Dewey al quale è legato da un debito profondo ad oggi non ancora del tutto esplicitato. Rawls rivela un certo interesse per il primo Dewey, quello delle *Outlines*, che a suo dire avrebbe cercato, avvalendosi dell'ispirazione hegeliana, di superare i dualismi dell'etica di Kant²².

Nelle *Outlines* Dewey ritiene che Kant separi indebitamente ciò che viceversa è profondamente unito (vd. Dewey 1891, pp. 78-94). Dewey interpreta il dualismo kantiano tra legge e desiderio come opposizione tra scopo dell'azione e forza motrice necessaria alla sua realizzazione. Kant vedrebbe nel desiderio, al pari dell'edonismo, un'inclinazione al piacere che non tiene in nessun conto la realizzazione dello scopo. Così, il motivo dell'azione, lo scopo, sarebbe separato dal desiderio (scopo di ogni azione basata sul desiderare sarebbe il piacere, non l'oggetto). I due elementi, secondo Dewey, non possono essere separati (vd. Dewey 1891, pp. 95-99). Il desiderio è non già aspirazione al piacere quanto aspirazione dell'agente alla realizzazione di sé; ma questa realizzazione non è possibile senza la realizzazione di scopi che contribui-

²² I riferimenti all'opera di Dewey sono estremamente significativi, soprattutto in relazione all'idea di 'piano di vita' (vd. Rawls 1999b, pp. 351n e 358n, trad. it. pp. 381n, 388n). Nel saggio sul costruttivismo kantiano, che faceva parte delle *Dewey Lectures*, Rawls precisa in qual senso Dewey sia importante per l'interpretazione costruttivista di Kant: «è mio desiderio sperare che John Dewey, in onore del quale queste lezioni vengono tenute, avrebbe trovato l'argomento che affronterò in sintonia anche con i suoi interessi. Tendiamo a considerare Dewey il fondatore di un naturalismo tipicamente americano e strumentalistico, e a perdere di vista, così, la profonda influenza che il pensiero di Hegel ha avuto sulla sua prima attività filosofica – sulla sua come su quella di molti altri alla fine del diciannovesimo secolo; lo muoveva l'idea di adattare ciò che di prezioso l'idealismo hegeliano contiene a una forma di naturalismo congeniale alla nostra cultura. Uno degli obiettivi di Hegel era superare i molti dualismi che egli riteneva deformassero l'idealismo trascendentale di Kant, e Dewey ha mostrato di condividere l'importanza di questo obiettivo in tutta la sua opera, tornando a sottolineare a più riprese la continuità di ciò che Kant ha viceversa nettamente separato. Questo tema è presente in particolare nelle prime opere di Dewey, le opere che rivelano nel modo più chiaro le origini del suo pensiero nella tradizione filosofica. Elaborando una teoria morale lungo linee decisamente hegeliane, Dewey si oppone a Kant, talvolta in modo piuttosto esplicito, e spesso negli stessi luoghi in cui se ne allontana anche la giustizia come equità. Sono molti i punti di affinità tra la giustizia come equità e la teoria morale di Dewey, e a spiegarli è il comune obiettivo di superare i dualismi della dottrina kantiana» (Rawls 1980, trad. it. pp. 64-65).

scono a definire il carattere individuale²³. Ciò che è importante per l'azione morale è che i desideri sono ordinati e armoniosamente organizzati dal principio dell'individualità dell'agente (carattere, personalità o Sé, sono tutte espressioni equivalenti in Dewey). In questo risiede il maggior merito di Kant, nell'aver mostrato cioè che i desideri da soli non bastano e devono essere subordinati ad una legge; ma Dewey intende questa legge come il principio dello sviluppo della personalità individuale. Da ciò risulta chiaro perchè scopo dell'azione e desiderio non possano essere separati: essi appartengono a due lati, rispettivamente esterno ed interno, della medesima realtà, il Sé o personalità individuale. Lo scopo è la volontà che si è realizzata nella condotta mediante la forza motrice del desiderio, e il desiderio è la volontà non ancora realizzata che si rappresenta come scopo, come termine ultimo dell'azione. Dewey esprime questo monismo, di chiara derivazione hegeliana, attraverso il concetto di *funzione*:

Funzione è un termine che possiamo usare per esprimere l'unione dei due lati dell'individualità. L'idea di funzione è quella di una relazione attiva tra il potere di operare, da un lato, e ciò che deve essere fatto, dall'altro. [...] una funzione, così, include due lati – l'esterno e l'interno – e li riduce ad elementi di una sola attività.²⁴

In campo morale il concetto di funzione assume i contorni dell'interesse (interesse per se stessi, per gli altri, per la scienza, l'arte ecc): «l'interesse è l'unione nel sentimento, attraverso l'azione, del Sé e di un oggetto» (Dewey 1891, p. 103). La realizzazione del Sé avviene mediante una sorta di attività in cui l'interno del carattere e l'esterno costituito dall'ambiente sociale trovano una perfetta corrispondenza. L'interno e l'esterno del Sé sono riuniti essendo l'uno *l'espressione* dell'altro: «un'attività non è funzionale, a meno che non sia organica espressione della vita dell'agente» (Dewey 1891, p. 101). In altri termini, un'attività che non esprime il carattere del Sé (l'interno) mediante la corrispondente modificazione dell'ambiente cir-

²³ Si noti quanto Rawls afferma a proposito della nozione di 'piano di vita' soffermandosi sul debito contratto con Dewey (vd. Rawls 1999b, p. 358n, trad. it. p. 388n).

²⁴ Dewey 1891, p. 100.

costante (l'esterno) non realizza alcun interesse. Questa è la legge che Kant ha erroneamente separato dal desiderio.

Lo scopo dell'azione, o il bene, è la volontà realizzata, il Sé sviluppato o soddisfatto. [...] [Il Sé realizzato] si trova nella soddisfazione dei desideri in accordo con la legge. Questa legge, tuttavia, non è qualcosa di esterno ai desideri, ma è la loro legge stessa. Ogni desiderio non è che la lotta del carattere per un'azione più ampia, e il solo modo in cui può trovare soddisfazione (cioè passare dalla lotta interna all'azione esterna) è *come* manifestazione del carattere. [...] Questa forma di carattere è in primo luogo il Bene e la Legge dell'uomo.²⁵

L'idea di una dipendenza reciproca e necessaria tra interno ed esterno conduce Dewey a ritenere che la realizzazione dell'individualità personale di un'agente sia impossibile senza la realizzazione delle altre individualità. Il bene morale non è mai il bene dell'individuo isolato, ma dell'individuo inserito in una comunità sociale, ed è perciò anche il bene di quella comunità. Un ulteriore merito di Kant, secondo Dewey, sarebbe quello di aver chiaramente delineato nel Regno dei Fini il vero *ideale morale* di una comunità di persone interessate alla realizzazione del bene comune. Il postulato etico fondamentale, infatti, recita che: «nella realizzazione dell'individualità si può trovare anche la necessaria realizzazione di una certa comunità di persone di cui l'individuo è membro; e, viceversa, l'agente che opera per la comunità in cui vive, mediante il suo stesso agire realizza se stesso» (Dewey 1891, p. 131).

Come si vede, le somiglianze con quanto proposto da Rawls sono notevoli. In particolare, ciò che avvicina maggiormente Dewey a Rawls è l'idea che la soddisfazione dei desideri, per quanto non sia in sé qualcosa di cattivo, non è sufficiente a fondare l'azione morale. Ciò che importa è *come* i desideri sono organizzati e *come* questa organizzazione riflette o *esprime* l'identità dell'agente (Dewey parla di carattere e Rawls di piano di vita). In entrambe è presente l'idea che la morale sia *limitazione* ed *organizzazione* delle pretese del desiderio sulla base di un principio che si identifica con l'individualità personale, con il Sè (vd. Dewey 1891, pp. 152-153). Il

²⁵ Dewey 1891, pp. 95-96.

Sé è il principio unificante della condotta, ed è nello stesso tempo anche ciò che procura la forza motrice, la motivazione ad agire in virtù della sua intrinseca disposizione a svilupparsi e realizzarsi.

Il problema motivazionale posto all'inizio viene dunque risolto attraverso l'attribuzione al Sé di un carattere intrinsecamente motivante: se il Sé vuole realizzare il piano di vita deve organizzare convenientemente i desideri. Ma questo principio dell'organizzazione non è altra cosa dal Sé medesimo che lotta per *esprimere* se stesso nella comunità sociale (vd. Rawls 1971, p. 255, Dewey 1891, pp. 127-131).

4.3. Volontà elettiva e rappresentazione del Sé

Secondo Rawls l'azione umana è sempre indirizzata ad un qualche fine, il quale a sua volta è sostenuto da un qualche desiderio di realizzazione (vd. anche Dewey 1891, pp. 1-5). La capacità di porre fini e reperire mezzi adeguati alla loro attuazione fa parte della descrizione dell'essere umano razionale e spiega la struttura delle massime che sostanzia i principi ipotetici, «se voglio ottenere Y devo fare X», che è stata esposta come primo passo della procedura_IC (il punto 1). «Massima» starebbe dunque ad indicare il principio teleologico dell'azione.

Questa caratterizzazione dell'azione umana non è in conflitto con la possibilità di una volontà buona in senso kantiano. Per rendere plausibile questa idea Rawls considera la prospettiva di Christian Wolff sul ragionamento pratico. Gli atti di volontà di cui parla Wolff comprendono i desideri in quanto stati psicologici, senza distinzione riguardo al loro oggetto e alla relazione che questi intrattengono con la nostra persona. Wolff fornirebbe un resoconto meramente psicologista in cui gli atti volitivi pesano nella vita psichica in misura della forza impulsiva che li guida verso la soddisfazione (vd. Rawls 2000, pp. 149-150). La filosofia pratica di Kant si pone viceversa l'obiettivo di studiare una volontà pura:

Il suo progetto è studiare i principi della volontà pura, spiegare come le persone con una volontà pura pienamente efficace agirebbero, e accertare quale potrebbe essere la struttura dei loro desideri se governata dai principi della ragione pratica. La cosa migliore, credo, è pensare a Kant come intento a pre-

sentare i principi sulla cui base agirebbe un agente ragionevole e razionale pienamente ideale, principi che potrebbero anche opporsi a ogni desiderio dipendente da un oggetto (*object-dependent desire*), se questo fosse necessario al rispetto delle richieste della legge morale.²⁶

La volontà pura, dunque, sarebbe identificata da una particolare organizzazione dei desideri propria dell'agente ideale razionale. Delineare questa struttura significa precisare il significato di agente ideale. La nozione di desiderio è centrale per la psicologia morale di Rawls. Egli ne precisa il significato in una delle lezioni dedicate a Hume, classificando i tipi di desideri nel modo seguente (vd. Rawls 2000, p. 45-50).

(1) *I desideri dipendenti da un oggetto*: per descriverli non è necessario riferirsi a principi della ragione poiché esprimono la tendenza immediata verso un oggetto o stato di cose percepito o rappresentato come buono e la cui realizzazione è piacevole per il soggetto. Fanno parte di questo primo gruppo gran parte delle passioni descritte da Hume che Kant definisce «inclinazioni».

(2) *I desideri dipendenti da un principio razionale*: sono del tipo «se vuoi X devi approntare Y» ed esprimono una forma prudenziale di razionalità. Rawls ne offre un elenco sommario: adottare i mezzi più efficaci per i fini che abbiamo, scegliere l'alternativa più probabile, ordinare gli obiettivi in ordine di priorità quando sono in conflitto. Questo tipo di desideri si identificano con i «principi soggettivi» di Kant, ossia le massime della ragione pratica empirica.

(3) *I desideri dipendenti da un principio di ragione rigorosa*: si tratta di quelle passioni che Hume ritiene implicate nei nostri ragionamenti logici e matematici, che ci impongono di soppesare le prove e valutare l'inferenza probabile. Per Kant questo tipo di desideri appartengono alla funzionalità della ragione teoretica.

(4) *I desideri dipendenti da un principio ragionevole*: sono quelli connessi con quei principi che regolano le relazioni tra gli agenti nella vita sociale e che corrispondono a quello che il senso morale comune intende con il termine virtù. Rawls cita i principi di equità e giustizia.

²⁶ Rawls 2000, p. 151.

(5) *I desideri dipendenti da una concezione*: sono mossi dalla realizzazione di una concezione o ideale di persona morale ragionevole e razionale la cui condotta è guidata dal ragionamento pratico.

Mentre per descrivere i desideri dal punto (1) al punto (3) non è necessario ricorrere alla ragione pratica in quanto si dirigono immediatamente verso l'oggetto, i desideri dipendenti da un principio e da una concezione ai punti (4) e (5) non sono descrivibili senza fare ricorso alla ragione e senza presupporre che l'agente ne sia dotato e ne faccia uso; ciò che distingue, infatti, questo tipo di desideri e, per converso, definisce la nozione di agente ideale razionale, è «l'impossibilità di descrivere lo scopo del desiderio, o l'attività deliberativa o intellettuale in cui ci si desidera impegnare, senza ricorrere ai principi, razionali o ragionevoli a seconda del caso, che entrano in questa attività» (Rawls 2000, trad. it. p. 53).

Il punto decisivo che descrive una volontà pura, dunque, non è l'assenza di qualsiasi tipo di desiderio o inclinazione, che sarebbe inconcepibile data la natura finita dell'uomo, quanto la relazione di priorità che istituisce tra i desideri grazie alla *concezione di sé* che svolge una funzione normativo-regolativa su quell'ordinamento. L'interesse pratico per la legge morale si origina nella relazione motivazionale tra l'agente e una certa concezione del Sé. Il presupposto di questa capacità di ordinamento che l'agente esibisce nei riguardi dei propri desideri è il possesso della libera capacità di scelta (*Willkür*). La capacità di libera scelta, o libero arbitrio (*freie Willkür*), ordina gerarchicamente i desideri secondo una regola di priorità fondata sulla concezione o ideale del Sé inclusa nella sensibilità morale dell'agente.

Nello scritto sulla religione, secondo Rawls, la psicologia morale di Kant assume uno sviluppo decisivo nella chiarificazione di questo punto (vd. Rawls 2000, pp. 311-329). La volontà è descritta come capacità di scelta fra diverse disposizioni (*Anlagen*) —animalità, umanità e personalità— ciascuna delle quali è un complesso articolato di capacità e tendenze. Le disposizioni influiscono sulla condotta umana perchè la volontà elettiva, o libera capacità di scelta, le assume come principi guida nella deliberazione. Non possiamo prescindere dalla nostra condizione animale ed umana ad un tempo, né possiamo sbarazzarci della tendenza all'individuazione personale; quello che possiamo fare, esercitando la capacità elettiva della volontà, è scegliere quale, fra queste, elevare a principio dell'azione nelle nostre massime, vale a

dire quale debba avere priorità normativa sulle altre. Secondo Kant le disposizioni sono già in se stesse assiologicamente ordinate l'una rispetto all'altra in modo che la personalità occupi una posizione dominante. Se si scarta il quadro metafisico agostiniano che fa da sfondo alla trattazione kantiana, e si considera esclusivamente la questione dal punto di vista della scelta che si pone all'agente in situazione deliberativa, ci si dovrebbe domandare: come operiamo questo ordinamento?

L'affermazione che la libera capacità di scelta procuri un ordinamento delle disposizioni ha significato non solo per la dottrina kantiana del male radicale. La conformità delle scelte all'ordinamento gerarchico delle disposizioni rivela la bontà o meno della volontà. Rimane da spiegare, tuttavia, quale motivo sufficiente spinga la volontà a preferire la disposizione alla personalità. L'uomo ha una personalità perché è responsabile delle proprie azioni, è un essere imputabile di ciò che fa; e non potrebbe essere così se l'uomo non fosse anche autonomo dal punto di vista pratico, libero di scegliere quale principio assumere come guida delle proprie azioni senza subire condizionamenti provenienti da autorità esterne — politiche o sociali — o interne — passioni e inclinazioni individuali. Si è detto che nell'ottica di Rawls i soli desideri in grado di muovere la ragione pratica come motivi sufficienti sono quelli dipendenti da una concezione o principio. La disposizione alla personalità pertanto si accorda con la concezione che l'uomo ha di se stesso in quanto libero e razionale. È questa autorappresentazione *ideale* di noi stessi che ha forza attrattiva. Non appena ci rappresentiamo a noi stessi in quel modo, sorge in noi il desiderio di una condotta che si conformi a quell'ideale e riconosca la priorità incondizionata della personalità e della legge morale. Si istituisce una circolarità tra la consapevolezza della legge morale — il «fatto» della dottrina kantiana — e l'autorappresentazione di noi stessi in quanto persone morali libere che abitano una repubblica morale e legiferano per il Regno dei Fini.

Il Regno dei Fini è, pensa Rawls, un *ideale* della ragione. A differenza dell'*idea* della legge morale che è al di là della nostra portata conoscitiva, l'ideale è *un particolare accessibile mediante intuizione*. In quanto tale è il prodotto delle tre formulazioni dell'imperativo categorico che costituiscono i tre punti di vista da cui si applica correttamente la procedura_IC. Tale regno è dunque costruito dalla procedura ed esprime tutti i requisiti della ragione pratica contenuti nella legge morale (è il suo

oggetto *a priori*). A questo punto ciò che appare decisivo, e che Rawls sottolinea con forza, è che l'ideale del Regno dei Fini, una volta divenuto accessibile alla rappresentazione grazie alla mediazione svolta dalla procedura, *procura un accesso alla legge morale*, vale a dire, offre una base per la sua applicazione all'uomo. Kant descrive tale base, a giudizio di Rawls, nei termini di un *fatto*; in Rawls viceversa tale fondamento motivazionale assume l'aspetto di un'autorappresentazione cui l'agente è vincolato da un desiderio normativo di autorealizzazione. Infatti, Rawls sostiene che la rappresentazione del Regno dei Fini produce in noi

una concezione di noi stessi come membri di questo mondo, e questa concezione più determinata di una società possibile scuote la nostra sensibilità morale [...]. I principi della ragione pratica sono stati connessi l'uno all'altro in modo che componessero la concezione di un regno dei fini, e con essa la concezione di noi stessi come membri di esso. La comprensione di queste concezioni *rende possibile la formazione di un desiderio dipendente da una concezione di essere una persona di questo tipo*. A questo punto, infatti, abbiamo una concezione sia delle nostre relazioni con gli altri, sia della nostra autonomia, sia dello status eguale di noi tutti, radicato nella nostra ragione pratica pura e sensibilità morale. [...] Promuovere questa autoconoscenza in quanto base di un tale desiderio dipendente da una concezione è uno degli obiettivi della filosofia morale.²⁷

Ciò che è in gioco qui non è solo una dottrina della ragione pratica, ma la concezione che abbiamo di noi stessi, anzi, in maniera più decisiva, è in questione *il tipo di persona* che vogliamo essere.

4.4. Hume o Kant? L'ambiguità del requisito motivazionale

Dal quadro esposto si evince un'ambiguità della trattazione rawlsiana. Da un lato, il requisito motivazionale non sembra aver parte nella determinazione della normatività delle ragioni perché la procedura_IC costringe la deliberazione entro le maglie di vincoli razionali e formali ricavati dall'imperativo categorico. Dall'altro, tuttavia,

²⁷ Rawls 2000, p. 230 it.

sembra imprescindibile un resoconto di come la sensibilità e le capacità rappresentative dell'agente si relazionino alla legge morale, seppure nella mediazione intuitiva offerta dalla procedura_IC.

All'inizio si è visto che fra i requisiti di adeguatezza del ragionamento pratico corretto Rawls pone anche la capacità di motivare l'agente alla realizzazione delle richieste della legge. La soluzione consiste nell'introduzione di una concezione del Sé che organizza i desideri in vista della loro soddisfazione in armonia con le pretese legittime degli altri agenti. L'operazione di ordinamento dei desideri avviene mediante l'intervento di un desiderio particolare, di un principio o concezione, che esprime l'autorelazione del Sé. Il punto è vedere se una tale caratterizzazione del desiderio è coerente con lo schema deliberativo formulato in precedenza.

Secondo Rawls, in quanto implicano la tensione ad un fine che l'agente considera buono, i desideri sono intrinsecamente razionali ed hanno l'importante funzione di fornire la forza motrice alla realizzazione del Sé (mediante la realizzazione del suo piano di vita). Nella descrizione della deliberazione Rawls sostiene altresì che non tutti i desideri sono leciti, e che non tutti possono essere soddisfatti nel medesimo modo. Occorre un ordine di priorità ragionevole fissato dalla ragione, la quale può giungere, per realizzare i propri scopi, all'eliminazione di certi desideri. Il punto è che i desideri dipendenti da un principio o concezione, quelli al punto (4) e (5) dell'elenco, non sembrano suscettibili di *critica razionale* perchè fondano il quadro deliberativo ragionevole in cui opera la razionalità medesima.

Il riferimento a Hume, poi, non è per nulla risolutivo della suddetta ambiguità, ed anzi la complica ulteriormente. I desideri, secondo Hume (sarebbe meglio dire le passioni), non sono suscettibili di critica razionale. La ragione è calcolo e, come tale, non può trasformare, modificare o reprimere i moti affettivi. Rawls ha ben presente la concezione humeana ed anzi ne offre nelle *Lectures* una ricostruzione magistrale. Che, poi, Rawls non interpreti Hume in termini razionalistici — del resto come si potrebbe? — è attestato dal fatto che «il generale appetito del bene» è considerato una passione ed è viceversa scartata l'ipotesi che possa trattarsi di un desiderio dipendente da un principio (vd. Rawls 2000, pp. 51-52); lo stesso schema umano della deliberazione è considerato da Rawls di tipo psicologista e anti-razionalistico. La deliberazione svolge una funzione di organizzazione delle passioni

— ponderazione, programmazione e specificazione — ma il nocciolo di questa funzionalità è svolto dalle passioni calme, dall’abitudine e dall’immaginazione, non dalla ragione che ne rimane esclusa (vd. Rawls 2000, p. 46).

Il riferimento ai desideri non risolve dunque l’ambiguità. Rawls non precisa se i desideri ai punti (4) e (5) sono da ritenersi o meno suscettibili di critica razionale. Se non lo sono, Rawls sta incorporando elementi humiani in uno sfondo kantiano che essenzialmente li respinge. Dire che il desiderio di seguire un principio di giustizia, o di cooperare in modo equo nella società, non sono eteronomi, è per lo meno incoerente se poi li si descrive alla maniera dei desideri di Hume. Se siano, invece, suscettibili, e in che modo, di critica razionale Rawls non lo chiarisce mai fino in fondo. Nella complessa trattazione che Rawls offre della psicologia morale nella terza parte di *A Theory of Justice*, il desiderio di giustizia sembra essere semplicemente presupposto come senso innato alla capacità morale dell’umanità, dunque non suscettibile di critica e revisione razionale²⁸.

5. Procedura e punto di vista pratico: intuizionismo e costruttivismo

Il capitolo si è aperto con la discussione del rifiuto rawlsiano dell’intuizionismo. Al termine dell’analisi è opportuno fare un bilancio Rawls non intende negare l’importanza delle intuizioni per il nostro ragionamento morale. Quello che differenzia il suo costruttivismo non è la negazione del carattere, almeno in parte intuitivo, dell’esperienza morale, quanto la precisazione del ruolo giustificativo che le intuizioni pretenderebbero di svolgere all’interno del ragionamento pratico in virtù del carattere di autoevidenza che possiedono.

²⁸ Di recente alcuni studi di psicologia morale hanno sviluppato il riferimento alla grammatica generativa di Chomsky contenuto in *A Theory of Justice* (vd. Rawls 1971, trad. it. pp. 54-60). L’idea espressa da Rawls è che alla base del comportamento morale, in analogia con quanto avviene per il linguaggio nell’interpretazione di Chomsky, vi sia una sorta di grammatica universale costituita da principi e da risposte emotive che farebbero parte della dotazione innata dell’umanità (vd. Mikhail 2000, Hauser 2006). Oltre ad avere un supporto testuale incontrovertibile, questa lettura dei principi morali è coerente con la descrizione che ho offerto del ruolo del senso di giustizia e del ragionevole nella deliberazione, come principi non suscettibili di critica e revisione razionale.

Quando Rawls afferma che a distinguere il costruttivismo dall'intuizionismo è «l'ordine della spiegazione» intende affermare che la giustificazione della validità di un giudizio non è data dall'intuizione che si appella ad un ordine morale indipendente ed autoevidente quanto dalla riflessione pratica che si esprime nella procedura. Un processo adeguato di riflessione consente la critica e la revisione delle nostre intuizioni e dei nostri giudizi morali alla luce dei requisiti della ragione. La deliberazione comincia dai giudizi intuitivi, che vengono assunti sulla base di criteri autoevidenti che soddisfano la sensibilità morale, ma non termina con quei medesimi giudizi. Una volta sottoposti al confronto e alla critica i giudizi perdono il carattere di autoevidenza che possedevano all'inizio. I giudizi sono giustificati perché esprimono meglio l'autocomprensione dell'agente, sia in termini di sensibilità morale che di requisiti del ragionamento pratico impliciti nell'esercizio delle capacità raziocinative. In questo senso, la concezione costruttivista rappresenta l'autonomia «pratica» della persona meglio di quanto non possano fare le concezioni intuizioniste che propongono una visione «tecnologica» del rapporto tra la persona e la prassi. L'intuizionismo riduce la persona a spettatore, o mero soggetto conoscente, di un ordine morale indipendente, popolato da principi e regole d'azione; tali norme, poi, una volta conosciute, sono applicate alla realtà mediante l'azione. Il ragionamento pratico non è altro che l'applicazione nella realtà di uno schema conosciuto antecedentemente.

Se la caratterizzazione rawlsiana del ragionamento è diametralmente opposta a quella intuizionista per quanto concerne la rappresentazione dell'autonomia del «pratico», lo stesso non vale per la rappresentazione del rapporto tra volontà e oggetto. Questa lacuna è colmata dal concetto di motivazione, tanto in Rawls che nelle dottrine intuizioniste. In Rawls, tuttavia, il tema del rapporto tra volontà e oggetto, è discusso in relazione alla procedura. La procedura_IC, infatti, ha il compito di «avvicinare il più possibile la legge morale all'intuizione», di compiere una mediazione tra l'idea e l'agente. Naturalmente, tra l'agente e la legge non vi è un rapporto di tipo cognitivo, eppure la rappresentazione dell'oggetto *a priori* della ragione, il Regno dei Fini, suscita una risposta motivazionale nel soggetto, che dunque sembra essere almeno in questo rispetto totalmente passivo.

Quanto ai requisiti del ragionamento pratico corretto, si potrebbe sostenere che il ragionevole e il razionale, che la procedura dovrebbe esprimere, svolgono una funzione analoga alle intuizioni. In un certo senso sono indipendenti dall'esercizio della ragione, sono requisiti interni alla ragione che la procedura non fa che esplicitare. A mio avviso, su questo punto la concezione rawlsiana non offre risposte pienamente soddisfacenti. Il ragionevole e il razionale, rappresentati dalle concezioni modello della persona libera ed eguale e della società bene-ordinata non sono né costruite né esposte (vd. Rawls 2000, pp. 258-259), ma derivano dall'esercizio della nostra capacità raziocinativa. In altri termini, derivano dalla ragione medesima. La ragione pratica non produce intuizioni, ma *relazioni formali e ordinamenti di priorità* che definiscono schemi deliberativi aperti a critica e revisione. Non si deve confondere l'attività della ragione con ciò che questa attività costruisce.

La non trasparenza della ragione può indurci a pensare, per esempio, che esiste un qualche ordine morale che è precedente alla, e indipendente dalla, ragione che stiamo cercando di descrivere. Il costruttivismo non nega che le cose ci possano apparire in questo modo, ma sostiene che ciò che in realtà stiamo facendo è utilizzare la nostra ragione per descrivere essa stessa. È una lotta, poiché il compito di capire cosa pensare sulla base di una riflessione esauriente non ha mai fine.²⁹

Secondo l'intendimento di Rawls, l'assunzione del punto di vista della persona libera e razionale fa parte del concetto di libertà positiva o autonomia piena. Nel momento in cui ci domandiamo cosa fare, quali doveri ci competono o come dobbiamo giustificare i nostri comportamenti, ci collochiamo nel punto di vista pratico della libertà e facciamo esperienza della kantiana «spontaneità» della ragione. Questa *spontaneità*, che si esercita nel processo riflessivo di valutazione delle ragioni alla luce di principi e criteri forniti dalla ragione stessa, si manifesta nelle capacità costruttive del ragionamento (nella capacità di figurarsi appartenenti all'oggetto *a priori* della ragione, il Regno dei Fini o società bene-ordinata), nella *libertà pratica* di agire secondo le ragioni che scegliamo introducendo una causalità alternativa a quella puramente mec-

²⁹ Rawls 2000, p. 261.

canica della natura o, detto in altro modo, nella *libertà trascendentale* di introdurre nel mondo, attraverso le nostre azioni, la «novità», (Rawls 2000, pp. 305-309). Il punto è che queste suggestioni *kantiane* mal si conciliano con la psicologia morale che Rawls introduce per chiarire il ruolo motivazionale della procedura e, assieme con questo, il legame tra l'agente e i requisiti del ragionamento pratico corretto.

6. Uno sguardo conclusivo alla deliberazione

Come risultato delle analisi condotte fin qui è possibile delineare un quadro complessivo del tipo di deliberazione pratica implicito nella teoria costruttivista di Rawls. Vi è da dire, in via preliminare, che la trattazione di Rawls che si è inteso seguire nelle analisi non ha come scopo precipuo la definizione di una teoria della deliberazione pratica in senso stretto. Le considerazioni rawlsiane, che pure hanno come oggetto questo tema, sono inserite nel contesto più ampio della teoria della giustizia come equità; è pur vero che nella terza parte di *A Theory of Justice* Rawls elabora una psicologia morale in cui è contestualmente approfondito il tema della razionalità deliberativa, e che in *Kantian Constructivism in Moral Theory* sviluppa esplicitamente il tema della deliberazione in senso costruttivista; tuttavia, le intuizioni raccolte in queste opere e nelle *Lectures* non hanno ricevuto un approfondimento adeguato agli scopi della teoria del ragionamento pratico-morale. Come si è visto, le *Lectures* offrono intuizioni specifiche su questa tema che consentono di desumere un quadro sufficientemente articolato ma non privo di ambiguità.

Tralasciando le ambiguità rilevate e le infiltrazioni provenienti da tradizioni estranee al kantismo, si potrebbe riassumere la prospettiva rawlsiana sulla deliberazione in questo modo: il costruttivismo kantiano impegna ad una concezione *universalista* e *formalista* della deliberazione pratica. Vorrei spiegare il senso di questa affermazione.

In primo luogo, tra i vincoli posti al ragionamento pratico ed espressi nella procedura, quello di pubblicità è senza dubbio il più significativo. *Pubblicità* vuol dire sia universalità che reciprocità. Nella trattazione della formula dell'umanità si è visto che la condizione di pubblicità delle ragioni ha questa duplice valenza. Una

massima pubblica che diviene legge universale è una massima (potremmo anche dire intenzione, principio o progetto) che ha superato il test dell'accettazione pubblica. Il rispetto dell'umanità altrui come suprema condizione limitativa della capacità di porre fini non svolge una funzione meramente negativa, ma integra un'accettabilità reciproca dei fini di ciascuno da parte di tutti. La metafora del «contenere l'uno i fini dell'altro» ha questa valenza solo se la deliberazione assume la forma di una pratica sociale condivisa i cui esiti sono sottoposti all'accettabilità di altri soggetti che vi partecipano. Compresa in quest'ottica, la procedura deliberativa non può esprimere istanze che debbono valere *in astratto* per tutti. Al contrario, il valore di questa prospettiva sta nell'aver incorporato, in uno schema deliberativo dotato di autorità razionale, la libera accettabilità delle ragioni che ciascuno può esercitare indipendentemente dalle contingenze sociali e naturali. In questo senso la procedura di costruzione rappresenta l'*analogon* del principio di autonomia dell'etica di Kant.

Un secondo aspetto degno di nota è la definizione della razionalità come capacità di ordinare i desideri secondo una regola. In questo risiede il carattere *formale* e *logico* della deliberazione. Nella prospettiva costruttivista kantiana, al contrario che in Hume, i desideri non sono un dato ultimo e invalicabile per la giustificazione dell'azione. La deliberazione sottopone i desideri all'autorità della riflessione razionale, per cui i desideri non hanno mai titolo a produrre o giustificare l'azione se non sono opportunamente modificati e integrati. La regola fissata dalla riflessione è però una regola di priorità, non un principio sostantivo. Perciò, il rapporto tra desideri e motivi individuali dell'azione è sempre mediato dalla riflessione del soggetto, vale a dire dalla struttura *logica* della deliberazione morale espressa dai vincoli di non-contraddizione e pubblicità.

Un terzo elemento da segnalare è che la regola di priorità imposta dalla riflessione pratica ha una *base motivazionale* e una più propriamente *normativa*. La prima è data dal senso di giustizia, dall'interesse fondamentale alla cooperazione con gli altri in termini di equità e reciprocità, che Rawls accosta al kantiano interesse pratico puro suscitato in noi dalla coscienza della legge morale. Senza questo interesse di ordine sommo, non vi sarebbe nelle persone una base tale da garantire il rispetto dei requisiti di una cooperazione equa improntata alla reciprocità. Ma l'origine di questo profilo motivazionale è nell'elemento normativo dell'autorappresentazione del Sé. Si

tratta del passaggio più delicato della teoria, che sembra presupporre una particolare configurazione del sentimento morale quale elemento fondante del quadro deliberativo (da cui la contraddizione con le premesse kantiane). Anche tenendo conto di questa ambiguità, tuttavia, il merito dell'approccio rawlsiano è di aver collegato il tema della rappresentazione del Sé al valore normativo delle richieste morali. L'autorappresentazione dell'agente come essere umano razionale, libero ed eguale, costituisce la base normativa della regola di priorità che opera nella deliberazione. Si tratta di una base normativa che è la fonte delle restrizioni alla procedura (Rawls parla di concezione modello della persona morale libera ed eguale per esprimere questa capacità di modellizzare la procedura) e dunque la fonte della struttura della deliberazione razionale. La procedura_IC mediante la rappresentazione di un Regno dei Fini scuote la nostra sensibilità morale come se si trattasse di un oggetto dell'intuizione, e tuttavia, questa suscettibilità è radicata nel Sé dell'agente, non in una particolare fisionomia delle passioni.

Il fatto che si possa parlare di autorappresentazione o concezione del Sé in termini di identità personale e, contemporaneamente, di rappresentazione collettiva posseduta dai cittadini delle moderne società democratiche, non genera alcun tipo di contraddizione. Le differenze individuali, cui si richiamano polemicamente i critici delle posizioni kantiane, non sono legittimate dalla regola di priorità in sé quanto dal tipo di interessi che l'individuo ritiene di perseguire con le proprie decisioni. L'ideale di sé come cittadino del Regno dei Fini fa in modo che i desideri di ordine sommo siano sempre quelli alla cooperazione sociale equa, ma nulla dice circa il contenuto dei desideri o dei piani di vita leciti, che sono possibili in tale regno. In altri termini, il carattere formale di questo tipo di vincolo è a maglie larghe e poggia su una cornice che vincola la struttura della deliberazione secondo certi requisiti che non specifica principi sostantivi o «materiali» preferibili indipendentemente. L'universalità così intesa non è uniformità, ma validità *in principio* per tutti.

Da ultimo, conviene segnalare che la concezione del Sé, che il costruttivismo kantiano di Rawls sembra ammettere, è di tipo normativo e si oppone ai modelli cognitivi tradizionali. Rawls non affronta direttamente la questione, ma si può congetturare, sulla base di quanto è emerso, che il rapporto del soggetto con il proprio Sé non sia mediato dall'intuizione di principi morali, come il principio di perfezione o

di utilità. Il Sé è ciò che risulta dalla riflessione pratica e dalle azioni che questa riflessione può giustificare sulla base di ragioni. È dunque un Sé che si autocostruisce nel momento in cui trova delle ragioni per agire. Ma questa autocostruzione è, nello stesso tempo, un'impresa sociale che non avviene senza il contributo di altri soggetti, perché il vincolo supremo cui sono sottoposte le ragioni è la pubblica accettabilità. In altri termini, il Sé non è qualcosa di cui ci occupiamo quando vogliamo conoscere noi stessi, come se la conoscenza del Sé e quella degli oggetti fossero in qualche modo paragonabili; piuttosto, è qualcosa che entra in gioco quando dobbiamo decidere cosa fare, quali ragioni accettare come guida della nostra condotta, dunque che tipo di persona vogliamo diventare.

PARTE SECONDA

Normatività e riflessione in Christine M. Korsgaard

Tra le recenti proposte dell'etica contemporanea in area anglo-americana quella di Christine Marion Korsgaard è senz'altro una delle più autorevoli e discusse. Nata a Chicago nell'Illinois, dove riceve la sua prima formazione filosofica, si trasferisce all'Università di Harvard e consegue il Dottorato nel 1981 sotto la guida di John Rawls. La dissertazione dottorale, dal titolo *The Standpoint of Practical Reason*, si inserisce con originalità nel dibattito che negli anni Ottanta vedeva contrapposte diverse scuole metaetiche sulla nozione di fondatezza morale. Il lavoro desume da Kant la nozione di ragione pratica e argomenta che la moralità ha fondamento nella capacità di riflessione autonoma dell'agente razionale¹.

Negli anni Ottanta la Korsgaard è impegnata in un'intensa attività di approfondimento dei temi principali dell'etica di Kant. Con la pubblicazione di numerosi articoli si guadagna un posto di prestigio nella cerchia dei più noti filosofi neokantiani del momento — tra cui si debbono segnalare almeno Onora O'Neill e Barbara Herman, entrambe allieve di Rawls ad Harvard, e poi Thomas Hill Jr., Stephen Darwall, Stephen Engstrom, Paul Guyer, Allen Wood e Marcia Baron. Contemporaneamente, è chiamata ad insegnare filosofia morale e storia della filosofia in numerose università americane tra cui Chicago, Santa Barbara e Yale.

Sul finire degli anni Ottanta gli scritti della Korsgaard si arricchiscono di suggestioni provenienti dalla storia dell'etica, in particolare Aristotele, Platone e Hume, nonché del confronto con le più autorevoli teorie etiche contemporanee. Nel 1992, per le *Tanner Lectures on Human Values*, tiene quattro lezioni sul tema della

¹ Korsgaard 1990.

normatività dell'etica, pubblicate quattro anni più tardi con il titolo di *The Sources of Normativity*. L'opera suscita un ampio dibattito, non ancora del tutto sopito, e si attira gli strali di alcuni dei filosofi di maggior prestigio del momento: Bernard Williams, Thomas Nagel ed Allan Gibbard². Il saggio ricostruisce la storia dei fallimenti che l'etica moderna ha incontrato nel tentativo di fondare l'obbligazione morale; contro di essi la Korsgaard fa valere, in una rinnovata prospettiva kantiana, il ruolo della riflessione pratica, dell'identità e dell'integrità personali evitando esplicitamente derive intuizioniste e neo-humeane.

Nel 1996 decide di pubblicare una silloge dei principali saggi kantiani scritti fino ad allora, assieme ad altri in cui diverse prospettive teoriche sono confrontate e criticate; compare così il volume *Creating the Kingdom of Ends* che, come il precedente, desta profonda attenzione negli ambienti kantiani e non solo³. In questi saggi, l'approccio al filosofo di Königsberg non è mai soltanto esegetico. Nelle sue articolate ricostruzioni la Korsgaard ha anche sempre di mira la riproposizione degli argomenti kantiani in chiave rinnovata. Si tratta certo di un rinnovamento creativo, ma che si sforza di aderire allo spirito del testo kantiano. Intento esegetico ed innovazione teorica si trovano in un rapporto di circolarità in cui l'uno e l'altro si alimentano e sostengono organicamente. Di originale, rispetto ai tentativi degli altri neo-kantiani, vi è nella Korsgaard l'attenzione allo sviluppo storico dell'etica e segnatamente al problema della normatività. Negli scritti di questo periodo ci si imbatte in confronti tra Kant ed Aristotele, a tentativi di armonizzare le loro prospettive su alcuni temi centrali dell'etica quali l'azione e la deliberazione razionale; si può trovare una critica dei principali argomenti di Hume e financo dell'intera tradizione morale moderna di lingua inglese suggellata da taglienti notazioni di sapore nietzschiano. Va poi sottolineato il grande debito contratto nei confronti di John Rawls, il maestro di Harvard, anche sotto il profilo metodologico. La Korsgaard assume gran parte delle acquisizioni rawlsiane e ne adopera gli argomenti per dibattere questioni che esulano dalla dottrina politica in senso stretto.

² Si vedano le repliche contenute al termine del saggio medesimo, in particolare Williams 1996 e Nagel 1996. L'opera ha suscitato un numero considerevole di reazioni di cui riporto alcune tra le più significative: Schneewind 1997, Bratman 1998, O'Day 1998, Skorupski 1998, Gibbard 1999, Smith 1999, Cohon 2000.

³ Schneewind 1998, Ginsborg 1998, Guyer 1998, Wood 1998. Si veda la replica, Korsgaard 1998.

Negli ultimi anni la Korsgaard si è interessata a temi di teoria dell'azione. Nel 2002, nell'ambito delle *Locke Lectures* tenute presso l'Università di Oxford, redige alcune lezioni dal titolo *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* in cui riprende e approfondisce alcuni dei temi discussi in *The Sources of Normativity* (di queste lezioni è attesa la pubblicazione nella primavera del 2009). Le lezioni, in tutto sei, contengono una complessa teoria dell'azione e riflettono sul tema della costruzione dell'identità personale a partire dalle capacità riflessive di autoidentificazione e rappresentazione dell'agente. La Korsgaard ha poi sviluppato una giustificazione dei diritti degli animali (*The Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan, 2004) ed ha pubblicato numerosi articoli su temi di teoria dell'azione e del ragionamento pratico (è della fine del 2008 la pubblicazione di un'opera collettanea dal titolo *The Constitution of Agency. Essays in Practical Reason and Moral Psychology*, vd. Korsgaard 2008).

Attualmente (2008) la Korsgaard, dal 1991 *Arthur Kingsley Porter Professor of Philosophy* ad Harvard, è *Director of Graduate Studies in Philosophy* nella stessa Università, dove è stata dal 1996 al 2002 *Chair* del Dipartimento di Filosofia.

4

La fondazione della normatività morale

Sommario

Nella prima parte (§1) intendo mettere in luce in che modo la Korsgaard si confronta con la tradizione individuando nel concetto di «reflective endorsement» (approvazione riflessiva) il significato della riflessione propriamente morale. Tale tradizione culmina nella concezione kantiana della ragione pratica, dalla quale la Korsgaard ricava la propria concezione della riflessione. Nella seconda parte (§2), dopo aver presentato schematicamente l'argomento per la fondazione della normatività della morale, mi soffermo sull'analisi dell'identità pratica, sul nesso tra identità e riflessione che viene stabilito tramite il concetto di identificazione. Nella terza parte (§3) intendo chiarire il legame tra identità pratica e umanità. Con il passaggio dall'identità pratica all'umanità, l'argomento della Korsgaard vorrebbe provare da un lato il carattere incondizionato, dall'altro quello necessario e ineludibile dell'obbligazione morale. Nella quarta parte presento alcune obiezioni e le discuto nel dettaglio (§4). Tra le molte disponibili in letteratura ho scelto quelle che, a mio parere, si concentrano su aspetti nodali dell'argomento: il tema dell'universalità del volere, del rapporto tra identità pratica e contingenza, tra scelta e normatività. In particolare, sul tema dell'universalità del volere, la Korsgaard è andata precisando il suo pensiero in alcuni scritti posteriori a *The Sources of Normativity* che approfondisco in alcune sottosezioni del paragrafo (§§ 4.4-4.5). Nell'ultima parte presento alcune considerazioni critiche supplementari che, a mio giudizio, indeboliscono fortemente il successo dell'argomento (§5).

1. «Reflective endorsement»

Nell'introduzione a *The Sources of Normativity*, riassumendo le linee di tendenza della metafisica occidentale sull'evoluzione della nozione di «valore», Christine Korsgaard propone la tesi che in epoca moderna il pensiero abbia subito un rovesciamento decisivo. L'antichità individua il valore nella perfezione ideale e formale dell'essere. L'etica antica, pertanto, basandosi su tale visione metafisica, ha pensato l'azione umana in termini di virtù ed eccellenza: l'azione morale è la compiuta realizzazione di un modello (sia esso ideale, come in Platone, o più concreto, come il saggio aristotelico) intrinseco alla natura delle cose. Ciò che ostacola la realizzazione del modello è la materia, inintelligibile e disordinata. La metafisica dell'epoca moderna, grazie all'influsso determinante del cristianesimo, rovescia questa concezione. L'essere vero, il mondo, non è forma o idealità, ma materia resistente e recalcitrante. Il valore non è più coestensivo all'essere, ma diviene qualcosa di misterioso. L'etica moderna pone al centro l'idea che il valore sia il prodotto di una imposizione, di un ordinamento della materia ad opera della forma; per questa ragione i concetti fondamentali divengono quelli di obbligazione e di legge. Nell'epoca della morte di Dio la rivoluzione è giunta al termine. Il mondo è materia, la realtà è recalcitrante, il reale non si identifica più con il bene e con il valore. Siamo nell'età del nichilismo.

Per uscire dall'*impasse* nichilista la Korsgaard propone il ritorno a Kant; egli ha, da un lato, completato la rivoluzione di cui si diceva, dall'altro, ha indicato una via d'uscita nell'etica dell'obbligazione. Secondo Kant, la forma, la ragione, non è nel mondo, ma è qualcosa che gli esseri umani *impongono* al mondo. L'etica dell'obbligazione è l'unica etica compatibile con la metafisica del mondo moderno. L'etica ha il compito di rendere ragione dell'obbligazione in quanto normativa, in quanto capace, ad un tempo, di guidare le nostre azioni (ordinando gli impulsi provenienti dalla sensibilità) e di costituirci in quanto esseri umani. In altri termini, dopo Kant, il compito dell'etica è provare che la normatività morale assume la forma di una legge che ci obbliga in quanto autorevole, pur provenendo da nient'altri che noi stessi.

Nella tradizione moderna vi sono pensatori che hanno intravisto la natura del problema normativo e vi hanno risposto invocando, seppur non consapevolmente,

una medesima strategia, che la Korsgaard definisce «assunzione» o «approvazione riflessiva» (*reflective endorsement*). Si tratta di un metodo filosofico che sottopone le pretese della morale al vaglio critico di una forma di riflessione radicata nell'identità normativa dell'agente, un metodo che non è opzionale per gli scopi della deliberazione pratica — essenzialmente, giungere a dirci cosa dobbiamo fare —, e che, anzi, ne costituisce la struttura e l'organizzazione interna. La Korsgaard ritiene che questa strategia, già presente in Hume e assunta di recente da un raffinato teorico come Bernard Williams, trovi coronamento paradigmatico nella filosofia morale di Kant.

1.1. David Hume

La nuova strategia giustificativa che muove dalla riflessione nasce paradossalmente all'interno delle teorie sentimentaliste del diciottesimo secolo. Nella concezione sentimentalista, di Hume in particolare, la questione della normatività è posta al di fuori del terreno della metafisica tradizionale. La viziosità di un'azione non è nella cosa stessa o in una sua presunta proprietà morale, quanto nel senso di disapprovazione che quell'azione suscita in noi (vd. Hume 1739, pp. 468-469). Il problema normativo, in questa luce, può essere accostato solo attraverso lo studio della natura umana e della sua conformazione morale, nello specifico, della *configurazione* dei sentimenti morali, a cui applicare un test che accerti se le disposizioni in questione siano accettabili o meno dopo adeguata riflessione. La strategia, vale precisarlo, non si sofferma su singoli sentimenti o disposizioni, quanto sull'intero orizzonte della moralità: il test della riflessione deve stabilire se la morale assolve al fondamentale requisito della *trasparenza*, vale a dire, se può sopravvivere ad una ricognizione critica dei suoi fondamenti, oppure se l'agente, una volta messo al corrente del fondamento dei suoi motivi morali non sia più facilmente indotto ad abbandonarla.

Hume sembra aver afferrato la questione quando suddivide la filosofia pratica in atteggiamento teoretico e atteggiamento pratico. Il primo è quello dello scienziato morale che ha per scopo la conoscenza del funzionamento dei motivi morali e vuole giungere ad una spiegazione del funzionamento delle disposizioni. Il secondo è quello del predicatore o dell'educatore, che ha per scopo, al contrario, l'edificazione mo-

rale dell'umanità o, almeno, la conservazione dell'ordine morale politico esistente. Come osserva la Korsgaard (vd. Korsgaard 1996a, p. 54), la questione normativa ha a che vedere con il modo in cui questi due atteggiamenti sono collegati l'uno con l'altro. Se il predicatore non può utilizzare le conoscenze elaborate dallo scienziato per convincere gli uomini della bontà sociale della condotta morale, allora la moralità manca di trasparenza: nessuno accetterebbe di essere morale se conoscesse il 'vero' funzionamento delle disposizioni etiche. In questo caso, il predicatore sarebbe costretto a mentire per preservare la credibilità sociale di quanto afferma. Ora, secondo la Korsgaard, in Hume i due atteggiamenti, sebbene chiaramente distinti, non rischiano di cadere in una simile opposizione.

È noto che per Hume i sentimenti morali si fondano su sentimenti di approvazione e disapprovazione. Questa assunzione non rinchiude l'etica negli spazi angusti del soggettivismo. I giudizi sono sempre emessi *da un punto di vista generale* che considera il carattere delle persone dal punto di vista (i) di chi ha con loro una relazione stretta di qualche tipo (il *narrow circle*: familiari, colleghi, amici ecc) e (ii) di chi giudica degli effetti sociali generali di quel carattere, e non di questa o quell'azione particolare. Questo punto di vista generale guadagna una certa *obiettività* ai giudizi che tendono perciò a convergere e, nel contempo, procura una sorta di immagine *ideale* di cosa significhi avere un buon carattere. Quando ci rendiamo responsabili di azioni virtuose questa immagine ideale produce orgoglio e soddisfazione; viceversa, quando è il vizio ad impadronirsi della nostra condotta siamo raggiunti da uno spiacevole senso di umiliazione e inadeguatezza.

Si potrebbe obiettare che Hume non ha per nulla offerto una giustificazione dell'obbligazione morale. In fondo, secondo questa descrizione, saremmo portati ad essere morali perché è nel nostro interesse; abbiamo un sentimento naturale che opera in noi che, però, non ci obbliga in senso stretto. La Korsgaard afferma che in Hume questo motivo dell'interesse personale ha un'efficacia generale che scongiura la caduta nell'egoismo pratico. L'individuo è sì mosso da un certo interesse, ma questo interesse è rivolto alla conservazione dell'ordine sociale giusto, non al perseguimento di una singola azione, che può, dunque, in questa luce, esser mossa da un genuino senso del dovere. Il problema, semmai, sta nell'affrontare il caso del *free-rider* (il *sensibile knave* di Hume). Nel caso in cui una singola azione ingiusta procurasse un

certo vantaggio all'agente senza danneggiare l'ordine sociale generale, che ragioni avrebbe quell'agente di evitarla? Il riferimento all'importanza e all'onorabilità dell'integrità personale, e della soddisfazione procurata da una coscienza onorevole, non sembra avere nessuna efficacia su chi non avverte in sé alcun motivo morale: «Il fatto che disapproviamo l'ingiustizia, e perciò anche noi stessi quando vi siamo coinvolti, ben difficilmente può essere offerto come ragione per l'assunzione del nostro stesso sentimento di disapprovazione» (Korsgaard 1996a, p. 59).

L'unica via di uscita fornita da Hume è nell'efficacia dei giudizi di lode e biasimo morale che provengono dagli altri. Tali sentimenti si insinuano in noi, lo vogliamo oppure no, e ci condizionano a tal punto che anche il solo pensiero di poter essere oggetto del disprezzo altrui è efficace nell'allontanarci da azioni immorali. Questi sentimenti, poi, sono indipendenti dal fatto che si ritenga la moralità giustificata o meno, dunque rimangono efficaci anche nel caso del *free-rider* o dello sfiduciato.

A questo punto sorgono due obiezioni dal campo realista. La prima rileva che Hume non ha in alcun modo fornito una fondazione per l'etica quanto una mera descrizione dei nostri motivi morali. In realtà, al contrario di quanto sostenuto da Hume, noi pratichiamo la virtù perché è importante per se stessa e non perché è nel nostro interesse farlo. La replica della Korsgaard è che anche per Hume la virtù è un valore in sé e per sé. A ben vedere, l'argomento di Hume afferma che è nel nostro interesse essere persone che praticano la virtù. Si tratta di un argomento che stabilisce la *congruenza* di moralità e interesse, e che ha la pretesa di rispondere alla questione normativa mostrandoci che la moralità non è un pericolo, nè per noi nè per l'ordine sociale in cui viviamo.

La seconda obiezione è più sottile e, per certi versi, più radicale della prima. Il realista ritiene che la normatività della morale debba essere qualcosa di intrinseco alla pratica morale stessa perché solo qualcosa di intrinsecamente obbligatorio può fornire una base per la giustificazione. Ma l'argomento di Hume, secondo cui la virtù è buona dal punto di vista dell'interesse, procura alla pratica morale un supporto soltanto *estrinseco*. La Korsgaard ritiene, invece, che Hume sostenga implicitamente una teoria della «normatività come riflessività» che ha il carattere invocato dai realisti e che si esprime in una sorta di «test della riflessione». A differenza dell'intelletto,

che una volta portato a riflettere sulle sue operazioni e sui suoi risultati in termini di credenze, non raggiunge mai una piena certezza, ed anzi è destinato al dubbio e allo scetticismo, il senso morale, nell'atto di riflette su di sé e sulle proprie operazioni, raggiunge sempre lo scopo di rafforzarsi e autogiustificarsi. Il testo humeano che alluderebbe a questa strategia è posto a conclusione del terzo libro del *Treatise*.

Se nel corso di una simile trattazione fosse opportuno carpire il consenso del lettore, o impiegare qualcosa che non sia un solido argomento, avremmo a nostra disposizione un numero enorme di argomenti per irretire le affezioni. Tutti gli amanti della virtù [...] devono certamente compiacersi di vedere le distinzioni morali derivate da una fonte nobile, capace di offrirci una nozione esatta sia della generosità sia della capacità della nostra natura. È necessaria una minima conoscenza delle faccende umane, per percepire che un qualche senso morale è un principio inerente all'anima, e che costituisce uno dei principi più potenti della sua configurazione. Ma questo senso deve certamente acquisire nuova forza, quando, riflettendo su se stesso, approva i principi da cui deriva, e trova soltanto ciò che è grande e buono al suo originario sorgere [...], non soltanto bisogna approvare la virtù, ma anche il senso della virtù: e non soltanto quel senso, ma anche i principi da cui deriva. In questo modo da ogni lato si presenta soltanto ciò che è lodevole e buono.¹

Il senso morale approva se stesso perché la moralità contribuisce alla nostra felicità. In tal modo la moralità è giustificata dal particolare *punto di vista normativo* che è *intrinseco* alla natura umana. Non vi è nulla dall'esterno che possa scuoterlo o contestarlo.

All'interno della natura umana, la moralità può coerentemente essere osteggiata dal punto di vista dell'interesse personale, e l'interesse personale a sua volta dal punto di vista della moralità. Fuori dalla natura umana, non c'è un punto di vista normativo da cui la moralità può essere messa in discussione. Ma la moralità può soddisfare le richieste interne provenienti dal punto di vista dell'interesse personale, e può anche approvare se stessa. È la natura umana che è governata dalla moralità, e da qualunque punto di vista, incluso il suo proprio, la moralità ha titolo per governarci. Non abbiamo perciò alcuna

¹ Hume 1739, p. 619, trad. it. pp. 1215-1217.

ragione per rigettare la nostra natura, e possiamo consentire che sia per noi una legge. La natura umana, governo morale incluso, è perciò normativa e ha autorità su di noi.²

L'argomento che la Korsgaard ritiene di aver individuato in Hume procede negativamente: non abbiamo ragioni per rifiutare la nostra natura e il punto di vista normativo che le appartiene. La strategia riflessiva fa appello ad un elemento normativo fondato su una particolare caratteristica della natura umana, che non identifica però una proprietà ontologica quanto un *punto di vista*, una *presa di posizione normativa*. Questa presa di posizione è l'esito di un test riflessivo che stabilisce se possiamo accettare in piena trasparenza la pretesa della morale di governare la nostre vite.

1.2. Bernard Williams

Dopo aver discusso il pensiero di Hume è opportuno spostare la nostra attenzione più vicino a noi su un pensatore, in un certo senso prosecutore del suo pensiero, che ha largamente influenzato il dibattito etico contemporaneo e che da alcuni è considerato il più raffinato filosofo morale del secondo Novecento in area analitica: Bernard Williams. La Korsgaard esamina l'argomento proposto da Williams in *Ethics and the Limits of Philosophy* e rintraccia la medesima struttura giustificativa evidenziata in Hume e basata sul test riflessivo.

Nel testo in esame Williams discute il tema dell'oggettività riferendolo alle pratiche scientifiche e all'etica. Williams vede nell'impresa scientifica un tentativo di descrivere il mondo in un modo che risulti il più possibile *indipendente* dalle particolarità e idiosincrasie del nostro sistema percettivo. I concetti che abbiamo a disposizione per parlare del mondo sono tanto più scientifici quanto più sono indipendenti dalla prospettiva che contraddistingue il nostro sguardo particolare. L'esempio del marziano, che non ha modo di percepire visivamente i colori, chiarisce questo concetto. Tra noi e il marziano non vi è possibilità di comunicare, di riferirci ad un'unica visione di come il mondo è veramente; noi possiamo vedere i colori mentre il mar-

² Korsgaard 1996a, p. 66.

ziano li «ascolta» in un modo che per noi non è attingibile; questo ci procura due immagini incommensurabili di come il mondo è. La scienza, tramite il concetto di lunghezza d'onda, che è largamente indipendente dai sistemi percettivi di riferimento, è in grado di dirci come il mondo è «realmente», e di condividere questa conoscenza con l'amico marziano. Le spiegazioni scientifiche producono, perciò, un duplice effetto: (i) da un lato, ci consentono di giustificare l'efficacia epistemologica dei nostri sistemi percettivi (dire che i colori sono una lunghezza d'onda, e mostrare le ragioni della teoria che spiega questa affermazione, dovrebbe *giustificare* l'effettiva esistenza dei colori e la validità delle nostre percezioni), (ii) dall'altro, tali spiegazioni sono largamente *condivisibili* da tutti i potenziali ricercatori proprio perché prescindono sistematicamente dai diversi sistemi percettivi. L'idea di una potenziale convergenza tra conoscenze scientifiche a disposizione dei diversi ricercatori fonda, secondo Williams, la possibilità che qualcosa come «un mondo oggettivo» possa darsi realmente (vd. Williams 1985, pp. 135-172, Mordacci 2007, pp. 3-50).

Si può evincere, da quanto detto, che le cose per l'etica non procedono nello stesso modo. In etica, infatti, questa convergenza manca del tutto e, semmai, se vuole sopravvivere, la morale deve essere capace di render conto del fenomeno del relativismo, cioè di un'incongruenza radicale delle visioni del mondo. Williams intende risolvere il problema del relativismo adottando il principio della reciproca assumibilità o condivisibilità di principio dei valori. L'argomento mira a replicare quello della convergenza per l'ambito scientifico. Possiamo confrontare i concetti morali della nostra cultura con quelli di un'altra se, letteralmente, entriamo immaginativamente nel suo mondo e ci rendiamo intelligibili le sue strutture valoriali. Vi sono, tuttavia, culture troppo distanti che non consentono questo salto immaginativo. E tuttavia, secondo Williams, è disponibile un criterio che consentirebbe di preservare la legittimità del confronto. Se consideriamo i valori come artefatti culturali, prodotti in conformità a stili e modi di vita, si può pensare che abbiano la propria base nella natura umana e si trovino sottoposti ai giudizi *normativi* che è lecito emettere dal punto di vista del grado di *qualità* che una certa cultura le assegna. In altri termini, le culture meno esposte al biasimo morale sono quelle che garantiscono uno sviluppo migliore alla natura umana o, per lo meno, quelle in cui le condizioni per questo sviluppo non sono ostacolate.

La moralità, una volta messa alla prova e scossa nelle sue fondamenta, può resistere agli attacchi scettici e relativisti rimandando alla fioritura della natura umana, allo sviluppo più ampio delle sue capacità e potenzialità. La questione assume l'aspetto di un test riflessivo. I valori morali non sono giustificati perché sono veri e rispecchiano correttamente una parte del mondo come vorrebbe il realismo, ma sono giustificati perché un certo tipo di vita risulta preferibile alle altre dopo scrutinio riflessivo. La moralità trova la propria giustificazione in un punto di vista *normativo* radicato nella natura umana che funge da punto di arresto della riflessione.

1.3. John Rawls

In un certo senso anche Rawls è un filosofo del *reflective endorsement*. Se consideriamo le opere degli anni settanta e ottanta è ben visibile lo sforzo di coniugare l'idea costruttivista kantiana con una struttura della giustificazione basata su processi riflessivi. La questione normativa, infatti, potrebbe essere posta anche alla teoria di Rawls e, sebbene la Korsgaard non consideri direttamente questa possibilità, è certo che deve averla tenuta presente.

La questione normativa, nel caso della teoria della giustizia, potrebbe assumere questo aspetto: «perché dovrebbe importarmi la scelta delle parti in posizione originaria?», oppure, «perché dovrei considerare normativa per me l'esito di quella scelta?». Una volta che la moralità è stata messa in dubbio nei suoi fondamenti di legittimità, il riferimento ad agenti artificiali, come le parti in posizione originaria, non aiuta a restituirle titolo a guidare le nostre vite. La scelta delle parti è determinata da restrizioni *ad hoc* — il velo d'ignoranza, la razionalità strumentale, la pubblicità, la tensione ai beni primari — che non sono immediatamente applicabili alle circostanze in cui si esercita comunemente la moralità. Per questo motivo il proceduralismo di Rawls è sembrato a molti un espediente meramente formale e astratto che misconosce gravemente la natura dell'etica.

Si potrebbe sostenere che, a detta dello stesso Rawls, la posizione originaria non è nient'altro che un «artificio espositivo» che ha un ruolo all'interno di una struttura giustificativa più ampia che include anche il metodo dell'equilibrio riflessivo. La

posizione originaria rappresenta la scelta di persone ideali ragionevoli e razionali cittadine di una società bene-ordinata. È in grado di farlo perché incorpora nella scelta, e nella cornice deliberativa che la modella, tutte le restrizioni che guiderebbero la scelta di cittadini ideali. Perché, dunque, date le *nostre* circostanze, dovremmo scegliere ciò che quella procedura ci presenta come «più ragionevole»? Il punto è che per decidere della bontà degli esiti della posizione originaria dobbiamo avvalerci del metodo dell'equilibrio riflessivo e dobbiamo chiederci se possiamo accettare, dopo adeguata riflessione, i principi che le parti hanno selezionato. La giustificazione assume l'aspetto di un test riflessivo: possiamo accettare i principi selezionati in posizione originaria e con essi la teoria che li ha costruiti? Il criterio di questa scelta è un punto di vista normativo che procura un punto di arresto alla riflessione: la concezione di persona morale ragionevole e razionale. Se possiamo accettare dopo adeguata riflessione i principi scelti in posizione originaria, significa che ragioniamo come persone pienamente ragionevoli e razionali. La teoria ci dice qualcosa su noi stessi e sulla fonte della normatività dei principi: se possiamo accettare certi principi sotto determinate condizioni, e dopo adeguata riflessione, significa che quei principi sono per noi normativi ed *esprimono* la nostra identità morale. La riflessione si arresta dinanzi ad una concezione normativa dell'identità.

La morale può dirsi giustificata, e dunque può rispondere alla questione normativa, se rende accessibili all'agente i fondamenti delle proprie pretese tramite un processo di assunzione riflessiva (*reflective endorsement*). Queste basi normative risiedono, sia per Hume che per Williams, in una concezione dell'identità che coincide con la natura umana, diversamente specificata come conciliazione tra interesse e felicità o come pieno sviluppo delle capacità — e lo stesso vale per Rawls in relazione al concetto di persona ragionevole. Ma la riflessione può spingersi oltre, e continuare a domandare se queste basi siano *effettivamente* normative. Consideriamo a titolo di esempio il caso di un avvocato che occulta una parte dell'ultimo testamento di un suo assistito che egli ritiene immorale e contrario all'utilità generale; il cliente, infatti, dopo aver inizialmente devoluto le sue ingenti ricchezze alla ricerca medica, decide all'ultimo di lasciare tutto al nipote crapulone. La domanda normativa sembra riproporsi indefinitamente: perché l'avvocato dovrebbe seguire il principio di utilità e non quello, deontologicamente fondato, che lo obbliga a non trascurare ogni documento

valido in termini di legge, anche se immorale? La soluzione è aperta ad un processo riflessivo in cui l'agente può accettare o rifiutare ragioni contrapposte. La Korsgaard pone in evidenza che è il metodo stesso ad essere rilevante:

Hume e Williams guardano al test dell'assunzione riflessiva come ad un esercizio filosofico utile a stabilire la normatività delle nostre disposizioni e dei nostri sentimenti. Ma secondo Kant non è soltanto questo. Il test dell'assunzione riflessiva è un test usato da agenti morali reali per stabilire la normatività di ogni loro motivo o inclinazione particolare. Così, il test dell'assunzione riflessiva non è semplicemente un modo per giustificare la morale. È la morale stessa.³

Il *reflective endorsement* è il metodo della prassi deliberativa morale. Come l'imperativo categorico di Kant, domanda se la massima che incorpora una certa tendenza all'azione ci offre una ragione davvero normativa, se la massima può essere voluta come legge, ovvero se è compatibile con la legge della nostra identità *morale*: l'umanità.

2. Identità pratica e normatività

In questa sezione, dopo aver esposto l'argomento della terza parte di *The Sources of Normativity*, ne illustrerò alcuni passaggi decisivi, rimandando a successivi paragrafi la discussione di alcuni problemi sollevati dalla critica. Il mio intento è fornire un resoconto il più possibile intelligibile e puntuale, non tralasciando di evidenziare i debiti teorici che la Korsgaard contrae verso Kant ed altri filosofi più recenti (come, per esempio, Harry Frankfurt).

L'argomento può essere ricostruito per punti, alcuni dei quali nella mia esposizione ricevono una doppia e speculare formulazione per rendere più immediata la dipendenza da analoghi concetti kantiani:

³ Korsgaard 1996a, p. 89.

- a1) la struttura riflessiva della nostra mente ci pone il problema normativo: abbiamo bisogno di ragioni per l'azione, di decidere se possiamo oppure no agire sulla base di un certo desiderio. Un desiderio che supera questo scrutinio riflessivo diventa per noi una ragione;
- a2) data la struttura riflessiva della nostra mente non possiamo che agire «sotto l'idea della libertà». Poiché la nostra ragione è autonoma non possiamo sottostare ad autorità esterne ad essa; per poter agire sulla base di un desiderio e restare liberi abbiamo bisogno di accoglierlo *riflessivamente* nella nostra massima (Kant);
- b1) Sulla base di quale criterio un desiderio diventa ragione? Questo criterio è una concezione normativa del Sé: l'identità pratica. Tale identità pratica è una legge che diamo a noi stessi, ed è perciò la fonte delle nostre obbligazioni; è una descrizione / concezione di noi stessi con la quale ci *identifichiamo* e sulla base della quale attribuiamo valore alle nostre azioni e alla nostra vita;
- b2) Poiché la volontà autonoma è una causalità libera, essa sceglie secondo una legge: il principio di questa scelta è l'imperativo categorico. La volontà libera può assumere quelle massime che possono diventare leggi universali (Kant);
- c) le identità pratiche sono molteplici, ma il fatto che abbiamo bisogno di una concezione di noi stessi per avere obbligazioni (per non perdere la nostra integrità, intesa come padronanza di sé, ed avere una ragione per agire e per vivere) non è una ragione che proviene da qualcuna di queste identità particolari: proviene dal fatto che siamo persone che si considerano esseri umani che hanno bisogno di ragioni per agire e per vivere;
- d) il considerare se stessi esseri umani significa avere un'identità morale da cui discendono obbligazioni morali. Dal valore dell'umanità dipendono tutti gli

altri valori ed è qualcosa di implicito in tutte le scelte che facciamo: non possiamo rifiutare questa identità senza rinnegare noi stessi e la nostra libertà⁴.

2.1. Riflessione e problema normativo

Si è detto che la questione normativa identifica un gruppo di domande intorno alle ragioni che si hanno per essere morali. Tali domande sono pressanti ed esigenti, particolarmente quando la moralità richiede sacrificio e rinuncia. Da domande del tipo «perché dovrei essere morale?» e «perché dovrei fare ciò che devo?», emerge il nodo del problema: gli esseri umani hanno coscienza delle prescrizioni morali e del fatto che tali richieste soverchiano tutte le altre considerazioni presentandosi come categoriche, ineludibili ed autorevoli; ma tale normatività intrinseca è ingombrante e incomprendibile se non è giustificata agli occhi dell'agente che la deve assumere.

Nella terza parte di *The Source of Normativity*, in cui è presentato l'argomento per la fondazione della normatività, la Korsgaard individua l'origine del problema normativo nella struttura riflessiva del pensiero umano. Gli uomini sono esseri pensanti ed autocoscienti nella misura in cui riflettono sul mondo e sui propri impulsi. Ora, questa riflessione inevitabilmente costringe gli uomini a prendere partito da, a distanziare da sé, ogni tendenza o impulso all'azione. In un certo senso questa distanza tra sé e gli impulsi, è lo spazio della libertà pratica, che trova formulazione paradigmatica nella domanda «che cosa devo fare»? La risposta a questo problema è anche la soluzione del problema normativo.

Devo agire così? È questo desiderio una *ragione* per agire? Il pensiero riflessivo non si accontenta di percezioni e desideri, almeno non in quanto tali. Ha

⁴ Vi è da segnalare che non c'è accordo sull'esatta formulazione dell'argomento. La mia presentazione per punti si discosta da quelle offerte da FitzPatrick 2005, pp. 677-678 e 680, e Cohon 2000, pp. 75-76, mentre è analoga a quelle presentate in Skorupski 1998, p. 348 e Gibbard 1999, p. 152. Il motivo principale della divergenza è da ricercarsi nel fatto che quanto esposto in *The Sources of Normativity* può essere considerato o meno una riformulazione dell'argomento che la Korsgaard espone in *Kant's Formula of Humanity*. La Korsgaard ammette esplicitamente che il primo argomento, quello di *The Sources of Normativity*, è una nuova formulazione (*a fancy new model*) dell'argomento kantiano per la formula dell'umanità contenuto nel suo scritto precedente *Kant's Formula of Humanity*; il che però non significa che l'esposizione precedente coincida del tutto con questo nuovo modello.

bisogno di una *ragione*. Altrimenti, almeno finché la riflessione continua, non può impegnare se stesso o andare avanti.⁵

Questa caratteristica della mente umana è tipica anche del pensiero che aspira alla verità e non pertiene soltanto alla sfera pratica. Un dato percettivo può essere revocato in dubbio semplicemente domandando: «percepisco X, ma X è alcunchè di vero e reale? Che ragione ho di crederlo? Come posso giustificare questa credenza in X?». Ritornando all'ambito pratico, il concetto di «ragione», come altri concetti normativi quali «buono» e «giusto», è la risposta al problema della necessità metafisica dell'azione. Da un lato, l'uomo è libero di distanziare da sé desideri e impulsi, dall'altro, questa stessa capacità di critica lo costringe a scegliere. Per questo motivo, se vuole agire liberamente, deve trovare delle ragioni, delle risposte normative ai problemi o, in altri termini, deve decidere a quali desideri può acconsentire. Ma il punto di vista da cui l'uomo decide a proposito delle ragioni è pratico-deliberativo, non teorico-esplicativo. All'uomo, grazie alla struttura riflessiva della mente, è garantita la libertà di decidere delle proprie azioni. Questa condizione, che Kant ha espresso con la formula secondo cui l'uomo agirebbe «sotto l'idea della libertà», esprime il punto di vista di prima persona entro cui e per cui vale il problema normativo. Le ragioni sono sempre ragioni *per l'agente*, sono tali *dal suo punto di vista*, quando si domanda «che cosa devo fare?».

Si dovrebbe a questo punto domandare come si possa rispondere al problema normativo, secondo quali procedimenti, restrizioni o criteri il pensiero riflessivo opera nella determinazione delle ragioni. La Korsgaard propone un argomento di tipo kantiano: la volontà è una causalità che, come tale, sottostà ad una legge, e questa legge è l'imperativo categorico. L'argomento introduce altresì il distacco da Kant. La Korsgaard aveva annunciato la sua intenzione di apportare innovazioni importanti all'etica kantiana già nell'introduzione a questa terza parte: «Questa teoria trova la sua principale fonte di ispirazione in Kant, ma con alcune modificazioni importanti che sono giunta a considerare necessarie» (Korsgaard 1996a, p. 91). Il punto è che l'imperativo categorico, almeno se assunto nella prima formulazione, è un principio formale che impone all'azione restrizioni assai rilevanti ma, secondo la Korsgaard,

⁵ Korsgaard 1996a, p. 93.

non rende conto del senso per cui un'azione può essere detta universalmente *obbligatoria* e valida per tutti gli esseri razionali. L'imperativo categorico ci dice quali massime sono permesse ma non specifica in positivo un contenuto della moralità immediatamente disponibile all'agente che deve scegliere come agire.

Ma è vero che l'argomento che mostra che siamo costretti dall'imperativo categorico non mostra che lo siamo anche dalla legge morale. Per questo è necessario un passo ulteriore. L'agente deve *pensarsi* come Cittadino del Regno dei Fini.⁶

I requisiti di non-contraddizione e universalizzabilità del volere, da soli, non bastano a soddisfare le richieste della moralità⁷. La distinzione tra imperativo categorico e legge morale è imposta dal problema della determinazione del *contenuto* delle legge della volontà; un contenuto che deve continuare ad essere espresso da un principio *formale*, pena l'eteronomia, ma da un principio che, ugualmente, e a differenza dell'imperativo categorico, procuri all'agente ragioni *sostantive*. Il principio della moralità deve possedere entrambi questi requisiti. La legge morale, infatti, vale per tutti gli esseri razionali che abitano un regno dei fini cooperativamente organizzato che fornisce loro prescrizioni sostantive. Il nuovo principio deve scaturire dalla struttura riflessiva della mente — dunque, in quanto requisito strutturale, dalla libertà — e, ad un tempo, rappresentare un vincolo sostantivo sulla deliberazione. Il «passo ulteriore» consiste nell'identificare il principio della volontà con l'identità pratica dell'agente.

⁶ Korsgaard 1996a, p. 100.

⁷ Ciò spiegherebbe perché la Korsgaard rinunci a costruire il suo argomento a partire dalla formula della legge universale e perché, nella ricostruzione 'per punti' che ne ho ricavato, i punti b1 e b2 non siano affatto sovrapponibili. I requisiti di non-contraddizione e universalizzabilità specificano una volontà razionale ma non ancora una volontà buona in senso morale. Questa distinzione non è sempre chiara nel pensiero della Korsgaard. Negli ultimi scritti sembra che ella vi rinunci affermando che l'imperativo categorico è l'*unico* e *solo* principio della volontà razionale (dunque anche di quella morale; vd. in particolare Korsgaard 2002).

2.2. Identificazione e integrità

La struttura riflessiva della mente rende possibile la distanza tra «noi» e i desideri o impulsi all'azione che semplicemente avvertiamo «in noi». La distinzione è cruciale e ne troviamo una prima, chiara formulazione in un filosofo americano al quale la Korsgaard esplicitamente si richiama: Harry G. Frankfurt. In *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, Frankfurt sostiene che a distinguere la persona in quanto tale, vale a dire come ente dotato di volontà libera, è la capacità di formare volizioni di secondo-ordine. Un desiderio di secondo-ordine è un desiderio che verte su un desiderio di primo-ordine. Per esempio, quando abbiamo voglia di fare una passeggiata abbiamo un desiderio di primo-ordine di uscire all'aria aperta; tale desiderio può essere oggetto di un ulteriore desiderio di approvazione o disgusto. Potremmo avvertire in noi l'urgenza di uscire di casa, ma in seguito, non appena pensiamo al traffico cittadino, potremmo avvertire in noi l'insorgere di un desiderio di secondo-ordine che ci distoglie da quella prima intenzione (Frankfurt direbbe che «non vogliamo volere quella cosa»). Ma un desiderio di secondo-ordine che vuole o non vuole il desiderio di primo-ordine non è ancora distintivo di ciò che intendiamo con il termine persona. Anche un dissoluto (*a wanton*) ha questo tipo di desideri, e se ne avvale per stabilire preferenze e ordini di priorità fra i diversi modi di soddisfazione dei bisogni; il dissoluto, tuttavia, non prende in considerazione quel volere di secondo livello in quanto tale, nel suo valore e nella sua desiderabilità. Il dissoluto, secondo Frankfurt, non è ancora una persona perché rimane preda dei propri desideri: è capace di organizzarne la soddisfazione nel tempo, ma non è in grado di assumere una presa di posizione valutativa su di essi (vd. Frankfurt 1971). È solo quando facciamo del desiderio di secondo-ordine *la mia volontà*, dunque quando lo tramuto in una *volizione* di secondo-ordine, che esercito la mia libertà manifestando *chi* sono.

Secondo Frankfurt, questo atto di valutazione dei propri desideri tramite il quale la persona esprime se stessa è un atto di *identificazione* ed è il luogo genetico di ciò che intendiamo comunemente con il termine «volontà». Tale concetto rende conto del fenomeno comune secondo cui diciamo che le azioni di una certa persona *le* appartengono, sono *sue*, invece che rappresentare meri movimenti riflessi e condizionati (vd. Frankfurt 1977). In questo significato il concetto è ripreso dalla Korsgaard

ard per render conto dell'idea di libertà: ci identifichiamo con una certa valutazione di noi stessi e lo facciamo in modo libero, non condizionati da ciò che accade in noi o fuori di noi; non solo, lo facciamo a partire soltanto dalla *nostra* volontà.

Quando deliberei è come se ci fosse qualcosa al di sopra e oltre tutti i tuoi desideri, qualcosa che sei *tu*, e che *sceglie* sulla base di quale desiderio agire. Questo significa che il principio o legge mediante la quale determini le tue azioni è quello che tu consideri come espressivo di *te stesso*. Identificarsi con tale principio o modo di scegliere significa essere, come nella famosa frase di San Paolo, una legge a se stessi.⁸

Questa rappresentazione di se stessi, o «identità pratica», è una descrizione alla luce della quale valutiamo noi stessi e «consideriamo la nostra vita degna di essere vissuta e le nostre azioni degne di essere intraprese» (Korsgaard 1996a, p. 101). Il legame profondo con questo nucleo espressivo dell'identità dovrebbe procurare all'agente che delibera un vincolo sulla deliberazione. L'identità pratica impone alle nostre scelte un vincolo di integrità senza il quale non potremmo essere persone, cioè entità che agiscono secondo una riconoscibile *unicità*. In un certo senso, la violazione della nostra identità pratica è una violazione di noi stessi. Agire contro un'identità pratica che esprime noi stessi, e ciò a cui attribuiamo valore, corrisponde ad una sorte di «morte pratica» per la persona, che diviene incapace di agire e realizzare scopi. Il carattere incondizionato dell'obbligazione, che esprime il divieto di intraprendere una certa azione, deriva dal pericolo della perdita dell'identità della persona e con questa della sua integrità.

La Korsgaard afferma, poi, al contrario di Frankfurt, che l'identità pratica, espressione di noi stessi, è la fonte della normatività, e che questo principio è analogo a quanto sostenuto da Kant, che l'autonomia è la fonte delle obbligazioni (per Frankfurt è l'amore). L'autonomia, secondo questa descrizione, si identifica con l'autorità che il nostro pensiero e volontà hanno su di noi. Per illustrare meglio questo legame, la Korsgaard propone il confronto tra due studenti che studiano entrambi filosofia, ma che esibiscono ragioni diverse per seguire un corso avanzato di calcolo matematico. Secondo il primo studente, la matematica è considerata dai tempi di Platone il

⁸ Korsgaard 1996a, p. 100.

metodo della filosofia ed è importante conseguire gli strumenti teorici se si vuole imparare a ragionare e pensare con chiarezza. Il secondo studente, invece, rivolgendosi al primo con fare canzonatorio, sostiene che quell'esame di calcolo è «comunque richiesto dal curriculum di quel dipartimento». Il punto è che le considerazioni del secondo studente fanno sembrare del tutto irrilevanti quelle del primo; non c'è alcun bisogno di invocare ragioni speculative per intraprendere un'attività che è richiesta dall'autorità del dipartimento e del collegio dei docenti: quest'ultima ragione sembra soverchiare la prima. Ora, la Korsgaard sostiene che il primo studente non è più autonomo del secondo; infatti, fa parte dell'identità del buon studente non solo partecipare ad un corso che è richiesto dal curriculum, ma anche acconsentire alle richieste dei docenti. In un certo senso, è come se il primo studente avesse spinto più in là il processo di identificazione con il proprio ruolo e con quanto esso prescrive. E tuttavia anche il secondo studente, che segue il corso perché prescritto dal dipartimento, lo fa per sua libera scelta e perché ha deciso di impegnarsi nel suo ruolo. La differenza consiste nel fatto che il primo ha una ragione in più per assumere la propria identità. Il punto che la Korsgaard vuole evidenziare con la discussione di questo esempio è che le nostre obbligazioni, e le identità che le sostengono, non sono generate da un rapporto di potere con un'autorità esterna, com'è in questo caso quella del dipartimento; al contrario, è il nostro pensiero e la nostra volontà che ci impongono ragioni ed obbligazioni in virtù di quello con cui ci identifichiamo. Entrambi gli studenti seguono il corso perché hanno assunto quell'identità — che tra le altre cose prescrive di affidarsi agli insegnanti — e questo non è riconducibile alla sanzione di un'autorità esterna.

L'esempio pone anche in evidenza che le ragioni che ci aiutano a sostenere una certa identità possono essere molto diverse. La Korsgaard rileva che l'identità è qualcosa di assai complesso che dipende in parte dalla vita sociale, dai ruoli che scegliamo o che ci vengono attribuiti. Vi sono, dunque, all'interno della stessa persona, diverse identità. Un uomo può essere contemporaneamente padre di famiglia, capo ufficio, volontario alla croce rossa e giocatore di tennis, senza che questo generi alcuna contraddizione o interferenza. Il punto è che non tutte le identità si collocano sullo stesso piano assiologico. Probabilmente quella di padre è più importante e profonda per l'agente di quella di giocatore di tennis. Questo comporta due problemi che

la Korsgaard per il momento si limita a sollevare senza discutere. Primo, alcune identità possono essere perse perchè più superficiali di altre. In fondo si può decidere di non giocare a tennis senza costi personali rilevanti⁹, mentre la decisione di smettere di essere padri sembra insostenibile ed implica per lo meno un processo di ridefinizione di sé che può condurci anche a «diventare un'altra persona». In secondo luogo, si può contravvenire alle obbligazioni poste dall'identità, anche quando è importante e profonda, senza perdere la propria integrità. In molti casi un rischio per l'integrità personale non è procurato da una singola azione, per quanto contraria alle obbligazioni richieste, quanto da un'attività protratta nel tempo. Se mi reco per qualche ora al Casinò con alcuni amici e, dopo aver perso una somma limitata e prevista, faccio rientro a casa, questo di per sé non distrugge la mia integrità di padre di famiglia. Se però mi assale la febbre del gioco ed ogni domenica mi reco al Casinò e perdo tutti i miei risparmi, in tal caso non mi è possibile recuperare l'integrità semplicemente rientrando a casa.

L'idea di integrità e quella di autonomia, secondo questa visione, sono strettamente correlate. È possibile agire in modo libero se non siamo costretti da autorità esterne — di natura ambientale, sociale o psichica —, dunque se è soltanto la *nostra* volontà a determinare le *nostre* azioni; la volontà è tale, è la volontà di qualcuno, nella misura in cui integra i desideri che le si presentano (o li respinge); ma questa integrazione, ci dice la Korsgaard, può avvenire solo sulla base di ragioni che la volontà può accettare. Data la struttura riflessiva della mente, la volontà può determinarsi solo se si *identifica* con un qualche principio di scelta che le consente di discernere tra i desideri. Il riferimento al principio con il quale la volontà si identifica rimanda all'*unificazione* del volere e dell'agire sotto un medesimo principio. Il concetto di identificazione esprime il processo che porta alla costituzione della persona come volontà libera capace di integrare gli impulsi interni ed unificare la condotta secondo *standards* normativi.

⁹ A meno che non si sia in procinto di disputare la finale del torneo di Wimbledon.

2.3. Massime, identità e ragioni: la procedura di costruzione

La trattazione svolta fin qui ha bisogno di un completamento. Il mero riferimento all'identità pratica sembra essere insufficiente nella determinazione delle ragioni per l'azione. L'identità pratica ha un'efficacia limitata e a maglie larghe: nella maggior parte dei casi, in cui non è in discussione l'integrità personale, il richiamo all'identità è insufficiente a consentirci di scegliere sulla base di quale desiderio agire. E, tuttavia, l'identità pratica rimane un elemento imprescindibile nella struttura della deliberazione. La Korsgaard riassume così la sua posizione:

La distanza riflessiva dai nostri impulsi rende sia possibile che necessario decidere sulla base di quale impulso agiremo: ci costringe ad agire sulla base di ragioni. Nello stesso tempo, e in relazione a ciò, ci costringe ad avere una concezione della nostra stessa identità, una concezione che ci identifica con la fonte delle nostre ragioni. In questo modo, ci rende leggi per noi stessi. Quando un impulso, diciamo un desiderio, si presenta a noi, domandiamo se può essere una ragione. Rispondiamo a questa domanda valutando se la massima di agire sulla base di quel desiderio può essere voluta come legge dalla persona con l'identità in questione. Se può essere voluta come legge allora è una ragione, perché ha una struttura intrinsecamente normativa. Se non può, dobbiamo rifiutarla, e in questo caso ci troviamo di fronte ad un'obbligazione.¹⁰

Un desiderio supera il test della riflessione se è incluso in una massima che può essere voluta senza contraddizione come legge di una volontà che si identifica con una certa concezione di sé. Ora, la ragione dell'agente, quella che lo giustifica ad agire in un certo modo, è che la massima esprime quella descrizione di sé. La ragione per l'azione è la massima che ha superato il test della riflessione. Questa affermazione ha due implicazioni

La massima compatibile con l'identità pratica diviene la ragione per compiere una certa azione. La massima descrive l'azione esprimendo la relazione tra l'atto e lo scopo in una forma che non implica contraddizione. In questa prospettiva, la non-contraddizione è il requisito che permette all'agente di discriminare tra massime lec-

¹⁰ Korsgaard 1996a, p. 113.

te ed illecite. Se una volontà si identifica secondo una certa descrizione di sé in una qualche identità pratica, è contraddittorio che la medesima volontà possa voler agire in modo contrario, scegliendo una massima in conflitto con quell'identificazione. Ciò che è in gioco è l'idea che la volontà possa esprimere un agire unificato e, per questo, attribuibile a qualcuno. Un agente che non vuole secondo una legge, è un agente che vuole a caso; ma un agente che vuole a caso non può, a rigore, continuare a definirsi tale, cioè qualcuno che compie delle azioni; il motivo è che è venuto meno al principio che lo identifica (è simile al dissoluto di Frankfurt che non può essere definito «persona» perché non può dire che le azioni che ha compiuto sono le *sue*). Da ciò si ricava una prima annotazione importante: quando delibera la volontà non si limita a scegliere massime che si accordano con la propria legge o identità, ma imponendo una legge a se stessa, identificandosi, la volontà auto-definisce e auto-costituisce se stessa.

Vi è, poi, una seconda implicazione del fatto che la massima che supera il test si identifichi con la ragione dell'azione: la soddisfazione del requisito internalista. Secondo tale requisito l'agente ha ragione di compiere l'azione giusta *perché* è l'azione giusta o, in altri termini, di fare il dovere «per il dovere». Sembra che da un lato, per soddisfare il requisito, sia necessario che la richiesta dell'azione si presenti all'agente come *costrizione*; dall'altro, che tale costrizione provenga dall'agente medesimo, sia cioè un momento dell'*autodeterminazione* della volontà. Agire per il dovere significa agire secondo una costrizione che la volontà si è auto-imposta. Ora, ciò che rende la massima normativa per l'agente è la sua struttura interna, la sua *forma*. Il modo in cui l'atto e lo scopo sono collegati è tale da prevedere universalizzabilità e non-contraddizione. Il fatto che la massima riceva normatività dalla forma non significa che la volontà debba adeguarsi ad un ordine da essa indipendente o sottostare ad una legislazione esterna. La forma della massima, infatti, dipende in senso stretto dalla volontà che si è identificata in una certa descrizione valutativa di sé: l'identificazione è qui auto-imposizione di una legge, di un principio o, nei termini della Korsgaard, di un'identità pratica. Se la massima si accorda con questa descrizione vuol dire che può divenire una ragione per l'agente in questione. La massima che diviene ragione dunque, si accorda con la forma stessa del volere: con la capacità

di auto-costituirsi e auto-definirsi o, detto in altri termini, con la capacità di imporre leggi a se stessa, cioè con l'imperativo categorico.

Il carattere *intrinsecamente* normativo delle ragioni si rende più evidente nei casi in cui l'agente si imbatte in una massima illecita che contrasta l'identità pratica che è in gioco. In questo caso, infatti, si può parlare di obbligazione a fare il contrario di quanto proposto dalla massima. Una massima illecita è una minaccia all'integrità perché la sua accettazione significherebbe la dissoluzione di ciò che fino a quel momento ha definito l'agente fornendogli ragioni per agire e per vivere.

Vale precisare che il tipo di internalismo che sottende questa posizione non è lo stesso proposto da Bernard Williams in *Internal and External Reasons*. Williams ritiene che un agente X ha ragione di fare ϕ , se e solo se nel suo complesso motivazionale soggettivo c'è un desiderio di fare ϕ . Secondo questa visione tutte le ragioni che spiegano o giustificano il comportamento degli agenti sono ragioni interne. L'azione è razionale se per essa può essere offerta almeno una ragione interna di questo tipo (vd. Williams 1981, trad. it. pp. 133-148). Secondo la Korsgaard la presenza del desiderio non è sufficiente. Quello che è determinante per la razionalità dell'azione accade durante la deliberazione. La riflessione opera sul desiderio, dapprima includendolo in una massima e associandolo alla descrizione di un'azione e di uno scopo; in seguito, non in quanto desiderio ma in quanto *massima*, è sottoposto al test che ne determina la razionalità, cioè la possibilità di divenire una ragione per quell'agente. Il desiderio, pur essendo il naturale punto di partenza della deliberazione, non si presenta mai come dato originario ma è mediato dalla riflessione fin dalla sua apparizione, fin da quando l'agente si raffigura lo scopo dell'azione. Un desiderio è sempre desiderio di qualcosa, rimanda cioè ad uno scopo, ma in questa determinazione ha già subito una mediazione riflessiva che lo rende adatto ad essere incluso in una massima. A sua volta, poi, la massima acquisisce nel corso della deliberazione una sostanziale determinazione autoriflessiva: l'agente deve poter volere che essa divenga una legge accordandosi con il modo in cui egli definisce se stesso. La ragione dell'azione è *interna* nel senso che è *propria* dell'agente, ne identifica l'identità pratica e proviene dalla *sua* volontà come risultato di un processo di autodeterminazione e autocostruzione.

Il test riflessivo è ciò che sostanzia il costruttivismo o proceduralismo kantiano di questa posizione. Da un lato la massima, in virtù della sua struttura interna, in virtù della sua forma, ha validità universale; dall'altro, questa massima divenuta legge è il risultato di un procedimento riflessivo che ne ha costruito la validità sulla base di un requisito di accettabilità da parte di un agente con un'identità pratica determinata. Per questo motivo la Korsgaard può affermare che «i valori sono costruiti dalla procedura, la procedura di diventare leggi per se stessi» (Korsgaard 1996a, p. 112).

E, tuttavia, non si può ancora parlare di valori *morali*. Con la trattazione dell'identità pratica ha termine la prima parte dell'argomento per la fondazione della normatività. Finora la Korsgaard ha mostrato che la fonte delle obbligazioni è la nostra identità pratica e che questa identità, partecipando a processi riflessivi in cui la volontà giudica se una massima può divenire legge, determina in larga misura le ragioni che abbiamo per agire. Non si è ancora giunti però alla trattazione di ciò che è specifico dell'obbligazione *morale*. Anzi, in un certo senso, l'approccio descritto fin qui sembra includere una certa dose di relativismo: le identità, infatti, sono molteplici e le ragioni per agire fra loro diversissime.

3. Dall'identità all'umanità

L'appello all'identità pratica in vista dell'individuazione dell'origine delle obbligazioni e delle ragioni che abbiamo per l'azione, si rivela da solo insufficiente per la soluzione del problema normativo. Il vincolo di integrità imposto alle azioni è di grande interesse ed esprime il senso per cui diciamo che una persona che decide cosa fare «pone se stessa» in quella decisione, «vi partecipa» al punto che, se si trattasse di una decisione importante, riterrebbe di poter *esprimere* in essa la sua natura o il nucleo della sua personalità; ma la persona partecipa alla decisione anche se questa non ha una tale rilevanza e non mette in discussione la sua integrità; in quest'ultimo caso l'identità è qualcosa che stabilisce semplicemente cosa *non si deve fare* lasciando tutto il resto indeterminato.

Il punto è che l'identità, come si è visto, è qualcosa che entro certi limiti possiamo abbandonare: possiamo decidere di assumere un'identità pratica in contraddi-

zione con quella che avevamo scelto fino a ieri, abbandonando così le obbligazioni *a non fare* che prima ne derivavano (si pensi al poliziotto che delinque consapevolmente). Inoltre, vi sono obbligazioni che sono in conflitto: si pensi al soldato che si ribella contro l'ordine di uccidere innocenti, e che perciò subordina la sua identità di soldato a quella di essere umano. In un altro senso ancora, l'identità pratica è contingente perchè dipende dal contesto storico e sociale. La Korsgaard si sofferma sul modo in cui la rappresentazione di sé muti col mutare delle forme culturali e storiche. In epoca cristiana l'uomo si comprendeva come «anima» e le obbligazioni che ne scaturivano avevano di mira l'allontanamento dal peccato e l'accesso ad una vita oltre la morte. Nell'epoca dell'Illuminismo emerge, come rappresentazione preminente, quella di un «essere umano» dotato di diritti e doveri, sospinto verso i suoi simili da un bisogno di convivenza e cooperazione. Di questa idea di «essere umano» sono state date descrizioni differenti nel corso degli ultimi secoli; Kant definisce l'essere umano come «cittadino del Regno dei Fini», Mill lo distingue in quanto partecipa di una comune felicità, Rawls lo pensa come dotato di senso di giustizia e desideroso di cooperare con gli altri in termini equi, e, infine, Nagel conia l'espressione di «persona fra altre persone ugualmente esistenti». Anche chi rifiuta la prospettiva illuminista come i moderni comunitaristi, ritiene che l'uomo sia un animale che ha bisogno di una comunità per vivere, e dunque presuppone una qualche concezione normativa da cui far derivare ragioni e obbligazioni (vd. Korsgaard 1996a, pp. 117-119). Anche i comunitaristi, al pari di ogni altro, considerano l'identità umana come sorgente di ragioni ed obbligazioni, un'identità che però, per il carattere di contingenza storica, sociale e psicologica che le è connaturato, non è in grado di fondare la forza universalmente normativa e prescrittiva della morale.

Al termine di questo percorso siamo ritornati al punto di partenza: una concezione normativa dell'identità è ritenuta fonte di ragioni ed obbligazioni se supera il test dell'assunzione riflessiva. Si è visto che in Hume, Williams, Rawls e Kant, questo test riflessivo garantisce la normatività delle nostre ragioni morali. Si è detto anche che questo test non è un dispositivo che permette strategicamente di definire ciò che è morale per distinguerlo da ciò che non lo è, ma è la moralità stessa. In fondo l'identità è normativa perché con essa ci identifichiamo e ne ricaviamo ragioni ed obbligazioni. Ma perché dovremmo identificarci con questa identità e non con

un'altra? Da dove le particolari identità che assumiamo nel corso della nostra vita, o che si sono succedute sul palcoscenico della storia, traggono autorità e capacità di costringere? Non si può rispondere che ogni identità, a sua volta, deriva la sua autorità da un'altra identità, perché questo ci farebbe ricadere in un regresso; né si può sostenere che la normatività dell'obbligazione deriva da una autorità esterna, come lo Stato o l'istituzione religiosa, perché si ritornerebbe al volontarismo di Hobbes. La soluzione invocata dalla Korsgaard consiste nel mostrare che un limite al regresso esiste, è incondizionato ed è, dal punto di vista pratico, una condizione necessaria.

Quello che non è contingente è che tu devi essere governato da *una qualche* concezione della tua identità pratica. Perché, a meno che tu non sia impegnato in una qualche concezione della tua identità pratica, perderai la presa su te stesso in quanto capace di avere una ragione per fare una cosa piuttosto che l'altra — e con ciò, la presa su te stesso in quanto capace di avere una qualche ragione per vivere e per agire in generale. Ma *questa* ragione per conformarti alle tue identità pratiche particolari non è una ragione che *proviene da* una di quelle particolari identità pratiche. È una ragione che proviene dalla tua stessa umanità, semplicemente dalla tua identità di *essere umano*, di animale riflessivo che ha bisogno di ragioni per agire e per vivere. E così è una ragione che hai solo se consideri la tua umanità come una forma pratica e normativa di identità, cioè, se valuti te stesso in quanto essere umano.¹¹

L'umanità è, da un lato, una forma di identità come le altre, da essa discendono ragioni ed obbligazioni; ma, per altro verso, non ne possiede i requisiti di contingenza che alimentano il regresso. Ora, vi sono due punti da chiarire. In primo luogo, (1) si dovrà capire il tipo di relazione che l'argomento istituisce tra umanità e altre identità pratiche; in secondo luogo, (2) si dovrà precisare in quale senso la Korsgaard ritiene che l'umanità sia un tipo di identità che pone un punto d'arresto al regresso, vale a dire, perché la domanda circa le ragioni che abbiamo per essere «umani» è una domanda priva di senso e incoerente.

¹¹ Korsgaard 1996a, p. 121.

3.1. Umanità e identità morale

Quanto al primo punto, la Korsgaard sostiene che il valore delle identità pratiche, e tutti i valori in generale, dipendono da quello dell'umanità (vd. Korsgaard 1996a, p. 121). In questo senso l'umanità è la fonte di tutti i valori, di tutte le prescrizioni e di tutte le ragioni. È l'umanità che richiede l'assunzione di identità pratiche e, con esse, di obbligazioni e ragioni. È l'umanità che richiede il rispetto di obbligazioni e ragioni *morali*. Il pensarsi come «esseri umani» che necessitano di ragioni per vivere e per agire è la cifra della moralità: «valutare se stesso solo come essere umano significa possedere un'identità morale, per come l'Illuminismo l'ha intesa» (Korsgaard 1996a, p. 121). La Korsgaard afferma che l'importanza o il valore delle altre identità «derivano» o «sono impliciti» in quella dell'umanità e che quest'ultima «richiede» la loro assunzione. Se l'umanità è la suprema e non contingente forma di identità, e se l'identità morale si risolve *tout court* nell'umanità, allora sembra che la moralità, in quanto forma di identità pratica da cui scaturiscono obbligazioni e ragioni per l'azione, sia soverchiante, ineludibile e pervasiva. Ogni altra identità riceverebbe legittimità da questa identità morale primigenia e fondante. Ora, il problema è che la dipendenza stretta delle identità particolari non-morali da quella morale sembra esagerata. Vi sono identità, per esempio quella del giocatore di tennis, che non sembrano implicare una dipendenza stretta da valutazioni morali; naturalmente, il giocatore deve attenersi a regole e codici di comportamento ben definiti ed esigenti, ma è difficile attribuirvi una qualche connotazione morale. La Korsgaard risponde a questa possibile osservazione che l'umanità, in quanto condizione di tutte le altre identità, in un certo senso è implicata in tutte.

Potrai forse abbandonare uno dei tuoi ruoli pratici contingenti. Ma finché rimani impegnato in un ruolo, e tuttavia manchi di rispettarne le obbligazioni che ne derivano, tu stai fallendo come essere umano oltre che fallire in quel ruolo. E se fallirai in tutti i tuoi ruoli – se vivrai a caso, senza integrità o principio, allora perderai il contatto con te stesso come qualcuno che non ha per nulla una qualche ragione per vivere e per agire.¹²

¹² Korsgaard 1996a, p. 121.

Dal punto di vista morale questo non significa che ci muoviamo, quale che sia la nostra identità, in un orizzonte di considerazioni che dispongono una fitta rete di vincoli e richieste sulla più minuta particella di azione, al contrario, e molto più semplicemente, che il nostro impegno nell'identità che decidiamo di assumere è passibile di valutazione morale ed ha effetti sulla nostra integrità di esseri umani. Se non rispettiamo le obbligazioni che derivano dall'identità pratica nella quale siamo impegnati contravveniamo all'obbligazione che proviene dalla nostra umanità. Un giocatore di tennis che non rispetta le regole ed i codici prescritti dal gioco (il doping potrebbe essere un caso di pratica scorretta), indipendentemente dal fatto che sia o meno un *bravo* giocatore, non è solo un *cattivo* giocatore, ma anche un *cattivo* essere umano.

3.2. Realtà e valore dell'umanità

Rimane da discutere il problema della realtà dell'umanità. Si può arguire che l'umanità non lasci spazio ad ulteriori domande circa le ragioni semplicemente perché è una *realtà* che non può essere negata. Non ha senso chiedere se *dobbiamo* assumere l'umanità come nostra identità pratica perché non abbiamo scelta: *siamo* esseri umani. Ma il significato dei termini «realtà» ed «esistenza» non va equivocado.

Per spiegare cosa si debba intendere per «realtà» nel caso dell'umanità come identità pratica, la Korsgaard si avvale di una distinzione, già utilizzata in precedenza, tra prospettiva di terza e prospettiva di prima persona. Dal punto di vista della terza persona si può affermare che l'umanità è una realtà che è presente nel mondo ed è possibile descrivere il modo in cui la normatività della morale discende dalla particolare conformazione riflessiva della coscienza. Da questo punto di osservazione, tuttavia, è impossibile asserire qualcosa di sensato a proposito del *valore* dell'umanità, e sul legame che questa forma di identità intrattiene con l'autorità delle prescrizioni morali. Il fatto che l'umanità possieda un valore incondizionato lo si evince non già dal punto di vista di terza, ma da quello di prima persona: «Non c'è nulla di straordinario in questo. Cercare di vedere realmente il valore dell'umanità dal punto di vista della terza-persona è come cercare di vedere i colori che un altro

vede aprendogli la testa. Dal di fuori, tutto quello che possiamo dire è perché li vediamo» (Korsgaard 1996a, p. 124).

La Korsgaard fa leva dunque sulla distinzione tra spiegazione e giustificazione come prerequisito indispensabile alla corretta comprensione dello scopo della teoria morale. Il requisito di trasparenza, secondo cui l'autorità della morale deve essere accettata dall'agente in prima persona, impedisce che si possa accedere alla fonte delle richieste morali dal punto di vista dell'osservatore esterno. L'agente che in prima persona si pone la questione normativa, continua a riproporre la domanda sulle ragioni che *lui* ha per assumere questo o quella obbligazione, questa o quella ragione, fino a domandarsi la ragione per cui dovrebbe assumere questa o quella identità o perfino una qualche identità pratica in generale. Questo agente posto di fronte alla sua umanità si trova a *non poter* più domandare oltre. La richiesta di ragioni è incoerente perché presuppone che l'umanità sia un'identità in un certo qual senso *opzionale*. Ora, se l'umanità fosse opzionale, la richiesta di ragioni non avrebbe alcun fondamento e si perderebbe anche il senso stesso del termine «ragione». L'umanità non è opzionale perché è la condizione, a sua volta non condizionata, del domandare e richiedere ragioni. Domandiamo e chiediamo ragioni perché siamo esseri umani, abbiamo bisogno di ragioni per agire e per vivere come per una sorta di necessità pratica. L'agente che continuasse a domandare sul senso di questa condizione cadrebbe in una specie di *contraddizione* poiché con la sua domanda porrebbe in questione la condizione stessa del domandare. In questo risalire alla condizione ultima risiede il carattere *trascendentale* che la Korsgaard attribuisce all'argomento.

L'argomento che ho appena esposto è un argomento trascendentale. Potrei esporlo più chiaramente in questo modo: l'azione razionale esiste, perciò sappiamo che essa è possibile. Come è possibile? Nel corso delle riflessioni in cui ci siamo ora impegnati, ho mostrato che l'azione razionale è possibile solo se gli esseri umani considerano di valore la loro umanità. Ma l'azione razionale è possibile, e noi siamo gli esseri umani in questione. Perciò ci consideriamo di valore. Perciò, di sicuro, siamo di valore.¹³

¹³ Korsgaard 1996a, pp. 123-124.

Per quanto se ne può evincere, il miglior modo di rendere comprensibile l'argomento, è considerare la questione dal punto di vista della fenomenologia morale. Gli esseri umani esprimono valutazioni e giudizi morali, e sono capaci di manifestare, entro certi limiti ed in certe condizioni, le ragioni di queste loro considerazioni. È un fatto che gli esseri umani agiscano, anche se non sempre lo fanno, in modi identificabili come razionali in virtù delle ragioni più o meno buone che possono esibire. Il punto che la Korsgaard pone in evidenza è che ogni volta che esprimiamo un giudizio ragionato, ogni volta che operiamo una scelta o esponiamo una valutazione morale, stiamo presupponendo qualcosa di importante. La nostra identità di esseri umani, diciamo così, «qualifica» le nostre valutazioni ed attribuzioni di senso perché ne è la condizione di possibilità. La condizione che rende possibile la nostra ricerca delle ragioni ha dunque il carattere di una necessità pratica che non può essere aggirata. Ma questa condizione ha il senso fondativo che la Korsgaard le attribuisce solo dal punto di vista deliberativo dell'agente che si domanda cosa fare, come giudicare correttamente e come valutare oggettivamente dal punto di vista di prima persona. I problemi generati dalla struttura regressiva della giustificazione da cui si origina la questione normativa, sono apprezzabili e risolvibili solo se si rimane all'interno del punto di vista deliberativo.

È per questa ragione che la Korsgaard antepone il nostro punto di vista di agenti a quello dell'osservatore esterno. In questa luce si comprende l'impiego di espressioni insolite come «consideriamo noi stessi dotati di valore» e di inferenze altrimenti incomprensibili del tipo «poiché consideriamo noi stessi dotati di valore (*we find ourselves to be valuable*) allora siamo di valore (*we are valuable*)». Il secondo livello, il punto di vista dell'osservatore, è dipendente dal primo, quello dell'agente in prima persona. Nella deliberazione pratica si definiscono le nostre identità, le obbligazioni e le ragioni, le valutazioni e le attribuzioni di senso. Una volta *costruite* dal processo riflessivo, le identità, le obbligazioni e le ragioni acquisiscono realtà e spessore nel mondo in quanto veicolate dalle azioni manifeste degli agenti. Per questo motivo molta parte della teoria morale ha creduto che i valori fossero reali e descrivibili, allo stesso modo degli oggetti, in termini di proprietà di azioni o situazioni.

L'argomento della Korsgaard esclude che l'umanità come fonte dei valori abbia invece un significato ontologico o metafisico. Il punto d'arresto del regresso nella

giustificazione non è dato da una realtà esterna alla deliberazione, ma dal valore incondizionato che è condizione di possibilità di ogni attribuzione di valore, dunque di ogni valutazione. In questo modo l'umanità si trova a coincidere con la volontà razionale che sceglie scopi e azioni stabilendo priorità e apprezzamenti di valore. Si tratta di una forma di *volontarismo*, perché è la volontà che pone i valori, ma un volontarismo di tipo *razionalista* vincolato da criteri di coerenza e integrità.

Questa lettura è in linea con il problema sollevato dalla Korsgaard in chiusura. Se la questione normativa è risolvibile solo nella prospettiva della prima persona, l'argomento trascendentale esposto fin qui è incompleto: non si è dimostrato, infatti, che le ragioni morali che scaturiscono dalla nostra identità di esseri umani possono valere anche al di fuori di questo orizzonte, essere cioè ragioni anche *per gli altri*. La moralità richiede che le ragioni siano riconosciute come normative non solo dall'agente e dal suo punto di vista. L'obiezione è quella di egoismo (vd. Nagel 1996). Le ragioni che scaturiscono dalla considerazione del valore della *propria* umanità sono ragioni costitutivamente individuali ed idiosincratiche, sulle quali non è possibile edificare l'obbligazione morale. L'argomento offerto dalla Korsgaard, infatti, dimostra soltanto che ciascuno contrae doveri e obbligazioni nei confronti di se stesso, non ancora che esistono doveri e obbligazioni verso gli altri. Questa è la logica e spiacevole conseguenza dell'aver considerato l'umanità dal punto di vista dell'agente. Le ragioni che questi esibisce vincolano il suo comportamento al rispetto della sua integrità di essere umano, ma che dire dell'integrità degli altri? La quarta parte di *The Sources of Normativity*, che studierò nel prossimo capitolo, è dedicata alla soluzione di questo problema.

4. Obiezioni, precisazioni e sviluppi

La teoria kantiana della normatività morale della Korsgaard è stata ampiamente discussa e sottoposta a numerose obiezioni. Senza la pretesa di considerarle tutte, la discussione vorrebbe mettere a nudo i nodi teorici più delicati illustrando nel contempo alcuni degli sviluppi più significativi che hanno fatto seguito a *The Sources of Normativity*.

4.1. Attività e passività della volontà

Il legame tra identità contingenti e umanità è stato oggetto di discussioni approfondite. Ch. H. Gowans propone la tesi secondo cui l'argomento della Korsgaard presupporrebbe nella volontà un elemento irriducibile di passività che, in quanto tale, non si accorda con una visione kantiana dell'autonomia (vd. Gowans 2002).

Gowans muove dalla distinzione tra identità morale fondante, l'umanità, e identità pratiche contingenti che ricevono da questa la loro normatività. Da un lato l'umanità ci richiede di avere una qualche identità contingente, dunque tutte le identità derivano la loro forza normativa dalla nostra identità morale fondante; dall'altro, dobbiamo abbandonare le identità pratiche che non si accordano con il valore dell'umanità e sono in conflitto con la legge morale. Tuttavia, vi sono identità che accolgono questi requisiti, ma che sono solo «debolmente normative» in quanto identità meramente *permesse*. Ora, il problema è che vi sono molte identità possibili di questo tipo e, apparentemente, non hanno tutte il medesimo valore: ci sono identità permesse che sono migliori di altre. Come possono queste identità banali procurarci vere e proprie obbligazioni pratiche, cioè obbligazioni significative? Solo le *migliori* identità procurano obbligazioni di questo tipo. Solo queste identità migliori sono «normativamente forti» e dunque significative per la nostra vita.

Da queste considerazioni si ricava, secondo Gowans, il problema nodale dell'argomento: come può un'identità contingente essere «forte» in senso normativo e questo fatto essere spiegato da una teoria dell'autonomia di tipo kantiano che fonda la normatività sull'autonomia della volontà? Per determinare se un'identità è «forte» in senso normativo si deve considerare soltanto cosa una persona con quella identità può volere come legge, ma, d'altra parte, il fatto che molte identità «deboli» possano parimenti esser volute in questo modo non ci dice quali tra di esse abbiano titolo a essere considerate «forti».

Nella sua proposta, la Korsgaard sembra da un lato accordare preminenza alla contingenza, che è irriducibile e non si può eliminare (vd. Korsgaard 1996c, p. 241), dall'altro all'autonomia, che (1) ci consente di scartare alcune identità e (2) rappresenta una volontà che si autodetermina e auto-costruisce attivamente. La descrizione della Korsgaard, secondo Gowans, è ambigua e incoerente. L'attività di costruzione

si fonda in realtà su una forma di accettazione passiva (vd. Korsgaard 1996a, pp. 122 e Korsgaard 1996c, p. 242).

- 1) A osserva il fatto contingente che X è importante per A.
- 2) A inferisce che X è importante.
- 3) A si impegna a far diventare «fare X» un'identità pratica trattandola come una legge per A (se «fare X» è un'identità permessa dalla legge morale).

Ma l'impegno della volontà al punto 3) non basta: la volontà non ha potere nel determinare (1), che X è importante per A, che è invece un fatto già dato, qualcosa che semplicemente capita ad A (in termini di contingenza sociale, storica, culturale ecc, che A può solo accettare passivamente). Ma questo significa anche che la volontà da sola non può dirci quale identità sia «forte» in senso normativo e manca di discernimento critico sulle altre identità: il fatto che X sia importante per A è determinato da condizioni contingenti, non dalla volontà. La conclusione che Gowans ricava da queste argomentazioni è che la volontà da sola non è la fonte della normatività e il progetto di riabilitare l'etica kantiana dell'autonomia attraverso il ricorso all'identità pratica fallisce.

Per concludere l'esposizione dell'argomento di Gowans si potrebbe segnalare che il criterio che guida la volontà non è la scelta autonoma, ma la scelta autonoma fondata su ragioni. Quale ragione c'è per scegliere questa in luogo di quella identità contingente? La risposta di Gowans è che vi sono identità che sono *migliori* in quanto tali e non perchè vi sia per esse una ragione ulteriore: infatti, la ragione più forte che la Korsgaard può esibire per la scelta in questione è che l'identità non contraddica la legge morale, ma questo è un criterio troppo debole per assicurare una normatività «forte» all'esito della scelta. Di qui la conclusione che la distinzione tra identità contingenti *significant* ed identità *banali*, che deve essere mantenuta per preservare un qualche senso alla fenomenologia morale comune¹⁴, possa solo venir presupposta in quanto passività della volontà, come fattore limitativo e contingente, precedente e da essa indipendente.

¹⁴ Sembra un'assunzione difficilmente contestabile che vi sia una qualche differenza fra identità normativamente «forti», come per esempio quella di padre, e «deboli», per esempio tennista.

Un argomento che fa leva sulla necessità di presupporre qualcosa nella scelta tra identità diverse è esposto anche in Stern 2007. Se due identità entrano in conflitto la ragione per scegliere non risiede nell'umanità ma in qualcosa che è già presente nella situazione di scelta. Un pacifista può contestare la propria identità quando la patria è in pericolo e trovare ragioni per difenderla, o un figlio può trovare ragioni per abbandonare la madre malata e dedicarsi alla carriera quando le cure mediche sono ormai insufficienti, senza che sia necessario affrontare un regresso nell'ordine delle ragioni che conduce al valore incondizionato dell'umanità (vd. Stern 2007, pp. 13-14). La giustificazione sulla base di ragioni non deve necessariamente riferirsi sempre all'umanità per trovare un punto d'arresto, ma può trovarlo nella situazione o nelle ragioni che ci vengono offerte da altre identità.

Schneewind, infine, afferma qualcosa di simile appellandosi ad una visione *pragmatica* della deliberazione (vd. Schneewind 1998, pp. 43-48). La situazione deliberativa in cui ci troviamo a ragionare presuppone un certo sfondo di credenze e giudizi che sono normativi e la cui giustificazione non conclude in un regresso. Quando deliberiamo, i nostri giudizi e le nostre credenze, assieme ai giudizi e alle credenze altrui, sono giustificati se si realizza un equilibrio riflessivo. Il punto di arresto della giustificazione non risiede in un principio incondizionato che opera sempre al fondo della deliberazione, ma deriva, in parte, dalle richieste originate dalla situazione deliberativa, dai problemi su cui gli agenti riflettono, ed in parte dallo sfondo normativo — in termini di giudizi e credenze — che gli agenti condividono in equilibrio riflessivo.

In conclusione, l'argomento della passività sostiene che la volontà *da sola* non abbia risorse per concludere efficacemente il processo giustificativo e debba invece accettare un contributo normativo esterno — sia questo inteso come sfondo della situazione deliberativa o come elemento non opzionale e irriducibile che determina una certa identità. Questa visione può essere declinata in termini realisti o pragmatici, ma in qualsiasi formulazione la questione rimane la stessa: l'argomento regressivo non tiene conto della passività della volontà.

Si può intanto osservare che l'esposizione di Gowans si avvale di un presupposto realista non discusso: il fatto che, indipendentemente dalla volontà, vi siano identità migliori e peggiori presuppone un criterio oggettivo *esterno* alla volontà stes-

sa. L'argomentazione è viziata da questa assunzione che anticipa fin da principio quello che intende dimostrare. Quanto al contenuto dell'argomento, per preservare la capacità della volontà di determinare identità significative o anche solo meramente banali, non è necessario per la Korsgaard assumere una passività *esterna*. Il riferimento alla contingenza non diminuisce l'autonomia della volontà. È vero che non possiamo scegliere di essere nati, di essere nati in un paese piuttosto che in un altro, non scegliamo i nostri genitori, né possiamo scegliere aspetti significativi della nostra dotazione intellettuale e psicologica. Questi fatti, in un certo senso, determinano le nostre identità pratiche che, tuttavia, abbiamo il potere di modificare o contribuire a costruire. La Korsgaard non nega che le identità siano contingenti, ma nega che contingenza significhi passività. La nostra identità è qualcosa che accettiamo e che almeno una volta in passato abbiamo scelto; è perciò una contingenza che è *necessitante* ed *attiva* nel determinare le nostre scelte future (vd. Korsgaard 1996c, p. 242). Le scelte passate non ci privano dell'autonomia perché rimangono scelte con le quali ci identifichiamo, rimangono le *nostre* scelte. Quello che possiamo fare come agenti autonomi è accettare o rifiutare queste contingenze e ricavare dalla nostra scelta obbligazioni e ragioni per vivere in un modo piuttosto che nell'altro. Dobbiamo pertanto distinguere tra ciò che possiamo fare in quanto esseri umani finiti esposti alle contingenze naturali e sociali, e ciò che possiamo accettare e scegliere in quanto agenti autonomi riguardo a queste contingenze. Da queste contingenze non si può derivare alcun genere di obbligazione se la volontà non decide autonomamente di assumere questi fatti e di identificarsi con essi. La relazione tra la volontà e i fatti si può esprimere come relazione di identificazione *senza* che quei fatti debbano necessariamente essere revocati in quanto fatti; in altri termini, la relazione di identificazione che la volontà istituisce con una o più identità — che è espressione di autonomia e permette all'agente di appropriarsi di una descrizione valutativa di sé — non è contraddetta dal riconoscimento che alcune di queste descrizioni sono contingenti.

4.2. Esternalismo e internalismo del criterio di scelta

L'argomento del valore incondizionato dell'umanità ha delle ricadute sul modo di concepire la deliberazione razionale e il problema della scelta. Donald Regan propone un'articolata critica delle proposte kantiane che pretendono di fornire una giustificazione del valore incondizionato della natura razionale (vd. Regan 2002). Secondo Regan non vi è alcuna base per raggiungere questo scopo almeno finché si rimane all'interno di un orizzonte kantiano. Egli argomenta a favore di una concezione intuitivista mooreana che, a suo dire, disporrebbe di strumenti teorici atti ad offrire una soluzione più convincente del problema.

Nell'ottica di Regan l'obiettivo di ogni strategia in senso lato kantiana è di mostrare che il valore della natura razionale, l'unico valore incondizionato o fine in sé, è «deducibile» dalla sola ragione pratica. La ragione in campo pratico opera in due direzioni: (i) scopre o costruisce la legge morale guidandone l'applicazione e (ii) sceglie i progetti che legittimamente ricadono sotto quella legge. Dei due momenti in particolare è il secondo che anima le letture recenti di Kant, che vi individuano la fonte del valore della natura razionale. La ragione pratica come capacità di scelta, o capacità di fissare da sé degli scopi, ha due requisiti; negativamente, è una capacità che si esercita se la natura razionale non è determinata dalle inclinazioni sensibili; positivamente, rappresenta la capacità dell'agente di scegliere i suoi propri progetti (vd. Regan 2002, p. 269). Come è noto sono tre gli argomenti di Kant per il valore supremo della natura razionale, ed in particolare, dopo aver scartato gli altri due, i kantiani si concentrano soprattutto su quello che considera la nostra capacità di scelta la fonte del nostro valore, o meglio, del valore della natura razionale. Regan ricostruisce così l'argomento:

1. Non possiamo agire se non crediamo che i nostri progetti siano dotati di valore.
2. Sappiamo altresì che i nostri progetti non sono validi in un senso incondizionato.
3. La condizione del loro valore è che sono stati scelti da noi.
4. Perciò, siamo noi stessi a dover possedere un valore incondizionato, perché solo noi siamo la condizione degli altri valori.

In una prospettiva kantiana il valore della natura razionale si identifica con la capacità di scegliere liberamente gli scopi e conferire ad essi valore. Questa asserzione, secondo Regan, conduce inevitabilmente a problemi insolubili. Uno è quello dell'effettiva consistenza assiologica dei progetti oggetto di preferenza. Non si può considerare degno di valore l'intento di trascorrere la vita a contare fili d'erba semplicemente perché l'agente lo ha scelto liberamente (vd. Regan 2002, p. 272 ma anche Rawls 1971, pp. 432-433). Un progetto è degno di valore se è in sé e per sé apprezzabile o stimabile indipendentemente dal fatto che sia stato scelto o meno. Il nocciolo dell'argomento di Regan è che una scelta, per essere davvero tale, deve rimandare a certi criteri o *standards* che sono esterni all'atto della scelta. Se così non fosse non sarebbe possibile parlare di scelte più o meno corrette e più o meno buone. In altri termini, non è la scelta che può stabilire i suoi stessi criteri, bensì questi devono provenire dall'esterno. Il punto di vista dell'autore è che questo criterio esterno esista e si identifichi con il Bene.

I kantiani potrebbero replicare, tuttavia, che la ragion pratica può trovare in se stessa le risorse per stabilire criteri accettabili della scelta; il passo successivo dell'argomento di Regan è, perciò, far vedere che il modo in cui avviene la scelta, proprio nella rappresentazione che ne forniscono i kantiani, è in sé incoerente e insostenibile. Se una scelta non può appellarsi ad alcun criterio esterno, ne consegue che l'agente sceglie (i) o sulla base dei suoi desideri, ricadendo così in un'eteronomia della volontà, (ii) oppure in modo arbitrario, impegnandosi in questo o quel progetto senza alcuna ragione apparente. In quest'ultimo caso la scelta sarebbe senza fondamenti, ed anzi, a rigore, perderebbe titolo ad essere considerata tale: un atto frutto del caso non può essere coerentemente definito l'esito di una scelta.

Quanto al primo punto, per quanto l'agente autonomo di Kant non possa lasciarsi determinare dai desideri, tuttavia, essendogli stato sottratto ogni riferimento ad un criterio esterno, non può far altro che scegliere liberamente sulla base di quale desiderio agire; ma una scelta priva di criteri è arbitraria. Ne consegue che l'agente kantiano assomiglia all'eroe esistenzialista che si impegna a scegliere per preservare le propria integrità personale ma lo fa in modo del tutto arbitrario e casuale¹⁵. La se-

¹⁵ Insistono sul carattere esistenzialistico della proposta della Korsgaard anche Nagel 1996 e Skrupski 1998.

conda opzione collassa sulla prima. Sembra che sia possibile scegliere solo sulla base di un qualche criterio, ma poiché questo criterio non è fissato dalla scelta stessa allora deve essere un criterio esterno. Nel caso si neghi l'esistenza di criteri esterni alla scelta si cade in una rappresentazione dell'atto di scegliere sostenuta dalla casualità e dall'irragionevolezza. Regan conclude che «una persona costituita solamente dalla sua perseveranza in una scelta completamente arbitraria e priva di fondamento (che è riconosciuta essere tale anche dall'agente stesso) non è certo il tipo di persona che varrebbe la pena diventare» (Regan 2002, p. 278).

L'argomento di Regan ha una certa forza e cattura il senso per cui si ritiene comunemente che la scelta razionale sia guidata da proprietà oggettive ed indipendenti dalla volontà individuale. Scegliamo un certo corso d'azione perché ci appare valido in sé, sulla base di criteri che sono indipendenti dal *fatto* che lo abbiamo scelto. Questa considerazione dovrebbe, secondo Regan, portarci a rifiutare la visione kantiana dell'autonomia della volontà (o per lo meno quella proposta da alcuni epigoni di Kant); secondo questa visione, infatti, il valore, come criterio delle nostre scelte, dipende dalla volontà e perde così ogni carattere di oggettività e indipendenza.

A mio giudizio, tuttavia, l'argomento proposto offre un resoconto caricaturale della dottrina kantiana. L'autonomia della volontà non va intesa come capacità arbitraria, affrancata da qualsiasi criterio, di decidere del valore o disvalore degli scopi umani. Il fatto che la volontà sia indipendente da determinazioni esterne non significa che non sia una volontà vincolata. L'autonomia della volontà, in una prospettiva kantiana, è un principio pratico sottoposto alle restrizioni della legge morale e a requisiti di razionalità (non-contraddizione, universalizzabilità, pubblicità) che sono espressi nelle formule dell'imperativo categorico e non possono in alcun senso essere equiparati alla casualità e arbitrarietà di scelte compiute senza una regola.

Il punto che Regan omette di distinguere, e che è invece fondamentale per la Korsgaard, è la distinzione tra *l'atto* della scelta e *il processo* che la origina. L'atto è preceduto da una deliberazione riflessiva condotta alla luce delle richieste dell'imperativo categorico ed è, perciò, una deliberazione sempre mediata dalla riflessione e da principi pratici che sono *interni* alla deliberazione stessa. La pratica deliberativa, mentre è modellata da certi requisiti di razionalità, impone all'agente richieste di coerenza: i requisiti di non-contraddizione pratica e universalizzabilità po-

sti dall'imperativo categorico si delineano quali condizioni strutturali del volere. Si potrebbe dire, con la Korsgaard, che tale orizzonte strutturale è *costitutivo* dell'azione e configura il terreno entro cui la volontà si definisce come spontaneità, causalità libera e nondimeno soggetta a regole ineludibili che ne definiscono l'operatività essenziale. L'atto della scelta ha come criterio *esterno* l'identità pratica, e tuttavia tale identità è determinata da vincoli che provengono *dall'interno* del processo deliberativo. Pertanto, la volontà autonoma di Kant, per come è intesa dalla Korsgaard, non può venire assimilata a forme di volere arbitrario e irrazionale.

Si potrebbe poi osservare, in conseguenza di quanto appena detto, che Regan non rende conto della deliberazione pratica come processo riflessivo. Nella visione mooreana che intende proporre, l'agente intrattiene una relazione *cognitiva* con il Bene che funge da criterio esterno delle scelte e da regola delle azioni. Tuttavia, Regan non chiarisce come il Bene svolga in concreto questa funzione e come entri nel processo riflessivo che conduce alla scelta (naturalmente non intendo dire che da un punto di vista mooreano non sia possibile farlo). Regan parla di un *riconoscimento del valore* e della successiva *determinazione* ad agire sulla base di una scelta appropriata. Sembra che il modello proposto sia di tipo ingegneristico: si tratta in ultima analisi di *applicare* un principio o un valore e questa applicazione richiede competenze strategiche più che riflessive (vd. Korsgaard 1997, Korsgaard 2003). La conclusione è che la natura razionale ha valore perché è in essa e mediante essa che i valori possono istaurarsi. Sembra che in questo modo si possa argomentare esclusivamente per il valore mediato e funzionale della natura razionale e che rimanga del tutto in ombra il motivo per cui Kant, assieme a gran parte del senso comune, lo consideri un «fine in sé» dotato di valore *incondizionato*.

4.3. La volontà e la legge

Secondo Nagel, con l'argomento dell'identità pratica la Korsgaard non riuscirebbe a superare in modo convincente l'opposizione tra razionale e personale perché assume come valido un presupposto controverso: il passaggio dalla libertà della volontà all'imperativo categorico. Nagel confessa di non aver mai compreso questo passag-

gio argomentativo e solleva dubbi sulla sua effettiva consistenza (vd. Nagel 1996, p. 202). Il problema individuato da Nagel può essere formulato in questo modo: se la volontà si autodetermina, perché deve farlo seguendo una causalità legale? Non potrebbe autodeterminarsi *individualmente*? La causalità di una volontà che si determina secondo una legge non è diversa, in quanto tale, dalla causalità di una volontà che non sceglie sulla base di una legge. Naturalmente, la scelta deve avere qualche implicazioni universale; è pur vero, tuttavia, che non è logicamente contraddittorio pensare che l'individuo riflessivo faccia scelte semplicemente personali e temporalmente frammentate. In altri termini, perché la coscienza di sé dovrebbe incorporare generalità e regolarità? (riprendendo Nagel insiste su questo punto anche Skorupski 1998).

La visione di Nagel in *The Possibility of Altruism* è che noi siamo attratti in modo irresistibile dalla ricerca di ragioni generali a causa dell'esternalità della visione riflessiva. La riflessione cambia la natura dell'essere che riflette e crea la distinzione tra apparenza (come le cose appaiono a noi) e realtà (come le cose sono veramente); così, ci spinge a trovare una soluzione che deve essere valida non solo dal nostro individuale e idiosincratico punto di vista, ma valida in sé, corretta in sé. Il sé riflessivo è più universale del sé non-riflessivo perché ci proietta al di fuori noi, ci costringe ad una rappresentazione impersonale di noi stessi, ad una visione *dall'esterno*: ci pensiamo come «una persona tra altre persone egualmente esistenti»; da questa prospettiva esterna ogni scelta individuale diviene una scelta generale perché vale per tutte le persone che si trovano in situazioni simili (vd. Nagel 1970).

Sulla falsariga della critica di Nagel interviene anche G.A. Cohen. Egli pone in evidenza che il legame tra moralità e identità pratica non è affatto necessario. Gli impegni e i vincoli che costringono l'agente a preservare l'identità pratica non sono affatto basati sull'universalità tipica della legge. Del resto, rendere plausibile un vincolo di questo tipo tra universalità della legge e identità pratica è particolarmente difficile e non può essere spiegato dal riferimento all'identificazione. Da un lato, è vero che devo *identificarmi* con i miei desideri se non voglio essere un dissoluto o uno che agisce a caso, dall'altro però non ne consegue che debba identificarmi con una legge (vd. Cohen 1996, p. 176). Quello che discende dalla struttura riflessiva della coscienza è non già la necessità di identificarmi con una legge, bensì di essere padrone di me stesso, di sapermi gestire e governare, di avere il controllo delle mie capacità, e que-

sto ha un significato singolare, non universale. Cohen illustra la sua posizione con un esempio: quando scelgo di identificarmi con l'impulso di salvare mio figlio che sta annegando non mi identifico con nessuna legge, ma faccio appello alla padronanza che ho di me stesso, delle mie risorse e capacità. Cohen conclude che quello della Korsgaard è un prescrittivismismo senza universalità (vd. Cohen 1996, p. 176).

4.4. L'universalità del volere

Il tema dell'universalità del volere è teoricamente assai complesso. Nagel ritiene che guardare riflessivamente ai propri impulsi risalga a guardare se stessi e all'impulso dal di fuori. Tale capacità di realizzare la distanza riflessiva dagli impulsi dipende dalla capacità di concepirsi come persone tra altre persone abbandonando la prospettiva individuale (vd. Nagel 1970, Nagel 1996). L'assunzione di un punto di vista generale, in questa visione, assicura l'accesso a ragioni universali *in principio* valide per tutti. Secondo Nagel il tentativo di stabilire se un impulso è una ragione equivale a vedere se lo è dal punto di vista generale di una persona fra altre persone egualmente esistenti; in questo modo, tuttavia, la generalità delle ragioni viene semplicemente presupposta, e Nagel sembra non avere a disposizione un argomento per sostenere che riflessione e ricerca di una risposta generale nella realtà si identifichino. La Korsgaard ritiene che Nagel passi alla generalità troppo presto (vd. Korsgaard 1996c, p. 223). La descrizione delle ragioni generali come agente-neutrali dimostra bene questo presupposto. Il fatto che le ragioni siano generali poiché nella loro descrizione non è presente la variabile individuale, non è ancora una prova della loro normatività universale. La prospettiva generale, dunque le ragioni agente-neutrali, possono obbligare solo se sono ragioni che l'agente può accettare dopo riflessione adeguata.

La Korsgaard propone, viceversa, di muovere dalla capacità di riflettere al requisito per cui concepiamo le ragioni come universali. La riflessione ci costringe a cercare ragioni per le nostre azioni, ci espone ad una forma di *necessitazione* che ha il potere di obbligarci, è per noi normativa. Ma una ragione per l'azione è appunto una ragione *per compiere* qualcosa, per produrre qualcosa mediante l'azione. La vo-

lontà agisce, in quanto causalità, come una regolarità. Le cause e le ragioni sono forme di necessitazione che suppongono la regolarità di una legge, dunque sono forme di necessitazione *universale*. Volere qualcosa non è semplicemente essere una causa, ma *constituire se stessi* come «causa prima» di una catena causale; per farlo, devo anzitutto concepire me stesso come distinto dai desideri o impulsi che attraversano il mio corpo. Sono io che assumo di agire sulla base di quel desiderio, non sono semplicemente il *locus* di una spinta causale. Ora, se assumo di agire sulla base di un desiderio, secondo la Korsgaard, ciò vale anche in altre circostanze simili.

La causalità stabilisce connessioni intelligibili tra i fenomeni, permettendoci di distinguere un processo naturale organizzato ed unitario dalla mera successione di eventi puntuali ed irrelati. Allo stesso modo, la regolarità è necessaria per l'esistenza del Sé. Se non agissi con regolarità, ma ora assumendo ora lasciando il medesimo desiderio in circostanze simili, non ci sarebbe più qualcosa come il *mio* pensiero e la *mia* azione, diverrei un assortimento di impulsi e desideri primari. Una regolarità — e ciò che essa implica, un'identità, un sé — è necessaria per distinguere tra i movimenti del mio corpo e le *mie* azioni. La causalità mi permette di vedere me stesso come il legittimo possessore di una volontà razionale.

[...] imponiamo la forma di un principio universale della volontà alle nostre decisioni nel tentativo di unificare noi stessi in agenti o caratteri che persistono nel tempo o, meglio, — come spiegherò dopo — in agenti che sono impegnati a fare la stessa scelta in un certo raggio di occasioni possibili. In entrambi i casi, la funzione dei principi a priori è di imporre la forma dell'unità su ciò che diversamente sarebbe un insieme disparato di fenomeni. La funzione dei principi normativi della volontà, in particolare, è dare integrità e perciò unità — e perciò, realmente, esistenza — al sé che agisce.¹⁶

L'agente riflessivo (*ephemeral*) che si unifica è lo stesso sé riflessivo che si distanzia dagli impulsi. Ma la ragione che ha per unificare se stesso non è che è interessato a persistere nel futuro. In un certo senso questa è la soluzione adottata da Nagel in *The Possibility of Altruism*: se l'agente non si concepisse come persona nel presente non potrebbe ragionevolmente proiettare la propria azione nel futuro e realizzare così

¹⁶ Korsgaard 1996c, p. 229.

i propri scopi. Secondo la Korsgaard, viceversa, la ragione per cui l'agente unifica la propria condotta «è che, piuttosto, concepire se stessi come attivi implica *ora* essenzialmente una proiezione di sé in altre occasioni possibili» (Korsgaard 1996c, p. 230). Concepire se stessi come attivi significa pensarsi come causalità libera. Quando agiamo in questo modo «sotto l'idea della libertà» pensiamo che nell'occasione presente possiamo agire diversamente da come abbiamo agito; ora, «occasione» sta qui per qualcosa di generale, per uno schema che si ripete nel tempo in forma generale; perciò, quando nella presente occasione resistiamo alla tentazione, pensiamo di poterlo fare anche in altre occasioni simili; dunque il momento attuale della scelta diviene un momento generale e le ragioni che mi hanno guidato in precedenza sono valide in tutte le possibili occasioni.

4.5. Il rigetto del particolarismo e la costituzione dell'azione

Si è detto in che senso la Korsgaard intende l'universalità della volontà, ma non si è ancora dimostrato, in risposta a Nagel e Cohen, che l'opzione particolarista sia davvero incoerente. La tesi della Korsgaard è che la volontà particolaristica, la volontà che non agisce secondo leggi, è impossibile e contraddittoria (vd. Korsgaard 1999, pp. 23-24).

In via preliminare è opportuno precisare meglio cosa si debba intendere per volere particolaristico. Una volontà che scelga le proprie azioni, nelle diverse situazioni, sulla base della stessa massima è una volontà che opera secondo ragioni generali ma non universali. Che la volontà debba volere universalmente non significa che non possa tenere in considerazione la specificità in cui le diverse situazioni si presentano. Per ogni situazione che offre salienze specifiche è appropriata una massima diversa e particolare. Ma questa non è una concessione nei confronti del particolarismo. Ci sono, infatti, delle condizioni per cui vale un tipo di universalità «provvisoria», nel senso che «tutto considerato» sono condizioni che si ripresentano in tutti i casi. Per esempio, la massima di diventare dottore al fine di alleviare la sofferenza delle persone e guarirle, non ha validità e universalità assoluta come tale. Potrebbe darsi che la società non abbia bisogno di dottori e allora la massima non potrebbe su-

perare il test: se tutti diventassimo dottori la società crollerebbe e la massima non si potrebbe realizzare. Ma il fatto che la società abbia bisogno di dottori è una di quelle condizioni che rendono l'universalità «provvisoria» nel senso di rivedibile: la massima di diventare dottori qualora quella condizione non sia presente è, pertanto, soggetta a revisione.

La volontà particolaristica non richiede l'assunzione di una massima diversa per ogni occasione; questo potrebbe contraddistinguere anche la volontà che agisce sulla base di leggi. Ogni situazione, infatti, implica specificità diverse ed è naturale che una linea di condotta appropriata debba tenerne conto. La volontà particolaristica non richiede nemmeno di volere una massima che si dovrà cambiare in un'altra occasione perché mancano le condizioni appropriate della sua realizzazione. Questo è, semmai, il caso di una volontà che agisce sulla base di un'universalità provvisoria.

Al contrario, la volontà particolaristica intenderebbe volere una massima esattamente per questa occasione soltanto, senza che possa avere implicazioni di qualche tipo in ogni altra occasione. Vuoi una massima pensando che la applicherai soltanto questa volta e poi, per così dire, la abbandonerai; non hai nemmeno bisogno di una ragione per cambiare idea.¹⁷

Vi sono due motivi per cui una volontà di questo tipo è impossibile: (1) l'autocoscienza dell'essere razionale richiede l'identificazione con il principio della scelta sulla base del quale agisce, e (2) una volontà particolarista rende impossibile distinguere l'agente dai diversi incentivi che lo spingono ad agire, in altre parole, rende impossibile distinguere le azioni che sono attribuibili alla persona in quanto autore delle proprie azioni, dai movimenti che semplicemente accadono in essa e coinvolgono il suo corpo.

Vi sono così due requisiti che devono essere soddisfatti perché si possa parlare a giusto titolo di «azione». Da un lato, l'azione è qualcosa che appartiene a qualcuno, gli è *attribuibile* in maniera non estrinseca. La volontà razionale è propria della persona che delibera e sceglie identificandosi con il principio dell'azione. Si tratta di una necessità, quella dell'identificazione, a cui l'essere umano è sottoposto in quanto essere riflessivo che ha coscienza dei propri stati mentali. L'agente può dirsi libero e

¹⁷ Korsgaard 1999, p. 26.

autore delle proprie azioni nella misura in cui si impegna in un certo corso d'azione ed è guidato da una certa massima che ha superato lo scrutinio riflessivo. In questo senso, identificarsi con il principio dell'azione significa appropriarsi dell'azione stessa assumendone il titolo di *autore*.

Concepire te stesso come causa delle tue azioni significa identificarsi con il principio della scelta sulla base del quale agisci. Una volontà razionale è una causalità autocosciente, e una causalità autocosciente è consapevole di se stessa in quanto causa. Essere consapevole di te stesso in quanto causa significa identificare te stesso con qualcosa nello scenario che produce l'azione, e questo dev'essere il principio della scelta.¹⁸

Se si prescinde dall'identificazione con il principio della scelta (è il secondo punto) diviene incomprensibile la distinzione tra desideri o impulsi che sono semplicemente interni all'agente, ma sui quali l'agente non esercita nessun tipo di controllo deliberativo, e desideri e impulsi che, invece, hanno superato il test della riflessione e sono parte integrante delle massime. Per ritenere che un desiderio sia proprio dell'agente e conti come ragione della sua azione è necessario l'assenso della volontà dopo adeguata riflessione; un desiderio esprime *l'autoralità* dell'agente solo se è integrato in una massima che in quanto principio pratico, sebbene soggettivo, include già una mediazione della riflessione.

Questo rilievo è importante perché non ci permette di distinguere, sotto questo aspetto, tra l'agire sulla base del mero desiderio o inclinazione, e agire sulla base di una massima. Si noti che non è possibile scegliere di agire sulla base delle inclinazioni e sostenere che si sta agendo in modo particolarista. Dire «agirò in modo tale da soddisfare sempre e comunque le inclinazioni ogniquale volta si presenteranno» è già una massima che adotta un principio universale. La vera differenza tra la volontà particolaristica e quella che agisce sulla base delle leggi è che la prima si riduce ad una *forza* che esercita unilateralmente un influsso causale sull'agente. L'agente si trova ad essere una causa *mediata* da altre cause che agiscono in lui (inclinazioni o incentivi). Ma una forza che esercita pressione causale senza poter essere attribuita ad un agente è una mera manifestazione della natura, non una volontà. La volontà

¹⁸ Korsgaard 1999, p. 26.

particularista dissolve la distinzione tra incentivi e persona che assume gli incentivi, non è più una volontà di qualcuno, dunque non è più nemmeno una volontà.

La necessità che la volontà agisca sulla base di una legge identifica lo standard costitutivo di ogni azione: l'imperativo categorico.

L'imperativo categorico è uno standard interno per le azioni, perchè la conformità ad esso è costitutiva di un esercizio della volontà, di un'azione di una persona in quanto opposta all'azione di qualcosa che accade dentro di essa.¹⁹

L'imperativo categorico prescrive di agire sulla base di una legge, cioè di essere cause delle proprie azioni; in altri termini, prescrive di agire in modo tale da poter attribuire a sé le azioni in quanto ne siamo gli autori in virtù della nostra volontà. L'imperativo categorico diviene così il supremo principio pratico che consente di distinguere, da un lato, tra la forza causale della natura e la volontà o causalità libera della persona e, dall'altro, tra fenomeno naturale (in quanto accadimento che può verificarsi anche all'interno della persona) e azione umana intenzionale e deliberata che, invece, è *propria* della persona.

Il legame tra il concetto di identificazione dell'agente con il principio delle azioni, e l'imperativo categorico in quanto standard costitutivo dell'azione, non è stato, a mio giudizio, sufficientemente apprezzato dalla critica. Si deve segnalare che, mentre il riferimento all'imperativo categorico è di chiara derivazione kantiana, il concetto di identificazione proviene, come si è detto, dalle riflessioni di H.G. Frankfurt sulla libertà e il concetto di persona (vd. Frankfurt 1971, Frankfurt 1977). Questi due concetti debbono assolutamente essere mantenuti assieme se si vuole garantire un effettivo passaggio dal carattere *formale* del requisito di non contraddizione e universalizzabilità, implicito nell'imperativo categorico, al *contenuto* sostantivo dell'obbligazione. L'argomento di *The Sources of Normativity* che stiamo esaminando ha l'ambizione di colmare questa supposta frattura identificando il requisito per cui diciamo che la volontà si autodetermina con quello che rende l'agente *autore* delle proprie azioni.

¹⁹ Korsgaard 1999, p. 27.

5. Conclusioni critiche

Il tentativo kantiano della Korsgaard di derivare la normatività dell'etica dal valore incondizionato dell'umanità presenta indubbiamente motivi di grande interesse. Fra questi, il collegamento tra obbligazione e integrità personale dell'agente vorrebbe fondare un'etica dell'autonomia nella quale la volontà, mentre costruisce se stessa in ciò che sceglie ed opera, preserva nel contempo la propria libertà e integrità. Tuttavia, tale vincolo, che le ultime formulazioni presentano come vincolo costitutivo, non esclude il rischio di un indebolimento della categoricità delle richieste morali che sembra venir assimilata ad esigenza puramente psicologica. L'integrità personale, laddove non sia intesa in senso moralistico (cosa che la Korsgaard esclude recisamente), è un concetto psicologico funzionale all'autoascrizione di responsabilità, ma è un concetto che da solo è insufficiente a definire un requisito morale. Sotto il profilo morale, l'integrità personale come unicità e assunzione di responsabilità sembra essere, più verosimilmente, una condizione dell'azione più che un requisito costitutivo. In altre parole, l'integrità psicologica si presenta come fenomeno moralmente neutro dal quale non si può derivare la specificità dell'obbligazione morale.

L'identità morale, poi, dovrebbe assumere, nel quadro delineato dalla Korsgaard, un ruolo fondante della normatività di tutte le altre identità per garantire l'incondizionatezza che le è propria; tuttavia, non si vede perché non possano darsi forme di identità pratica, riuscite ed in se stesse psicologicamente integre, che siano in contraddizione con l'umanità. La stessa Korsgaard sembra ammettere tutto ciò quando parla di obbligazioni in conflitto (vd. Korsgaard 1996a, pp. 126-128) e della necessità di tenere separata la ricerca sull'imperativo categorico da quella sulla legge morale (vd. Korsgaard 1999). L'argomento della Korsgaard evidenzia che siamo obbligati ad agire in certi modi razionali se vogliamo, per così dire, avere titolo a definirci agenti *tout court*, ma non dimostra che tali modi razionali e deliberati di agire si identificano con l'azione morale. L'argomento non dimostra che l'agente, mentre legittimamente si costituisce come tale, si costituisca, nel medesimo tempo, in quanto agente *morale*. Il richiamo alla pubblicità normativa delle ragioni, come vedremo nel prossimo capitolo, non risolve anzi acuisce questa frattura.

5

Ragioni pubbliche e coscienza privata

Sommario

Nel primo paragrafo (§1) intendo definire il concetto di coscienza privata e chiarire il punto di vista critico della Korsgaard. Nel secondo (§2) espongo l'argomento a favore della pubblicità delle ragioni. Nella terza parte (§3) intendo mostrare che dalla distinzione tra ragioni agente-neutrali e ragioni agente-relative da un lato, e ragioni pubbliche e ragioni private dall'altro, discende una migliore comprensione dell'argomento; dimostrerò che le obiezioni che utilizzano la prima coppia concettuale senza distinguerla appropriatamente dalla seconda falliscono tutte. Nella quarta parte (§4) affronto il nodo della normatività; questa sezione intende colmare un vuoto presente nella trattazione della Korsgaard a proposito della compatibilità della pubblicità delle ragioni con la concezione della normatività esposta nella terza sezione di *The Sources of Normativity*. Argenterò che le due proposte non sono in contraddizione se si distingue tra imperativo categorico e legge morale. Nell'ultimo paragrafo (§5) concludo che tale distinzione implica un indebolimento del nesso tra razionalità e morale.

L'ultima sezione di *The Sources of Normativity* è quella che ha ricevuto, a mio parere ingiustamente, minore attenzione da parte della critica. La sezione, che ospita argomenti decisivi per la comprensione delle sezioni precedenti, dibatte alcune tesi fondamentali che completano e, nel medesimo tempo, chiariscono la proposta costruttivista kantiana¹. Dopo aver argomentato che la normatività delle ragioni morali è fondata sull'umanità in quanto fonte incondizionata del valore, la Korsgaard deve ora provare che le ragioni non procedono dall'umanità come fatto individuale e contingente, ma sono ragioni che *costitutivamente* valgono per tutti gli esseri umani, sono cioè ragioni *pubblicamente* intelligibili e normative. L'obiezione di egoismo, secondo cui ognuno sarebbe giustificato nel considerare valide *solo* le ragioni che scaturiscono dalla *propria* umanità, è una possibilità che l'argomentazione svolta nella terza sezione non ha logicamente escluso e di cui si deve ora dimostrare l'incoerenza. Se l'argomento della pubblicità delle ragioni funziona, la morale trova una base normativa nel concetto di ragione ed una fondazione nel valore incondizionato dell'umanità; viceversa, l'intero edificio costruito dalla Korsgaard nelle sezioni precedenti ci lascerebbe orfani della possibilità di essere morali e di far valere le nostre ragioni anche di fronte ad altri. Il tentativo di rivendicare l'autorità razionale della morale ne confinerebbe le pretese all'interno della sfera idiosincratica della coscienza individuale privata.

1. Carattere privato e carattere pubblico delle ragioni

Il problema da cui muove la quarta parte di *The Sources of Normativity* è un'obiezione rivolta alle conclusioni raggiunte nella sezione precedente circa l'individuazione della fonte della normatività nel valore incondizionato dell'umanità. L'obiezione afferma che il considerare dotata di valore la propria umanità non significa ancora impegnarsi per il valore di quella altrui. L'obiezione fa leva sull'assunto che ciascuno ha un accesso privilegiato *solo* alla propria umanità e alle ragioni che ne scaturiscono, mentre le ragioni altrui, oscuro e privato possesso della coscienza soggettiva, ci sfuggirebbero per principio. La Korsgaard si propone di contestare tale

¹ Dell'importanza della sezione si rendono conto anche Gert 2002 e van Willigenburg 2002.

assunto che considera le ragioni che scaturiscono dall'umanità come essenzialmente *private*.

Il motivo della critica della Korsgaard è collegato alla più generale difficoltà di rivendicare la morale partendo dall'assunto della privatezza delle ragioni. Di recente, il progetto di giustificare la morale è stato sostenuto da una concezione strumentale della razionalità secondo cui è possibile dimostrare che l'interesse privato, non solo è compatibile con quello morale, ma anzi lo fonda (vedi, fra gli altri, Gauthier 1986). Alcuni neo-kantiani contemporanei, pur rigettando la concezione strumentalista, operano però allo stesso modo; dopo aver stabilito la razionalità di una certa concezione che il soggetto ha di sé, ed averne derivato che i desideri privati di quel soggetto sono ragioni normative, procedono a dimostrare che lo stesso vale anche per gli altri: se penso che *la mia* umanità procuri *a me* ragioni normative, se non voglio contraddirmi, devo pensare che anche l'umanità altrui *mi* offra le medesime ragioni (vd. Nagel 1970, Gewirth 1978). Entrambe le posizioni muovono dall'assunto che le ragioni sono essenzialmente private e che è possibile costruire ragioni pubbliche e condivise solo sulla loro base.

Se ho una ragione per prendere in considerazione le tue ragioni e tu fai lo stesso per le mie, allora abbiamo ragione di condividere le nostre ragioni, e possiamo nello stesso modo chiamarle *nostre* ragioni: ragioni pubbliche. Così il carattere pubblico delle ragioni è come se fosse *creato* dallo scambio reciproco di ragioni costitutivamente private, ove ciò sia imposto dal contenuto delle ragioni private stesse.²

Questa strategia si espone a difficoltà insormontabili (vd. Korsgaard 1996a, p. 134-135). Contro le teorie neo-kantiane si potrebbe affermare che la coerenza non è sufficiente a stabilire un reale passaggio dal carattere privato a quello pubblico delle ragioni. La normatività che riconosco alla mia umanità mi costringe a riconoscere che la *tua* umanità è normativa *per te* allo stesso modo in cui *la mia* lo è *per me*; ma da questo non si può logicamente inferire che *la tua* umanità sia normativa anche *per me*. L'argomento che parte dal carattere privato delle ragioni dimostra soltanto che «ho un'obbligazione *verso me stesso* di trattarti in modi che rispettino il valore che io

² Korsgaard 1996a, p. 134.

ti ho attribuito» e che «ho nei tuoi confronti dei doveri, doveri che ti riguardano, ma non che ci sono cose che io *ti* devo» (Korsgaard 1996a, p. 134). Il punto di queste obiezioni è che le ragioni private rimangono tali a meno che non intervengano ragioni di altro tipo a renderle pubbliche e oggettive come, per esempio, l'amicizia o gli accordi contrattuali; se questo tipo di ragioni non sono disponibili non c'è modo di renderle pubbliche semplicemente appellandosi alla coerenza.

Una possibile soluzione del problema consisterebbe nel dimostrare che le ragioni non sono private, ma *costitutivamente* o *essenzialmente* pubbliche. Ora, c'è una prima strategia a disposizione che ha di mira questo risultato ed è quella del realismo morale sostantivo: le ragioni sono pubbliche perché si riferiscono a fatti del mondo oggettivo che *per essenza* sono fatti condivisi. In questa prospettiva la pubblicità è assimilata ad un'oggettività di tipo mondano. Un esempio di questa strategia lo si trova nei *Principia Ethica* di Moore, in cui si sostiene che, poiché ciò che è bene per me è oggettivamente un bene (*good absolutely*), non può esserci un bene esclusivamente privato (vd. Moore 1903, pp. 97-105). Se la bontà di un'azione è una ragione per intraprenderla, secondo il realismo morale sostantivo la possibilità del darsi di ragioni private è incoerente perché qualcosa come un «bene privato» semplicemente non esiste³.

La strategia favorita dalla Korsgaard, viceversa, si sofferma sulla natura sociale dell'uomo, dalla quale deriverebbe la *condivisibilità* di principio delle ragioni: «il carattere pubblico delle ragioni è creato infatti dallo scambio reciproco, dalla condivisione delle ragioni degli individui» (Korsgaard 1996a, p. 135). Questo scambio reciproco, alla base del concetto di pubblicità, deve essere inteso come qualcosa di profondo che distingue la natura dell'uomo, e non come qualcosa di accidentale o contingente. In quest'ultimo caso, infatti, le ragioni diverrebbero pubbliche solo se decidessimo, accidentalmente e contingentemente, di essere persone sociali, di confrontarci con gli altri e condividere con loro i nostri progetti e propositi. Se fosse così, tuttavia, la morale non potrebbe essere giustificata che in maniera contingente e

³ Si noti che la strategia del realismo sostantivo non mira, secondo la Korsgaard, alla giustificazione della morale; se le ragioni morali si fondano su fatti mondani oggettivi non vi è necessità di derivarne l'autorità. Se da un lato si evita così il soggettivismo dei valori, dall'altro se ne fonda l'oggettività sulla possibilità di conoscere fatti mondani moralmente rilevanti risolvendo senza residui la filosofia morale nell'epistemologia.

accidentale. Naturalmente, provare questo dato è difficile. La socialità sembra qualcosa di niente più che accidentale. Gli uomini possono decidere, ed alcuni lo fanno, di ritirarsi dalla vita sociale; inoltre, la socialità potrebbe essere considerata un sottoprodotto della necessità di organizzare la vita degli uomini in modo che ciascuno realizzi i propri scopi, dunque un epifenomeno della razionalità strumentale. Compresa entro un orizzonte egoistico la socialità perde la capacità di fondare la morale. Al contrario, secondo la Korsgaard, è possibile dimostrare che la socialità (*sociability*) è un dato profondo della natura umana, qualcosa che non si può scegliere di abbandonare se si presta attenzione alla natura *costitutivamente pubblica* delle ragioni che gli uomini si scambiano reciprocamente: «Agire sulla base di una ragione è già, essenzialmente, agire sulla base di una considerazione la cui forza normativa può essere condivisa dagli altri» (Korsgaard 1996a, p. 136). Da questo fatto originario dipende la possibilità di fondare l'obbligazione morale verso gli altri sul riconoscimento reciproco dell'umanità di ciascuno.

2. Esposizione dell'argomento

La risorsa principale che la Korsgaard mette in campo, piuttosto sorprendentemente, è il famoso argomento contro il linguaggio privato che Wittgenstein svolge nelle *Ricerche Filosofiche* (vd. Wittgenstein 1953, §§ 243 e segg.). Dall'argomento di Wittgenstein la Korsgaard ricava un'analogia tra la normatività pubblica del linguaggio e quella delle ragioni. Secondo la sua interpretazione di Wittgenstein, non vi può essere un linguaggio meramente privato perché il significato è una relazione *normativa* che un certo parlante istituisce tra la sensazione e la parola che la designa. L'attribuzione di significato è possibile se si presuppone almeno una dualità: un soggetto che propone il significato e un soggetto che lo accetta. La dualità è il criterio che rende possibile l'espressione e la comunicazione dei significati delle parole, e fonda la possibilità dell'errore, vale a dire la possibilità che ciò che asseriamo non sia conforme, in modi che possiamo riconoscere, al significato che abbiamo stipulato. Se la parola che attribuisco alla sensazione avesse una valenza esclusivamente privata,

non potrei riconoscere se in altre occasioni la stessi applicando correttamente oppure no, senza violare il significato che le ho attribuito in precedenza⁴.

Sul piano delle ragioni l'argomento funziona allo stesso modo. Una ragione esprime una relazione normativa tra un legislatore che impone la legge e un cittadino che vi obbedisce, ovvero tra una parte della coscienza che è egemone e comanda – *thinking self* – e una parte che opera obbedendo – *acting self*. Da ciò si ricava, in primo luogo, che le ragioni non sono stati mentali ma *relazioni* istituite dalle capacità riflessive dell'agente. In secondo luogo, che non possono darsi ragioni, o relazioni normative, meramente private, *in principio* incomunicabili agli altri.

Il secondo passo dell'argomentazione è il rafforzamento di questa conclusione attraverso il richiamo ad un dato che appartiene alla fenomenologia psicologica: non è possibile ascoltare parole espresse in un linguaggio conosciuto senza intenderne il significato, non è possibile cioè trattarle come se fossero semplici rumori e suoni inarticolati. Questo fatto è ciò che prova la natura pubblica della nostra coscienza linguistica.

Questo significa che io posso sempre introdurmi nella tua coscienza. Tutto ciò che devo fare è parlarti usando parole del linguaggio che conosci, e in questo modo posso costringerti a pensare. Lo spazio della coscienza linguistica è essenzialmente pubblico, come la piazza di una città.⁵

⁴ Riporto il paragrafo 258 delle *Ricerche filosofiche* citato dalla Korsgaard: «Immaginiamo questo caso: mi propongo di tenere un diario in cui registrare il ricorrere di una determinata sensazione. A tal fine associo la sensazione alla lettera “S” e tutti i giorni in cui provo la sensazione scrivo questo segno in un calendario. — Prima di tutto voglio osservare che non è possibile formulare una definizione di un segno siffatto. — Però posso darla a me stesso, come una specie di definizione estensiva! — Come? Posso indicare la sensazione? — non nel senso ordinario. Ma io parlo, o scrivo il segno, e così facendo concentro la mia attenzione sulla sensazione — come se la additassi interiormente. — Ma che scopo ha questa cerimonia? Perché sembra trattarsi solo di una cerimonia! Però una definizione serve a fissare il significato di un segno. — Questo avviene, appunto, mediante una concentrazione dell'attenzione; in questo modo, infatti, m'imprimo nella mente la connessione tra il segno e la sensazione. — Ma “me la imprimo in mente” può soltanto voler dire: questo procedimento fa sì che in futuro io ricordi correttamente questa connessione. Però nel nostro caso non ho alcun criterio di correttezza. Qui si vorrebbe dire: corretto è ciò che mi apparirà sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si può parlare di “corretto”» (Wittgenstein 1953, trad. it. pp. 122-123).

⁵ Korsgaard 1996a, pp.139-140.

Fa parte dello stesso dato fenomenologico il fatto che una persona si senta interpellata quando pronunciamo il suo nome: «Proferendo il tuo nome, ti ho obbligato. Ti ho dato una ragione per fermarti» (Korsgaard 1996a, p. 140). La resistenza che sperimentiamo quando non abbiamo intenzione di assecondare i nostri interlocutori, quando è tardi e vogliamo sottrarci alle loro richieste, è la prova che le parole che gli altri ci rivolgono producono in noi un effetto assieme normativo e compulsivo. Questo dato serve alla Korsgaard per affermare che lo spazio in cui si scambiano le ragioni è pubblico in senso originario; le ragioni non sono anzitutto entità private che verrebbero trasformate in entità pubbliche a posteriori mediante la comunicazione e l'accordo. Le ragioni degli altri, una volta espresse ed entrate nello spazio pubblico della coscienza linguistica, hanno il medesimo statuto dei nostri desideri ed impulsi: producono su di noi l'effetto di una forza compulsiva e normativa che possiamo accettare o rifiutare dopo scrutinio riflessivo, ma che non possiamo ignorare.

Con questo però, obietta l'egoista, non si è ancora dimostrato che le ragioni degli altri sono anche le *nostre* ragioni, si è solo dimostrato un'ovvietà *psicologica*: che le ragioni degli altri sono *in principio* intelligibili. Pur accettando questo appunto, la Korsgaard prosegue affermando che l'intelligibilità pubblica delle ragioni ci porta ad intendere lo scambio di ragioni come deliberazione *comune*: «Perché il linguaggio non dovrebbe spingerci a ragionare insieme, nello stesso modo in cui ci spinge a pensare insieme?» (Korsgaard 1996a, p. 142). Se il significato linguistico è pubblico, lo sono anche le ragioni che sono formulate sulla sua base; questo vuol dire che quando entriamo in relazione con altri condividiamo il significato pubblico del linguaggio e delle ragioni che ci sono offerte. Lo spazio in cui ci confrontiamo con altri proponendo e scambiando ragioni, come attesta la fenomenologia di una qualsiasi conversazione umana, è uno spazio pubblico.

La conclusione di questa seconda parte è che i processi deliberativi sono pubblici in virtù del carattere pubblico della coscienza linguistica. La descrizione dei processi deliberativi come processi privati, in cui ciascuno sprofonderebbe se stesso per poi riemergere una volta in possesso di un risultato, sono semplicemente falsi e non si accordano con il dato fenomenologico originario espresso dall'analogia con il significato linguistico. Il significato che attribuiamo alle parole in una comune conversazione non è qualcosa che ciascuno di noi stabilisce nell'intimo della coscienza

per misurarne poi gli effetti nella conversazione con altri. L'argomento di Wittgenstein esclude questa possibilità. Le ragioni, come il significato linguistico su cui fondano la loro intelligibilità, sono costitutivamente pubbliche.

Rimane, tuttavia, il nodo dell'obbligazione *morale*: come è possibile derivare l'obbligazione verso altri dalla natura costitutivamente pubblica delle ragioni? Si potrebbe rilevare che il fatto che si comprendano le ragioni altrui non dimostra che quelle ragioni siano anche le nostre. Come possono le ragioni degli altri, per il fatto stesso di essere pubbliche, obbligarci verso di loro? Siamo così introdotti al terzo passo dell'argomentazione.

Il passaggio all'obbligazione morale, secondo la Korsgaard, si ottiene nel modo descritto da Nagel in *The Possibility of Altruism* (vd. Nagel 1970). Se immaginiamo che un estraneo ci stia opprimendo in qualche modo, sarebbe abbastanza naturale replicare così: «e se qualcuno lo facesse a te?»; questo modo, piuttosto consueto, di trattare il male infertoci, è la chiave dell'argomento di Nagel.

Come interviene l'obbligazione? Proprio nel modo che Nagel ha descritto. Ti invito a considerare come ti sentiresti se qualcuno lo facesse a te. Comprendrai che non solo ti dispiacerebbe, ma ti sentiresti offeso. Penseresti che l'altro ha una ragione di fermarsi, anzi, che ha un'obbligazione in questo senso. E questa obbligazione proverrebbe dalla tua stessa obiezione a quello che lui ti sta facendo. Fai di te stesso un fine per gli altri; ti fai legge per loro. Ma se sei legge per gli altri nella misura in cui sei umano, semplicemente *qualcuno*, allora l'umanità degli altri è legge anche per te. *Facendoti considerare queste cose*, ti costringo a riconoscere il valore della *mia* umanità, e ti obbligo ad agire in modo tale da rispettarla.⁶

L'unica condizione posta da Nagel al successo dell'argomento è che il soggetto che opprime *si identifichi* in quanto «qualcuno», come «persona fra altre persone egualmente reali». In questo modo, l'oppressore dell'esempio avrebbe accesso all'esperienza altrui *come se* fosse la sua propria e potrebbe riconoscere, in prima persona, la validità delle richieste che gli sono rivolte. Se manca questa capacità di immedesimazione l'intero argomento vacilla. Il carnefice potrebbe replicare che do-

⁶ Korsgaard 1996a, p. 143

po tutto quel male non sta accadendo a lui ed è *questo* quello che conta. Il carnefice, in altri termini, potrebbe non tenere in considerazione il tipo di coerenza richiesta da Nagel. Secondo la Korsgaard, viceversa, il tipo di coerenza appropriato scaturisce dallo scambio di ragioni:

Nell'udire le tue parole in quanto *parole*, riconosco che sei *qualcuno*. Nel riconoscere che posso sentirle, riconosco di essere *qualcuno*. Se presto attenzione alla tua obiezione, ho già ammesso che ognuno di noi è *qualcuno*.⁷

Se per Nagel la mancanza di coerenza è data dall'incapacità di immedesimazione empatica e di astrazione dal punto di vista individuale, per la Korsgaard l'incoerenza è un difetto di riflessione. L'oppressore non riconosce la struttura che rende possibile lo scambio linguistico, la coscienza linguistica pubblica, pur non potendo fare a meno di parteciparvi allorchè si intrattiene in quel particolare tipo di relazione che è la relazione tra persone. L'identificazione come persona, o essere umano fra altri, è una condizione cui non possiamo sottrarci data la natura pubblica della coscienza linguistica. Non possiamo non identificarci come esseri umani: ogni volta che parliamo assumiamo che vi sia *qualcuno* a cui ci stiamo rivolgendo, fosse anche un altro se stesso. Anche in questo caso, infatti, permane intatta, insieme alla pubblicità del significato linguistico, la dualità costitutiva della normatività della coscienza linguistica. Wittgenstein direbbe che anche quando parliamo con noi stessi usiamo parole che gli altri possono comprendere. Lo spazio dialogico che si apre in noi, tra parte egemonica che legifera e parte che obbedisce, e tra noi e altri, ossia lo spazio pubblico della coscienza linguistica, è ciò che rende possibile l'obbligazione morale. Si potrebbe parlare di un *trascendentale linguistico-dialogico* che obbliga al reciproco riconoscimento, e dunque a non poter ignorare le obbligazioni che derivano dalle relazioni che intratteniamo con noi stessi e con altri.

Alcune precisazioni per completare l'esposizione dell'argomento sono infine necessarie. Non si dovrebbe pensare al carattere pubblico della coscienza o, come l'ho chiamato, dialogico, come a qualcosa di opzionale. Al contrario, è costitutivo dello scambio linguistico, della riflessione intra ed interpersonale. Se si perde di vista

⁷ Korsgaard 1996a, p. 143.

il riferimento alla valenza *costitutiva o trascendentale* di questo argomento si rischia di fraintenderlo gravemente. Se si ammettesse l'opzionalità del punto di vista dialogico, si potrebbe domandare se *davvero* abbiamo delle ragioni per assumerlo. La Korsgaard rimarca più volte che non ci è possibile sottrarci in questo modo al carattere pubblico delle ragioni perché si tratta di un elemento strutturale, costitutivo della nostra coscienza linguistica, della possibilità dell'obbligazione e della possibilità di identificarci come esseri umani. Se si ammettesse l'esigenza di ulteriori ragioni, si ammetterebbe la concezione che la Korsgaard intende respingere, vale a dire il carattere privato delle nostre esperienze coscienziali. Si assumerebbe cioè che i processi riflessivi di pensiero si svolgono «in forma privata» nell'intimo della coscienza e sono, come tali, inaccessibili allo sguardo indiscreto degli altri esseri umani. Ma in questo modo non si offrirebbe alcun argomento contrario alla pubblicità delle ragioni, si dimostrerebbe invero di averne frainteso l'autentico significato.

Una seconda precisazione riguarda il significato di «privacy» applicato alla coscienza. Il carattere «privato» di certe nostre esperienze sembra difficilmente contestabile. Quando ci appelliamo alla nostra esperienza e diciamo che è il frutto della *nostra* storia personale, spesso lo facciamo per trovare un sostegno autoritativo ad idee ed opinioni che ci sembrano significative e che abbiamo maturato nel corso del tempo; è come se il fatto di aver vissuto certe esperienze in prima persona, ed averle assimilate in modo singolare ed originale, ci desse diritto ad una certa autorità. Non è questo il significato di «privato» che la Korsgaard intende attaccare, quanto quel modo di intendere il «privato» come ciò che è accessibile solo dal punto di vista di uno spettatore rivolto verso l'interno, il soggetto dell'introspezione, l'unico a godere di un punto d'osservazione privilegiato sulla coscienza. La Korsgaard intende negare che la coscienza possa essere rappresentata come alcunché di «luminoso» (vd. Korsgaard 1996a, p. 144) e indagabile, nell'introspezione, con gli stessi criteri che applichiamo nella conoscenza del mondo esterno. In questa visione, la coscienza assomiglia ad un paesaggio interiore che può essere percepito e descritto con buona approssimazione nei suoi dettagli salienti nonostante le intermittenze e le sfumature che derivano dalle zone d'ombra che la circondano e ne assediano i confini. In questo caso, «privato» ha il significato di conoscibile, esclusivamente ed *in principio*, solo dall'interno. Al contrario, secondo la Korsgaard, la coscienza è essenzialmente rifles-

sione, non vi è un interno ed un esterno cui andrebbero attribuiti tipi di autorità qualitativamente differenti, e vi è di conseguenza una distinzione meramente di grado tra l'autorità con la quale esibiamo la conoscenza della nostra riflessione e quella con la quale siamo certi della riflessione altrui. Il solipsismo, specie quello pratico, riceve sostegno e linfa dal primo tipo di concezione, non dalla seconda. Il solipsismo ci è inaccessibile perché la coscienza ha una struttura linguistica costitutivamente pubblica: «nessuna forma di solipsismo è per noi una reale possibilità» (Korsgaard 1996a, p. 143).

3. Distinzioni concettuali

Prima di procedere alla discussione dell'argomento e delle sue implicazioni vorrei proporre alcune distinzioni di natura concettuale che credo necessarie. Ritengo vi sia un modo insoddisfacente di leggere queste pagine, largamente diffuso tra la critica, che accosta il concetto di ragioni pubbliche a quello di ragioni agente-neutrali. Mostrerò in questa sezione perché i due concetti debbano essere tenuti ben distinti.

3.1. Ragioni agente-neutrali e ragioni agente-relative

La formulazione di una precisa bipartizione nel campo delle ragioni sulla base del riferimento all'agente la si deve a Thomas Nagel.

Ogni ragione è un predicato R, tale che per ogni persona p, e per ogni evento A, se R è vero di A, allora p ha una ragione *prima facie* per promuovere il verificarsi di A.⁸

Tralasciando i presupposti teleologici di questa formulazione, che emergono dal riferimento al «promuovere» qualcosa come parte del concetto di ragione, si può osser-

⁸ Nagel 1970, p. 71.

vare che la definizione lascia del tutto imprecisato l'estensione della validità di tale concetto. Nagel, infatti, precisa successivamente che

Dal punto di vista formale, una ragione soggettiva è una ragione il cui predicato definiente R contiene una libera occorrenza della variabile p (la variabile del libero agente può, naturalmente, essere libera solo entro R; essa sarà legata alla quantificazione universale delle persone che governa l'intera formula). Tutte le ragioni ed i principi universali, esprimibili nei termini della formula fondamentale, contengono o meno una variabile del libero agente. Le prime sono soggettive; le seconde possiamo definirle oggettive.⁹

La distinzione tra ragioni soggettive e ragioni oggettive è facilmente comprensibile non appena si consideri come elemento distintivo la presenza o meno della variabile del libero agente p. Una proposizione del tipo «Ci si dedica al volontariato per aiutare qualcuno in difficoltà» esprime chiaramente una ragione oggettiva perché non contiene alcun riferimento alla variabile p; nella formulazione astratta di Nagel potrebbe essere espressa così: «se l'evento A (= fare volontariato) aiuterà qualcuno, allora si ha una ragione *prima facie* R per fare A». Viceversa, «Giorgio si dedica al volontariato per aiutare il suo amico Giovanni» esprime una ragione soggettiva a motivo della presenza del riferimento alla variabile p; la formulazione astratta diviene allora: «se A (= fare volontariato) aiuterà Q (= Giovanni), allora p (= Giorgio) ha una ragione *prima facie* R per fare A». Sono oggettive le ragioni espresse in proposizioni che non contengono alcuna relativizzazione all'agente, sono soggettive quelle che viceversa vi si riferiscono.

La distinzione concettuale proposta da Nagel in *The Possibility of Altruism* tra «ragioni oggettive» e «ragioni soggettive» è stata successivamente ripresa da Derek Parfit, che le sostituisce la coppia terminologica «ragioni agente-neutrali» e «ragioni agente-relative» (vd. Parfit 1984, p. 143), ed è in questa veste che la distinzione è entrata nel dibattito sull'estensione della validità delle ragioni. Lo stesso Nagel ha impiegato in seguito la medesima distinzione.

⁹ Nagel 1970, p. 90, trad. it. p. 132.

Se a una ragione si può dare una forma generale che non include un riferimento essenziale alla persona che ce l'ha, essa è una ragione agente-neutrale. Per esempio, se è una ragione per chiunque fare o volere qualcosa che ridurrebbe l'infelicità nel mondo, allora quella è una ragione neutrale. Se, d'altra parte, la forma generale di una ragione include un riferimento essenziale alla persona che ce l'ha, essa è una ragione agente-relativa. In tal caso, se qualcosa fosse nell'interesse di Rossi, ma contrario all'interesse di Bianchi, Rossi avrebbe ragione di volere che accadesse e Bianchi avrebbe la stessa ragione di volere che non accadesse.¹⁰

Il punto che vorrei sottolineare è che questa distinzione, peraltro molto semplice e chiara, non è priva di ambiguità allorché la si ponga in relazione con altre distinzioni altrettanto cruciali come, per esempio, quella tra soggettivo e oggettivo. Lo stesso Nagel avverte:

Sia le ragioni agente-relative che le ragioni agente-neutrali sono oggettive, se possono essere comprese e affermate dall'esterno del punto di vista dell'individuo che le ha.¹¹

La ragione che Giorgio ha di aiutare il suo amico, che nella formulazione di Nagel è agente-relativa, può essere definita *oggettiva* se la si sussume sotto il principio universale «aiutare gli amici è un dovere». Solo nel caso in cui questo principio corrispondesse effettivamente alla ragione dell'agente allora Giorgio avrebbe una ragione agente-relativa, ed assieme oggettiva, per aiutare l'amico; viceversa, se è soltanto il riferimento all'amico a dare ragioni a Giorgio, laddove ciò non implichi una visione dall'esterno dell'agente (dunque il riferimento ad un principio generale), si dovrà concludere che Giorgio ha una ragione per aiutare che è agente-relativa, ma soggettiva. Una ragione soggettiva può diventare oggettiva se l'agente-relatività non esclude una riformulazione della stessa in termini generali.

¹⁰ Nagel 1986, p.152-153.

¹¹ *Ibidem*, p. 153.

3.2. Ragioni private/pubbliche contro ragioni a-neutrali/a-relative

La coppia concettuale «agente-neutrale» e «agente-relativo» riferita alle ragioni, come si è visto nel caso di «soggettivo» ed «oggettivo», entra in tensione con altre distinzioni: «generale-particolare», «privato-pubblico», «personale-impersonale» e «soggettivo-intersoggettivo». Il caso della *generalità* delle ragioni rivela la possibilità di confondere sfere concettuali che invece andrebbero distinte. Tutte le ragioni, sia quelle agente-relative che quelle agente-neutrali, possono essere formulate in termini generali in modo da non contenere riferimenti a nomi propri e a variabili del libero agente. D'altro canto, è evidente che sia le ragioni agente-neutrali che quelle agente-relative possono ugualmente essere formulate in termini non-general. «Il fatto che Dio comandi di fare A» è una proposizione che esprime una ragione agente-neutrale che però non è formulata in termini generali¹². Pertanto, la distinzione tra ragioni agente-neutrali e ragioni agente-relative non corrisponde a quella tra ragioni generali e ragioni non-general.

Il medesimo caso può essere sollevato a proposito della distinzione tra *ragioni private e ragioni pubbliche*. Sarebbe abbastanza naturale assimilare intuitivamente le ragioni agente-relative a quelle private e quelle agente-neutrali a quelle pubbliche. A ben vedere, però, i due concetti non si sovrappongono completamente. Consideriamo la proposizione «Giorgio si reca a Milano per fare visita alla nonna malata». Si tratta di una ragione agente-relativa a motivo dell'occorrenza della variabile del libero agente. Tuttavia, non è affatto una ragione privata. Il contenuto semantico della proposizione, in quanto espresso in termini linguistici, è essenzialmente intelligibile a tutti gli agenti che partecipano del medesimo linguaggio di Giorgio. In questo senso, se utilizziamo l'*intelligibilità* come criterio per definire la pubblicità, non vi possono essere ragioni agente-relative. L'argomento di Wittgenstein contro il linguaggio privato assume che una ragione privata, dunque agente-relativa, debba essere espressa in un linguaggio comprensibile solo all'agente che ce l'ha. Ma un linguaggio intelligibile una sola volta, per un solo agente, non è affatto un linguaggio. La Korsgaard pone attenzione sul requisito di intelligibilità perché su di esso ritiene di fondare una visione delle ragioni in quanto *costitutivamente ed essenzialmente* pubbliche e ritie-

¹² Ricavo questo esempio da Ridge 2005.

ne, d'altro canto, che tale concezione consenta di rimuovere una visione della coscienza come regno epistemologicamente accessibile esclusivamente al singolo soggetto conoscente. L'errore di Nagel risiede nel fatto che egli non distingue abbastanza tra ragioni soggettive e ragioni oggettive. Nella seconda formulazione, in *A View from Nowhere*, si lascia intendere che tutte le ragioni sono agente-relative, e che solo in un secondo momento queste, dopo che l'agente ha fatto astrazione dal proprio punto di vista individuale, diventino oggettive o agente-neutrali. È sulla possibilità di questo passaggio che Nagel fonda il punto di vista morale e la sua autorità (vd. Nagel 1970). La mancanza di coerenza dell'agente immorale risiede nell'incapacità di guardare a se stesso come ad un «qualcuno», una persona fra altre. La Korsgaard fa correttamente notare che il punto di partenza che fonda tale passaggio rimane quello dell'individuo e delle sue ragioni *private*.

Si consideri anche la coppia concettuale *personale-impersonale*. La definizione proposta da Nagel invita a sovrapporre senza residui tale coppia a quella agente-relativo e agente-neutrale. Nella formulazione delle ragioni agente-relative compare la variabile del libero agente e sono identificabilmente ragioni «di qualcuno», ragioni personali; le altre, invece, non comparendovi nessun riferimento in tal senso, si sarebbe tentati di considerarle impersonali. A ben vedere, anche qui, si affiancano concetti diversi non del tutto sovrapponibili. Nella prospettiva della Korsgaard, infatti, non vi sono ragioni che non siano essenzialmente personali. Le ragioni sono relazioni normative istituite tra persone anche quando sono espresse in termini generali e sono sussunte sotto principi universali che prescindono da qualsiasi riferimento all'agente. La pluralità delle persone, e lo spazio d'intelligibilità predisposto fra di esse dalla coscienza linguistica, è la condizione di possibilità del reciproco scambio di ragioni. Ogni ragione che entra in questo spazio relazionale è per definizione una ragione personale, oltre che pubblica. Non esistono ragioni personali private. Ammettere ragioni impersonali sarebbe poi, in questa prospettiva, semplicemente impossibile. Con ciò si dimostra, ancora una volta, che la distinzione tra ragioni agente-relative e agente-neutrali non deve essere confusa con quella tra ragioni private e ragioni pubbliche.

Un'altra possibile fonte di fraintendimento è l'opposizione tra *soggettivo* e *intersoggettivo*. Generalmente, si è soliti equiparare ciò che è soggettivo a ciò che è privato, mentre si considera ciò che è intersoggettivo come un sinonimo di pubblicità

e neutralità rispetto all'agente. Se si affronta la questione dal punto di vista della Korsgaard, tuttavia, il risultato è che non esistono ragioni meramente soggettive. Anche una ragione privata, nel senso di agente-relativa, è intersoggettiva quanto al suo contenuto semantico. Intersoggettivo, qui, ha il significato di «intelligibile nella relazione tra persone» e soggettivo di «intelligibile unicamente all'agente»: si è visto che l'argomento di Wittgenstein esclude la possibilità di questo secondo termine.

3.3. Un fraintendimento da eliminare

La sottovalutazione della distinzione tra le coppie concettuali «pubblico/privato» e «agente-relativo/agente-neutrale» ha provocato incomprensioni piuttosto serie intorno all'effettiva consistenza dell'argomento della quarta parte di *The Sources of Normativity*¹³. Nell'interpretazione proposta da Joshua Gert, per esempio, l'argomento vorrebbe dimostrare l'essenziale agente-neutralità delle ragioni, ma non avrebbe risorse per evitare macroscopiche contraddizioni (vd. Gert 2002).

Nel passaggio in cui viene istituita l'analogia con l'argomento del linguaggio privato di Wittgenstein, si anniderebbe, secondo Gert, una prima significativa incoerenza. Il carattere normativo del linguaggio è accostato al carattere normativo della ragioni senza tener conto della differenza sostanziale che intercorre tra i due. Se assumiamo la bontà dell'argomento del linguaggio privato di Wittgenstein, non possiamo, sulla base delle medesime ragioni, accogliere la validità dell'argomento della

¹³ Quanto sia delicata questa distinzione, e quanto sia stata sottovalutata anche dalla Korsgaard, è attestato da Ridge 2005. L'autore sostiene che la Korsgaard assimili il carattere di agente-neutralità a quello di condivisibilità o pubblicità essenziale delle ragioni. Sebbene vi sia un testo in cui la Korsgaard esplicitamente compie questa operazione (vd. Korsgaard 1996a, p. 133n), ella annuncia però, contestualmente, l'intenzione di cambiare terminologia rinunciando a quella tradizionale invalsa dopo Nagel. L'impressione è che Ridge non colga le ragioni di questo mutamento. Nel definire il carattere di pubblicità delle ragioni come ciò che le rende «essenzialmente condivise», Ridge fa l'esempio di una ragione che spinge un agente a compiere una passeggiata nel parco, ed afferma che una tale ragione è «essenzialmente condivisa» solo se tutti gli agenti hanno una ragione per promuovere la realizzazione dell'evento. Mi sembra, tuttavia, che non sia questo il senso del carattere «essenzialmente condiviso» delle ragioni che si può ricavare dall'argomento della Korsgaard. L'argomento non nega che vi siano ragioni agente-relative che valgono solo per l'agente, come quella che mi spinge a fare una passeggiata nel parco per rilassarmi dopo il lavoro; l'argomento nega, però, che questo tipo di ragioni siano private, nel senso di essenzialmente indisponibili alla comprensione e all'adesione altrui.

Korsgaard sulla pubblicità. Nel caso del linguaggio, Wittgenstein ha fatto correttamente notare che ai fini di una piena intelligibilità sono necessarie regole pubbliche, criteri con i quali la comunità dei parlanti delimita il significato e l'uso delle parole. Dati questi presupposti, non è possibile che un agente, sfruttando le competenze linguistiche pubbliche di cui dispone, giunga a definire un linguaggio esclusivamente privato. Ma questo tipo di pubblicità, afferma Gert, non vale per la Korsgaard. Nonostante vi siano criteri pubblici di intelligibilità, non è possibile eliminare dall'uso linguistico particelle indessicali che si riferiscono essenzialmente all'agente — si pensi, per esempio, a 'mio', 'tuo', 'io stesso' ecc — e trasformano le supposte ragioni pubbliche in ragioni costitutivamente agente-relative (vd. Gert 2002, pp. 310-313).

Un secondo rilievo concerne il passaggio al carattere pubblico o comune della deliberazione. Anche qui si anniderebbe una perniciosa incoerenza. Lo scambio di ragioni invocato dalla Korsgaard dimostra soltanto che le ragioni non sono essenzialmente agente-relative, ma non dimostra che sono essenzialmente agente-neutrali. Per poter ritenere che la ragione di un agente A sia condivisa dall'agente B si deve ammettere che entrambi abbiano accesso alla medesima ragione agente-neutrale. Tuttavia, si tratta di un fatto meramente contingente che due agenti si trovino a condividere lo stesso gruppo di ragioni. Il peso che in genere si attribuisce a certi tipi di ragioni varia grandemente da individuo a individuo. Non valutiamo le ragioni tutti allo stesso modo e, date le nostre diverse identità pratiche, possediamo un diverso linguaggio normativo. La condivisione delle ragioni è, pertanto, nella prospettiva che Gert attribuisce alla Korsgaard, un fatto meramente fortuito ed accidentale (vd. Gert 2002, pp. 313-317).

Se il concetto di ragione agente-neutrale è appropriatamente distinto da quello di ragione pubblica, come si è cercato di proporre, le incoerenze notate fin qui si dissolvono. In primo luogo, la presenza di termini indessicali che si riferiscono intrinsecamente all'agente non è un argomento contro la pubblicità delle ragioni. Che esistano espressioni come 'mio' e 'tuo' è certamente un fatto, così com'è un fatto che esistono ragioni agente-relative che nella loro formulazione contengono quei termini. Il punto è che, secondo la Korsgaard, le ragioni agente-relative, anche espresse mediante termini indessicali, sono nondimeno ragioni pubbliche. L'espressione 'mi fai male' contiene un riferimento intrinseco all'agente, è pertanto agente relativa; tuttavia,

la Korsgaard fa notare che si tratta di un'espressione costitutivamente intelligibile a tutti in quanto fondata sulla comune coscienza linguistica. L'oppressore non può fare a meno di comprenderne il significato ed avvertirne la forza normativa. L'analogia con l'argomento di Wittgenstein ha lo scopo di stabilire che tutte le ragioni, in quanto dotate di un contenuto proposizionale linguisticamente espresso, sono pubbliche in quanto costitutivamente intelligibili. La validità insormontabile di criteri linguistici pubblici non esclude l'agente-relatività delle ragioni.

La seconda obiezione di Gert solleva il problema della normatività delle ragioni. Anche se ammettessimo che le ragioni agente-relative siano pubbliche, rimarrebbe da verificare la loro effettiva capacità di *valere* pubblicamente, oltre che di essere pubblicamente intelligibili. Affermare che una ragione è *intelligibile* all'agente non significa ancora aver stabilito che è per lui anche *normativa*. Per questo motivo, Gert sostiene che la Korsgaard non distingue adeguatamente tra possedere ragioni agente-neutrali e possedere le medesime ragioni agente-relative: solo le prime, oltre a essere intelligibili, possono *contare* per tutti gli agenti. L'argomento di Nagel può dimostrare soltanto che l'altro ha le stesse ragioni agente-relative che ho io per evitare il dolore, ma non che entrambi abbiamo la medesima ragione agente-neutrale di non provocare sofferenza ad altri. La distinzione è cruciale: solo le ragioni del secondo tipo possono aspirare ad una normatività universale e condivisa (vd. Gert 2002, pp. 316-317).

L'impressione è che Gert assimili fin dall'inizio le ragioni agente-relative a quelle che per la Korsgaard sono ragioni private: l'argomento di Nagel non funziona perché le ragioni agente-relative sono intrinsecamente incapaci di valere per altri agenti. A giudizio della Korsgaard, invece, tali ragioni non esistono. L'oppressore non può fare a meno di ascoltare e comprendere le ragioni della vittima, non può considerarle semplici suoni inarticolati perché le ragioni sono costitutivamente intelligibili. Una ragione non è possesso privato di qualcuno, ma è disponibile a tutti gli agenti coinvolti nella riflessione. L'intelligibilità è la condizione della normatività delle ragioni e presuppone la pluralità degli agenti pensanti e parlanti.

L'obiezione di Gert pertanto non consta e presuppone ciò che la Korsgaard intende negare, cioè che le ragioni agente-relative sono ragioni private. Tuttavia, al fondo dell'obiezione di Gert vi è la constatazione che il passaggio dall'intelligibilità

delle ragioni alla loro normatività (o capacità di valere anche per altri) deve essere argomentato. Le distinzioni che si sono proposte in questo paragrafo, a motivo della loro natura strettamente logico-concettuale, non hanno potuto render conto di questo passaggio. Per chiarire se sia possibile argomentare efficacemente in tal senso, si rende necessaria una valutazione complessiva dell'argomento che ponga in evidenza i legami interni tra la pubblicità e l'orizzonte normativo della deliberazione entro cui è elaborata.

4. Interpretazione dell'argomento

4.1. Condivisibilità di principio e condivisione de facto

Con l'argomento per la pubblicità delle ragioni la Korsgaard intende sostenere due tesi: (1) le ragioni sono pubblicamente intelligibili in quanto fanno parte della comune coscienza linguistica; (2) le ragioni non manifestano soltanto il loro significato proposizionale, ma esibiscono pubblicamente la forza di nozioni intrinsecamente normative. Questa seconda affermazione è alla base della concezione della riflessione deliberativa come attività condotta in comune (vd. Korsgaard 1996a, p. 142) ed esplicita la capacità che abbiamo, mediante lo scambio di ragioni, di «entrare sotto la pelle degli altri» (Korsgaard 1996a, p. 136). Le ragioni sono comprese e riconosciute pubblicamente *in quanto ragioni*, sia nel loro significato linguistico, per cui diciamo che sono intelligibili, sia nella loro forza normativa, per cui diciamo che *possono valere* anche per noi. In questo consiste il duplice significato del concetto di «pubblicità come condivisibilità» (*publicity as shareability*; vd. Korsgaard 1996a, p. 135).

Tuttavia, il passaggio dall'intelligibilità delle ragioni alla normatività non è questione di implicazione logica o concettuale. Comprendere una ragione espressa in un codice linguistico condiviso e pubblico, è altra cosa dal constatare che la medesima ragione ci obbliga mediante la forza normativa del suo contenuto (vd. fra gli altri Geuss 1996, p. 198 e O'Day 1998, pp. 66-67). L'argomento del linguaggio privato di Wittgenstein non autorizza questo salto concettuale. La normatività del linguaggio, che sorregge l'assunzione di norme condivise e pubbliche di comunicazione e intelli-

gibilità, non è la normatività che ci impegna a riconoscere la forza di una ragione che proviene da altri. La prima è ineludibile: le nostre pratiche comunicative in quanto tali ne sono costituite perchè il linguaggio è un affare essenzialmente pubblico. La seconda, invece, sembra una normatività di altro tipo: le ragioni degli altri possono, in linea di principio, valere anche per noi, ma non sempre accade che lo facciamo.

Si possono così esplicitare due punti critici nella proposta della Korsgaard. Il primo concerne la concezione della normatività. Nella terza parte di *The Sources of Normativity* la Korsgaard ha argomentato che le ragioni e le obbligazioni scaturiscono dall'autonomia di esseri razionali riflessivi che impongono leggi a se stessi. Il punto di partenza sembra essere la validità *privata* delle ragioni in quanto esito del processo di approvazione riflessiva (*reflective endorsement*). Affermare ora, nell'ultima sezione, che le ragioni sono essenzialmente pubbliche significa presupporre che le ragioni non sono sotto il nostro controllo e, dunque, contraddire la nostra autonomia fondata sull'autolegislatività della volontà. Il passaggio alla pubblicità, secondo questo rilievo, sarebbe invocato dalla Korsgaard troppo tardi (vd. O'Day 1998, pp. 69-72 e Norman 2000, pp. 295-299)¹⁴.

Il secondo punto riguarda la suddetta disanalogia tra linguaggio e ragioni. L'argomento di Wittgenstein mostra che il significato linguistico è *essenzialmente* pubblico, ma non che è tale anche il contenuto normativo delle ragioni. Se fosse vero, l'argomento della Korsgaard proverebbe troppo. Ammettere, infatti, che la normatività delle ragioni è costitutivamente pubblica significherebbe ritenere che le ragioni degli altri ci obbligano *per essenza e necessariamente* (vd. O'Day 1998, p. 68). Questo vincolo produrrebbe conseguenze nefaste per l'etica e le ragioni morali. Tutte le ragioni, in quanto ragioni, sarebbero immediatamente normative; in altri termini, ciascuno sarebbe soggetto alle richieste altrui senza poter stabilire un ordine di priorità. Abbiamo bisogno di un argomento che salvaguardi quanto di specifico hanno le ragioni *morali* rispetto a tutte le altre ragioni.

¹⁴ A supportare questa lettura vi sarebbero alcune affermazioni ambigue della Korsgaard che parlerebbe sia delle ragioni in quanto costituite da pratiche condivise, sia di condivisione delle ragioni già possedute dagli agenti a titolo privato (vd. Korsgaard 1993, pp. 278-279, Korsgaard 1996a, pp. 135-136, Norman 2000, p. 298). A mio giudizio l'ambiguità è dovuta alla sottovalutazione della distinzione tra ragioni agente-neutrali e ragioni pubbliche ed al mancato chiarimento del nesso tra pubblicità delle ragioni e deliberazione pratica.

Le critiche sollevate non esprimono, a mio avviso, il miglior modo d'intendere la teoria del ragionamento pratico e della normatività contenute in *The Sources of Normativity*. In particolare, non rendono giustizia del *kantismo* di questa elaborazione teorica. Il punto su cui vorrei richiamare l'attenzione è la distinzione tra *condivisibilità di principio* delle ragioni, che concerne essenzialmente la condivisibilità, e la *condivisione de facto* della loro normatività, che concerne la forza normativa o il potere di obbligare. La sovrapposizione di questi due livelli non permette di districare appieno, da un lato, il debito che la Korsgaard contrae nei confronti dell'etica kantiana e, dall'altro, l'esigenza di innovazione teorica che essa esprime nella distinzione tra imperativo categorico e legge morale (vd. Korsgaard 1996a, pp. 98-100).

Le ragioni sono per essenza condivisibili perché le riconosciamo dotate di un significato intelligibile e strutturate *in quanto ragioni*, cioè richieste intrinsecamente normative. L'imperativo categorico è il principio che, secondo la Korsgaard, regola il processo riflessivo che origina azioni ragionate e, dunque, garantisce che le ragioni degli altri *possano valere* anche per noi. Il caso della normatività morale, viceversa, sembra richiedere un requisito ulteriore. Comprendere una ragione non significa accettarla. C'è bisogno di un criterio che permetta di discernere quali ragioni hanno priorità, quali debbono essere anteposte e quali, invece, possono essere contrastate e dismesse. Secondo la Korsgaard, le ragioni morali sono considerazioni che traggono validità dal valore dell'umanità e, poiché l'umanità è la condizione del costituirsi di ogni apprezzamento di valore, le ragioni che vi si fondano hanno una certa predominanza sulle altre. Rimane da vedere se questo radicamento nell'umanità sia compatibile con il vocabolario della pubblicità.

Nei prossimi due paragrafi intendo procedere nel modo che segue: (1) dapprima mostrerò che la teoria del ragionamento pratico esposta nella terza sezione di *The Sources of Normativity* non è in contraddizione con la pubblicità delle ragioni, ed anzi la implica ad un livello essenziale; considererò come le ragioni pubbliche trovino origine nell'autolegislatività della volontà, in tal modo rendendo giustizia delle radici kantiane di questa concezione; (2) successivamente, intendo discutere in che senso l'umanità sia la sorgente della normatività *pubblica* delle ragioni morali.

4.2. Imperativo Categorico e pubblicità

L'azione umana è naturalmente soggetta all'influsso di inclinazioni. Avvertiamo un desiderio che ci invita a intraprendere un certo corso d'azione, ci inclina, ci convince che l'azione produrrà effetti graditi e soddisferà il nostro bisogno. L'azione umana, tuttavia, pur essendo sensibile alle inclinazioni, non ne è necessariamente determinata: «L'inclinazione propone, ma è la persona stessa che dispone» (Korsgaard 1997, p. 234). In quanto essere riflessivo che si distanzia dai propri desideri e impulsi, l'uomo si domanda se un desiderio è effettivamente una ragione per agire, se la spinta procurata dal desiderio ne legittimi l'approvazione in quanto ragione che giustifica il comportamento (vd. Korsgaard 1996a, pp. 92-98). Guadagando un punto di vista pratico-deliberativo sull'azione, e sottraendosi all'immediatezza degli impulsi grazie alla struttura riflessiva della coscienza, l'uomo esercita la propria libertà di scelta.

Secondo questa descrizione del funzionamento della riflessione, il bisogno di ragioni è per l'uomo un fatto ineludibile. Una volta distanziato da impulsi e desideri l'uomo non può fare a meno di scegliere sulla base di un principio: «Abbiamo bisogno di ragioni perché i nostri impulsi devono essere in grado di superare lo scrutinio riflessivo. Se lo fanno allora abbiamo ragioni. La parola normativa 'ragione' designa una sorta di successo riflessivo» (Korsgaard 1996a, p. 93). L'approvazione riflessiva (*reflective endorsement*) definisce quali considerazioni hanno titolo a diventare ragioni e quali no. D'altro canto, l'azione stessa è necessaria: non si può non agire. La questione normativa sorge nel punto di congiunzione di due necessità: la necessità dell'azione e la necessità della libertà.

Ma come decido che un'inclinazione qualsiasi, un desiderio o un impulso, ha titolo a diventare ragione e a guidare così legittimamente la condotta? La Korsgaard ritiene che il criterio per decidere se un desiderio è una ragione non sia da ricercare nel mondo naturale o in presunti fatti morali, ma all'interno della ragione pratica, nella sua stessa costituzione. Se consideriamo il processo deliberativo dall'interno del punto di vista dell'agente, notiamo che questi non può sottrarsi alla determinazione di un qualche principio e alla conseguente mediazione riflessiva. Il desiderio, per essere valutato e confrontato con altri, è incorporato in una massima dell'azione, in un *principio* che è dapprima soggettivo in quanto contiene soltanto il movente (il

desiderio e lo scopo). Ma la soggettività, o relatività all'agente, delle massime non si identifica con la privatezza delle ragioni. Il movente o incentivo, una volta incorporato nella massima, acquisisce una determinazione universale: la massima, vincolata alla formula 'farò X per ottenere Y', ha un'*intelligibilità pubblica* in virtù degli *standards* condivisi che ne definiscono il significato. Assunto nella massima, il movente diviene una *ragione candidata* per l'azione che è valutata sulla base della coerenza con le identità pratiche in gioco.

In quanto essere riflessivo che si distanzia da desideri e impulsi, e si domanda se può agire sulla loro base, l'uomo si rappresenta scopi e modalità di azione che soddisfano desideri e tendenze. Una volontà capace di rappresentarsi scopi e piani d'azione che li realizzano, agisce come una *causalità* che produce un effetto sul mondo, e come una *libertà*, che grazie alla distanza riflessiva guadagnata dagli impulsi non è determinata da cause precedenti. Mediante la massima, l'agente diviene cosciente di sé in quanto causalità teleologica e libera: per ottenere l'effetto X deve agire nel modo Y. La volontà, in quanto causalità libera, soggiace alla massima come ad una legge operativa che non proviene dall'esterno, ma è frutto della sua stessa scelta, del suo autocostruirsi in quanto causalità efficace nel mondo. Nel processo che ne costituisce l'attività (Kant parlerebbe di spontaneità), la volontà integra sia la necessità della legge, sia la libertà dell'autodeterminazione: la volontà è capacità di dare leggi a se stessa, è autolegislatività o autonomia. Il principio della spontaneità della volontà è l'imperativo categorico che richiede soltanto che tale volontà operi secondo una legge. Ma una volontà che operi nel mondo secondo una legge, producendo effetti mediante le proprie decisioni libere, è una volontà *autrice* delle proprie azioni (vd. anche Korsgaard 1999).

Le ragioni candidate che si offrono agli autori razionali non sono soltanto intelligibili quanto al significato linguistico che esprimono, ma sono intelligibili *in quanto ragioni*, cioè in quanto proposizioni che esprimono una richiesta *in principio* valida per tutti gli agenti razionali dotati di una certa identità. La struttura formale della massima, in quanto universalmente determinata dalla relazione di causalità tra il fine che si vuole realizzare e l'azione, offre ad ogni volontà la possibilità di auto-costruirsi in quanto volontà che, mediante le proprie azioni, produce un impatto sul mondo. La determinazione universale delle massime, in quanto è a fondamento

dell'intelligibilità che le costituisce, rende possibile lo scambio di ragioni e, dunque, la deliberazione comune. L'adequazione della massima alla legislazione universale, mediante il concetto di causalità prima ed efficace, è vincolo costitutivo all'intelligibilità pubblica delle ragioni.

La struttura formale delle massime, che ne definisce la determinazione universale, è il risultato della mediazione riflessiva che il pensiero opera sugli impulsi. L'agente che si domanda se un desiderio è una ragione, si sta domandando se quell'impulso può essere voluto coerentemente con l'esplicitazione delle proprie *possibilità agenziali*. Una massima che non possa essere voluta in questo modo è una massima autocontraddittoria perché pone contemporaneamente in conflitto il fine che vorrebbe raggiungere e l'azione che lo dovrebbe realizzare (vd. Korsgaard 1985, pp. 92-102)¹⁵. Una massima che superi questo test di coerenza diviene una ragione per l'azione *in principio* intelligibile a tutti gli agenti, quanto al suo significato, e in principio adottabile dagli stessi agenti in quanto non ne contraddice le possibilità agenziali. Le massime che superano il test dell'imperativo categorico sono ragioni per

¹⁵ In questo saggio, la Korsgaard propone di interpretare il tipo di contraddizione in cui cadrebbe la massima sottoposta al test dell'imperativo categorico come un tipo di contraddizione *pratica* (più che logica o teleologica): il 'poter volere' della celebre formula kantiana si riferirebbe alla relazione tra volere il fine e volere i mezzi appropriati alla sua realizzazione. Nel caso della promessa falsa, la massima propone un mezzo (la promessa menzognera) che annulla il fine (l'ottenimento del prestito): una volta universalizzata la massima della promessa falsa, infatti, la promessa non è più socialmente efficace (ciascuno sa che dietro ogni promessa si nasconde un raggio), e ciò rende impossibile la realizzazione dei fini che ci si è riproposti di ottenere per suo tramite. Si tratta di una contraddizione pratica *interna* alla volontà che vuole (il mezzo) e nel medesimo tempo non vuole (il fine). Si noti che, per poter essere efficace, la massima che non supera il test, dovrebbe valere per una volta soltanto, cioè essere una sorta di ragione *privata* che si sottrae alla pubblicità della determinazione universale del suo contenuto. Nel caso della promessa falsa, la massima continuerebbe ad essere efficace perché priva della determinazione universale procurata dal test dell'imperativo categorico. Ma una massima non universale è una massima particolare, ovvero una ragione privata. È interessante rilevare, infine, che il saggio in questione si chiude con la trattazione del problema delle cosiddette 'azioni naturali'. La massima che propone l'uccisione di un neonato al fine di garantire il riposo notturno non cade in questo tipo pratico di contraddizione. Probabilmente, dalla riflessione intorno a questo tema, che porrebbe in discussione l'imperativo categorico (nella prima formulazione, quella della legge universale) quale fondamento della morale, la Korsgaard è giunta a separare l'imperativo, in quanto principio costitutivo dell'azione e delle ragioni per l'azione, dalla legge morale, in quanto fondamento dell'obbligazione etica e delle ragioni morali (fondandola sulla seconda formula, quella dell'umanità come fine in sé).

l'azione essenzialmente intelligibili ed adottabili in quanto ragioni da tutti gli *autori* razionali¹⁶.

In questa prospettiva, il vincolo tra principio pratico fondamentale, che regola la determinazione universale delle massime, e l'azione umana razionale orientata ad un fine, è di tipo *costitutivo*. In altri termini, non è possibile agire che sulla base dell'identificazione con l'imperativo categorico in quanto principio della scelta delle massime. Ora, si potrebbe supporre che questo vincolo sia troppo rigido ed implausibile. Il fatto che l'imperativo categorico sia uno standard costitutivo dell'azione significa che non sono possibili azioni deficitarie che non realizzano la richiesta dell'universalizzabilità. Sembra, così, venir meno un dato importante della nostra esperienza: che possano darsi azioni scorrette, le cui massime non sono affatto universalizzabili. La massima della promessa falsa, per esempio, pur non essendo universalizzabile, rimane una massima che può esser posta a fondamento dell'azione, seppure di un'azione incoerente. Il punto è di grande importanza. Per essere efficace, l'agente deve assumere tale massima come se fosse valida esclusivamente per lui, cioè come se fosse una ragione *essenzialmente privata*. L'azione di promettere senza poter mantenere diviene un'azione valida per una volta soltanto ed in una precisa situazione irripetibile. La possibilità delle ragioni private è sostenuta dalla possibilità dell'azione *particolaristica*.

La Korsgaard ritiene, tuttavia, che una volontà particolaristica, una volontà che non agisce secondo leggi, è impossibile e contraddittoria. Le ragioni sono princi-

¹⁶ La lettura che propongo qui si discosta da quella di van Willigenburg 2002, pp. 178-180. Egli ritiene che il requisito di intelligibilità dipenda dal ruolo costitutivo che le ragioni svolgono nel ragionamento pratico. La massima sarebbe la descrizione di una ragione che è universale nella forma; tali ragioni-tipo sarebbero prodotte dallo scambio di ragioni, dunque determinate da norme di intelligibilità condivise. In questa prospettiva, ciò che fonda la pubblicità delle ragioni è una sorta di a-priori normativo che regola lo scambio. Sembra, tuttavia, che un'enfasi eccessiva posta sul ruolo costitutivo del concetto di ragione non sia del tutto in linea con le pretese *costruttiviste* della teoria. La Korsgaard non considera le ragioni come dati normativi originari, come fa per esempio Scanlon (vd. Scanlon 1998, cap.1), ma le considera l'esito di una procedura riflessiva che ha le sue basi nelle capacità di ragionamento e nelle competenze agenziali degli esseri umani. L'interpretazione che ho proposto esprime meglio questo legame e integra quanto esposto nella terza parte di *The Sources of Normativity*. Rimane che entrambe le interpretazioni distinguono tra legge morale ed imperativo categorico, e solo a quest'ultimo assegnano il ruolo di principio pratico costitutivo del ragionamento e della possibilità di agire sulla base di ragioni.

palmente due: (1) l'autocoscienza dell'essere razionale richiede l'identificazione con il principio della scelta sulla base del quale si agisce:

Concepire te stesso come causa delle tue azioni significa identificarsi con il principio della scelta sulla base del quale agisci. Una volontà razionale è una causalità autocosciente, e una causalità autocosciente è consapevole di se stessa in quanto causa. Essere consapevole di te stesso in quanto causa significa identificare te stesso con qualcosa che nello scenario produce l'azione, e questo dev'essere il principio della scelta.¹⁷

Il secondo motivo (2) è che una volontà particolarista rende impossibile distinguere se stessi, il principio della scelta, dai diversi incentivi sulla base dei quali agiamo. Una ragione che vale in un'occasione soltanto è priva della determinazione universale che l'incentivo acquisisce all'interno della massima. Ciò che muove l'azione, se si prescinde dalla determinazione universale delle ragioni, non è l'agente, ma qualcosa che accade, un evento che muove causalmente l'agente dall'esterno privandolo della libertà ovvero della capacità di autocostruirsi come causa delle *proprie* azioni. L'azione particolaristica, dunque la possibilità di ragioni private, è in contraddizione con il legame costitutivo dell'azione che unisce la *determinazione universale e pubblica* delle massime procurata dall'imperativo categorico con l'*autoralità* in cui si esprime il potere causale dell'agente.

In conclusione, secondo questa lettura, che unisce l'argomento della quarta parte di *The Sources of Normativity* con la prospettiva kantiana elaborata nella terza, l'autolegislatività della volontà non è in contraddizione con la pubblicità delle ragioni. La volontà che sceglie sulla base di quale massima agire, si autocostruisce in quanto causa agente. La massima dell'azione è una ragione candidata *pubblica* perché rende possibile il costruirsi, per suo tramite, di tutte le altre causalità agenziali. In questo senso, le ragioni sono pubbliche non solo in virtù della condivisione dell'intelligibilità del loro significato linguistico, ma anche, e più significativamente, per la condivisibilità delle possibilità agenziali che implicitamente racchiudono. Una ragione, in questa prospettiva, esprime una possibilità d'azione offerta a tutti gli agenti razionali.

¹⁷ Korsgaard 1999, p. 26.

4.3. Legge morale e comune umanità

Finora si è stabilito che l'imperativo categorico è il principio pratico fondamentale, costitutivo dell'autoralità dell'azione e della pubblicità essenziale delle ragioni come condivisibilità di principio per tutti gli agenti razionali. Rimane da vedere come le ragioni degli altri contino anche per noi divenendo *de facto* le nostre ragioni. Le ragioni potrebbero anche fornire possibilità d'azione per tutti gli agenti razionali ed essere da ciascuno comprese in quanto espressioni linguistiche dotate di significato, eppure ciascuno potrebbe nondimeno agire non tenendo in nessun conto le ragioni altrui. Si deve pertanto cercare una spiegazione del perché l'agente razionale sia normativamente necessitato dalle ragioni che provengono da altri, e se le ragioni morali abbiano una certa precedenza sulle altre. Se tale spiegazione non fosse disponibile si dovrebbe concludere per la plausibilità dell'egoismo.

Il passaggio da questioni d'essenza a questioni *de facto* farebbe pensare ad uno scivolamento nell'empirico, nella mera descrizione psicologica di come le relazioni umane vanno fattualmente e contingentemente intrecciandosi. Tuttavia, secondo la Korsgaard, ci muoviamo ancora nell'orizzonte costitutivo-trascendentale predisposto dalla fonte della normatività delle ragioni, la comune umanità.

Come si è visto, la Korsgaard propone di partire dall'argomento di Nagel. Se immaginiamo uno scambio di ragioni tra persone sembra che il modo più efficace per costringere l'altro a darci ascolto sia porre la domanda «e se lo facessero a te?».

Come interviene l'obbligazione? Proprio nel modo che ha descritto Nagel. Ti invito a considerare come ti sentiresti se qualcuno lo facesse a te. Comprendrai che non solo ti dispiacerebbe, ma ti sentiresti offeso. Penseresti che l'altro ha una ragione di fermarsi, anzi, che ha un'obbligazione in questo senso. E questa obbligazione proverrebbe dalla tua stessa obiezione a quello che lui ti sta facendo. Fai di te stesso un fine per gli altri; ti fai legge per loro. Ma se sei legge per gli altri nella misura in cui sei umano, semplicemente *qualcuno*, allora l'umanità degli altri è legge anche per te. *Facendoti considerare queste cose*, ti costringo a riconoscere il valore della *mia* umanità, e ti obbligo ad agire in modo tale da rispettarla.¹⁸

¹⁸ Korsgaard 1996a, p. 143

La Korsgaard fa propria l'idea che il riconoscimento dell'umanità altrui è fondato su quanto accade dal nostro punto di vista, non importa se immaginativamente sollecitato dalla richiesta altrui, di persone fra altre persone egualmente esistenti'. Tuttavia, sembra che la Korsgaard voglia spingersi ancora più in là. Il riconoscimento dell'altro in quanto 'altra persona' è già implicito nello scambio di ragioni che avviene nella deliberazione comune.

Nell'udire le tue parole in quanto *parole*, riconosco che sei *qualcuno*. Nel riconoscere che posso sentirle, riconosco di essere *qualcuno*. Se presto attenzione alla tua obiezione, ho già ammesso che ognuno di noi è *qualcuno*'.¹⁹

Lo spazio pubblico della coscienza linguistica serve alla Korsgaard per evidenziare che lo scambio di ragioni ha già la sua dimensione costitutiva nelle relazioni fra persone. La pubblicità del significato linguistico, su cui si fonda lo scambio di ragioni, presuppone l'esistenza dei parlanti; inoltre, tale spazio pubblico di condivisibilità, consente alle ragioni di esibire la propria forza normativa: una volta che ascoltiamo le ragioni di qualcuno lo scenario della deliberazione cambia e non possiamo far finta che tutto prosegui come prima (vd. Korsgaard 1996a, p. 141-142).

Il punto è rendere esplicito come avvenga questo passaggio, come accade che le ragioni dell'altro divengano le mie ragioni, in altri termini, come avviene il riconoscimento dell'umanità dell'altro come fonte di validità delle *nostre* ragioni. Theo van Willigenburg spiega il concetto in questo modo.

Ho una ragione per dare un qualche peso alle tue ragioni agente-relative (non solo alle loro controparti agente-neutrali). Ho una ragione per incoraggiarti, per essere felice con te, o almeno di non interferire nei tuoi sforzi agente-relativi, posso comprendere perché queste ambizioni e relazioni speciali sono così importanti per te: ho ambizioni e relazioni speciali anch'io. Riconosco il tuo impegno nell'esprimere la nostra condivisa e propriamente umana capacità di prendere interesse nelle cose e nelle persone. Riconosco questo come una capacità che esprime, come afferma la Korsgaard, la nostra comune uma-

¹⁹ Korsgaard 1996a, p. 143.

nità. [...]. Riconosciamo l'altro come 'uno di noi': una persona che agisce per delle ragioni, un agente che esprime e costituisce, facendo questo, la sua identità.²⁰

Il riconoscimento dell'altro in quanto 'uno di noi' è però ambiguo. Se si ammettesse a fondamento della reciprocità un atto di immedesimazione empatica, che sembra implicito nella nozione di riconoscimento dell'altro come 'uno di noi' o 'altro me stesso', l'argomento entrerebbe in tensione con la fondazione della normatività della morale sul valore dell'umanità. Vi sarebbe una disanalogia difficilmente ricomponibile tra il valore della nostra umanità, cui accediamo mediante riflessione, ed il valore dell'umanità altrui che ci sarebbe offerto, viceversa, mediante atto empatico. L'ipotesi empatia traccerebbe un solco tra il modo in cui consideriamo dotata di valore la nostra umanità ed il modo in cui consideriamo di valore quella altrui, contravvenendo così all'assunto, introdotto in precedenza, che non vi sia una reale differenza di grado tra l'accesso alla nostra coscienza e l'accesso a quella altrui.

L'ipotesi empatia, inoltre, origina un ulteriore problema. Se ammettessimo come fondamento del riconoscimento dell'umanità altrui un qualche atto empatico avremmo una situazione simile a quella esclusa all'inizio. Il riconoscimento dell'umanità altrui avverrebbe nel privato della coscienza individuale tramite un atto immaginativo di empatia che ci trasferirebbe nella situazione dell'altro, al suo posto. Un problema di questa descrizione è che il punto di partenza del processo è identico alla sua conclusione: la nostra coscienza *privata*. Le ragioni dell'altro non sarebbero propriamente le sue, ma quelle che noi troveremmo se fossimo al suo posto, sarebbero cioè ancora le nostre ragioni²¹.

²⁰ van Willigenburg 2002, pp. 186-187.

²¹ Si potrebbe obiettare che l'empatia ci pone dinanzi le ragioni dell'altro in quanto *sue* ragioni, e che perciò andrebbe distinta dalla semplice immedesimazione immaginativa in cui esperiamo le ragioni che *noi* avremmo se fossimo al suo posto. Anche ammettendo questa distinzione, l'empatia andrebbe comunque esclusa in virtù del fatto che è mediante *riflessione* che riconosciamo il valore incondizionato dell'umanità, vale a dire interrogandoci sul fondamento ultimo di validità delle ragioni che possediamo. La Korsgaard potrebbe ammettere il valore dell'empatia nello scambio di ragioni senza impegnarsi a riconoscerle un qualche ruolo nella fondazione della normatività morale. Mentre, infatti, è chiaro cosa significhi partecipare empaticamente delle ragioni altrui (in qualche modo ciò sembra implicito nel concetto di condivisibilità delle ragioni), non è altrettanto chiaro cosa significhi accedere empaticamente al valore incondizionato dell'umanità.

Riconoscere nell'altro una persona che agisce sulla base di ragioni non è necessariamente il risultato di un atto empatico²². Coerentemente con la terza parte di *The Sources of Normativity*, vorrei proporre di considerare il ruolo della riflessione e delle ragioni. Il punto di partenza rimane il riconoscimento delle ragioni altrui procurato dall'intelligibilità pubblica del loro significato linguistico. Il fatto che non sia possibile considerare le ragioni degli altri come semplice rumore significa che non possiamo sottrarci alle loro rivendicazioni. Possiamo farlo, naturalmente, e lo facciamo quando cerchiamo di manipolarli o di sminuirne le pretese. Ma questi tipi degradati di relazione personale dimostrano soltanto che considerare le ragioni altrui come normative è un fatto originario. Le ragioni altrui si presentano alla nostra coscienza come *resistenza* all'azione impulsiva nello stesso modo in cui le nostre inibiscono azioni nocive alla nostra integrità. Questo fenomeno della resistenza è l'aspetto negativo della capacità che hanno le ragioni di *offrire possibilità d'azione* a tutti gli autori razionali. Quando guardiamo alle ragioni altrui in questo modo, ed è ciò che per lo più avviene nelle relazioni personali, ci rendiamo conto che sono ragioni di *qualcuno* che ha un interesse alla costruzione e allo sviluppo di un'identità pratica che esprime un personale apprezzamento di valore sulla vita. Le ragioni di chi chiede aiuto o protesta, o di chi semplicemente ci ferma per strada pronunciando il nostro nome, sono fondate su attribuzioni di valore. Non solo vi sono fondate ma le manifestano nello scambio di ragioni. Il punto che mi preme sottolineare è che giungiamo a riconoscere l'umanità altrui perché *ragioniamo sulle condizioni di possibilità di queste attribuzioni di valore*, non perché le esperiamo empaticamente. La protesta di qualcuno che sto opprimendo esprime una resistenza e, nel medesimo tempo, mi offre una possibilità d'azione. La resistenza indica che vi è qualcuno che ha interesse a preservare la propria identità di vivente, mentre la possibilità d'agire in modo conforme a quell'esigenza avanza verso di me una richiesta di cambiamento. La medesima cosa avviene quando nella deliberazione soppesiamo ragioni contrastanti. Il principio che organizza la scelta è l'identità pratica; alla base della scelta vi è una lot-

²² In Bagnoli 2007 il riconoscimento dell'altro nella sua pari dignità è al centro del tentativo di giustificare l'autorità della morale. Secondo questa prospettiva il riconoscimento dell'altro avviene grazie all'adozione di un ideale morale che implica rispetto e reciprocità. Ma questa adozione non è il frutto di un atto empatico bensì di un atteggiamento pratico mediante il quale consideriamo gli altri responsabili (vd. Bagnoli 2007, in part. pp. 19-74).

ta tra identità contrastanti che dobbiamo *valutare*. Non possiamo sottrarci a questo fatto perché l'identità rappresenta ciò che nella vita consideriamo di valore, ciò che apprezziamo e riteniamo importante promuovere o difendere, il senso di ciò che siamo e facciamo.

Questa visione consente di chiarire perché le ragioni altrui, pur essendo pubbliche, non esibiscono tutte la stessa forza normativa. La forza delle ragioni dipende in larga misura dal tipo di relazione personale che è in gioco (vd. Korsgaard 1996a, pp. 125-128). La deliberazione comune tiene conto di questi legami. Poiché le ragioni scaturiscono dalle identità, e le identità esprimono il nostro radicamento in particolari tipi di relazioni, allora le ragioni che ne derivano, quanto alla loro forza, dipenderanno dalla natura di questi legami. In un certo senso, le ragioni degli altri, in quanto considerazioni pubbliche dotate di contenuto, ci influenzano sempre in modo pervasivo: non possiamo sottrarci alla comprensione del loro significato; ma non tutte ci obbligano sempre in maniera incondizionata. Le ragioni morali, in quanto fondate sull'umanità, predominano sulle altre.

L'argomento della terza parte di *The Sources of Normativity* concludeva che, poiché per l'uomo è impossibile sottrarsi alla costruzione di una qualche identità, e l'identità è la particolare prospettiva di valore che l'uomo si attribuisce nel mondo, l'umanità è la condizione incondizionata di ogni attribuzione di valore. L'argomento della quarta parte conclude che l'umanità è *comune* fondamento di valore per tutti gli esseri razionali che possiedono un'identità e che, di conseguenza, le ragioni che tali esseri si scambiano sono pubbliche e reciprocamente normative.

5. Due tipi di razionalità

L'imperativo categorico è il principio pratico fondamentale dell'azione e della deliberazione. Esso guida la riflessione organizzando i desideri in principi pratici soggettivi teleologicamente orientati, le massime, e trasformando impulsi irriflessi in azioni sensate. La riflessione interviene sugli impulsi domandando se possono diventare ragioni, se possono cioè essere integrati in massime universalizzabili che superano il test dell'imperativo ed essere volute senza contraddizione.

L'universalizzabilità e la non contraddizione sono requisiti che hanno attirato sull'etica kantiana l'accusa di formalismo. Per rispondere a questa accusa la Korsgaard argomenta che l'imperativo categorico, pur esprimendo di per sé un requisito formale, ha conseguenze sostantive in virtù del tipo di vincolo che impone all'azione. L'imperativo, infatti, non è un principio opzionale, che gli agenti decidono di accogliere o rifiutare, ma è, invece, *costitutivo* dell'azione razionale. Non si può agire che sulla base dell'imperativo categorico e dei vincoli da esso imposti alla riflessione. L'imperativo categorico è la legge della volontà che determina da sé i propri fini, la legge di una volontà libera. La Korsgaard intende la spontaneità kantiana come vincolo costitutivo ed essenziale che lega la volontà libera alla causalità dell'azione dotata di senso. Tale vincolo costitutivo è radicato nella struttura della ragion pratica che in quanto causalità che opera nel mondo *essenzialmente come legge*. L'imperativo richiede che la volontà possa assumere come principio una legge qualsiasi, e questo ha conseguenze sostantive perché il principio che guida l'azione è lo stesso che definisce l'integrità dell'agente. Tale vincolo, infatti, è ciò che permette all'agente l'auto-attribuzione di responsabilità; una volontà che operi nel mondo trascinata da questo o quell'impulso non è una volontà libera, a rigore anzi si dovrebbe dire che non è nemmeno una volontà perché è, invece, un effetto di cause naturali precedenti. La volontà, per operare causalmente in accordo con l'imperativo categorico, deve identificarsi con un principio o legge pratica. Tale legge pratica è, secondo la Korsgaard, l'identità pratica dell'agente che consente la selezione degli scopi sulla base di ragioni appropriate e specifiche. Mediante l'identificazione l'agente si appropria delle azioni, ne diviene autore libero e consapevole e, nel medesimo tempo, esercita le proprie capacità agenziali nella costruzione di sé divenendo *qualcuno* che agisce sulla base di ragioni, non semplicemente *qualcosa* che si muove nel mondo.

L'esigenza di preservare la propria integrità, il nesso che identifica l'agente con una qualche identità pratica, produce l'obbligazione di non agire sulla base di ragioni che contraddicono l'identità che si ritiene rilevante. L'identità pratica è la fonte delle ragioni e delle obbligazioni dell'agente. Ma tale identità generica non è ancora la sorgente dell'obbligazione morale.

La legge morale vincola ad un tipo di obbligazione che non è costitutivamente ed intrinsecamente propria dell'azione razionale. La moralità è un'esigenza che

pone delle richieste passibili di essere ignorate ed evase. La legge dell'azione si impone come una sorta di necessità pratica ineludibile (non possiamo non agire e non scegliere), mentre la legge morale pone un vincolo d'altro tipo. Poichè non possiamo non agire sulla base di ragioni se vogliamo essere agenti integri e liberi, cioè dotati di un'identità e di un senso, allora non possiamo accettare di agire in modi che contraddicano questa nostra esigenza radicata nell'umanità. Se siamo razionali e ragioniamo sulle condizioni di possibilità delle nostre e delle altrui attribuzioni di valore (che si cristallizzano in identità pratiche e in corrispondenti ragioni *prima facie*) allora troviamo una ragione per essere morali e rispettare l'umanità degli altri; scopriamo cioè che l'umanità è la condizione di tutte le identità pratiche, nostre e altrui, dunque la fonte di tutte le ragioni..

Si potrebbe sostenere che questo tipo di vincolo, che concerne il legame tra legge morale e identità personale, non esibisce la medesima normatività di quello che l'imperativo categorico impone all'azione razionale. Possiamo essere immorali e adottare identità pratiche che contraddicono l'umanità senza per questo rinunciare ad una vita dotata di senso e di ragioni per agire. L'esempio del Mafioso illustra bene questo caso (vd. Cohen 1996 pp. 183-184, Velleman 2006 pp. 298-311).

Quest'uomo può aver interiorizzato l'identità pratica di *gangster* dalla sua famiglia, oppure averla assunta per suo conto, oppure averla acquisita mediante una combinazione di questi due fattori. In ogni caso, l'acquisizione di quell'identità avrà implicato l'acquisizione di desideri ed impulsi associati, come il desiderio di uccidere chiunque metta in pericolo gli interessi della banda. Quando qualcuno minaccia tali interessi, il desiderio di ucciderlo sorge inevitabilmente come 'materiale dato passivamente sul quale [il mafioso] deve operare'. E la sua identità di criminale includerà principi che adottano tali desideri come ragioni per l'azione. In quanto adottati da questi principi, i suoi desideri omicidi avranno genuina forza normativa come ragioni per agire. Egli avrà pertanto genuine ragioni per commettere un omicidio.²³

L'argomento dell'umanità, secondo questo rilievo, non fornisce al Mafioso immediatamente ragioni contrarie all'omicidio; egli agisce sulla base di ragioni che proven-

²³ Velleman 2006, pp. 305-306.

gono dalla sua identità pratica, più o meno liberamente scelta data la sua condizione. L'argomento dell'umanità, semmai, può chiedere al Mafioso di cambiare vita, di non essere più la persona che è stata fino a quel momento. Ma questo non implica che il Mafioso sia irrazionale. Il Mafioso è razionale anche quando uccide persone che mettono in pericolo la 'famiglia' poichè avverte un'obbligazione alla conservazione dell'integrità sua e del suo clan²⁴. Non è irrazionale uccidere se si è mafiosi, ma è irrazionale *essere* mafiosi. Il rispetto dell'umanità domanda un cambiamento di vita che il Mafioso può non essere disposto ad accettare, ed anche se lo fosse, sarebbe comunque un cambiamento che richiede tempo, sforzi e sofferenza, una conversione la cui riuscita è condizionata, oltre che dalla volontà dell'agente, anche dalla sua conformazione psichica, dal grado di interiorizzazione delle norme del clan, dai divieti imposti dall'ambiente circostante ecc. Si tratta, insomma, di una richiesta normativamente condizionata. La Korsgaard sembra riconoscere questo punto quando, replicando alla critica di Cohen, afferma:

Posso solo ripetere ancora che non penso che tutte le obbligazioni siano morali, o che non vi siano obbligazioni in conflitto. Non sto certamente affermando che *il resto di noi* dovrebbe incoraggiare il Mafioso a restare attaccato al proprio codice di forza e onore, e resistere valorosamente alle pressioni dissolute verso la gentilezza o il perdono che minacciano di farlo cadere in contraddizione. Il resto di noi dovrebbe cercare di farlo muovere verso un punto di vista da dove possa vedere che non può più andare avanti per questa strada.²⁵

Questa conclusione indebolisce fortemente le richieste *razionali* della legge morale, anche se offre una ricca fenomenologia dell'esperienza morale che include, oltre alla possibilità dell'immoralità, anche quella della conversione. La normatività che deriva dall'applicazione dell'imperativo categorico all'azione è un tipo di normatività costitutiva, ineludibile e non opzionale, mentre l'applicazione della legge morale richiede

²⁴ Si noti che l'universalizzabilità e la non-contraddizione qui non funzionano. La massima del Mafioso 'ucciderò chiunque minacci l'esistenza della famiglia' è un'azione naturale che non implica contraddizione. L'imperativo categorico, nella formulazione della legge universale, non è fondamento adeguato per un giudizio di irrazionalità applicato alle azioni naturali (vd. la nota 17 in questo capitolo).

²⁵ Korsgaard 1996a, p. 257.

vincoli più sottili. In questa prospettiva, le richieste della legge morale non sono necessariamente richieste razionali. Il Mafioso ha ragioni per difendere il clan anche commettendo crimini efferati. Tuttavia, il Mafioso ha anche una ragione per non continuare su questa strada. Ma questo tipo di ragione può operare solo se supportata da un'adeguata riflessione, di cui però il Mafioso potrebbe non avere le risorse.

Sembra allora che vi siano due modi di essere razionali. Uno è agire sulla base delle migliori ragioni che si hanno a disposizione data una certa identità pratica mediante la quale si attribuisce significato e valore alla propria esistenza; l'altro è possedere una ragione ultimativa e soverchiante per rinunciare alle ragioni che sono in contrasto con l'umanità. L'argomento della Korsgaard per l'umanità porta a considerare questo secondo modo di essere razionali come un prodotto *negativo* della riflessione: non abbiamo immediatamente una ragione per rispettare l'umanità qualora la nostra identità pratica sia in conflitto con essa, ma *se ragioniamo* scopriamo che l'umanità è la condizione di tutte le ragioni e le attribuzioni di valore; pertanto dobbiamo rispettarla se non vogliamo agire contro questo fondamento, contro il fondamento della nostra stessa identità. La Korsgaard afferma che questo tipo di vincolo ha una valenza trascendentale perché esprime le condizioni del darsi di un'azione pienamente razionale. Ora, sembra che questa seconda richiesta sia una richiesta condizionale. Quando il Mafioso decide di uccidere per difendere il clan, non è *necessariamente* implicato in un processo riflessivo che lo conduce a riconoscere il valore incondizionato dell'umanità della vittima e a desistere dal suo intento. Potrebbe farlo se fosse razionale anche nel secondo senso. Ma questa evenienza non discende in maniera né logicamente, né praticamente necessaria dal fatto che si tratta di un agente riflessivo che ha bisogno di ragioni per agire²⁶.

Per questo motivo l'appello conclusivo della Korsgaard è rivolto all'intervento degli altri esseri umani²⁷. L'umanizzazione dell'uomo è un compito collettivo che oltrepassa il punto di vista individuale e privato. Tale compito è possi-

²⁶ In parte ciò deriva dall'ambiguità del riferimento all'identità, che ha sia una valenza giustificativa dell'azione, dunque razionale, sia un significato meramente psicologico, dunque contingente. Discuterò questo aspetto nel prossimo capitolo. Qui mi preme sottolineare che il vincolo tra ragioni e identità è tale da funzionare *indipendentemente* dalla considerazione dell'identità morale e delle ragioni ad essa connesse. La stessa Korsgaard ammette, come si è visto, la possibilità che per questo motivo vi siano obbligazioni in conflitto.

²⁷ Sull'importanza di questo tema vedi Korsgaard 1992, pp. 209-212.

bile in quanto sostenuto dalla pubblicità delle ragioni che gli esseri umani si scambiano e dalla deliberazione che conducono in comune. La vittima, o altre persone ad essa vicine²⁸, potrebbe esibire ragioni che costringono il Mafioso a riflettere. Ma se le ragioni del Mafioso fossero ragioni *private*, il tentativo di redenzione sarebbe inutile. Il Mafioso può 'vedere' quello che anche altri vedono in virtù della coscienza comune o, in altri termini, dell'elemento *dialogico-trascendentale* che fonda lo scambio e la condivisibilità dei moventi. La normatività pubblica delle ragioni è tale da ammettere la possibilità e la razionalità della conversione morale, ma non la implica necessariamente.

In conclusione, la distinzione tra imperativo categorico e legge morale, se da un lato ha permesso alla Korsgaard di rafforzare il legame tra ragione pratica ed azione sensata in virtù del vincolo costitutivo imposto dall'imperativo categorico, dall'altro ha indebolito quello tra ragion pratica e moralità. Vi è almeno un modo di essere razionali che è in conflitto con le richieste della legge morale.

²⁸ Penso al peso che potrebbero avere sull'opinione pubblica, dunque anche sul mafioso, associazioni e movimenti d'opinione che si oppongono a certe pratiche (si pensi all'omertà) molto radicate in certi contesti sociali e culturali. Per una discussione articolata dei costi dell'identità immorale si veda Bagnoli 2007, in part. pp. 97-107.

6

Costruttivismo radicale e questione normativa

Sommario

In un intervento recente la Korsgaard pone la questione della profondità alla quale il costruttivismo può spingersi nell'edificazione dei concetti morali (vd. Korsgaard 2003, p. 118). La risposta è che anche il concetto di «ragione», che ad alcuni è sembrato inderivabile ed originario (vd. Scanlon 1998 cap. 1), può essere considerato, se ben guardiamo alla lezione kantiana, una «costruzione» della ragione pratica. Per questo motivo il costruttivismo della Korsgaard appare una forma di «costruttivismo radicale» che fonda la praticità dei concetti, compreso quello di ragione, su requisiti strutturali che appartengono alle capacità agenziali e di ragionamento pratico degli esseri umani. Il capitolo indaga la specificità di questa posizione in sede di formulazione metaetica, soffermandosi in particolare sull'esigenza di giustificare la normatività dei concetti morali.

Per prima cosa mi propongo di esaminare la «questione normativa» (§1). In secondo luogo, intendo approfondire i motivi dell'insoddisfazione manifestata dalla Korsgaard per le teorie realiste, verificando, in primo luogo, le tesi del realismo (§2), confrontandole poi con quelle del realismo «procedurale» (§3). Nella sezione seguente esaminerò le repliche dei realisti (§4) e, in quella successiva, dopo aver approfondito l'approccio della Korsgaard alla razionalità e praticità dei concetti morali, mostrerò che falliscono tutte (§5). La discussione dei principali motivi di contrasto

con il realismo mi consentirà di far luce sul complesso rapporto tra costruttivismo e metaetica (§6). Infine, mi domanderò se il costruttivismo risponde adeguatamente alla questione normativa, e solleverò alcune obiezioni che a mio giudizio pregiudicano fortemente una risposta affermativa (§§7-8).

1. La questione normativa

Nel nostro quotidiano commercio con il mondo facciamo uso di concetti morali. Ci impegniamo in espressioni del tipo «è giusto fare così», «è sbagliato comportarsi in questo modo», oppure affermiamo che una certa condotta è «buona» o «cattiva». Queste considerazioni, oltre a rappresentare valutazioni ed apprezzamenti di valore mossi dal punto di vista dell'osservatore esterno, guidano la condotta dall'interno del nostro punto di vista di agenti. Considerare giusta un'azione ci spinge sovente ad intraprenderla, viceversa, qualora la giudicassimo inappropriata e ingiusta ci sentiremmo autorizzati ad evitarla con ogni mezzo a disposizione. Lo stesso vale per concetti come quelli di «virtù» o «virtuoso», «richiesto», «permesso», «obbligatorio», «doveroso» e simili. Ogni volta che ci impegniamo in valutazioni che contengono qualcuno di questi concetti, e che si riferiscono alle nostre azioni e propositi o anche ad azioni e propositi altrui, applichiamo un concetto normativo. Espressioni del tipo «l'azione è giusta» o «l'azione è sbagliata» rispecchiano la *forza normativa* dei concetti morali e manifestano la pretesa che hanno di guidarci nell'azione. La Korsgaard riassume questa caratteristica delle considerazioni morali affermando che i concetti morali «hanno su di noi effetti pratici e psicologici» (Korsgaard 1996a, pp. 11-12).

Sembra pertanto imprescindibile per una teoria dei concetti morali assumere come punto di partenza la fenomenologia della pratica morale ordinaria, ponendosi poi come obiettivo lo studio dell'influsso che i concetti morali hanno su di noi. La teoria più adeguata a rappresentare le funzionalità di questo tipo di concetti è quella che sa render conto di questa fenomenologia, quella che *spiega* l'influsso che i concetti morali hanno sulle nostre vite esibendone il come e il perché. L'esigenza esplicativa dell'etica è al centro di tutta la tradizione moderna. La critica di Hume alle teorie razionaliste, per esempio, ha posto in evidenza la loro inadeguatezza esplicativa;

secondo Hume, infatti, i razionalisti non sarebbero in grado di spiegare come le considerazioni razionali possono motivarci ad agire moralmente non avendo le ragioni alcuna presa sulle passioni che governano le azioni umane. Si comprende allora perché la ricerca di una soluzione convincente di questo problema rappresenti il primo punto sull'agenda delle teorie razionaliste successive. Se il razionalismo non è in grado di superare questa obiezione offrendo una spiegazione coerente di questo fenomeno, allora si deve optare, per ragioni di completezza esplicativa, per una teoria alternativa.

Ma una teoria dei concetti morali deve anche poter *giustificare* la pratica morale. Non vogliamo semplicemente comprendere 'come' la moralità guidi le nostre azioni, vogliamo sapere anche se ha titolo per farlo. La questione della giustificabilità della morale pertiene senza dubbio alla riflessione filosofica, eppure, in un senso generale, la risposta alla domanda sul perché la morale debba guidarci ha certamente anche un influsso pratico decisivo. La moralità non ci guida soltanto in virtù della forza obbligatoria che manifesta, ma in un certo senso ci guida perché ci convince, perché avvertiamo che è importante *per noi*.

Sembra che entrambe i requisiti di adeguatezza enunciati debbano trovar posto all'interno di una teoria dei concetti. Il punto è considerare in che modo entrambi i requisiti possano coerentemente integrarsi senza tralasciare aspetti importanti del fenomeno della moralità. Si può, come hanno fatto Mandeville, Nietzsche e le teorie evoluzioniste, fornire una *spiegazione in terza persona* della moralità. La celebre soluzione di Mandeville, secondo cui la moralità sarebbe un'invenzione dei governanti per il mantenimento dell'ordine sociale, e dunque del loro predominio, assolve a criteri di adeguatezza esplicativa. La teoria evoluzionista, d'altro canto, ritiene che la moralità sia funzionale alla sopravvivenza della specie umana e che gli uomini, per tale motivo, abbiano progressivamente sviluppato l'istinto a corrispondere alle sue richieste. Secondo Nietzsche, poi, la morale è uno strumento di dominio creato dalla volontà di potenza, che ha la sua radice in impulsi di risentimento e di rivalsa. Se fossero provate, tutte queste teorie raggiungerebbero una piena adeguatezza esplicativa e fornirebbero una descrizione completa e coerente del *funzionamento* dei nostri motivi morali.

In tutti questi tentativi, tuttavia, la moralità è ridotta ad altro, un impulso segreto, una tendenza inconscia alla sopraffazione o alla sopravvivenza. L'effetto pratico delle norme morali consisterebbe nel soddisfare quell'impulso e quella tendenza. Sorgerebbe pertanto la domanda: la spiegazione in terza persona è una modalità adeguata a catturare la «praticità» dei concetti morali? L'impressione della Korsgaard è che questa soluzione tralasci aspetti importanti. Supponiamo che dei nazisti bussino alla nostra porta; cosa facciamo, consegniamo o no gli ebrei che stiamo ospitando? Normalmente ci sentiremmo obbligati a proteggere i nostri ospiti a rischio della vita. Ma perché dovremmo farlo se la moralità è uno stratagemma per la sopravvivenza della stessa specie che ha prodotto i nazisti? La teoria evoluzionista spiega l'applicazione dei concetti morali, ma non offre ragioni all'agente che si trova in situazione deliberativa, e non può quindi *giustificare* le richieste normative avanzate su di lui dalla morale (vd. Korsgaard 1996a, pp. 14-15). Nessuno penserebbe di mettere a repentaglio la propria vita al solo scopo di assicurare una migliore *chance* evolutiva alla specie umana. Se ciò che conta davvero è la specie, l'individuo può essere sacrificato senza rimpianti.

Sembra che la praticità dei concetti richieda una *giustificazione in prima persona*. Non è sufficiente fare riferimento a teorie esplicative come l'evoluzionismo, che guardano ai concetti dal punto di vista dello spettatore o dello scienziato disinteressato. Se i motivi morali debbono guidare efficacemente la nostra condotta, una teoria dei concetti morali deve rendere accessibile all'agente la natura della moralità e il perché delle sue richieste senza che l'agente così informato ne abbandoni la pratica stessa. La teoria deve assolvere ad un fondamentale *requisito di trasparenza*. L'agente morale che si domanda cosa fare deve trovare una risposta alla domanda «perché dovrei fare ciò che devo?»; in altri termini, dal punto di vista filosofico, la domanda assume la forma: «qual è l'origine o la fonte delle pretese normative di concetti come dovere e obbligazione»? Per quale ragione «devo essere morale»? La domanda pone con ineludibile radicalità la questione della giustificabilità e chiede conto dell'esistenza e della validità di un fondamento razionale dell'etica che fornisca buone ragioni all'agente dal punto di vista della prima persona.

2. Volontarismo e realismo

La questione normativa s'impone alla nostra attenzione quando le richieste della moralità sono particolarmente pressanti e gravose. Se ci trovassimo immersi in un ambiente pervaso dalla corruzione potremmo chiederci «perché soltanto io dovrei essere morale?». La moralità potrebbe esigere la rinuncia ad una parte consistente del nostro benessere e della nostra felicità, oppure potrebbe richiedere, in casi estremi, di rinunciare alla nostra vita; in simili casi una risposta positiva alla domanda «perché dovrei essere morale?» diviene quanto mai urgente se vogliamo continuare a considerare la morale di una qualche importanza per le nostre vite.

È su questo piano che si colloca l'obiezione scettica. Lo scettico non nega che nell'esperienza quotidiana vi siano concetti normativi che influenzano, anche profondamente, la vita umana. Il punto è un altro. Lo scettico nega che si possa trovare una legittimazione coerente delle pretese esibite dalla moralità. Il caso della teoria evoluzionista è favorevole allo scettico che può affermare che la spiegazione del funzionamento dei motivi morali, la spiegazione di come e perché i concetti morali hanno un influsso su di noi, non equivale affatto ad una fondazione della validità di ciò che la morale richiede.

Secondo la Korsgaard è possibile interrogare la tradizione della filosofia morale, benché questa non si sia interessata direttamente alla questione normativa, alla ricerca di una risposta coerente a questo problema.

Quando vuoi conoscere la teoria sulla normatività espressa da un filosofo, devi porti dal punto di vista di un agente al quale la moralità sta facendo richieste pressanti. Domanda poi al filosofo: «devo davvero farlo?» e «perché dovrei?». La sua risposta è la risposta alla questione normativa.¹

La domanda «perché dovrei fare ciò che devo?» pone con urgenza la ricerca della *fonte della normatività* dei concetti morali. Questa fonte dev'essere intelligibile all'agente e deve poter offrire una base per la giustificazione razionale delle sue azioni dal punto di vista di prima persona, deve cioè offrire all'agente delle buone ra-

¹ Korsgaard 1996a, p. 16.

gioni. Sfortunatamente, le posizioni che si sono succedute nella tradizione moderna non hanno fornito una risposta adeguata, ed anzi, sembra che abbiano eluso la questione sovrapponendole scopi e interrogativi del tutto diversi.

Tra le posizioni teoriche espresse dalla tradizione della filosofia morale, il realismo è forse la più influente ed autorevole. La Korsgaard considera il realismo una posizione reattiva, nata dalla necessità di difendere la legittimità della morale dagli attacchi scettici e riduzionisti che pretendono di derivarne la normatività da una qualche fonte di potere naturale (vd. Korsgaard 1996a, pp. 28-30, Korsgaard 2003, p. 101-102). La prima celebre disputa è quella che ha contrapposto Samuel Clarke (1675-1729) a Thomas Hobbes. Secondo Clarke, Hobbes fonderebbe il buono e il giusto sulla Volontà divina, in tal modo traendone la conclusione che i doveri verso Dio derivino dal suo Potere — cioè dalla sua irresistibile capacità di punire — e i doveri verso gli uomini, viceversa, da contratti positivi che questi stabiliscono gli uni con gli altri al fine di garantirsi sicurezza e sopravvivenza reciproca. La critica di Clarke fa leva sull'autoevidenza di quest'ultima considerazione che Hobbes non può spiegare avvalendosi del contratto:

Ora, se la distruzione reciproca dell'umanità è un male così grave che, per prevenirlo, era appropriato e ragionevole che gli uomini stabilissero contratti per preservarsi l'un l'altro, allora, prima di tali contratti, era chiaramente una cosa inappropriata e irragionevole in se stessa che l'umanità si autodistruggesse. E se è così, allora, per la medesima ragione, era una cosa altrettanto inappropriata e irragionevole, antecedentemente ogni contratto, che ciascun uomo distruggesse ogni altro arbitrariamente e senza alcuna provocazione o almeno quando non era assolutamente e immediatamente necessario per preservare se stesso; cosa che è direttamente in contraddizione con la prima supposizione di Mr. Hobbes, che non c'è alcuna assoluta differenza naturale tra bene e male, giusto e ingiusto, prima di ogni contratto positivo.²

Il problema che le teorie contrattualistiche come quelle di Hobbes e Pufendorf devono fronteggiare è che l'idea di un'autorità legittima, quella di Dio o dello Stato, è già una nozione normativa; la domanda «perché dovrei obbedire a Dio o allo Stato?» può

² Raphael 1991, p. 195.

riproporsi indefinitamente ogniqualvolta le pretese dello Stato o della religione limitino la ricerca della nostra felicità. Come si vede, a motivo di questa circolarità, le teorie del contratto non riescono a rispondere coerentemente alla questione normativa e non sono in grado di offrire ragioni agli agenti che s'interrogano sulla legittimità dei propri scopi morali (vd. Korsgaard 1996a, pp. 21-27)³. Perché dovrei obbedire all'autorità dello Stato? Perché dovrei fare ciò che devo? Quali ragioni ho a disposizione? Il nodo della giustificabilità pone una domanda ineludibile, ed al contempo indefinitamente ricorsiva, che assume l'aspetto di un regresso all'infinito.

La strategia realista per uscire dall'*impasse*, adottata da Clarke e da tutti i suoi epigoni posteriori (da Price a Moore, da Prichard a Ross fino a Nagel), è affermare che la nozione di normatività è irriducibile e inderivabile, ponendo così definitivamente un termine al regresso.

Come mostrano questi argomenti, il realismo è una posizione metafisica nel preciso senso in cui è criticata da Kant. Noi possiamo continuare a domandare il perché: «Perché devo fare ciò che è giusto?» — «Perché è comandato da Dio» — «Ma perché devo fare ciò che è comandato da Dio?» — e così via, in un modo che può apparentemente continuare all'infinito. Questo è ciò che Kant intendeva per ricerca dell'incondizionato [...].⁴

Nell'intento di giustificare un punto d'arresto del regresso il realismo ha proposto una qualche versione dell'intuizionismo supportata da una metafisica delle proprietà morali rilevanti. Secondo Clarke, per esempio, la natura delle cose specifica certe relazioni come più convenienti di altre: data la natura divina e data la natura dell'innocente, è più conveniente (*more fit*) che Dio usi misericordia nei suoi con-

³ Anche il riferimento alla volontà divina sembra inadeguato. Se l'autorità della morale discende dall'autorità del comandamento divino, e questo a sua volta, come sostiene Hobbes, è fondato sull'infinita capacità divina di punire, allora l'agente sarà soggetto a quell'autorità solo quando il suo potere coercitivo potrà esercitarsi effettivamente su di lui, cioè nell'aldilà; si giungerebbe così alla conclusione che la morale è affare di esclusiva pertinenza dell'escatologia. Lo stesso vale per lo Stato, il cui potere sanzionatorio è derivato da Hobbes analogicamente da quello divino; anche in questo caso, il reo sarebbe sottoposto all'autorità morale solo nel caso in cui lo Stato potesse effettivamente punirlo, producendo così il risultato contraddittorio di costringere la normatività della morale all'interno dei confini geografici di un'entità statale concreta.

⁴ Korsgaard 1996a, p. 33.

fronti⁵. Quanto alla conoscibilità dei principi di maggiore o minor convenienza, Clarke sostiene che le verità morali sono conosciute allo stesso modo delle verità aritmetico-geometriche e manifestano le medesime proprietà di necessità ed autoevidenza. Ne consegue che l'errore morale è paragonabile al mancato riconoscimento di certe verità in modo analogo a quanto accade per l'errore matematico⁶. Le persone che omettono di riconoscere i principi autoevidenti della morale, o li negano in quanto tali, sono soggette a forme di debolezza mentale dovute al perverso influsso di costumi e stili di vita degenerati e corrotti.

La medesima strategia vale per H.A. Prichard, che considera incoerenti ed illogiche domande del tipo «devo davvero farlo?» e «perché devo essere morale?» (vd. Prichard 1912). Prichard argomenta che la domanda «perché dovrei fare ciò che devo?» è illegittima perché ci fa credere che sia possibile ricercare, trovare e formulare una prova dell'obbligazione, fissando un criterio per distinguere ciò che è obbligatorio da ciò che non lo è; questa operazione è circolare e destinata all'insuccesso perché l'obbligazione morale è immediata, inderivabile ed autoevidente. Essa si origina a partire da un «processo più generale di pensiero» che conosce la struttura di una certa situazione e le relazioni che questa intrattiene con l'azione. Una volta ricono-

⁵ L'affermazione che apre *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (The Boyle Lectures, 1705), riassume efficacemente la posizione di Clarke: «Le stesse *differenti relazioni*, necessarie ed eterne, che cose differenti intrattengono reciprocamente, e la stessa conseguente *convenienza* o *non-convenienza* dell'applicazione di cose differenti o di differenti relazioni l'una all'altra (in riferimento alle quali la volontà di Dio sempre e necessariamente si *determina*, scegliendo di agire solo secondo ciò che è in accordo con la giustizia, l'equità, la bontà e la verità, allo scopo del bene dell'intero universo), *devono* anche costantemente determinare le volontà di tutti gli esseri razionali inferiori, per governare tutte le loro azioni attraverso le stesse regole, per il bene generale, nelle loro rispettive posizioni. Cioè, queste eterne e necessarie differenze delle cose rendono *conveniente e ragionevole* per le creature agire in questo modo; tali differenze fanno sì che ciò diventi il loro *dovere* o stabiliscono per loro *un'obbligazione* da adempiere, anche distinta dalla considerazione che queste regole siano *la volontà positiva* o il *comandamento di Dio*, e anche antecedente qualsiasi punto di vista o considerazione, aspettativa o percezione, di qualsiasi *particolare e privato vantaggio o svantaggio, ricompensa o punizione*, presente o futura» (Raphael 1991, p. 192).

⁶ Si noti il riferimento all'intuitività ed autoevidenza delle conoscenze aritmetiche e geometriche: «Per un uomo dotato di ragione, negare la veridicità di queste cose è come se un uomo che possiede la facoltà visiva dovesse negare, nello stesso momento in cui guarda il sole, che esista qualcosa come la luce del mondo; o come se un uomo che comprende la geometria o l'aritmetica dovesse negare le più ovvie e conosciute proporzioni di linee o numeri, e perversamente sostenere che l'intero non è uguale a tutte le sue parti, o che un quadrato non è il doppio di un triangolo di uguale base e altezza» (Raphael 1991, p. 194).

sciute le caratteristiche delle relazioni in campo, «immediatamente» interviene «il pensiero morale» imponendo di operare secondo un certo corso d'azione. Per esempio, ricordare che una certa persona è stata piena d'attenzione nei nostri riguardi origina «immediatamente» un senso d'obbligazione nei suoi confronti; o ancora, se riconosciamo che qualcuno ci ha fatto un favore siamo portati ad avvertire l'obbligo di ricambiare.

L'errore di chi continua a chiedersi se davvero lo dobbiamo fare risiede nell'incompleta ricostruzione della situazione e delle relazioni da essa implicate, dunque in un difetto di conoscenza. Se dimentichiamo chi è la persona che ci ha aiutato, chiamiamola per esempio Anna, non possiamo sentirci obbligati nei suoi confronti quando si presenta l'occasione di restituire la cortesia. Ma questo non deve spingerci a pensare che l'obbligazione sia qualcosa di revocabile a piacere che, perciò, abbia bisogno di una prova o di una giustificazione. Dobbiamo invece riconoscere che non abbiamo a disposizione tutti gli elementi salienti della situazione in cui ci troviamo; se li avessimo, se ci ricordassimo di Anna, il pensiero morale ci paleserebbe «immediatamente» l'obbligazione nei suoi confronti.

Secondo Prichard, se la natura dell'azione è completamente definita e riconosciuta — se è conosciuto il posto che l'azione ha in una certa situazione in virtù della relazione che stabilisce con gli altri soggetti od elementi in essa implicati — l'obbligazione segue immediatamente e si impone come autoevidente. Il carattere di autoevidenza dell'obbligazione specifica il tipo di relazione che questa intrattiene con l'agente. L'obbligazione non ha bisogno di essere provata, è inderivabile, non la si può dedurre da altro, né per definizione né per inferenza. Si comprende dunque il tenore delle critiche mosse da Prichard al consequenzialismo. L'obbligazione morale non può essere derivata dalla bontà del risultato prodotto dall'azione, né dal carattere intrinsecamente buono che l'azione incorpora o produce. In entrambi i casi l'obbligazione sarebbe alquanto di mediato e derivato da altro, nella fattispecie, dalla felicità o dal bene. Allo stesso modo, per i suoi caratteri di autoevidenza e inderivabilità, l'obbligazione morale non implica la realizzazione di uno scopo, né di una virtù. Alle medesime conclusioni giunge G. E. Moore, il padre della filosofia morale analitica, che argomenta sul carattere inderivato e inanalizzabile dei concetti di «buono» e

«cattivo» (vd. Moore 1903, cap. 1). Più di recente anche Thomas Nagel sembra giungere alle medesime conclusioni (vd. Nagel 1970, Nagel 1984).

3. Realismo sostantivo e realismo procedurale

A questo punto è bene precisare in cosa consiste l'inadeguatezza della posizione realista a proposito della questione normativa.

Un influente argomento scettico parte dalla stranezza delle proprietà metafisiche che dovrebbero presentare caratteristiche del tutto fuori dal comune, tali da non accordarsi con la visione scientifica del mondo (vd. Mackie 1977, pp. 38-40): perché proprio queste proprietà dovrebbero comportarsi in modo diverso da tutte le altre proprietà che conosciamo? È più plausibile supporre che anche le proprietà morali come «buono» e «giusto» siano riducibili ad altre proprietà naturali e si comportino allo stesso modo (realismo riduzionista), oppure considerare tutti i concetti morali illusori o falsi perché non rappresentano alcuna realtà tangibile (vd. appunto Mackie 1977). Un altro argomento fa leva sulla presunta capacità esplicativa di queste proprietà. Per spiegare le nostre valutazioni morali non è necessario invocare alcuna relazione metafisica tra proprietà morali. La moralità si spiega psicologicamente come gli accadimenti naturali si spiegano ricorrendo alla fisica (vd. Harman 1977). Il rimprovero della Korsgaard non si allinea alle tradizionali obiezioni scettiche contro l'esistenza di proprietà morali metafisiche *sui generis*. La Korsgaard pone in rilievo due tipi di inadeguatezza della teoria realista che le obiezioni scettiche non considerano, ma che a ben vedere sembrano più radicali. La prima è che (i) il realismo «sostantivo» non offre una risposta adeguata alla questione normativa dal punto di vista della prima persona; in secondo luogo, (ii) il realismo misconosce gravemente il significato dell'etica e della prassi umana.

Uno degli aspetti che gioca a favore della plausibilità e dell'influenza del realismo è la tutela della possibilità del discorso morale vero e di risposte corrette alle domande morali. Postulando entità morali nella natura delle cose, il realismo può garantire che su quelle entità si possa articolare un discorso vero, analogamente a quanto accade nella scienza empirica in relazione al mondo che ci circonda. Tuttavia, an-

che la posizione prediletta dalla Korsgaard, il «realismo procedurale», assolve questa tutela:

Ciò che distingue il realismo sostantivo da quello procedurale è la concezione della relazione tra le risposte a domande morali e le nostre procedure per arrivare a quelle risposte. Il realismo morale procedurale ritiene che ci siano risposte alle domande morali *perché* ci sono procedure corrette per arrivarci. Ma il realismo sostantivo pensa che ci siano procedure corrette per rispondere a domande morali *perché* ci sono verità o fatti che esistono indipendentemente da queste procedure, e che queste procedure rispecchiano.⁷

Il realismo «sostantivo» esprime una posizione metafisico-ontologica sulla natura delle proprietà morali e sul loro statuto mondano. Secondo la prospettiva antiriduzionista, da Moore in poi la più apprezzata ed influente, l'accessibilità a proprietà irriducibili è garantita dall'intuizione ed ha il carattere dell'autoevidenza. Ora, a causa di queste sue caratteristiche, il realismo «sostantivo» non può rispondere alla questione normativa dal punto di vista della prima persona.

Se qualcuno trova che il puro fatto che qualcosa sia il suo dovere non lo muove all'azione, e si chiede quale possibile motivo possa farlo, non è di aiuto rispondere che il fatto che sia suo dovere è il motivo che cerca. Questo fatto è appunto incapace di motivarlo, ed è qui che sta il suo problema. In modo analogo, se qualcuno dubita dell'esistenza delle obbligazioni, non aiuta di certo dire «ah, ma senza dubbio esistono. Sono cose *reali*». Ma ora, appunto, lui non riesce a vederle; qui sta il suo problema.⁸

Il punto che la Korsgaard sottolinea con forza è l'atteggiamento psicologico del realista di fronte alla gravosità degli impegni morali. La mera credenza nell'esistenza di proprietà morali nel mondo sembra non poter supportare efficacemente l'agente nella deliberazione morale, specialmente quando la scelta è ardua e la rinuncia s'impone come obbligatoria. Il realismo associa a questa credenza un senso di fiducia supplementare. «Di certo, poiché la moralità esiste ed è efficace, esistono pure entità morali

⁷ Korsgaard 1996a, pp. 36-37.

⁸ *Ibidem*, p. 38.

oggettive». Tuttavia, questa strategia non soddisfa chi è stato privato di questa fiducia dalla vita o dalla riflessione. La questione normativa sorge appunto quando la fiducia nella moralità è stata scossa e l'agente si trova avvolto nel dubbio. «Perché dovrei fare ciò che devo?»: il realista non si pone questa domanda o, semplicemente, non ne intende il vero significato.

Il secondo versante della critica della Korsgaard riguarda la natura dell'etica e dell'azione umana. Il realismo «sostantivo» crede di aver individuato la fonte della normatività in entità esistenti nel mondo. Questo ha una conseguenza infausta per il modo di rappresentare l'azione umana. Se gli uomini hanno concetti normativi perché riconoscono proprietà esistenti, e se questi concetti sono efficaci nel guidarne la condotta, vuol dire che l'azione rispecchia un ordine, o modello, dato e stabilito in maniera indipendente dalle capacità di ragionamento dell'agente. In altre parole, l'etica sarebbe una disciplina ingegneristica volta ad applicare nella realtà concetti e relazioni dati indipendentemente e accessibili mediante conoscenza teoretica. La funzione dei concetti consisterebbe nell'applicazione all'azione di contenuti epistemicamente al fine di risolvere problemi umani (vd. Korsgaard 1996a, p. 44). Ciò non soltanto declasserebbe l'autonomia dell'agente in un modo che sarebbe difficile poi recuperare sul piano della prassi, ma offrirebbe una visione caricaturale dell'etica come disciplina subordinata alla conoscenza e guidata da una razionalità di tipo meramente tecnico-strumentale.

Viceversa, il realismo «procedurale» ritiene che esistano risposte giuste in etica perché esistono procedure corrette per arrivarci. La differenza tra le due posizioni non sta nella negazione del carattere oggettivo dell'etica o della sua pretesa al discorso vero; il punto di distinzione insiste sul modo di individuare la *fonte* dei concetti e della loro autorità. Secondo la Korsgaard abbiamo concetti normativi perché siamo «animali normativi» ai quali l'azione pone problemi pratici (vd. Korsgaard 1996a, pp. 46-47). I concetti di «buono» e «cattivo» sono la risposta a problemi del tipo «cosa dobbiamo fare?», che è costruita mediante procedure deliberative conformi a certi requisiti di razionalità e autonomia della volontà (vd. Korsgaard 1996a, pp. 111-112). In questo senso, si può affermare che «i valori sono creati dagli esseri umani» (vd. Korsgaard 1996a, p. 112).

[i concetti] Sono nomi che designano le soluzioni a dei problemi, problemi ai quali diamo nomi che li identificano come oggetti del pensiero pratico. Il ruolo del concetto di giusto, ad esempio, è guidare l'azione; il ruolo del concetto di buono potrebbe essere guidare le nostre scelte tra diverse opzioni o scopi [...]. Abbiamo bisogno di concezioni del giusto e del bene prima di sapere come applicare i concetti. Lo scopo della filosofia pratica è muovere dai concetti alle concezioni, costruendo una descrizione del problema riflesso nel concetto che segnerà la via verso una concezione che lo risolverà. Per produrre una descrizione costruttivista del giusto e del bene bisogna chiedersi: c'è un qualche aspetto del problema, o della funzione individuata dal concetto, che ci può mostrare la via verso la sua soluzione?⁹

Ciò che rende corretta una procedura è la capacità di risolvere un problema; così ha fatto l'inventore della sedia che ha costruito una soluzione ad un bisogno pratico (vd. Korsgaard 2003, p. 117). È significativa in questo senso la distinzione, di chiara derivazione rawlsiana, tra concetto e concezione. Ora, tutti noi possediamo il concetto di sedia e consideriamo le sedie entità reali che svolgono una certa funzione in un mondo di cose realmente esistenti; tuttavia, il concetto di sedia ha la sua origine nelle capacità di ragionamento pratico dell'umanità, non nella realtà delle cose. Quando usiamo concetti come quello di «giusto» non dobbiamo dimenticare la loro origine nel pensiero umano, l'essere funzionale del concetto ad un problema; sarebbe un errore ritenere che quel concetto descriva qualcosa di reale là fuori nel mondo che il pensiero umano deve limitarsi a conoscere e rispecchiare. Comprendiamo un concetto quando conosciamo il problema da cui è stato originato; ma la corretta applicazione del concetto discende dalla disponibilità di una concezione, cioè di una soluzione adeguata del problema. I concetti morali pertanto sono entità *artificiali* (*artifacts*) al pari di tutti gli altri concetti.

⁹ Korsgaard 2003, p. 116.

4. La posizione dialettica del realismo non-riduzionista

La Korsgaard, com'è accaduto anche a Rawls, è stata accusata di fraintendere la natura della domanda metaetica e di eludere fondamentali implicazioni concettuali (vd. Wedgwood 2002, Shafer-Landau 2003 cap. 2, Lafont 2004, FitzPatrick 2005, Hussain-Shah 2006). La tesi realista è che il «realismo procedurale» della Korsgaard non è in contrasto con il realismo non-riduzionista. Mentre il primo, infatti, è una teoria normativa, il secondo sarebbe, invece, un'interpretazione metaetica dei concetti normativi. Se si dimostra che realismo antiriduzionista e costruttivismo non sono in contrasto su alcuni temi rilevanti dell'analisi metaetica dei concetti morali, ne segue immediatamente la conclusione che il costruttivismo non esprime una posizione metaetica *sui generis* alternativa a quella realista (vd. Hussain-Shah 2006, pp. 288-293).

L'argomento realista può essere esposto nel modo seguente:

- A. *se in merito alla funzione dei concetti normativi il realismo procedurale non esclude il «realismo sostantivo»;*
- B. *se la funzionalità costruttiva della procedura è compatibile con la descrizione realista dei concetti morali;*
- C. *se la supposta «creazione» procedurale dei concetti normativi marca una differenza meramente ontogenetica, e non ontologica, tra realismo e costruttivismo;*
- D. *allora il costruttivismo non esprime una posizione metaetica alternativa al realismo antiriduzionista ed è anzi con esso compatibile.*

Dall'argomento seguono due corollari. Il realismo procedurale non esprime *in alcun senso* un'analisi metaetica dei concetti normativi (D₁), e la Korsgaard è in errore nel rigettare il «realismo sostantivo» di Prichard e Moore (D₂). Poiché l'efficacia dell'argomento deriva dalla correttezza delle premesse è opportuno passarle brevemente in rassegna.

(A) Quanto alla prima, la Korsgaard ritiene che la funzione dei concetti normativi non sia la *descrizione* delle realtà normative, qualunque cosa questo significhi,

ma la determinazione di soluzioni a problemi pratici (vd. Korsgaard 2003, p. 116). Il realista morale è senz'altro d'accordo con il rilievo che la pratica della morale si imbatte prevalentemente in problemi pratici, ma aggiunge che le soluzioni a questi problemi sono procurate da fatti normativi riconosciuti propri di un certo corso d'azione. Prendiamo il caso di un'azione che ci si presenti come obbligatoria. Mentre una sera ci stiamo recando a teatro ci imbattiamo in una persona in difficoltà, alle prese con un carico che è visibilmente al di sopra delle sue forze; la persona sembra essere già avanti negli anni e quel trasporto ci appare davvero un supplizio inutile; ci disponiamo così ad aiutarla portando il carico fino alla sua abitazione ben sapendo che faremo tardi all'evento programmato. Una volta riconosciuta l'impossibilità che altri intervenga al nostro posto (supponiamo che la strada sia deserta), l'azione d'aiutare, date le circostanze, s'impone al nostro senso morale e ci sembra spontaneo affermare che «dobbiamo farlo», che è «intrinsecamente» la cosa giusta da fare¹⁰.

A proposito della doverosità intrinseca di uno stato di cose o di un'azione, la Korsgaard potrebbe obiettare che di essa, in questo modo, se ne presuppone la spiegazione. Affermare che un'azione è «intrinsecamente giusta» non aggiunge nulla alla sua comprensione se prima non si spiega il concetto di «giusto». Il realista risponderà a sua volta che tale spiegazione è presupposta pure dal realismo procedurale; infatti, se si vuole applicare un concetto normativo per risolvere un problema si deve prima aver compreso quel concetto stesso. Sembra, pertanto, che un approccio *descrittivo* ai concetti normativi sia richiesto in egual misura tanto dal costruttivismo che dal realismo (vd. Hussain-Shah 2006, p. 289).

(B) La seconda premessa concerne la funzionalità costruttiva della procedura. Il «realismo sostantivo» ritiene che vi siano risposte corrette alle domande morali perché esistono verità o proprietà morali indipendenti dalla procedura, mentre il «realismo procedurale» ritiene che esistano risposte giuste perché la procedura che le ha costruite è corretta (vd. Korsgaard 1996, pp. 36-37). Il realista, tuttavia, non ne-

¹⁰ Non intendo discutere tutte le implicazioni contenute in questo esempio (che riprendo, modificandolo leggermente, da Herman 1993, pp. 4-5). Si dovrebbe valutare, infatti, non solo la possibilità di un intervento vicario che ci sollevi dall'incombenza (che potrebbe anche consistere nell'avvertire le forze dell'ordine), ma anche altri elementi della situazione. Se, per esempio, il pesante fardello fosse il bottino di un furto, dovremmo senz'altro modificare il nostro comportamento. L'esempio vuole semplicemente rendere più chiara la posizione realista secondo la quale vi sono fatti normativi che guidano il nostro comportamento morale.

gherà che per arrivare ad un concetto sia necessario applicare una qualche procedura. Si pensi a come arriviamo alla costruzione di credenze morali dopo aver applicato certi *standards* di ragionamento o riflessione. Prendiamo il caso di un utilitarista e appliciamolo al caso discusso in precedenza; egli si assicurerà che l'aiuto offerto rispetti i canoni del maggior vantaggio generale, seguendo così una regola di ragionamento ben precisa (almeno nel caso si tratti di un utilitarista della regola). Ciò non toglie che il ragionamento dell'utilitarista sia guidato dalla natura delle circostanze che egli riconosce come normative. Pertanto, l'accusa che il realista muove al costruttivista è di circolarità. Se la procedura è *corretta* allora presuppone un concetto normativo invece di costruirlo (vd. anche Wedgwood 2002). Poiché questa circolarità sembra ineludibile, ciò farebbe pensare che il costruttivismo non possa fornire alcuna tesi metaetica supplementare per interpretare la normatività dei concetti che presuppone (vd. Shafer-Landau 2003, pp. 41-43, Hussein-Shah 2006, pp. 288-293).

(C) La terza premessa deriva in parte dalla seconda. La Korsgaard descrive la costruzione come una «creazione» di fatti morali. Il punto è che l'idea di creazione è alquanto controversa. Se l'atto creativo, come si pretende, non è riducibile ad un processo meramente 'trans-formativo' di una base pre-esistente e già data, allora assomiglia a qualcosa di assai magico e misterioso (vd. Hussain-Shah 2006, p. 292). Inoltre, una volta creati, qual è lo statuto dei fatti normativi? Il costruttivismo non può far altro a questo punto che riconoscere la datità dei fatti normativi costruiti, dunque l'esito ontologico della costruzione è il medesimo supposto dalla descrizione realista.

(D) La conclusione che i realisti ritengono di poter inferire è che il costruttivismo non fornisce un'analisi metaetica dei concetti normativi, ma è invece costretto a presupporli se vuole mantenere effettiva la funzionalità costruttiva della procedura di decisione. Se il costruttivismo non è una posizione alternativa al realismo anti-riduzionista, ed anzi sembra doverne includere aspetti importanti nella spiegazione della normatività, significa che la critica della Korsgaard al realismo fallisce e che il costruttivismo non può essere ragionevolmente distinto dal progetto realista.

5. Ragion pratica e costruzione

In questa sezione vorrei discutere le premesse in questione e mostrare, attraverso un opportuno approfondimento della posizione della Korsgaard, che la critica realista fallisce. Mostrerò in seguito, nell'ultima sezione, quali sono a mio giudizio i veri nodi problematici della proposta costruttivista.

5.1. La dimensione pratica dei concetti morali

Definire un'azione o una situazione «giusta» o «ingiusta» significa applicare un concetto. È in questo modo che orientiamo la nostra condotta nel mondo risolvendo i problemi pratici che ci si assillano quotidianamente. Tali concetti, secondo la Korsgaard, hanno un'origine pratica, sono cioè il risultato di processi deliberativi mediante i quali stabiliamo se una certa azione, unitamente alla ragione che ci spinge ad intraprenderla, è per noi accettabile e coerente con la nostra identità pratica. Per ritornare al caso dell'esempio, se decido di ignorare chi è in difficoltà per presenziare ad un'evento teatrale, la ragione che mi spinge a intraprendere l'azione è in conflitto con l'identità di cittadino responsabile o di persona disponibile verso gli altri che ho sempre cercato di conquistare e mantenere. Potrei decidere di ignorare il bisognoso solo al prezzo di una grave perdita personale: dovrei ammettere di essere una persona egoista, individualista ed insensibile.

La Korsgaard sembra tuttavia procedere oltre questo genere di considerazioni. Vi è, infatti, un senso di «giusto», quello specificamente morale, che sembra valicare i confini delle singole identità individuali. La Korsgaard affermerebbe allora che l'azione di aiutare è «giusta» mentre quella di ignorare il bisognoso è «ingiusta» perché la prima è coerente con il valore dell'umanità mentre la seconda lo contraddice. La condizione che sorregge lo scopo della mia serata, lo spettacolo teatrale, è la medesima che sorregge lo sforzo dell'anziano: la comune umanità come capacità di apprezzare e valutare scopi. Il concetto morale di «giusto», dunque, definisce la qualità di un'azione che è sorretta da ragioni coerenti con l'umanità di ciascuno.

Mentre il realismo sostiene il ruolo fundamentalmente descrittivo del discorso etico ed assegna la priorità al riconoscimento delle caratteristiche etiche delle azioni, degli scopi e delle relazioni umane, il costruttivismo ritiene che le proprietà etiche normative *sopravvengano* a queste relazioni. Questa inversione di priorità ha conseguenze pratiche più che ontologiche. Il costruttivismo rileva che è certamente impossibile negare l'esistenza di proposizioni dotate di senso morale e di azioni manifestamente e intrinsecamente ingiuste; tuttavia, la semplice affermazione dell'esistenza di tali entità giustifica pressoché qualsiasi posizione metateorica, dall'espressivismo al riduzionismo. Dire che il costruttivismo kantiano, come sostiene la premessa C, è compatibile con il realismo sotto il profilo ontologico significa minimizzare e travisare gravemente la portata di queste tesi. Il costruttivismo kantiano non si oppone al realismo in quanto tesi sullo statuto ontologico dei concetti e dei valori morali, ma ritiene che *la fonte* della normatività di quei concetti e di quei valori non risieda in presunti fatti o stati di cose morali, in qualunque modo questi vengano descritti, e che questo sia rilevante dal punto di vista pratico. La priorità che la sfera del «pratico» assume in questa concezione, infatti, muta il modo di vedere l'etica e il significato delle relazioni interpersonali.

Condividere gli scopi di un'altro, o almeno riconoscere che possono essere condivisi, significa vederli come espressioni di questa capacità [di porre scopi], e perciò come espressioni della nostra comune umanità. L'Intersoggettivista vede gli altri come esseri umani, e *perciò* condivide o cerca di condividere i loro scopi. Questo è il motivo per cui aiuta gli altri a realizzare le loro ambizioni. Ma il Realista Oggettivo non percepisce ragioni per aiutare a meno che *prima* non veda gli scopi altrui come qualcosa che lui può condividere. La sua relazione con gli altri è mediata dalla sua relazione con i loro scopi. Secondo l'Intersoggettivista questo non è solo un errore nella teoria, ma un errore morale. Dovremmo promuovere gli scopi degli altri non perché riconosciamo il valore di quegli *scopi*, quanto piuttosto in virtù del rispetto che abbiamo nei confronti di coloro che li hanno.¹¹

¹¹ Korsgaard 1996b, p. 290. Nel capitolo precedente ho mostrato che in *The Sources of Normativity* il riconoscimento dell'umanità altrui non è fondato sull'empatia come al contrario questo testo sembrerebbe suggerire ad un primo sguardo.

Per il realismo le relazioni tra persone sono mediate dalla conoscenza di valori ritenuti primi ed irriducibili; per il costruttivismo l'elemento originario da cui scaturiscono i valori è l'umanità in quanto capacità di stabilire ed apprezzare scopi di valore. Secondo il costruttivismo, l'etica concerne il modo in cui gli esseri umani rappresentano l'agire in modi razionali interagendo gli uni con gli altri; è sulla base di queste relazioni che è possibile parlare di valori o scopi dotati di senso. L'etica non è primariamente un affare epistemologico in cui vi siano da riconoscere fini, piani d'azione e stati di cose obbligatori come se facessero parte dell'arredo del mondo; piuttosto, l'etica è quella sfera della prassi che coinvolge la relazione tra persone.

5.2. La costruzione dei concetti normativi

Quando intendiamo riferirci alle operazioni della ragion pratica il termine «costruzione» sembra più preciso di «creazione». La metafora della costruzione è particolarmente efficace nel rendere l'idea di un'attività formatrice che muove da alcune condizioni fondamentali. La Korsgaard ritiene che in campo pratico ve ne siano alcune che si riferiscono ai fatti più generali dell'azione umana, dalle quali è opportuno muovere per costruire una teoria dei concetti morali normativi. L'argomento può essere riassunto così:

1. l'uomo è condannato ad agire;
2. l'uomo è un essere riflessivo capace di distanziarsi da desideri e impulsi all'azione;
3. una ragione per l'azione è l'assenso dato ad un desiderio o impulso dopo adeguato scrutinio riflessivo;
4. se l'uomo vuole agire (ma per la 1 non può non farlo) è costretto a ricercare una ragione per l'azione (data la sua natura riflessiva, cioè considerata la 2).
5. le ragioni non sono dati originari (una sorta di arredo del mondo), ma costruzioni della capacità riflessiva dell'uomo, e sono *necessarie* per risolvere il problema pratico fondamentale dell'azione.

Il primo dato originario dell'esistenza umana è che «non si può non agire». L'ineludibilità dell'azione, in quanto fatto metafisico che contraddistingue la natura umana, differenzia l'uomo dall'animale, che certamente agisce ed opera nel mondo, ma non avverte l'azione come qualcosa di inevitabile (dunque nemmeno come possibilità di libertà). Si potrebbe dire che l'animale risponde ciecamente, il più delle volte anche in maniera intelligente, a stimoli e impulsi che lo guidano, mentre all'uomo è data la possibilità di scegliere e deliberare (vd. Korsgaard 2006, trad. it. pp. 125-147).

Gli esseri umani sono condannati a scegliere e ad agire. Forse penserai di poter sottrarti a questo fatto, magari perseverando nel rifiuto di agire e di muoverti. Ma ciò non ti aiuta nell'intento, perché anche questo è qualcosa che hai scelto di fare e perciò, dopo tutto, hai ancora scelto di agire. Scegliere di non agire è pur sempre una sorta di azione [...]. Non hai scelta se non scegliere e agire sulla base delle tue scelte.¹²

Il secondo punto evidenzia che la struttura della mente umana è riflessiva. L'uomo è cosciente delle proprie tendenze a credere ed agire; di conseguenza si pone per lui il problema della scelta, «cosa devo credere?» e «cosa devo fare?». Non si può non agire; ma, allora, cosa si *deve* fare? Quali considerazioni mi offrono una ragione per agire in un modo piuttosto che nell'altro? Per rispondere a queste domande ineludibili non è sufficiente scegliere a caso o impegnarsi in una scelta casuale. L'importante non è scegliere, cosa a cui siamo già costretti da una sorta di necessità metafisica, l'importante sono le ragioni delle nostre scelte e delle azioni che ne derivano, importante cioè è la scelta delle considerazioni che guidano l'azione. L'uomo a differenza dell'animale ha le risorse per porre in questione i propri impulsi e distanziarli da sé. Sorge così per lui il problema normativo.

Desidero, riconosco in me stesso un potente impulso all'azione. Ma mi riconquisto e pongo attenzione a questo impulso e così guadagno da esso una certa distanza. Ora, l'impulso non mi domina e così ho un problema. Devo agire? È

¹² Korsgaard 2002, I, p. 1.

questo desiderio davvero una *ragione* per agire? Il pensiero riflessivo non può accontentarsi di una percezione o di un desiderio, almeno non come tali. Ha bisogno di una *ragione*. Altrimenti, almeno finché riflette, non può impegnarsi o procedere oltre.¹³

Agire significa avere delle ragioni che *giustificano* il nostro comportamento. La Korsgaard mette in evidenza che la struttura riflessiva della mente pone all'uomo il problema della giustificabilità delle azioni. L'uomo non può agire che sulla base di ragioni, di considerazioni che abbiano superato il test della riflessione. L'uomo che non agisce sulla base di una ragione è colui che non ha dato una risposta alla questione normativa; è un uomo che agisce sulla base di tendenze che certamente operano in lui, ma che lui non può controllare; propriamente, si dovrebbe dire che non è più un agente, quanto un mero fenomeno naturale mosso da una qualche forza causale di natura fisica o psicologica.

A questo punto si pone la domanda decisiva. Ma come decido che un desiderio è una ragione? Secondo la Korsgaard questo scrutinio riflessivo assume l'aspetto di una procedura di decisione vincolata da un principio pratico fondamentale, l'imperativo categorico. Kant concepisce l'azione come una causalità libera, non determinata da cause esterne. La volontà libera è una causalità che si autodetermina, una forma di *spontaneità* secondo leggi. L'imperativo categorico chiede di agire sulla base di massime che possono diventare leggi, ma non specifica il contenuto di queste leggi, poiché la volontà ne risulterebbe vincolata e perderebbe la sua autonomia: la volontà deve procurare la legge da se stessa e l'unico vincolo cui è sottoposta questa scelta è che il principio dell'azione abbia la forma di una legge (*lawlike form*). La conclusione è che l'imperativo categorico è l'unica legge di una volontà libera (vd. Korsgaard 1996a, pp. 97-98).

Dal punto di vista della spontaneità, la volontà deve, se vuole per così dire iniziare le operazioni, scegliere un principio o legge per se stessa. Niente fornisce questa legge di un contenuto. *Tutto ciò che deve essere è una legge.*

Supponiamo che la volontà scelga l'imperativo categorico, come rappresentato dalla Formula della Legge Universale. Questa formula ci dice

¹³ Korsgaard 1996a, p. 93.

semplicemente di scegliere una legge. L'unica restrizione che impone alla nostra scelta è che abbia la forma di una legge. Niente fornisce questa legge di un contenuto. *Tutto ciò che deve essere è una legge.*

Facendo della Formula della Legge Universale il suo principio, la volontà libera conserva la posizione della spontaneità. O, meglio, l'argomento dimostra che la volontà libera non deve far nulla perché la Formula della Legge Universale divenga il suo principio: è già il suo principio. L'imperativo categorico si è così rivelato essere la legge della spontaneità.¹⁴

L'argomento dimostra che non può essere un atto di conoscenza, del mondo o di un principio pratico, a costituire la fonte della normatività dei concetti. L'imperativo categorico è il supremo principio pratico perché è la condizione del costituirsi della volontà libera. Ma non bisogna fraintendere l'argomento e pensare che si tratti di un principio conoscibile per intuizione alla stregua di un fatto normativo che conferisce autorità a tutte le operazioni del ragionamento pratico. Si tornerebbe in tal modo alla posizione «sostantiva» e al regresso che si voleva evitare. L'imperativo categorico appartiene alla logica della deliberazione pratica, è condizione strutturale della possibilità dell'azione (vd. Korsgaard 2002, II, p. 16-19).

Un'azione è «buona» semplicemente perché vi sono ragioni che la supportano. E sono queste ragioni che rendono possibile l'agire. Ora, queste ragioni scaturiscono dalla struttura riflessiva della mente umana che opera secondo la legge di una causalità libera. Il concetto di ragione è dunque il prodotto di una riflessione che avviene secondo leggi, e che ha di mira la risoluzione del problema pratico fondamentale dell'azione: «cosa devo fare?».

5.3. La dimensione costitutiva della razionalità pratica

Il costruttivismo della Korsgaard non si limita ad affermare la priorità del «pratico», ma intende argomentarla a partire da una presunta incoerenza nell'applicazione realista dei principi e dei concetti pratici fondamentali. Si è detto che, secondo i realisti, per applicare un concetto e individuare così la salienza normativa di una certa azione

¹⁴ Korsgaard 1996b, p. 166.

o stato di cose, è necessario conoscerlo. Prima di applicare il concetto di «buono» o «giusto» ad un'azione dobbiamo comprendere che quei concetti descrivono una certa proprietà irriducibile ed inanalizzabile. L'obiezione rivolta al costruttivismo è che quando si parla della costruzione dei concetti da parte di una procedura *corretta* si sta già facendo uso di un concetto normativo indipendente dalla procedura. Per rimanere coerenti, pertanto, si dovrebbe far precedere alla costruzione delle ragioni un'analisi dei concetti normativi che individui i fatti irriducibili e originari che ne rendono corretta l'applicazione (vd. Hussain-Shah 2006, Magri 2002). La Korsgaard risponde che l'applicazione di un concetto presuppone a sua volta importanti elementi strutturali dell'azione.

Se avere conoscenza significa avere un mappa del mondo, allora essere capaci di agire bene significa essere capaci di decidere dove andare e seguire la mappa per andarci. L'abilità di agire è qualcosa di simile all'abilità di *usare* la mappa, e questa abilità non può essere data da *un'altra mappa*.¹⁵

Un'azione «buona», in senso generale, è quella che realizza certe condizioni, fra le quali vi è il raggiungimento dello scopo per cui è stata intrapresa. Applichiamo il concetto di «buono» all'azione quando questa soddisfa l'imperativo ipotetico. Il principio di ragione strumentale è la mappa che guida le azioni alla realizzazione degli scopi. Il realismo ritiene che per essere razionali in questo modo, adottando i mezzi necessari ai nostri fini, sia sufficiente riconoscere la validità di tale principio come fatto indipendente dalla nostra volontà. Se si vuole un certo fine, volere anche i mezzi necessari è una ragione indipendente e normativa. Ma qui si annida un'incoerenza dell'analisi realista e del modello ingegneristico che la sottende: lo stesso imperativo che guida l'applicazione dei concetti normativi è a sua volta una verità normativa¹⁶. Cosa spiega il passaggio dalla conoscenza all'applicazione? Se la risposta è «l'esistenza di una regola pratica ulteriore», allora questa regola è normativa in un modo che deve ancora esser spiegato in termini di concetti normativi. Ma ciò è incoerente perchè quella stessa regola dovrebbe invece guidare l'applicazione

¹⁵ Korsgaard 2003, p. 110.

¹⁶ Nasce da qui, secondo la Korsgaard, la tendenza a comprendere gli imperativi kantiani come principi conosciuti per intuizione (vd. Korsgaard 2003, pp. 110-112).

dei concetti (vd. Korsgaard 2003, pp. 110-112). Secondo la descrizione realista, in altri termini, per garantire il passaggio dalla mappa alla realtà, si ha bisogno di una mappa ulteriore che, a sua volta, ne richiede un'altra, e così via all'infinito.

La difficoltà di questa descrizione in un certo senso risiede sulla sua superficie, poiché invita a porre la questione del perché è necessario agire in accordo con quelle ragioni, e perciò sembra che ci lasci in bisogno di una ragione per essere razionali. Ho uno scopo, e là fuori nell'universo c'è una legge che dice cosa devo fare se ho uno scopo (adottare i mezzi), ma la ragione del perché si debba obbedire a questa legge non è ancora stata procurata. Per porre la questione meno tendenziosamente, dobbiamo ancora spiegare perché la persona trovi *necessario* agire sulla base di quei fatti normativi, o cosa c'è *in lei* che li rende *per lei* normativi. Dobbiamo spiegare in che modo queste ragioni abbiano presa sull'agente.¹⁷

Il realismo può spiegare soltanto che l'imperativo ipotetico è normativo ed è capace di guidare efficacemente la condotta se gli agenti sono suscettibili alle sue richieste, ma non può offrire ragioni all'agente che domanda «perché dovrei preoccuparmi di trovare i mezzi necessari per i miei fini?» e «perché dovrei essere razionale?». La razionalità in quanto tale non ha presa sull'agente.

Sembra, pertanto, che il realismo non possa restituire un'immagine coerente della razionalità dell'azione. La visione per cui la normatività dei concetti è qualcosa che dobbiamo conoscere prima di procedere alla sua applicazione lascia aperta la domanda «ma devo davvero applicarla?»; e se la risposta è che devo farlo perché sono razionale, la domanda seguente è ancora una domanda aperta del tipo: «perché dovrei essere razionale?». La questione normativa pone all'agente un problema *pratico* che non può essere risolto mediante l'analisi dei concetti normativi.

Secondo la Korsgaard, viceversa, la razionalità non è un'opzione che possiamo accettare o rifiutare, ma un elemento *costitutivo* dell'azione e della scelta. Il realismo separa indebitamente la razionalità, come funzione o capacità, dalle ragioni come fatti normativi mondani indipendenti. Il risultato è che, dopo averle separate, non è possibile riunirle mediante un altro concetto, per esempio il principio di ragione

¹⁷ Korsgaard 1997, p. 240.

strumentale, perché la sua efficacia deve poi essere spiegata ancora in termini di ragioni. Nel pensiero di Kant, invece, tale principio non è una verità indipendente che valuta le massime dall'esterno.

Volere uno scopo è proprio voler causare o realizzare lo scopo, cioè voler adottare i mezzi per lo scopo. È in questo senso che il principio è analitico. Il principio strumentale è *costitutivo* dell'atto della volontà. Se non lo segui, non stai per nulla volendo uno scopo.¹⁸

Nella descrizione realista l'agente formula la massima e poi ne testa la validità attraverso i tre principi di ragione — strumentale, prudenziale e categorico — per scoprirne, in successione, l'efficacia razionale, la coerenza con la felicità e l'intrinseca moralità. Sembra però che l'agente possa ancora domandarsi: «perché dovrei essere razionale e compiere questo genere di operazioni?». Il realismo non può rispondere a questa domanda. Nella visione della Korsgaard, che ritiene di interpretare Kant più fedelmente del realismo, il principio è *costitutivo* del volere lo scopo ed è precedente la massima perché ne guida il processo di formazione.

Nel volere uno scopo, proprio come afferma Kant, la tua causalità — l'uso dei mezzi — è già pensata. Ciò che è costitutivo del volere lo scopo non è l'atto esterno di adottare realmente i mezzi quanto piuttosto l'atto volitivo interno di prescrivere a te stesso lo scopo assieme ai mezzi che richiede.¹⁹

L'atto volitivo interno è un *impegno*, un atto di legislazione che proviene dalla volontà, un atto di autolegislazione e autogoverno. Tale atto normativo originario è un atto costitutivo della volontà. «Volere uno scopo» non è semplicemente causarlo. L'azione potrebbe causare qualcosa mediante un impulso o una tendenza che opera sottomettendo l'agente ad altri o alla forza di disposizioni biologiche innate o acquisite (si pensi ai casi di dipendenza psicologica e fisica). In entrambi i casi non è più l'agente che vuole, ma vi è qualcosa o qualcuno che vuole al suo posto. Disporsi a volere uno scopo, allora, significa costituirsi in quanto causa dello scopo senza che

¹⁸ Korsgaard 1997, p. 244.

¹⁹ *Ibidem*, p. 245.

altri fattori esterni o interni intervengano a distogliere l'agente da quell'atto originario. Solo in quanto si dà un tale atto costituente allora si dà anche l'agente o la persona che lo compie. L'atto della volontà che vuole lo scopo è costitutivo dell'agente stesso.

Si può concludere che per procedura *corretta* il costruttivismo intende senz'altro una procedura *razionale*. Ora, si è visto in che senso sia incoerente domandare ragione della razionalità: la razionalità è costitutiva delle possibilità agenziali dei soggetti umani. Non abbiamo bisogno di una ragione per essere razionali perché la razionalità è condizione strutturale dell'agire. In altre parole, se vogliamo agire e realizzare i nostri scopi, se vogliamo cioè essere qualcuno che agisce, non possiamo sottrarci all'impegno e alla valutazione sulla base di ragioni.

6. Costruttivismo e metaetica

Sulla base delle considerazioni svolte sin qui, si può facilmente constatare che il costruttivismo propone una visione alternativa della ricerca morale sui fondamenti. Secondo la Korsgaard la ricerca del filosofo morale è guidata da tre domande fondamentali. La prima chiede «come devono essere definiti o analizzati i concetti morali? Cosa intendiamo quando diciamo che qualcosa è buono o giusto o è un dovere?»; questo tipo di domande appartengono di diritto al dominio dell'indagine metaetica, riguardano la semantica e l'analisi dei concetti che sono utilizzati nella comune prassi linguistica. Una seconda domanda, invece, sembra più urgente: «a cosa si applicano questi concetti? Quali cose sono buone, e quali azioni sono giuste o obbligatorie?». Queste domande delimitano il campo d'indagine delle teorie normative che pretendono di dirci cosa è giusto e cosa è bene al fine di guidare la nostra condotta quotidiana. Infine, vi è la domanda circa l'origine dei concetti morali: «come possiamo tali concetti e com'è che arriviamo ad utilizzarli? Li ricaviamo dalla ragione, dall'esperienza, da Dio, o da un'esistenza precedente nel mondo delle Forme di Platone?» (Korsgaard 1996a, p. 10). Con quest'ultima domanda la Korsgaard pretende di aver individuato uno spazio autonomo ed alternativo di indagine morale.

Di per sè la domanda è simile a quella posta dall'epistemologia morale intorno alle modalità cognitive che assicurano l'accesso ai concetti, ma la Korsgaard la intende come domanda intorno alla *fonte* della praticità e normatività. Chiedersi come abbiamo concetti morali significa domandarsi *perché* questi concetti hanno effetti importanti sulle nostre vite, significa domandarsi *da dove* traggono la forza normativa che ci obbliga. A lato della domanda metaetica sul significato dei concetti, e di quella normativa intorno al loro contenuto, vi è la domanda sulla fonte della normatività.

La prospettiva della Korsgaard è che la filosofia morale moderna si sia mossa alla ricerca di una fondazione della moralità senza tuttavia riuscire a dare una risposta alla questione dell'origine delle sue pretese autoritative. Ripercorrendo le diatribe dei moralisti moderni nella prima parte di *The Sources of Normativity* ha inteso mostrare che la questione della fonte del carattere pratico e direttivo dei concetti morali è stata misconosciuta e che vi sono state sovrapposte altre questioni che in parte hanno contribuito a fraintenderla ed oscurarla. L'impostazione della metaetica attuale risente di un passato di travisamenti.

Le origini dell'odierno dibattito risalgono alla reazione contro la dottrina di Hobbes e dei sentimentalisti inglesi. Da Hobbes in poi assistiamo al fiorire di dottrine realiste, che in fondo ripetono in forme diverse gli stessi argomenti, che si fanno paladine della possibilità dell'etica contro gli attacchi scettici e relativisti. John Bulgay risponde ad Hutcheson, Richard Price e Thomas Reid si confrontano con Hume, William Whewell replica a Jeremy Bentham, fino a G. E. Moore, che argomenta contro l'utilitarismo di J.S. Mill e H. Sidgwick. Ogni volta che l'argomento scettico sembra acquistare nuovi ed agguerriti estimatori, una dottrina realista è allestita per la difesa dell'oggettività.

Il medesimo schema si è ripetuto in tempi recenti. Dagli anni trenta e quaranta in poi il conflitto tra cognitivismo e non-cognitivismo occupa la scena del dibattito (vd. Korsgaard 2003, pp. 103-106). Sotto la pressione dell'empirismo di inizio secolo, che pretendeva un contenuto solo per i concetti verificabili empiricamente, si origina la tendenza a considerare i concetti morali privi di contenuto cognitivo. Il prescrittivismo e l'emotivismo a metà del secolo affermano che il linguaggio morale serve ad approvare e disapprovare, e che i concetti morali non hanno un contenuto

passibile di vero-falsità. Il non-cognitivismo produce così la reazione di una nuova genia di realisti che difendono il carattere descrittivo del discorso morale (P. Railton, D. Brink, Th. Nagel, D. Parfit). Il pensiero metaetico, specie in campo realista, sembra essere giunto ad un bivio dilemmatico. Ammesso che i concetti morali descrivano la realtà, o descrivono oggetti naturali — e la teoria deve confrontarsi con la fallacia naturalistica (ciò del resto spiegherebbe la rinascita dell'interesse per Moore) —, o descrivono oggetti non-naturali — e la teoria morale cade al di fuori della visione scientifica del mondo (e ciò ne compromette irrimediabilmente l'ambizione esplicativa).

L'alternativa proposta dalla Korsgaard è il ritorno a Kant: i concetti non descrivono la realtà, ma sono il prodotto conclusivo del ragionamento pratico. Lo studio dei principi pratici fondamentali, l'imperativo categorico e quello ipotetico, non deve riproporre l'alternativa cognitivismo/non-cognitivismo, ma deve concentrarsi sulla nozione kantiana di autonomia della volontà. Il costruttivismo kantiano ritiene che la volontà, o ragione pratica, sia guidata da una *logica della deliberazione razionale* di cui i principi pratici rappresentano le condizioni di possibilità. In questa prospettiva, la fonte della normatività della morale risiede nella volontà degli esseri razionali guidata da questi principi, non in una parte normativa del mondo.

L'affermazione che il costruttivismo non esprime alcuna posizione metaetica autonoma si è rivelata, nel corso delle analisi, perlomeno imprecisa. Se per metaetica s'intende l'analisi, in termini ontologici ed epistemologici, del contenuto dei concetti morali, certamente il costruttivismo non è una teoria di questo tipo. Anche assumendo una definizione larga di metaetica (come analisi assieme semantica, epistemologica ed ontologica), si dovrebbe riconoscere che metaetica e costruttivismo rispondono a domande differenti e che, di conseguenza, la constatazione di una loro eventuale convergenza non produce nessun argomento a favore del realismo «sostantivo»²⁰.

Nel confronto tra costruttivismo kantiano e metaetica così definita, ciò che è in gioco non è solo l'adeguatezza della teoria a render conto dei fenomeni morali, ma il modo stesso di concepire la prassi morale e l'azione umana nel mondo. Secondo il costruttivismo i valori esistono non già in quanto parti del mondo esterno cui gli esse-

²⁰ Sembra, inoltre, che questa convergenza si limiti alla considerazione che i giudizi morali sono passibili di vero-falsità. Come si è visto, né sul piano ontologico, né su quello epistemologico, vi è però una reale analogia tra costruttivismo e realismo.

ri umani debbono conformare la condotta, bensì come *costruzioni* della ragion pratica autonoma degli esseri umani, liberi e razionali. Il costruttivismo della Korsgaard, con questo esito, spiega e aggiorna la celebre affermazione di Rawls secondo cui gli uomini sono «fonti auto-originanti di richieste valide» (vd. Rawls 1980, trad. it. p. 100).

7. Il costruttivismo kantiano risponde alla questione normativa?

7.1. Persuasione e giustificazione

Da ultimo bisogna considerare una questione che finora è rimasta nell'ombra. Si è detto che la risposta alla questione normativa deve coinvolgere l'agente dal punto di vista della prima persona. La domanda sulla legittimità delle richieste morali è una domanda sulle ragioni che abbiamo per essere morali, sulle ragioni che rispondono alla domanda «perché devo fare ciò che devo?». Tali ragioni devono soddisfare il requisito di trasparenza, devono dirci, in altre parole, che le richieste morali hanno validità *per noi*. Ora, si tratta di vedere se questa caratterizzazione della questione normativa come problema che indirizza la prima persona è compatibile con la descrizione costruttivista della deliberazione.

Il punto è che le ragioni che rispondono alla questione normativa possono ricevere una duplice caratterizzazione. In *The Sources of Normativity* la Korsgaard sostiene che l'identità pratica offre all'agente le ragioni per rispondere adeguatamente alle richieste della moralità. (1) La mente riflessiva dell'uomo lo costringe ad agire sulla base di ragioni che sono vincolate a processi di identificazione. L'identità risponde ad un'esigenza di integrità che l'agente, se vuole rimanere tale, non può eludere. Ogni attentato all'integrità personale, ci dice la Korsgaard, produce emozioni negative (rimorso, colpa, esasperazione ecc.) che operano in noi *persuadendoci* del fatto che se agiamo in maniera immorale sacrifichiamo qualcosa di importante per noi stessi. Le ragioni che ricaviamo dall'esigenza di integrità sono ragioni che ci *motivano* ad essere morali ed esprimono contemporaneamente la presa che abbiamo su noi stessi in quanto agenti. Il problema è che questa descrizione della forza normati-

va delle ragioni sembra puramente psicologica. La capacità che abbiamo di rispondere alle emozioni morali negative è in gran parte frutto dell'educazione ricevuta ed introduce un elemento di contingenza che non può costituire il fondamento dell'autorità delle ragioni a nostra disposizione (vd. O'Hagan 2004, pp. 54-55). Ciò che ha presa sull'agente, in altri termini, è la forza che le ragioni derivano da un'esigenza psicologica di integrità. Il punto è che la questione normativa, per come è stata esposta all'inizio, solleva un problema di giustificazione delle pretese della moralità che il mero riferimento alla persuasione non può catturare.

(2) Secondo la Korsgaard, le ragioni di cui disponiamo, e che orientano la nostra condotta, ci *autocostituiscono* in quanto causalità efficaci che operano nel mondo. Una ragione è il prodotto di un processo di approvazione riflessiva che costituisce la nostra identità pratica. Fare ciò che si ha ragione di fare, pertanto, è costitutivo delle nostre possibilità agenziali, non è qualcosa di opzionale che possiamo semplicemente dismettere o ignorare a piacere. Non possiamo sottrarci alla necessità pratica di avere una qualche identità. Se non agissimo sulla base di una qualche ragione, dunque di una qualche identità, non saremmo per nulla degli agenti ma ci muoveremmo a caso (vd. O'Hagan 2004, pp. 56-59).

L'ambiguità della posizione della Korsgaard sta nell'aver assunto il concetto di identità pratica all'interno di una descrizione della struttura agenziale del soggetto umano e, nello stesso tempo, aver usato quel concetto per riferirsi ad un fatto psicologico. Il carattere *persuasivo e motivante* delle ragioni che rispondono al punto di vista della prima persona contrasta con quello *costitutivo e strutturale* che è alla base della giustificabilità delle azioni su base agenziale.

7.2. Costruttivismo e concezione pratica della normatività

L'indagine sul rapporto tra questione normativa e costruttivismo solleva un altro problema radicale. La teoria della Korsgaard sembra implicare due tesi distinte.

(1) Le ragioni normative sono quelle che ci consentono, data la natura riflessiva della nostra mente, di arrivare ad una soluzione del problema pratico fondamentale dell'azione. Secondo questa visione, l'agente è *praticamente necessitato* ad im-

pegnarsi nella ricerca di una ragione che risolva il problema dell'azione se vuole agire ed essere qualcuno. L'atto di impegno, mentre autocostruisce l'agente, risolve il problema di partenza. In tal modo, non si ha bisogno di ricercare la normatività al di fuori della volontà, come invece pretende di fare il realismo. Pertanto, l'impegno della volontà è sufficiente a porre termine al regresso nella ricerca delle ragioni.

(2) Poiché i principi normativi sono resi appetibili dal legame stretto che intrattengono con la volontà, la migliore soluzione al problema pratico è quella che viene offerta dal principio richiesto per l'esercizio delle competenze agenziali dell'agente. La tesi costruttivista è che i problemi pratici possono essere risolti solo «costruendo» tali principi a partire dalla corretta concezione del problema di partenza.

Una prima considerazione che proviene dal campo realista è che la prima tesi può stare anche senza la seconda (vd. FitzPatrick 2005, pp. 684-691). Il realista può affermare che per soddisfare il requisito di praticità dei principi non è necessario avvalersi di un procedimento costruttivo. Per poter scegliere quale principio normativo rappresenti la miglior soluzione è necessario stabilire se ve ne sia qualcuno che sia *vero*. La verità del principio è requisito sufficiente a stabilire la migliore soluzione, perché la verità è una nozione che intrinsecamente impegna la volontà. Questa obiezione, tuttavia, si espone alle critiche già sollevate in precedenza. La nozione di verità in quanto intrinsecamente normativa per la volontà è una nozione che il realismo semplicemente presuppone.

L'argomento della Korsgaard per il valore incondizionato dell'umanità è costituito da una catena di *implicazioni necessarie* pensate come parte della soluzione del problema pratico fondamentale dell'azione. Si possono sollevare dubbi sul preteso carattere necessario di tali implicazioni.

1. la struttura riflessiva della nostra mente ci pone il problema dell'azione. Se vogliamo agire, ma non possiamo non farlo, abbiamo bisogno di ragioni.
2. le ragioni per l'azione derivano da una concezione normativa di noi stessi, la nostra *identità pratica*. Tale identità è la fonte delle nostre obbligazioni, è una

descrizione o concezione di noi stessi con la quale ci identifichiamo e sulla base della quale *attribuiamo valore* alle nostre azioni e alla nostra vita.

3. tali identità sono *necessarie* se vogliamo avere ragioni per agire e per vivere.
4. il fatto che *dobbiamo* avere una concezione di noi stessi per avere obbligazioni, per non perdere la nostra integrità ed avere ragioni per agire e per vivere, non è una ragione che proviene da qualcuna delle identità particolari che abbiamo, ma dal fatto che siamo esseri umani, animali riflessivi che hanno bisogno di ragioni per vivere e per agire.
5. Se consideriamo normative le identità pratiche e le ragioni che ne derivano, allora *dobbiamo* considerare normativa ed attribuire valore anche all'umanità. Dal valore dell'umanità dipendono tutti gli altri valori. L'umanità è implicita in tutte le scelte che facciamo: non possiamo rifiutare questa identità senza rinnegare noi stessi e la nostra libertà di agenti. L'umanità ha pertanto valore incondizionato in noi stessi e negli altri.

Il passaggio dalla considerazione della normatività della propria identità pratica a quello dell'umanità può essere inteso nei termini di una necessità puramente psicologica. In questo caso, l'agente si troverebbe davvero obbligato nei confronti dell'umanità soltanto se fosse in grado di ripercorrere psicologicamente tutti i passaggi dell'argomento. Se anche fosse vero che l'umanità è la condizione del valore e di tutte le ragioni per l'azione, se l'agente non percorresse tutti i passaggi dell'argomento regressivo non potrebbe trovare una risposta alla questione normativa. Ma non c'è nessuna ragione perché non possa invece fermarsi e considerare normativa la propria identità perché richiesta dal contesto sociale o da prescrizioni religiose o d'altro tipo. Non si vede come queste considerazioni non possano fornire un punto di arresto psicologicamente efficace del regresso (vd. FitzPatrick 2005, pp. 666-668).

Vi è, a mio giudizio, e nonostante l'indubbia presa di queste osservazioni, lo spazio per un'obiezione più cogente. Mi sembra più interessante verificare se

l'argomento dell'umanità risolva davvero il problema pratico fondamentale dell'azione e risponda alla questione normativa considerata dal versante costitutivista. Il punto di partenza dell'argomento della Korsgaard è il problema pratico dell'azione. Per risolvere il problema è necessario costruire una soluzione adeguata. Il processo riflessivo di costruzione guida l'agente verso l'identificazione con una concezione normativa o identità pratica che è la fonte delle ragioni, ed è la migliore soluzione al problema pratico perché coinvolge l'impegno fattivo e libero della volontà. Il punto è che la sorta di necessità pratica implicata in questo ragionamento non è del medesimo tipo di quella che lega l'identità pratica all'umanità. Vi è un salto argomentativo tra identità e umanità nel punto 5. Fino al punto 4 la normatività alla quale l'agente si trova soggetto (escludendo l'interpretazione psicologica) è un tipo di normatività che è costitutiva dell'azione. La necessità di cui si parla è una necessità pratica: se si vuole agire è necessario avere delle ragioni e, poiché le ragioni traggono forza dall'identità, è necessario avere una qualche identità pratica. Ma non è necessario, al fine di costituirsi in quanto agenti, considerare l'umanità come fonte del valore e condizione di ogni altra identità²¹. Il caso del Mafioso discusso nel capitolo precedente rafforza questa conclusione. L'identità del Mafioso consente all'agente di trovare ragioni per l'azione, di risolvere dunque il problema pratico fondamentale impegnando la volontà in una catena causale di operazioni liberamente scelte. Ma l'identità del Mafioso è in conflitto con l'umanità. L'umanità esprime non già un vincolo di razionalità sulla costituzione dell'azione, quanto un vincolo morale che non esibisce la medesima necessità pratica.

Queste considerazioni hanno un esito dirompente sulla pretesa del costruttivismo di rispondere alla questione normativa. La questione normativa può trovare risposta solo se l'umanità è considerata come fonte incondizionata di ragioni dal punto di vista della prima persona. Ma questo esito non è il frutto di una necessità pratica inscritta nell'esercizio delle competenze agenziali dell'agente, bensì solo di un'eventualità *psicologica*. Se anche l'umanità fosse la fonte di tutti i valori, dunque

²¹ Jonathan Dancy fa notare che vi è un'incoerenza anche nel punto 5. Considerare dotato di valore un fine condizionato solo in quanto è fondato su un altro fine incondizionato, non significa dover riconoscere dotato di valore anche quest'ultimo. La considerazione che un fine è dotato di valore è indipendente dalla sua esistenza e dalla sua capacità di fondare il valore di altri fini (vd. Dancy 2004, p. 171).

di tutte le ragioni e delle identità su cui queste sono fondate, ciò non assicurerebbe all'agente una risposta alla questione normativa dal punto di vista della prima persona. L'agente potrebbe fallire nel ripercorrere il regresso o potrebbe interromperlo riconoscendo la normatività di precetti, norme o ragioni che non sono fondate sull'umanità. Anche escludendo l'interpretazione psicologica, rimane che l'argomento portato come fondazione della normatività morale sul valore dell'umanità non ha efficacia conclusiva: è possibile *costituirsi* come agenti anche se le ragioni di cui si dispone non sono del tutto giustificate dal punto di vista morale, e sono anzi in palese conflitto con questo punto di vista. Il costruttivismo della Korsgaard distingue la normatività derivante dall'esercizio delle competenze agenziali da quella tipica della moralità. Rimane da vedere quali sono le conseguenze di questa frattura.

8. Conclusioni

Il capitolo si è aperto con la trattazione della praticità dei concetti. La questione normativa si riferisce alla domanda sulla giustificazione razionale di tale praticità. Il confronto con il realismo ha messo in luce quali presupposti di filosofia dell'azione il costruttivismo deve ammettere come fondamento della propria concezione della normatività.

Dalle considerazioni svolte sin qui emerge come la Korsgaard, nel render conto della normatività, si sforzi di integrare due requisiti: 1) la capacità di autodeterminazione, che si esprime come *impegno* della volontà e 2) la *costrizione* legale derivata dal vincolo costitutivo e ineludibile imposto all'azione ragionata. L'argomento che consente di conservare entrambe i requisiti in una teoria coerentemente kantiana della volontà autonoma è l'argomento costitutivo: l'imperativo categorico è il principio della volontà libera. Dal momento che la volontà si pensa come principio di una catena causale di eventi, si scopre anche sottoposta a dei vincoli che ne determinano l'operatività interna. La volontà è spontaneità ed autodeterminazione, ma spontaneità ed autodeterminazione vincolate dall'impatto che l'azione ha sul mondo.

I problemi nascono dalla distinzione tra imperativo categorico e legge morale. Mentre la prima formulazione dell'imperativo categorico contiene i vincoli costitutivi imposti all'azione, che l'agente può giustificare grazie alle ragioni che scaturiscono dall'identità pratica, la moralità è rappresentata, viceversa, dalla seconda formulazione dell'imperativo, la Formula dell'Umanità. Il paradosso cui questa distinzione conduce è che in quanto agenti possediamo, da un lato, ragioni condizionate, fondate sulle identità pratiche contingenti di ciascuno, che non possiamo non «costruire» se vogliamo agire (e risolvere il problema pratico fondamentale dell'azione), dall'altro, possediamo altresì una ragione incondizionata che proviene dall'umanità, ma che non ci costringe in maniera praticamente necessaria.

Se applichiamo la distinzione al tema della praticità dei concetti sorgono ulteriori problemi. La questione normativa può trovare risposta solo in una ragione incondizionata della quale è incoerente continuare a domandare il perché. Ora, il punto è che tale ragione incondizionata non deve soddisfare solo il requisito di incondizionatezza, ma anche quello di trasparenza. Deve essere una ragione che l'agente può esibire in quanto giustificazione ultimativa della condotta morale. Questo può avvenire solo se l'agente *crede* che il regresso nell'ordine delle ragioni verso l'incondizionato trovi un arresto definitivo nell'umanità. Il requisito di trasparenza pone un vincolo sulla giustificazione dell'azione più forte di quello dell'incondizionatezza del fondamento. Se anche l'umanità fosse il fondamento di valore di tutti gli scopi e di tutte le identità, ciò non basterebbe a soddisfare tale requisito. L'agente dovrebbe trovare in quel fondamento la giustificazione *in prima persona* delle proprie azioni. Ma questo è un fatto contingente che non si verifica necessariamente, ed è condizionato da aspetti psicologici, dalle credenze e dalla cultura dell'agente.

Il costruttivismo della Korsgaard è un tentativo radicale di fondare la normatività dell'etica senza far appello a soluzioni metafisiche o epistemologiche. La base di questa strategia consiste nell'individuazione di alcuni principi pratici costitutivi da cui derivare la normatività intrinseca dell'azione razionale e morale. Il risultato, tuttavia, è l'individuazione di due tipi diversi di normatività, quella *costitutiva* tipica dell'azione razionale e quella *incondizionata* della moralità. Il punto è che se anche fosse possibile derivare integralmente la seconda dalla prima (cosa che peraltro la

Korsgaard non dimostra), la razionalità dell'azione costituirebbe una potenziale fonte di ragioni in conflitto con la moralità.

Se si tiene conto di queste considerazioni, si dovrebbe riconoscere che l'ambiguità metaetica del costruttivismo non risiede tanto nella presunta incoerenza del modo di concepire il ragionamento pratico e le sue basi, quanto nell'aver fondato la pretesa autoritativa dell'etica in alcune tesi di filosofia dell'azione inadatte a rappresentarla.

PARTE TERZA

Normatività e azione in Onora O'Neill

Onora Sylvia O'Neill nasce nell'Irlanda del Nord nel 1941 e compie la sua prima formazione filosofica tra la Germania e Londra. Dopo aver compiuto i primi studi di filosofia, psicologia e fisiologia all'Università di Oxford, svolge il Dottorato di Ricerca presso l'Università di Harvard sotto la guida di John Rawls. Nel corso degli anni Settanta, diventa *Assistant Professor of Philosophy* presso il Barnard College della Columbia University di New York finché, nel 1977, torna nel Regno Unito, divenendo Professore di Filosofia presso l'Università di Essex. Dal 1992 è Principal del Newnham College dell'Università di Cambridge. Ha coordinato i lavori del *Nuffield Council on Bioethics* e della *Human Genetics Advisory Commission*; dopo essere stata Presidente dell'*Aristotelian Society* e membro dell'*Animal Procedures (Scientific) Committee*, è attualmente Coordinatore della *Nuffield Foundation*. Dal 1999 Onora O'Neill siede come membro indipendente nella *Camera dei Lords* con il titolo di Baroness of Bengarve.

Il primo lavoro della O'Neill, *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics* (1975), è una ricostruzione della coerenza argomentativa dell'etica di Kant in relazione alla possibilità di un'etica dei principi. Il testo si inserisce nel dibattito sull'etica kantiana che si svolse tra gli anni Sessanta e Settanta coinvolgendo figure di spicco dell'area angloamericana, tra i quali debbono essere ricordati almeno L.W. Beck, R.M. Hare, H.J. Paton, M.G. Singer, G.E.M. Anscombe. Alla fine del decennio successivo compare *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy* (1989), una raccolta di saggi che approfondisce i fondamenti dell'etica kantiana e si confronta con le principali alternative teoriche del momento (comunitaristi, particolaristi, teorici delle virtù in genere). Per la prima volta, inoltre, si fa menzione dell'interpretazione costruttivista dell'etica kantiana dissipandone,

grazie al confronto con Rawls, alcune ambiguità. I saggi, che dunque non si limitano ad interpretare Kant ma ne riformulano l'etica in maniera originale attualizzandone i contenuti in relazione ai diversi problemi dell'etica contemporanea, propongono una visione antifondazionalistica dell'etica, e tuttavia basata su principi universalmente validi. La polemica antirealista e antiparticularista si unisce al rifiuto di considerare l'impresa morale in termini meramente epistemologici. Ciò che conta in etica è la dimensione *pratica* dell'agire e la sua coerenza. La ragione pratica, grazie alla sua operatività interna, diviene il metodo dell'agire in maniera razionale e morale.

Intorno alla metà degli anni Novanta compare l'opera forse più sistematica e teoricamente articolata della O'Neill: *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning* (1996). Il volume propone una visione costruttivista del ragionamento pratico che non si limita ad affrontare questioni fondazionali, ma fornisce una soluzione al conflitto tra giustizia e virtù che ha separato le vie dei liberalisti e dei comunitaristi. Del 2000 è *Bounds of Justice*, una raccolta di saggi divisa in due parti rispettivamente dedicate a questioni filosofiche (ragionamento pratico, teoria dell'azione, etica kantiana e autonomia) e politiche (identità individuale e collettiva, giustizia internazionale, questioni di genere). Più recente è l'impegno della O'Neill nella riflessione bioetica con la pubblicazione di *Autonomy and Trust in Bioethics* (2002), un tentativo di rileggere i principali temi bioetici alla luce dell'etica kantiana e di un'interpretazione non individualistica dell'autonomia personale.

Attualmente, oltre ad essere Principal del Newnham College di Cambridge, Onora O'Neill insegna nella stessa Università, dove tiene corsi sull'etica di Kant.

7

Crisi dei fondamenti e ritorno a Kant

Sommario

Lo studio del punto di vista della O'Neill sull'etica contemporanea consentirà di evidenziare le ragioni di alcune scelte metodologiche che sono alla base del suo costruttivismo di tipo kantiano. Il capitolo rende conto del ritorno a Kant come soluzione alla crisi dei fondamenti e di un'interpretazione dell'etica kantiana che privilegia l'autonomia del pratico senza cadere in derive empiristiche e metafisiche.

Il primo paragrafo (§1) illustra i termini in cui la O'Neill interpreta le radici filosofiche della crisi moderna dell'etica. Il secondo (§2) mostra gli effetti della crisi sul dibattito intorno ai principi. La O'Neill ritiene che l'opposizione tra universalisti e particolaristi sia fondata su un modo errato di comprendere il ruolo dei principi in etica. La terza sezione (§3) espone le critiche alle teorie empiriste dell'azione e alle loro derive idealizzanti. Si vedrà che rientra in questa critica anche il proceduralismo di Rawls. Tali teorie risultano incapaci di rendere conto della specificità della nozione di autonomia e del ruolo della ragione. Infine, l'ultimo paragrafo (§4) delinea i fondamenti della priorità del pratico che la O'Neill rintraccia nel pensiero kantiano. L'autonomia causale dell'agente è vista come fondamento del momento teoretico conoscitivo in cui si esprime la conoscenza del mondo fenomenico e, ad un tempo, della possibilità di giustificare le azioni sulla base di ragioni in principio adottabili da tutti gli agenti implicati nella riflessione.

1. La crisi dei fondamenti

1.1. Universalisti e particolaristi

Una riflessione sistematica sul concetto di «virtù» ha inizio con la filosofia di Platone. È noto che le posizioni metafisiche ed epistemologiche di Platone sostengono una visione oggettiva ed unitaria dell'essere e del bene. La descrizione platonica si fonda su una concezione trascendente in cui l'Idea del Bene esprime l'esemplarità universale del modello al quale il carattere dell'uomo giusto deve armonizzarsi. L'etica platonica è dunque un'etica perfezionistica che richiede all'uomo l'approssimazione ad un ideale concepito nei termini dell'oggettivismo metafisico ed è un esempio classico di *universalismo* perché ritiene che a fondamento della richiesta morale vi sia un principio *formale* universalmente valido. La medesima concezione è ripresa dal pensiero stoico e cristiano successivo attraverso la mediazione di Aristotele che viene recepito in termini universalistici ed oggettivistici ancorché integrato in una prospettiva religiosa. Tommaso d'Aquino anteporrà alle virtù classiche – giustizia, forza, prudenza temperanza – le virtù teologali, speranza, fede, carità. La dottrina della legge naturale, di origine stoica, estenderà il ruolo normativo del principio formale del Bene al di fuori delle angustie della città. All'universalismo della forma, grazie all'idea cosmopolitica, si aggiunge un universalismo politico di tipo inclusivo.

Una lettura piuttosto comune dell'universalismo etico premoderno ritiene che gran parte del pensiero dell'antichità classica e dell'Europa cristiana abbia assunto la categoria del Bene (variamente interpretato) come fondamentale, e abbia posto a se stessa l'obiettivo di specificare le richieste inclusive che quel principio implicava, nonché di mostrare come queste potessero essere realizzate nella vita e nello Stato. Una metafisica realista aveva fondato una moralità sostantiva il cui principio universale ed inclusivo si esprimeva sia in principi più particolari, appropriati a più ristrette sfere d'esistenza, sia, infine, nel buon carattere e nelle buone leggi.¹

¹ O'Neill 1996, pp. 14-15.

Ad una lettura affatto diversa dello sviluppo dell'etica moderna fanno affidamento, viceversa, i moderni particolaristi. Secondo loro Aristotele ha proposto una concezione di virtù antitetica a quella platonica e alla tradizione metafisica successiva. La vita virtuosa è guidata dal giudizio *buono* che l'uomo saggio ha imparato ad articolare in un particolare tempo storico e in una particolare tradizione. I particolaristi ritengono che sia possibile rappresentare adeguatamente le richieste morali senza riferirsi a principi universalmente vincolanti perchè tali richieste si configurano solo all'interno di determinate pratiche ed istituzioni che si sedimentano nel corso del tempo in una tradizione. «La forte continuità tra l'etica classica, cristiana e contemporanea, può essere compresa non come se includesse verità metafisiche stabili, ma come evidenza della continuità storica delle tradizioni di vita, pensiero e comunità» (O'Neill 1996, p. 15).

La diatriba è interessante, non in virtù dell'attendibilità storica di una o dell'altra prospettiva, quanto perché in essa si scontrano due concezioni opposte dell'etica. L'indagine sulla giustizia, in origine pur sempre una virtù, è progressivamente confinata entro l'ambito politico dei diritti e delle relazioni internazionali, mentre il discorso sulle virtù pervade l'ambito impolitico delle pratiche di vita individuali. Gli universalisti attuali argomentano a favore di principi di giustizia universali che definiscono diritti umani e obbligazioni senza compromissione con le pratiche di vita incluse nelle diverse tradizioni. Per la loro stessa inclusività i principi di giustizia devono prescindere, se vogliono essere efficaci, da considerazioni connesse al modo in cui le virtù sono rappresentate ed agite nei più diversi contesti culturali. Non stupisce, pertanto, che gran parte delle teorie universaliste siano di tipo liberale o utilitaristico.

Sul versante particolarista le posizioni sono più articolate. Neo-aristotelici, comunitaristi, particolaristi più o meno radicali, teorici delle virtù, sostengono che i giudizi morali non posseggono questo supposto potere inclusivo e che non è disponibile alcun punto di vista che sia *esterno* a quello degli individui che agiscono nel contesto di pratiche sociali e tradizioni storicamente consolidate. Inoltre, dal versante particolarista si sollevano perplessità circa la concezione dell'etica propugnata dalla parte avversa. Fondare l'azione morale su principi universali significa affidarsi a concezioni astratte e uniformanti che sacrificano irrimediabilmente il carattere situato

di tale esperienza ed oscurano il valore delle sensibilità e delle peculiarità personali. Una seconda preoccupazione è più filosofica. Il progetto universalista sembra fallire agli occhi dei teorici delle virtù perché non esibisce una fondazione convincente dei presupposti metafisici di cui si avvale; molte teorie della giustizia si affidano a descrizioni idealizzate dell'azione razionale e dell'agente (si pensi alla teoria della razionalità come massimizzazione del bene, oppure alla teorie del bene incluse in molte concezioni utilitariste) che occupano il posto lasciato dalle tradizionali costruzioni metafisiche, per le quali, tuttavia, non è più disponibile una giustificazione di tipo fondazionalistico.

A loro volta, i teorici della giustizia rovesciano le obiezioni dei loro avversari. Il riferimento a tradizioni e costumi particolari non può evitare, per sua stessa natura, di incappare nelle pratiche viziose incorporate nei contesti (si pensi a pratiche come la lapidazione o la subordinazione delle donne); in tal modo, si legittimerebbero pratiche contro le quali il giudizio morale si troverebbe disarmato non potendo affidarsi a criteri di ordine superiore. Le concezioni particolariste giustificano qualsiasi cosa poiché derivano il «deve» dall'«è». Similmente, è estremamente arduo render conto, in questa prospettiva, della relazione tra autoctoni e stranieri, nel mondo moderno divenuta ineludibile. Ciascuna tradizione ha elaborato una risposta a questo problema (che può variamente includere tolleranza o intolleranza, esclusione o assimilazione) e, tuttavia, le posizioni particolariste sembrano inadeguate alla conformazione plurale delle società moderne; esse racchiudono la vita etica in domini ristretti facendola corrispondere a ben delimitati contesti culturali e a forme idiosincratiche di sensibilità, raffigurando nostalgicamente un mondo che ormai non esiste più. Chi poi, fra i particolaristi radicali, fa affidamento non alla diversità dei contesti sociali, ma alle sensibilità individuali, ha poi difficoltà a mostrare come sensibilità divergenti possono relazionarsi eticamente.

L'accusa di arbitrarietà può essere superata se si introduce un elemento di *critica interna* nel dinamismo delle tradizioni. Secondo i teorici delle virtù, le singole tradizioni sono aperte alla riflessione, alla revisione di pratiche e costumi. Ciò risponde solo in parte alle obiezioni poiché, in effetti, rimane una certa incommensurabilità concettuale tra particolarismo e questioni etiche più ampie, come la giustizia internazionale, le differenze di genere ecc. In secondo luogo, se la critica rimane in-

terna al contesto può assimilarne aspetti negativi che la vanificano; il razzismo, il sessismo e le discriminazioni in genere, allentano le capacità di autocritica e divergenza quando penetrano pervasivamente il contesto sociale.

Universalisti e particolaristi trovano così un punto d'accordo nel considerare le rispettive concezioni, in ordine all'estensione e alla struttura dell'indagine etica, appartenenti ad ambiti distinti e conflittuali. I principi sono *inclusivi* e restituiscono coerenza al discorso sulla giustizia politica, le virtù sono *esclusive* di certe comunità o tradizioni e offrono la base per comprendere la sensibilità etica e il suo carattere situato.

1.2. La crisi della modernità

Universalisti e particolaristi individuano nella modernità la causa della suddetta divergenza. Da una parte e dall'altra la crisi dei fondamenti è considerata l'evento determinante. La sfiducia nelle certezze religiose e metafisiche ha indebolito il discorso etico che ha cercato sostegno in concetti nuovi come, per esempio, quello di obbligazione (è la nota tesi di G.E.M. Anscombe, cf. Anscombe 1958). Le grandi trasformazioni sociali, poi, hanno posto nuove sfide al pensiero morale; si pensi, per esempio, alla riflessione sulla tolleranza, sui limiti del potere sovrano e sul patriottismo. La O'Neill nota che entrambi i nodi segnalano che la tradizione europea è stata soggetta a trasformazioni radicali che hanno interessato entrambe le linee di pensiero: ma non è a causa di tali rivolgimenti che le strade di universalisti e particolaristi si sono separate (vd. O'Neill, 1996, p. 26).

Alasdair MacIntyre, com'è noto, è il padre della celebre tesi secondo cui la modernità ha distrutto una tradizione di pensiero e di vita millenaria lasciando intorno a sé un paesaggio di rovine (vd. MacIntyre 1981). Secondo questa visione, l'universalismo è nato sulle ceneri di una tradizione che assegnava alle virtù il ruolo fondamentale. La descrizione di MacIntyre non convince la O'Neill in due punti. Intanto, MacIntyre suppone che la tradizione etica premoderna sia stata particolarista. Si tratta della conclusione prevedibile di un'interpretazione particolarista di Aristotele che, però, non è l'unica possibile. Bisognerebbe riconoscere che almeno il pensie-

ro cristiano medievale non ha letto Aristotele in questi termini ed ha invece incorporato richieste universaliste che hanno avuto importanti sviluppi successivi. In secondo luogo, ponendo attenzione alla discontinuità della tradizione universalista, si rende più oscura la ragione per la quale l'indagine sulla giustizia abbia seguito un destino diverso da quello delle altre virtù. La giustizia ha acquisito progressivamente un ruolo sempre più decisivo nella misura in cui ne cambiavano la portata e gli obiettivi a causa dei grandi rivolgimenti sociali e politici. L'emergere degli stati accentrati e burocratici, il rapporto tra stato e Chiese, fra stato e società, fra la società e l'economia, hanno richiesto vincoli di giustizia cosmopolitici.

In un mondo in cui le comunità locali sono state incorporate negli stati moderni, in cui i Cattolici e i Protestanti devono tollerarsi gli uni gli altri, e in cui gli europei hanno colonizzato altre terre primigenie, sarebbe stato spesso inutile per scopi *pratici* fondare la giustizia su tradizioni o pratiche, credenze o preferenze, giudizi e percezioni particolari.²

In virtù di questo processo, gli scrittori dell'epoca moderna hanno fatto i conti con una concezione universalista della giustizia: i viaggi di Gulliver, il *Candide* di Voltaire e *Le Lettere Persiane* di Montesquieu sono esempi che sottendono questo tipo di concezione. È davvero bizzarro sostenere che l'opzione fondamentale dell'età moderna sia stata a favore del particolarismo.

Le considerazioni esposte fin qui, tanto quelle provenienti dal campo particolarista quanto quelle provenienti da quello opposto, delimitano la divergenza tra giustizia e virtù agli *ambiti* cui si riferiscono. La giustizia si occupa di questioni cosmopolitiche in riferimento ai problemi connessi con le politiche nazionali e sovranazionali, le politiche di tolleranza religiosa fra comunità o questioni connesse al rapporto tra economia e stato. La virtù, da par suo, offre vantaggi esplicativi nello studio delle singole tradizioni e pratiche comunitarie. Questa dislocazione di compiti, si è detto, si è resa necessaria per affrontare cambiamenti storici di lungo periodo. Non si deve perdere di vista, tuttavia, che la diatriba tra universalisti e particolaristi non ha per oggetto una mera distinzione di ambiti, ma sembra includere un disaccordo *essenzia-*

² O'Neill 1996, p. 29.

le sui compiti e gli obiettivi della teoria etica. La distinzione dei rispettivi domini di applicazione non deve oscurare la *ragione* della divergenza.

1.3. Naturalizzazione dell'etica e nichilismo

La O'Neill propone di riconsiderare da un differente angolo visuale gli effetti che l'erosione dei fondamenti metafisici e religiosi ha avuto sulla divergenza tra giustizia e virtù. La tesi centrale della O'Neill è che gli scrittori moderni hanno finito con il posporre gli effetti della crisi delle certezze metafisiche mediante l'adozione di un surrogato naturalistico.

[...] la gran parte delle opere sulla giustizia e le virtù della prima età moderna risolvono, o almeno pospongono, la crisi intellettuale della modernità trovando un surrogato o un supplemento alle certezze metafisiche e religiose nelle concezioni naturalistiche della natura e delle passioni umane³.

La strategia dei moderni (*belt-and-brace strategy*)⁴ stringe a doppio filo la nuova scienza dell'uomo e le certezze metafisiche tradizionali. Il puntello è dato dalla fondazione di desideri, senso morale e felicità sulla bontà divina, che interverrebbe in modo surrettizio a giustificare la struttura psicologica dell'uomo naturalizzato e l'oggettivismo delle richieste morali. La strategia dei moderni ha così garantito la compatibilità del discorso su giustizia e virtù con le richieste universaliste dell'etica e dei diritti. Tuttavia, una volta dismessi gli ultimi appigli metafisici, il risultato è stato il passaggio ad una concezione soggettivista del bene. Eliminato l'elemento metafisico rimane la Scienza dell'Uomo, la quale da sola non può assicurare la certezza di un fondamento.

Di recente, infatti, alcuni attacchi hanno indebitato fortemente l'attendibilità di una teoria naturalista dell'uomo. Le concezioni storiciste vietano di parlare di natura umana e di leggi invarianti: virtù e giustizia variano con il variare dei soggetti umani e delle comunità. Gli amici delle virtù, neoaristotelici e wittgsteiniani, hanno

³ O'Neill 1996, p. 31.

⁴ Letteralmente «strategia bretella-e-cintura».

perso fiducia nella Scienza dell'Uomo. La deriva storicista ha giocato a favore di una visione complessivamente particolarista della giustizia e della virtù ancorata alle tradizioni e rivolta entro i labili confini di supposte comunità morali o culturali. D'altra parte, altri teorici dell'etica e delle scienze sociali hanno soppiantato il naturalismo con una teoria delle preferenze individuali. Il comportamento umano, lungi dall'essere spiegato da elementi invarianti di origine psicologica, è ricondotto a ordinamenti di preferenze particolari. L'azione umana è spiegabile nei termini della soddisfazione di certe preferenze. Il punto è che ora non è più possibile invocare una giustificazione etica di queste preferenze, di qualunque tipo esse siano, perchè manca un qualche fondamento nella natura umana. Tali sviluppi danno credito alle soluzioni particolariste, ma ne restringono notevolmente la portata giustificativa. Gli storicisti possono far valere ragioni di giustificazione solo all'interno di ambiti ristretti e in riferimento a pratiche specifiche. I teorici delle preferenze, esistenzialisti e postmoderni, offrono un margine ancora più esiguo potendo rivendicare soltanto scelte e decisioni individuali. Norme, pratiche e tradizioni possono guidare l'azione, ma non possono giustificare la virtù.

Potrebbe sembrare più onesto optare per una più consapevole visione postmoderna e concludere che il ragionamento pratico che parte dalle particolarità di situazioni attuali non ha bisogno del riferimento alla giustizia e alle virtù, che non ci sono ragioni per cui non debba indirizzarsi al nichilismo, all'egoismo, a modi estetizzanti di autorealizzazione o a stili di vita tradizionalmente concepiti come viziosi.⁵

In conclusione, osserva la O'Neill, i percorsi di giustizia e virtù non si sono divisi a causa di una qualche supposta *differenza d'essenza*, ma in virtù dell'abbandono delle certezze metafisiche e religiose tradizionali alle quali la modernità ha cercato di offrire un surrogato tramite la visione naturalistica dell'uomo. L'universalismo della giustizia e il particolarismo delle virtù sono modi differenti di rispondere alla medesima crisi. «La divergenza della giustizia dalla virtù non è data da differenze dimostrabili: si è sviluppata perché si sono entrambe disancorate e sono scivolate l'una

⁵ O'Neill 1996, p. 36.

lontano dall'altra» (O'Neill 1996, p. 37). Entrambe le vie, tuttavia, si dimostrano innappetibili. Entrambe sono ancora alla ricerca di un fondamento adeguato.

Se si prende sul serio la crisi dei fondamenti, rimane poco da dire a favore dell'una o dell'altra strategia. Rimane poco da dire a favore di principi universalmente inclusivi, compresi quelli della giustizia, a meno che non possano essere fondati su una forma convincente di ragionamento pratico che assieme sostenga o sostituisca giustificazioni prima basate su certezze metafisiche e religiose. Rimane poco da dire a favore delle concezioni particolariste delle virtù, a meno che non possano essere reperite ragioni convincenti che mostrino perché gli appelli a tradizioni condivise o sensibilità individuali giustificano le pretese morali.⁶

L'atteggiamento assunto da universalisti e particolaristi nei riguardi dell'etica di Kant è emblematico della situazione attuale. I particolaristi accusano l'etica di Kant di essere un'etica vuota e formale, ispirata da principi astratti che schiacciano le differenze individuali, culturali e storiche sull'orizzonte impersonale della Ragione. Gli universalisti, dal canto loro, prediligono di Kant ciò che riguarda i diritti e la giustizia, tralasciando gli aspetti più distintivi, e controversi, del suo pensiero morale.

2. L'attacco ai principi

Le critiche che di recente sono state sollevate contro l'universalismo dei principi ricalcano curiosamente quelle mosse a Kant da Schopenhauer ed Hegel. Si tratta delle ben note accuse di rigorismo e formalismo vuoto. La O'Neill ritiene che tali critiche, seppur espresse in forme nuove e aggiornate, non indeboliscano l'autorevolezza di un'etica dei principi che faccia propria l'autentica lezione kantiana.

Comunitaristi e teorici delle virtù convergono nel ritenere le posizioni universaliste inadatta a catturare il carattere situato dell'esperienza morale. La fonte delle nostre azioni risiede non già in principi astratti o improbabili richieste disincarnate, quanto nelle disposizioni individuali, nel carattere, nelle pratiche, in fondo, nella no-

⁶ O'Neill 1996, p. 37.

stra identità. I particolaristi, ad un'etica dei principi centrata sull'azione (*act-centered*), preferiscono un'etica delle disposizioni centrata sulle pratiche (*practice-centered*) e sugli agenti (*agent-centered*). Alasdair MacIntyre ha sostenuto che l'etica di Kant è un'etica dell'obbedienza a regole astratte che trascura del tutto ciò che è essenziale, le nostre vite e le nostre virtù specifiche (vd. MacIntyre 1981, p. 219).

Secondo la O'Neill, malgrado la riproposizione di critiche autorevoli e consolidate, l'etica di Kant rimane un'etica delle massime, non delle regole (vd. O'Neill 1984, pp. 152-153). Le massime in quanto «principi soggettivi dell'azione» specificano un certo comportamento in quanto include le intenzioni e gli scopi particolari dell'agente. Una massima come «non offendere il prossimo» acquista capacità di guida dell'azione solo se è immersa in un contesto preciso da cui emergono scopi dell'agente e attese del contesto sociale. Le massime non sono regole astratte, ma principi d'azione sensibili al contesto ed ineriscono a pratiche e stili di vita:

Nell'adottare massime di tipo moralmente appropriato non stiamo per nulla adottando un gruppo di regole morali, ma alcune più generali istruzioni di vita. Avere massime di un tipo moralmente appropriato è questione di condurre un certo tipo di vita o essere un certo tipo di persona⁷.

Del resto, l'obbedienza ad una regola è una questione di conformità che, com'è noto, Kant connota con il termine 'legalismo' senza attribuirle un reale valore morale. Il rifiuto di considerare le massime alla stregua di regole astratte ha per conseguenza la rivalutazione dell'azione e dei suoi principi in quanto portatori di valore morale. La O'Neill riconosce che lo studio della morale non può prescindere dall'analisi delle componenti psicologiche, sociali, consuetudinarie, nemmeno dalle identità che sono apprese e costruite nel corso dell'esperienza; con ciò, tuttavia, non significa che il terreno dell'indagine etica debba essere compartimentato allo studio delle pratiche e dei tratti caratteriali in cui si esplica l'azione umana. Virtù, vizi e altre disposizioni del carattere includono, anzi presuppongono, un qualche riferimento all'azione. Disposizioni e tratti del carattere sono tendenze più o meno stabili all'azione ed è in essa che emergono e si fanno riconoscere. Le descrizioni dell'azione, in termini morali,

⁷ O'Neill 1984, p. 152.

costituiscono il contenuto dei principi (vd. O'Neill 1996, p. 67). «Non uccidere» non è solo un comando, è la descrizione di un tipo di azione assolutamente vietata. L'azione è il *locus* in cui si articola il ragionamento pratico ed è l'oggetto primo dell'etica.

Vi è poi chi non si oppone a priori ad un'etica *act-centered* e, ciò malgrado, ritiene eticamente disastroso affidarsi a principi universali perché ritenuti inadatti a salvaguardare le specificità individuali. Chi agisse secondo i dettami di siffatti principi non rispetterebbe *ipso facto* le caratteristiche e le identità altrui (vd. Williams 1981, trad. it. pp. 9-31). La concezione secondo cui una richiesta morale debba prescrivere uniformità di trattamento e di condotta è meglio conosciuta come *rigorismo etico*. Secondo questa visione universalismo significa uniformità.

Dalla descrizione delle massime offerta in precedenza risulta immediatamente che tali principi non possono prescrivere alcun tipo di uniformità. Si può accettare l'esistenza di doveri altamente generali, ma ciò che si deve tenere a mente è che questi doveri sono da applicare alla realtà tenendo conto del contesto (vd. O'Neill 1984, pp. 153-155). La O'Neill fa poi notare che si può parlare di uniformità in relazione al contenuto dei principi, ma non alla loro estensione o forma. Vi sono principi come «ognuno deve essere tassato in proporzione alla capacità di pagare» che contengono uniformità e che, però, non la richiedono in sede d'implementazione. Va da sé che il principio appena menzionato non prescrive uniformità nell'azione, ognuno infatti paga per quello che ha, e può essere assolto in modi che possono anche essere fra loro radicalmente diversi. Universalità non implica necessariamente uniformità. Inoltre, i principi sottodeterminano l'azione invece di determinarla. Ciò vuol dire che non prescrivono corsi di azione particolari, ma permettono la realizzazione del medesimo contenuto in modi differenti, con differenti linee di condotta. I principi non sono algoritmi che richiedono un'adeguazione meccanica dei comportamenti. Infine, i principi costringono in maniera universale solo rispetto a certi ambiti ben definiti. «Una mela al giorno leva il medico di turno» ha una validità ristretta ad un dominio preciso oltre il quale perderebbe di senso (vd. O'Neill 1996, p. 75). Nemmeno in un senso più nobile universalità è sinonimo di uniformità; lo attestano i recenti dibattiti sull'idea di eguaglianza. Di per sé sono possibili svariate forme di eguaglianza in relazione all'ambito e alle esigenze che si intendono soddisfare. Ma non ha alcun senso

pensare che un principio come quello d'eguaglianza si limiti a prescrivere uniformità di trattamento.

Fantasticare sul fatto che i principi automaticamente prescrivano, proibiscano, raccomandino o rigettino uniformità di trattamento è un modo per non stabilire, se ce ne sono, quali uniformità o eguaglianze sono eticamente richieste, permesse o vietate, importanti o prive di valore.⁸

La critica che accusa l'etica di Kant (e tutte quelle universaliste) di *formalismo vuoto* è preoccupata del fatto che i principi, data la loro astrattezza, non possano essere implementati nella pratica. Il rilievo colpisce l'idea che linee di condotta governate da regole (*rule-governed*) siano incapaci di guidare l'azione. Wittgenstein ha sostenuto che «seguire una regola» non è una procedura oggettiva causalmente efficace; i confini della regola sono fissati volta per volta all'interno di pratiche e «giochi linguistici» che rispecchiano abitudini, usanze, «forme di vita» particolari (vd. Wittgenstein 1953, §§185-241). Tra coloro che hanno accolto la lezione di Wittgenstein vi è John McDowell (vd. McDowell 1981). Questi critica il punto di vista «laterale» o esterno che caratterizza il modo platonico di vedere la realtà in termini di regole che, se correttamente applicate, seguono binari già definiti e preesistenti. Commentando i celebri passi wittgensteiniani sul seguire una regola di calcolo aritmetico, a proposito della prospettiva platonizzante, egli scrive:

L'idea è che la relazione del nostro pensiero e del nostro linguaggio aritmetico con la realtà che caratterizza può essere contemplata, non solo dall'interno delle nostre pratiche matematiche, ma anche, per così dire, di traverso – da un punto di vista indipendente da tutte le attività e reazioni umane che collocano tali pratiche nel nostro «turbino dell'organismo» –; e che da tale prospettiva «laterale» risulta possibile riconoscere che una data mossa è la mossa corretta in quel punto della pratica.⁹

⁸ O'Neill 1996, p. 76.

⁹ McDowell 1981, p.170.

Non esistono regole di questo tipo. L'errore sta nell'assimilare l'applicazione di una regola al funzionamento di una macchina (vd. Wittgenstein 1953, §193-194; McDowell 1981, p. 171). Ciò è tanto più vero nel campo della morale:

Ciò equivale all'assunzione che una posizione morale possa essere catturata da un insieme di principi esternamente formulabili – principi tali che vi potrebbe essere in teoria una loro applicazione meccanica (incapace di comprensione) che duplicherebbe le azioni di qualcuno che metta in pratica la posizione morale. Tale assunzione mi colpisce come semplicemente fantastica.¹⁰

Eliminata la prospettiva esterna o «laterale» sulla razionalità dell'azione, rimane il «turbino dell'organismo», ove si succedono attitudini, usanze, reazioni individuali; la moralità diviene questione di «concordanza di forme di vita» (vd. Wittgenstein 1953, §241) o «congruenza di soggettività» (vd. McDowell 1981, p. 169) ed è incodificabile in una regola come sono incodificabili le sensibilità e le capacità percettive di ciascuno.

La O'Neill ritiene, tuttavia, che sia fuori luogo il nesso di sinonimia che McDowell istituisce tra regola e meccanismo. Wittgenstein ha di mira la concezione platonica della regola e quanto dice non è molto diverso da quello che si può trovare in un famoso passo della *Critica della Ragion Pura* in cui Kant distingue tra regola generale e sua applicazione. La prima non può essere ottemperata senza il lavoro del giudizio, che è la capacità di sussumere sotto regole. Ciò vuol dire che la regola non è un algoritmo cui fa seguito un'applicazione meccanica. Se si intendono le regole o i principi come algoritmi le critiche sollevate non riguardano le teorie etiche *act-centered*. Secondo la O'Neill le regole non sono qualcosa di esistente «là fuori» cui dobbiamo adeguarci; in questo Wittgenstein e McDowell hanno ragione; piuttosto, siamo noi ad utilizzare regole per organizzare l'esperienza, «regole e principi entrano nella nostra vita non perché loro dominano su di noi, ma perché noi dominiamo su di loro» (O'Neill 1996, p. 84). Le regole sono antesignane del giudizio, non ostacoli alla sua realizzazione. Nell'etica di Kant l'imperativo categorico non è una regola che si applica algoritmicamente. L'imperativo categorico ci insegna come scegliere le nostre massime, i principi che guidano le nostre azioni, sulla base del requisito

¹⁰ McDowell 1981, p. 178.

dell'adottabilità di tali principi da parte di tutti (vd. O'Neill 1984, p. 156). Il test in questione è moralmente rilevante perchè invita a non considerarsi un'eccezione e ad agire in modo da rendere possibile una comunità morale. L'idea sottesa all'applicazione del principio è che massime dell'azione (principi di vita, costumi tradizionali, sensibilità locali) che non possono essere condivise da altri non hanno un genuino valore morale. L'appello alle sensibilità, alle tradizioni e al localismo storico nasconde l'incapacità di pensare la normatività universale della morale e rafforza la polarizzazione, e la reciproca incomprensione, tra universalismo e particolarismo.

3. Il rifiuto dell'idealizzazione etica

I tentativi di riproporre un approccio kantiano alla filosofia morale hanno segnato gran parte della proposta liberale del Novecento. L'appello all'universalità dei diritti, alla priorità delle libertà e all'autonomia del politico, hanno trovato costante alimento nel pensiero di Kant. L'intento di molti teorici del liberalismo, si pensi in primo luogo a Rawls, è quello di evitare alcuni assunti dell'etica di Kant (per esempio l'idealismo trascendentale, l'idea metafisica di un io noumenico ecc), ritenuti non più appetibili e ormai superati, riprendendone viceversa altre idee centrali come quella dell'autonomia, della priorità del pratico e della libertà. La O'Neill si dimostra severamente critica nei confronti di tali tentativi che, a suo dire, contaminerebbero l'etica di Kant con elementi provenienti dalla teoria *empirista* dell'azione, della libertà e della ragione con forti implicazioni *idealizzanti*. La O'Neill riconosce che l'etica di Kant *possa* essere letta in questi termini; così è stata letta infatti dalla tradizione che enfatizza la ricaduta kantiana nel razionalismo dei suoi predecessori (l'io noumenico sarebbe, secondo questa lettura, un sostituto del concetto metafisico di anima sostanziale, cf. O'Neill 2000b, p. 45); tuttavia, si deve rifiutare l'idea che questo *debba* essere l'unico modo possibile di rappresentare e comprendere l'etica di Kant (cf. O'Neill 2000d, p. 74). La critica dell'idealizzazione si rivela così banco di prova decisivo per un'adeguata ricezione del pensiero kantiano.

In un secondo senso, la O'Neill rigetta la nozione di idealizzazione in quanto metodo della ragione. L'approccio idealizzante renderebbe inconsistente o estremamente debole la rivendicazione dell'autorità del ragionamento pratico perché assumerebbe implicitamente aspetti contingenti o inesistenti del reale sui quali non è possibile fondare alcuna pretesa che valga per tutti gli agenti coinvolti in tale ragionamento.

3.1. La critica a Rawls

In *A Theory of Justice* Rawls aspira a rivitalizzare la tradizione kantiana presentando uno schema procedurale per la scelta dei principi di giustizia. La scelta delle parti nella situazione ipotetica iniziale di eguaglianza è sottoposta ad alcuni vincoli che dovrebbero garantirne la razionalità e la ragionevolezza. Il velo d'ignoranza sottrae ai decisori informazioni che potrebbero pregiudicare l'imparzialità della scelta, mentre la comune aspirazione ai beni-primari dovrebbe scongiurare l'inconcludenza del processo deliberativo. Le parti sono, poi, rappresentate come reciprocamente disinteressate e le decisioni che assumono come pubblicamente rilevanti. Questa 'costruzione' del processo di scelta e giustificazione dei principi, che si avvale anche del metodo dell'equilibrio riflessivo, è stata criticata perché troppo *astratta* e perché delinea una situazione di scelta ipotetica avulsa dalle condizioni effettive della vita umana.

Secondo la O'Neill, tuttavia, non sono queste le accuse veramente decisive. Nell'elaborazione di una proposta morale si fa generalmente largo ricorso all'astrazione dalle condizioni empiriche della vita umana; anzi, tale metodo sembra assolutamente necessario per affrontare il nodo della giustificazione senza ricadere in forme di empirismo che, a motivo del loro implicito contestualismo e particolarismo, hanno serie difficoltà nell'evitare l'accusa di arbitrarietà (vd. O'Neill 1988a, p. 208). Il punto davvero critico è un altro. Rawls presenta la posizione originaria come una procedura di costruzione i cui vincoli sono rappresentati da certe condizioni idealizzate (vd. O'Neill 1996, pp. 45-46). Per esempio, il concetto del velo d'ignoranza è ricavato da un ideale di equità che richiede l'indipendenza reciproca delle preferenze

degli agenti; la concezione della persona libera ed eguale, che configura le restrizioni di base della procedura, è presentata come un ideale morale largamente condiviso nelle società democratiche a base costituzionale, che dovrebbe garantire l'accettabilità dei principi di giustizia. L'idealizzazione, a differenza dell'astrazione, che semplicemente pone tra parentesi proprietà reali degli agenti, sovrappone all'agente caratteristiche che questi non ha originariamente e che si realizzano solo contingentemente (o potrebbero anche non realizzarsi mai).

La conseguenza più imbarazzante dell'impostazione rawlsiana è che l'ideale, per sua natura, oscura tratti importanti della realtà. Il rilievo della O'Neill è che l'ideale di persona morale libera ed eguale che coopera in una società democratica a base costituzionale, interessata alla realizzazione dei beni primari e alla conservazione della massima libertà possibile, potrebbe non includere agenti o soggetti che non vivono nel tipo di società cui Rawls fa riferimento e che, perciò, non ne condividono l'ideale (vd. O'Neill 1988a, p. 211, O'Neill 2003b, pp. 321-324). Inoltre, l'ideale della reciproca indipendenza degli agenti umani è palesemente falso.

Questo ideale non è raggiunto da nessun agente umano. Non è solo la scelta di agenti umani deficitari e arretrati ad essere mal rappresentata da questi ideali agenti di costruzione. La costruzione assume una reciproca indipendenza delle persone e dei loro desideri che è falsa per ogni agente umano. Tale indipendenza è un'idealizzazione delle relazioni sociali umane più grande di quanto sarebbe un'assunzione di altruismo generalizzato.¹¹

L'idealizzazione riduce l'autorità e l'estensione della ragion pratica entro i confini delle società democratiche a base costituzionale e, come tale, non può aspirare ad una rivendicazione universale dei propri risultati. Gli stranieri e gli esclusi sono estromessi da questo tipo di razionalità pratica semplicemente perché i suoi procedimenti e le sue costruzioni *non possono valere* anche per loro (vd. anche O'Neill 1997 e 1988b).

Secondo la O'Neill dunque il metodo idealizzante costituirebbe la principale distinzione tra Rawls e Kant riguardo alla concezione della ragione pratica. Mentre il primo istituirebbe una sorta di *contrattualismo civico* (vd. Pettit 2001), pensato per

¹¹ O'Neill 1988a, p. 209.

un certo tipo di società, ma anche confinato entro i suoi limiti, l'idea kantiana di ragione sarebbe invece cosmopolitica e aperta all'inclusione di tutti i possibili agenti razionali. La teoria di Rawls è più vicina a quella di Rousseau che a quella di Kant, è un civismo più che un cosmopolitismo, un contrattualismo e non un costruttivismo (vd. O'Neill 2003b, p. 324).

3.2. Idealizzazione e teorie empiristiche dell'azione

L'idealizzazione come metodo di approccio al discorso morale è la base sottaciuta dell'odierno dibattito sull'autonomia. La O'Neill tiene a rivendicare una concezione *kantiana* di autonomia contro i recenti tentativi di reinterpretarla in termini empiristici e idealizzanti. L'autonomia è oggi per lo più variamente interpretata come *indipendenza* e come *razionalità* della scelta. Il punto è che entrambe le descrizioni assumono un punto di vista idealizzante e sottendono una concezione empirista dell'azione estranea a Kant, che non assicura pregnanza morale alla nozione di cui pure pretende di dar conto.

Se si assume l'indipendenza come unico criterio di autonomia riesce difficile distinguere, senza l'aiuto di criteri ulteriori, a che genere di indipendenza si faccia riferimento, e se ogni indipendenza abbia rilevanza morale o vi possano essere azioni che esprimono indipendenza ma nient'affatto moralità. L'indipendenza da sola, senza ulteriori determinazioni, produce la visione idealizzante secondo cui l'unica forma di autonomia davvero rilevante è un'indipendenza assoluta, ma falsa e impossibile, da ogni forma di legame umano e sociale. Questa non è certamente la concezione di Kant né il modo migliore di pensare la rilevanza morale dell'autonomia.

Viceversa, se si assume come criterio la razionalità della scelta, intesa nel senso empirista di razionalità strumentale, si deve poi spiegare come una scelta di tipo strumentale possa rappresentare autenticamente l'azione autonoma. Nel panorama attuale le concezioni empiriste dell'azione vengono spesso associate a questo tipo di razionalità. Secondo la O'Neill tali teorie sono classificabili in due gruppi distinti.

In un primo senso, le teorie empiriste rappresentano l'azione in quanto *causata* da desideri, credenze o preferenze. In questa visione, il ragionamento strumentale guida la produzione dell'azione indicando gli scopi vantaggiosi alla realizzazione dello stato causale interno all'agente. Si può pensare, su questa base, che le scelte che derivano dal processo decisionale siano autonome quando preferiscono un certo *contenuto* (per esempio, nelle visioni utilitariste, il maggior vantaggio generale o il piacere). Il problema è che questo contenuto è altamente imprecisato (il piacere che l'azione ha di mira può essere indifferentemente quello della persona che dipende da alcool e droga oppure quello che deriva dalla lettura di una poesia), e dunque non può specificare quale concetto di autonomia sia davvero rilevante; inoltre, fa dipendere l'autonomia dell'azione da una preferenza che è presupposta e che il ragionamento strumentale non può giustificare. Se il ragionamento strumentale ci assicura la realizzazione del piacere, perché preferire la lettura di una poesia all'alcool? La scelta, senza criteri ulteriori che non siano il contenuto scelto (nel caso dell'esempio, il piacere) si rivela arbitraria.

Una seconda opzione a disposizione di questo primo gruppo di teorie è di considerare non il contenuto ma la *struttura* delle preferenze. L'azione autonoma allora sarebbe quella guidata non da certi tipi di preferenze quanto da preferenze di secondo-ordine. Il concetto è stato introdotto da un saggio di Harry G. Frankfurt che ha avuto largo seguito nel dibattito successivo (vd. Frankfurt 1971). Frankfurt afferma che un atto libero deriva dalla capacità di distanziarsi da un impulso (*first-order desire*) e di integrarlo o rifiutarlo mediante un successivo atto di accettazione o rifiuto (*second-order desire*). Secondo Frankfurt la persona libera ha il potere di decidere delle proprie preferenze di primo-ordine in un modo che è impossibile al dissoluto (*wanton*) e al drogato (*drugs addict*). Il punto irrisolto è che molti atti umani sono qualificabili come atti di secondo-ordine senza implicare però un riferimento stretto ad un qualche concetto di coerenza o indipendenza rilevante per l'autonomia (vd. O'Neill 2000b, p. 35 e O'Neill 2003a, p. 5).

Vi è poi un secondo modello teorico a base empirista, che fa uso del concetto di preferenza 'rivelata' nell'azione. Secondo questo modello, le preferenze degli agenti sono ricavabili da quanto rivelano le azioni manifeste. La connessione tra preferenza e azione, a differenza che nelle dottrine causali, è di inclusione concettuale.

Secondo la O'Neill anche questi modelli falliscono nel fornire un criterio adeguato per distinguere tra azioni che sono autonome e azioni che non lo sono. Da un lato, il legame concettuale rende pressochè ogni azione in sé coerente in quanto espressione di una qualche sottostante preferenza organizzata. Dall'altro, lo stesso legame concettuale impedisce di concepire l'indipendenza dell'azione dalle preferenze, che invece dovrebbe catturare un aspetto importante dell'autonomia (vd. O'Neill 2000b, p. 37).

Del tutto alternativa alla visione empirista è quella che propone di considerare l'azione autonoma il frutto di una libera scelta individuale. Tale assunto, condiviso dalle filosofie esistenzialiste o postmoderne in genere, introduce una nozione più forte e metafisicamente cogente di volontà. Tuttavia, anche questo punto di vista si dimostra inconsistente. Una scelta, per quanto libera, ma intesa, senza altra specificazione, come puro arbitrio, introduce un pesante elemento di arbitrarietà che certamente non è di nessuna utilità come criterio per riconoscere e distinguere le azioni autonome dalle altre (vd. O'Neill 2000b, p. 39).

Secondo la O'Neill una concezione più autenticamente kantiana ha il vantaggio di fornire un resoconto dell'autonomia dell'azione che integra indipendenza e razionalità, ne manifesta la rilevanza etica e procura un criterio per discernere e criticare certi tipi non morali di dipendenza. Alla base della concezione kantiana vi sono i due concetti di libertà, negativa e positiva. Entrambe, ma a differenti livelli, fanno parte della descrizione dell'azione autonoma. La libertà negativa, in quanto mera capacità di agire che prescinde da cause esterne, è soltanto il presupposto dell'azione autonoma, che si trova perfettamente realizzata nella libertà positiva. Di per sé l'indipendenza da cause esterne, come è già stato notato, non assicura la razionalità, la coerenza e il valore morale dell'azione. La distinzione tra i due tipi di libertà è parallela a quella tra eteronomia ed autonomia. Dal punto di vista dell'agente, le due modalità di azione non divergono quanto alla libertà negativa esercitata dagli agenti. Un'azione eteronoma è libera allo stesso modo di un'azione autonoma in quanto entrambe esprimono un'indipendenza dalle cause che costringono la volontà dall'esterno (vd. O'Neill 2003a, pp. 9-10). Ciò che distingue le due azioni è che l'azione eteronoma può fornire ragioni solo condizionali o 'private'. L'azione eteronoma, secondo la O'Neill, è un'azione che l'agente intraprende guidato da una mas-

sima scelta liberamente ma il cui principio non è completamente giustificato. Si pensi alle massime fondate su un desiderio idiosincratico come il piacere o la soddisfazione personale. Si tratta di principi dell'azione che *non possono valere* come ragioni anche per tutti gli altri agenti. Eteronomia dell'azione significa arbitrarietà nella scelta di una giustificazione non ragionata.

Secondo Kant l'azione autonoma è invece contraddistinta dall'auto-legislazione della volontà che identifica l'esercizio della libertà positiva. Il principio della massima, in questo caso, possiede due requisiti imprescindibili: forma legislativa ed universalità d'estensione. Tali requisiti rendono il principio dell'azione una ragione che altri *possono seguire* in quanto la sua autorità è fondata non già su particolari caratteri della situazione o del contesto psicologico e culturale in cui si svolge, quanto sulla possibilità dell'*adottabilità di principio* da parte di tutti. L'auto-legislazione della volontà non è l'atto di un Sé individuale che si autoimpone volontariamente una norma, ma rimanda ad una strategia giustificativa.

L'autonomia kantiana riguarda l'adozione di principi che hanno forma legislativa e che sono indipendenti da assunzioni esterne su ciò che può contare solo per alcuni agenti ma non per altri. [...] sono principi che potenzialmente valgono per tutti e non semplicemente per coloro che acriticamente assumono l'autorità di un desiderio, di un dogma particolare o di certe locali istituzioni di potere [...]. Ci sono alcuni principi dell'azione che non sono derivati da supposte, ma alla fine arbitrarie, autorità e che sono moralmente rilevanti. L'elemento *self* nella nozione di *self-legislation* è riflessivo più che individualistico; si applica a un certo tipo di giustificazione dei principi piuttosto che a un certo tipo di agente o legislatore.¹²

La descrizione kantiana dell'azione soddisfa le richieste poste all'inizio circa la razionalità, l'indipendenza e il valore morale che la teoria vorrebbe assegnare al concetto di autonomia. In quanto può valere per tutti i soggetti implicati nel ragionamento, il principio dell'azione può essere adottato o rifiutato, ed è perciò soggetto a critica e revisione razionale. In un altro senso, questa descrizione dell'azione autonoma rende conto anche del concetto di indipendenza che è rilevante per la morale nella

¹² O'Neill 2003a, pp. 16-17.

misura in cui non si identifica con una mera indipendenza individuale di un Sé che si pensa come totalità separata ed autosufficiente, ma rimanda a principi che possono essere adottati da tutti e fatti propri da una pluralità di volontà coordinate e interagenti. Il requisito dell'adottabilità di principio lascia intatta la possibilità della critica e della divergenza razionale e, assieme, offre un criterio specificamente morale per il discernimento dei tipi di dipendenza cui le azioni umane sono inevitabilmente soggette.

Si comprende allora perché la O'Neill attribuisca alle teorie empiriste dell'azione una deriva idealizzante. Se una ragione è qualcosa che deve poter essere anzitutto scambiato, e poi accettato o rifiutato sulla base di uno scrutinio riflessivo, ciò comporta che si debba tener conto di un requisito di universalità che tali teorie, a motivo dei loro stessi presupposti, non possono includere. Le teorie empiriste identificano un aspetto del processo deliberativo e vincolano ad esso la validità razionale dei suoi esiti. Ora, questa operazione è sostenuta da un'indebita ascrizione di autorità ad elementi particolari — desideri, preferenze, ideologie e tradizioni culturali — che non possono essere giustificati universalmente perché, appunto, possono valere solo entro ambiti ristretti e circoscritti. Identificando l'autonomia con la non-derivabilità dell'autorità delle ragioni da altro che non sia l'auto-legislatività della volontà, Kant ha di fatto estirpato alla radice la possibilità di una descrizione empiristica dell'azione che pretenda di derivare l'autorità delle ragioni da presunti fondamenti, indipendenti e precedenti la ragione pratica, di natura assiologica (come i valori) oppure psicologico-culturale (quali desideri e preferenze).

La O'Neill ritiene che l'esplorazione e l'approfondimento del tipo di approccio kantiano ai problemi connessi alla giustificabilità dell'azione e del ragionamento pratico, costituisca una valida alternativa alle contrapposizioni che animano il dibattito attuale sui fondamenti. La strategia kantiana di fondazione dell'autorità delle ragioni sul concetto di autonomia o autolegislatività implica una riconsiderazione della natura e del metodo della ragione pratica stessa. Kant ritiene che la ragione pratica esprima un punto di vista autonomo rispetto a quella teoretica e che perciò i problemi connessi alla questione di come agire non possano essere risolti interpellando presunti fatti morali indipendenti (naturalisticamente o non-naturalisticamente definiti).

La sua strategia di pensiero è la seguente: se i principi di ragione non sono iscritti in ognuno di noi, allora la loro istituzione è frutto di un *compito* più che di una *scoperta*. Non possiamo trovare una soluzione a questo compito in termini di requisiti dati precedentemente. L'unica restrizione che può essere imposta ai requisiti che adottiamo è perciò data dal fatto che devono essere requisiti che *possiamo* usare — che una pluralità *può* usare. Non possiamo dare agli altri nessuna ragione per adottare principi che loro non possono adottare; dunque se speriamo di ragionare — di comunicare con gli altri in modi che hanno un'autorità che non sia semplicemente il riflesso della forza o del potere — dobbiamo rigettare principi che gli altri non possono adottare.¹³

I principi della ragione non sono scoperti, non fanno parte dell'arredo del mondo, ma sono da *costruire* secondo requisiti razionali. Una tale costruzione non può appellarsi a desideri o preferenze individuali, né a presunte entità metafisiche. Il criterio che deve guidare la costruzione è quello definito dal supremo principio pratico della ragione, l'imperativo categorico: non poter agire sulla base di principi che gli altri non possono volere. Il requisito di universalizzabilità è il fondamento delle pretese della ragione e ne esprime il metodo di costruzione: «il piano della ragione è che debba esservi un qualche piano» (O'Neill 2000, p. 76). Si tratta di una restrizione che non prescrive immediatamente alcuna azione sostantiva eppure ha conseguenze pratiche rilevanti perché consente di eliminare certi tipi di azioni che in vario modo ledono l'integrità degli altri e sui quali essi non possono consentire. Inoltre, non prescrivendo azioni particolari, il requisito darebbe ampio spazio alla libertà degli agenti e alla critica razionale delle loro rivendicazioni.

4. Il ritorno a Kant: la priorità del pratico

La prospettiva kantiana in teoria dell'azione, che la O'Neill oppone ai tentativi di riduzione naturalista ed empirista, ha l'indubbio vantaggio di salvaguardare la libertà umana dagli attacchi scettici di certo naturalismo e fisicalismo contemporanei. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant rivendica la possibilità di giustificare

¹³ O'Neill 2000, p. 76.

la pretesa dell'azione umana alla libertà con il famoso argomento dei due mondi. Secondo la O'Neill questa strategia è parte imprescindibile della critica della ragione e deve essere interpretata correttamente per restituire il senso genuino dell'etica di Kant.

Finora si è indagato l'aspetto descrittivo della concezione kantiana dell'azione, il modo in cui, cioè, questa è rappresentata nel punto di vista dell'agente e delle massime che possono essere scelte sulla base del requisito di universalizzabilità garantendo così l'autonomia della volontà e dei suoi principi. Si potrebbe chiedere, però, in che modo si possa rivendicare la pretesa della ragione all'auto-legislatività. La questione è di grande importanza per la O'Neill, che riconosce in essa il fondamento di possibilità del costruttivismo kantiano.

Nella terza parte della *Fondazione* Kant si domanda come sia possibile la libertà in quanto capacità di scelta indipendente da cause esterne. La domanda ha una certa importanza perché la libertà negativa (la kantiana *Willkür*) è il presupposto dell'autonomia della ragione. Una volontà costitutivamente incapace di sottrarsi agli influssi di forze estranee non può aspirare ad essere libera in senso positivo. Secondo la O'Neill bisogna sgombrare il campo da un'incomprensione, ancora oggi presente in una parte della critica: con la dottrina dei due mondi Kant non intende riproporre una concezione metafisica del Sé come causalità indipendente e separata dalla natura (come è, per esempio, l'anima aristotelico-tomista), né ricadere in una forma di razionalismo metafisico (come quello di Cartesio o di Leibniz). Questo modo metafisico di leggere la dottrina dei due mondi risente di un approccio idealizzante che deve essere scartato perché estraneo all'autentica dottrina kantiana. Pensare il Sé come una sostanza individuale, dotata di indipendenza da cause esterne e positivamente capace di agire in maniera causalmente efficace nel mondo naturale, dimostrando così un potere causale che da quel mondo sensibile è perlomeno estraneo, significa porre a fondamento dell'etica, indebitamente e arbitrariamente, la concezione di un soggetto agente che semplicemente non esiste o è falsa.

I testi kantiani, del resto, sembrano accreditare una visione tutt'altro che metafisica della distinzione dei due mondi. «Il concetto di mondo intelligibile è così solo un punto di vista che la ragione si trova costretta ad adottare fuori dai fenomeni per potersi concepire come pratica» (Kant 1785, p. 458; vd. Allison 1990, Beck

1960, O'Neill 1989, pp. 51-65). Si deve ricordare che la natura, in quanto insieme delle apparenze sensibili, non è in Kant qualcosa di assimilabile ad un mondo metafisico trascendente. Il trascendentalismo kantiano vieta di considerare il mondo sensibile come qualcosa di realmente esistente indipendentemente dal nostro punto di vista di soggetti conoscenti. La lezione della prima *Critica*, in particolare della discussione delle antinomie nella *Dialettica*, è che il mondo sensibile, concepito naturalisticamente come insieme concatenato di fenomeni causali, manca di chiusura esplicativa.

Perciò, le spiegazioni naturalistiche non possono rappresentare le cose come sono in se stesse; se lo facessero, le antinomie sarebbero fatali alla coerenza della spiegazione. La considerazione delle antinomie e della conseguente restrizione d'estensione della comprensione naturalistica suggerisce perché Kant abbia dovuto ritenere che i fondamenti ultimi del mondo sensibile debbano risiedere al di là di quel mondo.¹⁴

Il passaggio decisivo, su cui Kant insiste particolarmente, è che questo punto di vista dipende e si fonda su un altro punto di vista che è quello *pratico* del mondo intelligibile. Il punto di vista pratico, in cui l'agente opera 'sotto l'idea della libertà' (vd. Kant 1785, p. 448), si identifica con il punto di vista del mondo intelligibile che è a fondamento del mondo sensibile. In altre parole, il fondamento d'intelligibilità della conoscenza dei fenomeni naturali risiede nelle capacità pratiche dell'agente che si rappresenta come causa di azioni che rientrano sotto il suo controllo. La distinzione tra azioni sulle quali l'agente esercita controllo e azioni al cui fondamento vi sarebbero cause esterne, è il fondamento di possibilità dell'applicabilità del giudizio di causalità ai fenomeni naturali. Solo un agente che può distinguere tra ciò di cui è causa, e ciò a cui è sottoposto in quanto effetto di una causa, può disporre e padroneggiare il concetto di causa ed applicarlo alla conoscenza della natura. Il fondamento di possibilità della scienza naturale risiede pertanto nelle capacità pratiche dell'agente. Il punto di vista pratico, nel quale ci rappresentiamo in quanto cause agenti, ha priorità epistemologica e costitutiva sul punto di vista del soggetto conoscente (vd. O'Neill 1989b, pp. 61-63).

¹⁴ O'Neill 1989b, p. 62.

L'interpretazione dei due mondi come di due punti di vista, permette di guadagnare una visione critica delle teorie dell'azione che si fondano, più o meno esplicitamente, su una concezione causale. La prospettiva kantiana favorita dalla O'Neill non nega che sia possibile descrivere l'azione umana in termini naturalistici e causali. Kant ammette questa possibilità. È però da considerare se la possibilità di tale descrizione sia di per sé sufficiente. Secondo la O'Neill non lo è. Infatti, una tale visione o conduce a negare la libertà o, per opposizione, a produrre concezioni metafisiche contrarie alla visione scientifica del mondo. La scissione può essere superata se si considera il monito di Kant a non separare i due punti di vista, ma a considerarli e farli valere insieme, senza disconoscere la priorità del punto di vista pratico-intelligibile su quello sensibile. L'intelligibilità delle descrizioni causali è garantita dalla priorità del punto di vista pratico e dal presupposto della libertà.

La ragione per cui dobbiamo 'trasferire' noi stessi nel mondo intelligibile è che se non fossimo agenti non avremmo ragioni per pensarci di fronte ad un mondo naturale che è causalmente determinato e resiste al nostro controllo. Se assumessimo la validità del 'punto di vista speculativo' non vedremmo che per avere conoscenza empirica o scientifica dobbiamo, non solo possiamo, essere agenti liberi. Non considereremmo che la visione naturalistica è disponibile solo a coloro che sono liberi e capaci di autonomia.¹⁵

Il risultato è che le visioni causali dell'azione sono contraddittorie: presuppongono l'universalismo nella descrizione della concatenazione causale dei fenomeni, ma poi negano validità universale alle cause stesse, rappresentate volta per volta come desideri, preferenze ecc. La O'Neill precisa che nella prospettiva kantiana non è necessario, né richiesto, l'abbandono delle preferenze, dei desideri e del loro ordinamento. Il punto non è eliminare dalla descrizione dell'azione i desideri o le particolari conformazioni del carattere e delle tradizioni quanto, semmai, integrarli nelle massime come parte del loro contenuto che può così essere oggetto di critica e valutazione razionale. Da questo ordine di considerazioni deriva che il punto di vista empirista sull'azione non è sufficiente ed è solo una parte del modo legittimo di pensare l'azione umana. Un punto di vista che Kant non ha disconosciuto, ma che ha subor-

¹⁵ O'Neill 1989b, p. 63.

dinato a quello pratico, mediante il quale, in quanto agenti, ci rappresentiamo capaci di autonomia.

In conclusione, il rifiuto dell'idealizzazione non è solo il rigetto di un metodo di lavoro non adeguatamente fondato, ma il rifiuto di una visione complessiva della ragione umana internamente contraddittoria che, da un lato, confina le proprie pretese entro la spiegazione naturalistica mentre, dall'altro, si solleva oltre le sue stesse possibilità invocando agenti ideali reciprocamente indipendenti o atti di libertà sciolti dalla concretezza e dai limiti della condizione umana.

Fin dalla prima frase della prima *Critica* siamo messi in guardia dalla pretesa della ragione di aspirare ad obiettivi che non può raggiungere: il fallimento della Ragione è che non può garantire un resoconto unificato della natura e della libertà. *La metafora del mondo intelligibile segnala la finitudine, non la trascendenza, della ragione umana.*¹⁶

La finitezza della ragione è viceversa adeguatamente rappresentata dall'alternativa costruttivista. Il metodo della ragione consiste nel garantire l'autonomia di tutti gli agenti coinvolti nel processo deliberativo senza fare appello a visioni idealizzanti o a preferenze contingenti. La restrizione che orienta la scelta è soltanto che gli agenti possano essere rappresentati come una pluralità coordinata e interagente. Tale esigenza non è garantita da preferenze o desideri particolari, è viceversa un'esigenza che fonda la possibilità dell'azione razionale ed autonoma. L'autonomia è il metodo della ragione.

5. Un'obiezione dal versante contestualista

La preoccupazione che ha guidato fin qui l'esposizione è stata orientata dall'esigenza di chiarire i presupposti kantiani della proposta della O'Neill. I risultati raggiunti consentono di approcciare il costruttivismo modale nella giusta ottica, non eludendo le radici kantiane che lo contraddistinguono. Il tentativo intrapreso non ha però un valore esclusivamente critico-ricostruttivo, ma ha la pretesa di gettare una luce, sep-

¹⁶ O'Neill 1989b, p. 61.

pur non esaustiva, sulla fisionomia del dibattito attuale intorno al costruttivismo. Vi è un certo numero di obiezioni, provenienti da diverse posizioni e prospettive, che dimostrano di non tener conto della specificità di questi presupposti. Il risultato è sovente l'incomunicabilità tra le diverse soluzioni e la reciproca irrilevanza degli argomenti sollevati.

L'obiezione contestualista che intendo discutere è un'obiezione di questo tipo. Essa ritiene che il principio dell'adottabilità da parte di tutti coloro che sono implicati nella riflessione sia un requisito troppo rigido che conduce la teoria all'autodissoluzione. Infatti, rigettare il platonismo morale o il particolarismo perché i principi sopra i quali queste teorie sono edificate non rispettano il principio dell'adottabilità da parte di tutti, non è a sua volta un'operazione permessa da quel medesimo principio. In altri termini, per poter essere efficace nel guidare l'azione il costruttivismo kantiano dovrebbe incorporare elementi di tutte le altre dottrine. In questo modo risulterebbe la posizione etica che nessuno può ragionevolmente rifiutare. Ma questa soluzione implica la fondazione del costruttivismo su basi non costruttiviste (vd. Besch 2008).

L'obiezione contestualista non tiene conto dei presupposti kantiani del costruttivismo nella misura in cui non ne condivide la prospettiva di ragionamento *act-centered*. Se si sostituisce ad un punto di vista centrato sull'azione (*act-centered*) uno centrato sul contesto (*context-centered*), non si potrà evitare di mutare anche il significato dei principi. Il requisito dell'adottabilità da parte di tutti gli agenti implicati nella riflessione non suppone, né come condizione né come esito, un accordo reale condotto sulla base di ragioni rilevanti disponibili nella situazione deliberativa. Il fatto che platonici e particolaristi non acconsentano al principio non significa che il principio risulti inficiato quanto alla sua possibilità. È fondamentale notare che il carattere *modale* del principio è in stretta relazione con la prospettiva centrata sull'azione. Il principio non richiede al platonico di accettarlo senz'altro, domanda semplicemente al platonico se *può agire* sulla base di tale principio, se cioè l'assunzione non ne pregiudichi le *competenze agenziali*. In tal senso, la riflessione della O'Neill si sviluppa prevalentemente sul piano *metodologico* mentre il contestualista ribadisce il carattere situato e *sostantivo* delle salienze che gli agenti assumono come ragioni. Il contestualismo fa leva sul carattere *particolarista* delle ragioni

offerte agli agenti dalla situazione deliberativa, mentre il costruttivismo ha di mira lo spazio più ampio della *giustificabilità razionale*. Secondo la O'Neill il riconoscimento di desideri e preferenze in quanto possibili moventi, e il riconoscimento delle salienze radicate nei contesti, dipende dalla capacità agenziale originaria dell'agente che si rappresenta come causalità libera, agisce cioè 'sotto l'idea della libertà'. Se si costruiscono argomenti che assumono un diverso punto di partenza, peraltro senza giustificarlo pienamente, per esempio la priorità del contesto o della comunità, si può giungere soltanto a porre in evidenza la diversità delle prospettive, ma non a individuare problemi teorici significativi all'interno di questa o quella posizione. Si potrebbe concludere che il dibattito tra contestualismo e costruttivismo condotto su queste basi ha l'aspetto di un dialogo tra sordi.

Nel prossimo capitolo vorrei considerare obiezioni più stringenti, che riguardano la struttura *interna* del costruttivismo della O'Neill e dei presupposti kantiani che lo sorreggono. Per farlo è necessario indagare il 'costruttivismo modale' in quanto teoria del ragionamento pratico.

8

Costruttivismo modale

Sommario

Dopo aver illustrato il punto di vista della O'Neill sul modo di concepire i presupposti di un'etica kantiana dei principi, e dopo aver contestualmente precisato l'inadeguatezza delle teorie empiristiche, è ora opportuno rivolgere l'attenzione alla specificità del costruttivismo modale come concezione del ragionamento pratico. Suddividerò l'esposizione secondo due nodi nevralgici. In primo luogo, il problema della giustificazione razionale delle pretese morali rimane spuria ed incompleta se non è affiancata da una legittimazione convincente del processo deliberativo stesso. Uno dei motivi che sottendono l'accusa di ambiguità è che il costruttivismo non può rivendicare le basi della costruzione se non appellandosi a supposti fondamenti esterni al ragionamento. In questa prospettiva, ogni tentativo di giustificare la ragione pratica sembra affetto da circolarità, oppure costretto a presupporre elementi arbitrari. Il costruttivismo modale risponde che non è necessario ricercare presunti fondamenti esterni, e che è sufficiente affidarsi al requisito minimale dell'adeguatezza *interna* dei processi di ragionamento opportunamente vincolata a certe condizioni non-opzionali (§1). In secondo luogo, si dovrà chiarire in che senso il requisito di universalizzabilità implicito nell'imperativo categorico, e dal quale la O'Neill ricava il principio dell'adottabilità universale, possa garantire un ragionamento pratico conclusivo e dotato di autorità normativa. La O'Neill deve render conto di come le prescrizioni morali incorporate nei principi possano guidare in concreto l'azione. Si è

visto che la O'Neill rigetta l'obiezione di formalismo e ribatte che i principi non funzionano come algoritmi. Finora, tuttavia, non ha ancora precisato in che modo la normatività dei principi consenta di articolare le azioni concrete e particolari (§2). Nell'ultima sezione, confronterò il pensiero della O'Neill con quello della Korsgaard e con quello di Dancy (§3).

1. Il metodo della ragione

Nel capitolo precedente si sono visti i motivi di insoddisfazione che muovono la O'Neill a contestare il paradigma soggettivista ed empirista in teoria dell'azione. L'alternativa del ritorno a Kant è sollecitata dall'esigenza di ripensare struttura e scopo dei principi pratici, che le teorie empiristiche riducono a cristallizzazioni di bisogni e preferenze contingenti, per sé sole inadeguate a giustificare universalmente l'azione morale. La ricerca di un modello di ragionamento pratico adeguato si traduce pertanto nella ricerca di un ragionamento *valido universalmente* per tutti coloro che vi sono implicati. Se abbiamo bisogno di ragioni per giustificare il comportamento morale è necessario che tali ragioni non siano fondate su processi di pensiero arbitrari o circolari. La ricerca di un modello adeguato di ragionamento pratico non può prescindere da una *giustificazione del ragionamento* stesso.

Quando offriamo le ragioni della nostra condotta e valutiamo quelle altrui, ci preoccupiamo di accertare anzitutto che non siano arbitrarie. Le ragioni qualificano l'azione in senso morale se sono in grado di *giustificarla*. Un agente che esibisse a caso le ragioni che guidano la condotta non sarebbe nè razionale nè morale, forse non ci apparirebbe neppure come un agente. Le ragioni che offriamo ad altri, e che altri sottopongono alla nostra considerazione, hanno poi l'ambizione di valere indipendentemente dai soggetti implicati nello scambio, di valere cioè *universalmente*. Con questo non si vuol certo suggerire che le ragioni si impongano a tutti irrevocabilmente e nello stesso modo. Una ragione è qualcosa che in via di principio è *accessibile* a tutti i soggetti morali, i quali, approvano o rifiutano dopo adeguata riflessione. Al contrario, una ragione valida solo per me sarebbe incapace di mostrare ad altri la razionalità e la moralità della mia azione e, *qua talis* indivisibile, essa non sarebbe

più nemmeno una ragione. Come si vede, i due aspetti dell'autorità e dell'accessibilità sono interconnessi. Una ragione privata non è soltanto un ossimoro, è anche una considerazione del tutto arbitraria.

In conclusione queste due caratteristiche – non arbitrarietà e autorità accessibile – non sono per nulla separabili: ogni sequenza di pensiero e azione basata su principi che non sono generalmente accessibili e autoritativi sembrerebbe arbitraria da qualche punto di vista, e ogni mossa arbitraria nel pensiero e nell'azione sarà rivendicabile solo per quelli che condividono questa o quella assunzione arbitraria, e perciò mancherebbe di autorità generalmente accessibile.¹

Il ricorso a procedure idealizzanti pregiudica il compito di una legittimazione della ragione pratica. Rawls, proponendo modellizzazioni ideali della procedura di decisione, ha confinato l'applicazione della ragione entro i limiti, labili ed irrealistici, di un ideale irraggiungibile o semplicemente presupposto; d'altra parte, lo stesso Rawls, per assicurare al ragionamento pratico le adeguate basi motivazionali, ha dovuto introdurre nello schema deliberativo requisiti psicologici che incrinano l'ambizione non-strumentalistica della concezione kantiana.

La O'Neill ritiene che il progetto rawlsiano risulti perciò inadeguato e che debba essere opportunamente modificato rinunciando al metodo dell'idealizzazione ed integrando elementi più autenticamente kantiani. Una volta stabilita la priorità del dominio pratico su quello teoretico, rimane da provare che l'imperativo categorico è il principio pratico fondamentale della ragione. Una critica della ragione deve mostrare il fondamento di questa pretesa se vuole evitare procedure circolari e assunti arbitrari.

1.1. La metafora della costruzione

Il progetto di giustificazione del ragionamento pratico è visto dalla O'Neill alla luce della critica della ragione intrapresa da Kant nella *Critica della Ragion Pura*. Ciò che

¹ O'Neill 2000a, p. 12.

accomuna Rawls e Kant è il tentativo di rivendicare la ragione prescindendo da supposte fonti autoritative esterne, metafisiche o religiose. In campo pratico questa assunzione vieta di considerare come criterio di razionalità sia fatti mondani indipendenti che preferenze e desideri imposti dal contesto o dalla tradizione.

Per illustrare questo punto di vista la O'Neill prende le mosse dalle pagine della *Dottrina Trascendentale del Metodo*. In questo testo Kant espone il suo progetto giustificativo attraverso la “metafora della costruzione”.

Se osservo l'insieme di ogni conoscenza della ragione pura e speculativa, e lo considero come un edificio, di cui possediamo in noi almeno l'idea, io potrò allora dire: nella dottrina trascendentale degli elementi, abbiamo fatto una stima del materiale ed abbiamo determinato per quale edificio esso è sufficiente, e quali saranno l'altezza e la solidità di tale edificio. Certo, sebbene avessimo in mente una torre, che avrebbe dovuto levarsi fino al cielo, risultò tuttavia che la provvista di materiali bastava soltanto per una casa d'abitazione, abbastanza spaziosa per le nostre occupazioni sul piano dell'esperienza ed abbastanza alta per poterle dominare con lo sguardo, e che quell'audace impresa doveva invece fallire per mancanza di materiale, senza contare poi la confusione delle lingue, destinata inevitabilmente a suscitare un dissidio fra i lavoratori, rispetto al disegno dell'opera, e a disperderli per tutto il mondo, in qualche luogo ove ciascuno potesse edificare separatamente, seguendo un suo disegno. Qui, peraltro, noi ci occupiamo non tanto dei materiali, quanto piuttosto del disegno: noi siamo avvertiti di non avventurarci alla cieca, secondo un piano arbitrario, che potrebbe forse oltrepassare ogni nostra capacità, e di conseguenza, dal momento che non possiamo tuttavia rinunciare alla costruzione di una solida casa di abitazione, dovremo allora progettare un edificio in proporzione ai materiali, che ci sono dati, e che al tempo stesso sono sufficienti ai nostri bisogni.²

Vi sono due punti di vista alla luce dei quali questo testo può essere valutato. In primo luogo, la sua collocazione è certamente inconsueta (vd. O'Neill 1989a, pp. 6-12, O'Neill 1996, pp. 60-64). Nella filosofia moderna i discorsi sul metodo precedono, e non seguono, le analisi epistemologiche. La O'Neill ritiene che tale inversione rappresenti la specificità della critica kantiana della ragione. Non c'è un metodo preli-

² Kant 1787, p. 465, trad. it. p. 709.

minare. In un certo senso, ammettere un disegno iniziale al quale l'analisi successiva si debba conformare significa presupporre un piano metafisicamente già dato che deriva la sua autorità da fonti esterne alla ragione stessa. Al contrario, proprio perché non esistono un punto di partenza predeterminato, né un piano prestabilito da seguire, la costruzione dell'edificio della ragione è primariamente un *compito* da realizzare.

Gli elementi reperiti nella *Dottrina degli Elementi* sono il frutto di un'analisi delle possibilità conoscitive condotta muovendo dall'ipotesi del rovesciamento copernicano della conoscenza. Questa ipotesi è messa alla prova, verificata alla luce della possibilità di costruire, sulla sua base, un progetto unitario e coerente. Le forme a priori della sensibilità, le categorie e gli schemi non determinano l'esito del progetto più di quanto possano farlo i materiali dispersi in un cantiere prima della progettazione e dell'assemblamento. Al termine della *Dottrina degli Elementi* non è ancora stato trovato quale sia il piano della ragione ed è per questo che Kant pospone il discorso metodologico.

Per altro verso, il testo chiarisce i contorni dell'antifondazionalismo kantiano. I materiali reperiti sono il risultato di un'analisi condotta alla luce di un'ipotesi di lavoro. Non vi è una base autoevidente che ne abbia guidato il processo di formazione. Il disegno che dovrebbe integrare i materiali non è una sorta di armonia prestabilita, né può essere assimilato ad un principio autoevidente. Questi punti di partenza sono molto al di là delle umane capacità cognitive. La torre che si leva fino al cielo evoca una Babele di dottrine metafisiche che, avventurandosi in altezze in cui non è possibile la comunicazione e l'interazione, condannano l'umanità ad una vita nomade. Se non vi è un piano da seguire, e se vogliamo evitare che gli uomini vivano dispersi, dobbiamo trovare un progetto che consenta loro di realizzare le aspirazioni della conoscenza e dell'azione, dobbiamo trovare un piano che renda possibile la comunicazione e l'interazione, e che sia tale da preservare l'originaria pluralità dei laboratori-agenti. Tale piano non può essere attinto da fonti esterne alla ragione, in armonie prestabilite, in presunti fondamenti metafisici o autorità politiche; il piano deve essere *interno* alla ragione e alle sue pratiche riflessive, e da queste deve trarre la propria normatività.

1.2. Metafore politiche e imperativo categorico

I temi dell'antifondazionalismo e della ragione come compito ritornano nelle metafore kantiane del tribunale e del dibattito. Sulla scia della lettura di Hannah Arendt (vd. Arendt 1982), la O'Neill vede nella *Critica della Ragion Pura* un'opera politica. Alla frammentazione del discorso politico e al nomadismo delle pratiche si deve contrapporre un compito che è pratico e critico nello stesso tempo.

La ragione è un *compito* pratico come l'istituzione di un tribunale. La verità cui si vuol giungere istituendo un tribunale non è definita precedentemente l'istituzione, ma emerge nel corso del processo. Come avviene nei processi penali, non si tratta di applicare ai problemi procedure predeterminate o algoritmi precostituiti, quanto di *giudicare*. Il tribunale non esegue mere deduzioni procedurali, ma parte da ipotesi e le verifica, costruendo una verità che resiste alla critica e che alla fine accerta le responsabilità degli imputati. Naturalmente, si tratta di un compito sempre aperto al fallimento. I tribunali non sempre giungono a conclusioni esaustive e soddisfacenti (vd. O'Neill 1989a, pp. 17-20).

Il dibattito critico, libero ed universale fra cittadini è un'altra metafora politica prediletta da Kant. Il libero scambio di ragioni connette una pluralità di parlanti e rappresenta una pratica discorsiva a finale aperto. Una volta che intraprendiamo un dibattito senza presupporre o accettare autorità esterne non possiamo sapere se il dibattito avrà termine e in che modo. Una caratteristica tipica del dibattito è il suo essere potenzialmente senza fine, le acquisizioni ottenute sono provvisorie e possono sempre di nuovo esser poste in discussione. Il dibattito aggiunge qualcosa alla metafora del tribunale mostrando che il compito di una critica della ragione è un compito *ricorsivo*. Come nel caso del tribunale il finale non è garantito, ma a differenza di questo può essere ridiscusso all'infinito (vd. O'Neill 1989a, pp. 21-22, O'Neill 1989b, pp. 35-42).

Non si corre così il rischio dell'inconcludenza del ragionamento? Che cosa hanno da dirci queste metafore sul 'piano' della ragione? A fronte dell'indisponibilità di piani precostituiti ai quali conformare il ragionamento l'unica possibilità che rimane, se si vuole rendere effettivo il compito della critica, è quello di considerare tale compito come un problema *pratico*. Se non vi sono disegni cui affidarsi l'unico

modo di giungere a soddisfare il compito di costruire un edificio del sapere è garantire la praticabilità di un piano che tutti *possono* seguire. Se non vi sono autorità da far valere dall'esterno del dibattito, l'unico modo per rendere una soluzione accessibile a tutti è evitare di assumere principi che rendano l'accordo impossibile.

Il criterio fondamentale di questo modo di procedere è il principio che richiede di 'non adottare massime che altri non possono seguire', si identifica cioè con l'imperativo categorico. Le basi di validità del principio pratico fondamentale non derivano dall'aspetto procedurale o algoritmico del suo funzionamento; tali basi infatti non potrebbero essere algoritmicamente giustificate. La base di giustificazione consiste in una strategia *interna* alla ragione, che preserva *la possibilità* dell'azione, dell'interazione e della comunicazione tra una pluralità di agenti che non sono coordinati da un'autorità esterna e precedente.

Kant pensa che un'istruzione negativa possa mostrarci qualcosa di più a proposito della disciplina della ragione. Il problema di vedere quali modi di pensiero – se ce ne sono – sono davvero autoritativi, presuppone non solo l'assenza di un 'dittatore', ma la presenza di una *pluralità* di potenziali attori e pensatori non-coordinati fra loro. Kant usa l'immagine dei 'cittadini' e dei 'lavoratori' per confrontare la loro situazione con quella di quei soggetti che hanno a che fare con un dittatore che impone criteri comuni. Non suggerisce affatto che l'autorità della ragione sia basata su una convenzione costituzionale, ma ci ricorda che c'è una *pluralità* di potenziali ragionatori. Se non assumiamo un 'dittatore', neghiamo che la ragione possa ricevere *sia* una 'riven-dicazione' trascendente che storicistica.³

L'autorità del supremo principio pratico, l'imperativo categorico, è modale e negativa. Poiché la ragione è un compito, le procedure e i requisiti che la 'costruiscono' sono individuati nell'apertura di una possibilità più che in un dato certo e acquisito una volta per tutte. Ciò che conta è che la base di un'interazione ragionevole rimanga sempre aperta e possibile. Questa possibilità è garantita solo *dall'autodisciplina della ragione*, che vieta di affidarsi ad autorità o armonie prestabilite. In questa luce va compreso il carattere formale e negativo dell'autorità esibita dall'imperativo catego-

³ O'Neill 1989a, p. 16.

rico. La formalità del principio impedisce di scegliere massime d'azione e d'interazione che altri non possono accettare perchè fondate sulla materia del volere (le volizioni degli agenti soggette alle contingenze del contesto culturale, sociale e psicologico). L'imperativo categorico ci dice, in altre parole, cosa *non* dobbiamo fare se vogliamo preservare la possibilità dell'interazione e dell'accordo, senza affidarci, contemporaneamente, a presunte conoscenze prime o fatti metafisici. Sulla base di questa indicazione *negativa* gli agenti potranno accordarsi sulla scelta di norme e di procedure più specifiche (che potrebbero anche coincidere con quelle già in vigore in un dato contesto).

Dal requisito modale espresso dall'imperativo categorico, infatti, derivano criteri che permettono di articolare il ragionamento in maniera più sostantiva, evitando così il rischio dell'inconcludenza e dell'indeterminatezza. Uno fra questi, che verrà discusso nel §2, è quello dell'evitamento della forza e del potere. Se un principio dell'azione deve poter essere accettato, non può legittimare l'uso della coercizione verso altri. Da questo si può derivare il principio dell'evitare il danno procurato ad altri, da cui, a sua volta, discendono obbligazioni e criteri d'azione più specifici.

1.3. Pluralità, connessione, finitezza

La giustificazione di processi di ragionamento che evitino circolarità e arbitrarietà è demandata a requisiti *interni* alla ragion pratica. Il caso del dibattito è emblematico. Per garantire la possibilità di un esito positivo non si possono invocare fonti autoritative esterne poiché queste fonti finirebbero per non essere condivise da tutti i partecipanti provocando così un disaccordo irriducibile e, di conseguenza, l'impossibilità del dibattito stesso. Si deve, al contrario, far affidamento su dinamiche interne, su regole e presupposti della comunicazione: si devono adottare principi che non pregiudichino la comunicazione medesima.

Il riferimento ai presupposti essenziali delle pratiche ritenute rilevanti per il ragionamento definisce la strategia *costitutivista* della O'Neill. La giustificazione costitutivista consiste nel rintracciare alcuni elementi non-opzionali dell'azione e dell'interazione sui quali edificare la pretesa di validità del ragionamento. In questo

modo si vuole rispondere al problema della circolarità. Le metafore della costruzione, del dibattito e del tribunale, devono presupporre qualcosa. I critici, come si è più volte sottolineato, sollevano l'obiezione che nel momento in cui il costruttivismo si affida a queste metafore cade in contraddizione, presupponendo delle basi (i materiali della costruzione) che non sono a loro volta costruiti e che possono o meno essere oggetto di valutazione morale. Il costruttivismo si troverebbe così a dover decidere se ricadere in una forma di realismo morale oppure accettare un certo grado di incoerenza.

Il costruttivismo modale sembra fronteggiare le critiche sul loro stesso terreno. Se i materiali della costruzione sono imprescindibili e non opzionali, la circolarità in questione non può essere eliminata. Questo esito tuttavia non pregiudica la coerenza della teoria perché si tratta di una circolarità che non è viziosa e che non costringe al realismo. I presupposti in questione sono tali da essere necessariamente adottati dagli agenti nel momento in cui intraprendono una qualsiasi attività⁴.

Il costitutivismo, individuando le condizioni non opzionali dell'azione umana in generale, offrirebbe anche una base per la soluzione del problema dell'accordo. Posto che non si tratta di legittimare un tipo di accordo reale o ipotetico tra quelli che sono impegnati nel ragionamento, le basi della costruzione, tuttavia, potrebbero definire un orizzonte insuperabile e comune di giustificazione tale da garantire che la possibilità dell'accordo rimanga sempre aperta e praticabile.

Sebbene la O'Neill non utilizzi il termine «costitutivismo», il riferimento a requisiti interni e costitutivi ritorna più volte. Il costruttivismo che intende prospettare edifica il punto di vista etico su presupposti o condizioni molto generali che gli agenti necessariamente assumono, anche in maniera inconsapevole, quando sono impegnati nella prassi. Tali assunzioni non sono in alcun modo oggetto di discussione e contrattazione perché invece rappresentano le condizioni dell'azione e

⁴ In O'Neill 1996, il metodo idealizzante di Rawls è sostituito dall'astrazione. Tale metodo consentirebbe di individuare, senza idealizzare, i presupposti che sono alla base dell'esperienza dell'agente. Ritengo che l'importanza dell'astrazione non debba essere esagerata. In fondo, l'astrazione consente di individuare le condizioni dell'azione in generale. È, pertanto, ancora soltanto preliminare al compito della giustificazione. Quello che intendo sostenere è che la giustificazione del ragionamento nella O'Neill non avviene mediante astrazione, ma sulla base di una strategia che rintraccia nell'operatività interna della ragione, intesa come processo, il fondamento di validità dei suoi risultati.

dell'interazione in generale. Nessuno potrebbe negare, consciamente o inconsciamente, l'esistenza di altri esseri umani (*pluralità*), l'interazione reciproca fra questi (*connessione*) e i limiti dei loro poteri di azione e ragionamento (*finitezza*). Queste condizioni definiscono i requisiti che il ragionamento deve salvaguardare se vuole rendere l'azione e l'interazione *possibili* (vd. O'Neill 1996, pp. 100-113).

Se si nega la pluralità degli agenti, infatti, non solo si trasformano gli altri in mere propaggini dell'io o della comunità, ma si sradica la possibilità di un'autentica considerazione morale, comunque questa venga definita e compresa. La O'Neill osserva che il processo di esclusione di altri dalla considerazione morale è sostenuto da *ideali* di unità e integrazione che distruggono la pluralità, e rappresentano gli altri come esseri dipendenti (si pensi alla giustificazione del dominio dell'uomo sulla donna, o di quello del padrone sul servo). Allo stesso modo, negare la possibilità dell'interazione, sia questa intesa in senso spaziale o temporale, negare cioè il rapporto con i lontani e con le generazioni future, pregiudica l'inclusione di questi nella considerazione morale. La relazione con i lontani, in particolare, è oggi avvertita con problematica urgenza. È semplicemente incoerente attribuire ai lontani capacità di scambio e interazione in certi ambiti ristretti, per esempio quello economico, e poi escluderli da altri tipi di considerazione, da quella dei diritti a quella morale. Infine, negare la finitezza di capacità o possibilità d'azione e comprensione pregiudica ancora una volta l'inclusione di altri nello 'scambio' morale. Negare la finitezza ha ultimamente significato idealizzare capacità o situazioni sociali ottenendo come effetto l'impermeabilità di tali idealizzazioni alla critica morale. Si pensi alla rappresentazione che la teoria economica fornisce dei soggetti in quanto 'perfettamente razionali' tralasciando pericolosamente di considerare la disponibilità di informazioni appropriate, la presenza di legami speciali e identitari, come elementi che contribuiscono in maniera decisiva alla qualificazione della scelta e al carattere irrazionale dei comportamenti.

Il principio che impone di non adottare norme che altri non possono accettare o, espresso positivamente, di agire sulla base di principi adottabili e condivisibili da tutti, esprime l'esigenza di preservare intatte la pluralità, la connessione e la finitezza degli agenti. È nel medesimo tempo un principio di coordinazione e di giustificazione. Coordinazione perché rivela i presupposti inderogabili dell'azione umana, di cui

gli esseri umani non possono non tener conto se vogliono agire e interagire fra loro; giustificazione perché ogni principio o norma che non ne soddisfi i requisiti è un principio o norma che distrugge la pluralità, l'interazione e la finitezza degli esseri umani, cioè le basi stesse dell'azione plurale.

2. Ragionamento pratico e autorità

Definite le basi e gli elementi strutturali del costruttivismo della O'Neill è necessario domandarsi in che misura tale proposta sia efficace sul piano del ragionamento pratico. L'accusa più grave che viene rivolta alle teorie che vertono sui principi è quella di indeterminatezza o di incapacità di guidare l'azione. I principi selezionati dalla deliberazione sarebbero troppo astratti e formali per poter determinare nel concreto l'azione degli agenti. La O'Neill, come ha già fatto con le teorie empiristiche, raccoglie la sfida delle più recenti teorie del ragionamento mostrandone limiti e incoerenze.

2.1. Teorie inadeguate: teleologiche e basate sulle norme

Le teorie del ragionamento pratico possono essere suddivise in due gruppi, teorie teleologiche e teorie basate sull'azione. A loro volta, questi gruppi si articolano internamente in modi ulteriori.

Una prima concezione teleologica è quella che considera il ragionamento pratico come quella parte di ragionamento teoretico volta alla comprensione del bene. L'azione ragionata, e dunque giustificabile in quanto non arbitraria, è quella che si sforza di realizzare quel bene in quanto è il fine. Tale strategia, tuttavia, deve appoggiarsi a forti implicazioni metafisiche sulla natura e consistenza del bene che possono rivelarsi arbitrarie o semplicemente false (vd. Mackie 1977). Inoltre, tutte le concezioni di questo tipo hanno grandi problemi nel render conto della capacità di guida dell'azione che il ragionamento pratico deve possedere. Tra il fine oggettivamente

buono e la volontà vi è una distanza che la ragione teoretica, per sua stessa natura, sembra incapace di valicare.

Il secondo gruppo di teorie teleologiche sono quelle che vedono nel ragionamento pratico un tipo di ragionamento strumentale. Si tratta di teorie che rientrano nel primo gruppo perché conservano l'immagine finalistica dell'azione, ma si concentrano, più che sulla valutazione, sul processo che conduce in direzione del fine. La visione strumentalista è la favorita dai teorici empiristi dell'azione perché istituisce un legame esplicativamente molto forte tra l'azione ed il fine senza dover presupporre fondamenti metafisici. In tal senso, l'efficacia del ragionamento pratico sarebbe garantita indipendentemente dal fine, che finisce così per assumere una consistenza meramente soggettiva. La ragione strumentale sarebbe in grado, poi, di render conto, meglio delle teorie precedenti, del nesso motivazionale tra volontà e scopi. Questi, infatti, sarebbero preferenze soggettive che di per sé assicurano all'agente, intrinsecamente, una spinta adeguata alla realizzazione.

Un processo efficiente di ragionamento e di scelta dei mezzi non assicura ovviamente la bontà e la giustificabilità intrinseca degli scopi che realizza. Scrive la O'Neill, parodiando molte delle critiche rivolte a questa concezione, che «essa mostra che coloro che fanno le omelette non possono evitare di rompere le uova, ma non può provare se farle sia o meno ragionevole» (O'Neill 2000a, p. 14). D'altra parte, le preferenze che sono poste alla base del ragionamento sono entità contingenti totalmente dipendenti dal contesto sociale e culturale, e rimarrebbero tali anche qualora venissero strutturate razionalmente secondo criteri di coerenza, connessione e transitività. Poiché in questa visione il ragionamento è ridotto alla scelta di mezzi efficaci, la giustificabilità dei fini non può essere dedotta.

Un secondo gruppo di teorie del ragionamento pratico accoglie una concezione basata sull'azione. Considerare l'azione, e non lo scopo, come elemento centrale del ragionamento ha indubbiamente una numerosa serie di vantaggi. Intanto non deve assumere le preferenze individuali come base motivazionale: le azioni, sulla base delle descrizioni per cui sono scelte, possono far parte di norme sociali, progetti o impegni personali che possiedono, meglio delle preferenze, un'intrinseca capacità di giustificazione e motivazione. Inoltre, le azioni sono giustificate non già perché sono funzionali alla realizzazione di certi scopi, quanto perché hanno una struttura intrin-

seca la cui descrizione contiene lo scopo e gli strumenti più adatti al suo conseguimento. In questa prospettiva, un certo tipo di azione può essere giustificata se esprime norme fondamentali di un certo contesto sociale, o impegni e progetti fondamentali della persona. Nel primo caso, il ragionamento pratico assume la centralità della dimensione comunitaria e sociale. La tradizione e i vincoli che uniscono la comunità sono la base, a sua volta non ulteriormente questionabile, per la giustificazione delle azioni (A. MacIntyre e Ch. Taylor sono due fra i teorici più noti di questa posizione). In una prospettiva più individualistica (che raccoglie il consenso di B. Williams e J. McDowell), le norme di base scaturirebbero dall'integrità personale dell'agente e dal suo senso dell'identità. Tali norme o impegni non possono non essere considerati ragioni per l'azione perché costituiscono parte dell'identità personale o di quella comunitaria. In queste concezioni «il ragionamento pratico accoglie come premesse quelle caratteristiche delle nostre vite che noi non possiamo oltrepassare o dismettere senza sradicare il senso del nostro sé, della nostra comunità o identità» (O'Neill 2000a, p. 20). In questa visione giustificazione e motivazione sono strettamente congiunte. Ogni giustificazione dell'azione è connessa a norme che esprimono la nostra identità e che, per questo, sono già intrinsecamente motivanti.

La critica che la O'Neill muove a queste posizioni è piuttosto articolata. Un primo rilievo si concentra sui presupposti individualistici. Nulla assicura che le norme che derivano dalla tradizione o dal senso della nostra identità non siano eterogenee e non producano ragioni per l'azione in conflitto fra loro. Si pensi al caso di Antigone, dilaniata dall'appartenenza alla comunità e dalla pietà nei confronti del fratello, o, più prosaicamente, a tutti i casi di obiezione di coscienza in cui la norma sociale è rifiutata in nome di superiori ideali personali. Una critica più radicale, poi, contesta la supposta autorità intrinseca dei vincoli identitari e comunitari. Dal punto di vista dell'accessibilità per tutti, infatti, le norme che i soggetti internalizzano sembrano includere insuperabili elementi di arbitrarietà. Cosa, infatti, può spingermi a considerare l'identità altrui come fonte di ragioni se non ne condivido i presupposti? Le identità, che ci radicano in una certa cultura, offrono ragioni solo a chi ne condivide le coordinate culturali. Si pensi, per esempio, ai casi di conflitto o dissenso religioso.

In conclusione, le ragioni che scaturiscono dalle diverse pretese identitarie non possono che giustificare il punto di vista *interno* a ciascuna di esse, ma non an-

che quello dello straniero e del lontano. Non solo vi possono essere identità apertamente in conflitto, ma la medesima persona integra identità diverse. Se consideriamo l'identità individuale e quella della comunità non possiamo non notare che sono costituite da legami differenziati e spesso incongruenti. L'identità non è mai un fatto graniticamente unitario. Questa osservazione porta a sospettare della pretesa di fondare su di essa la giustificazione delle ragioni. Perché solo la *nostra* identità dovrebbe avere questa capacità? Se tale proposta è convincente per chi assume il punto di vista interno alla tradizione o alla particolare identità di riferimento, lo stesso non può dirsi per chi ne è estraneo. Il mondo contemporaneo, nota la O'Neill, è un mondo interdipendente e, come tale, ogni processo di pensiero che renda impossibile la comunicazione oltre i confini delle identità culturali e personali è votato all'insuccesso e all'arbitrarietà.

2.2. Universalizzabilità e guida dell'azione

Per soddisfare il requisito di autorità, il ragionamento pratico deve essere costruito tenendo conto dell'accessibilità per tutti e della non arbitrarietà delle conclusioni. Il ragionamento deve poter offrire ragioni intelligibili e praticabili per tutti gli agenti che partecipano alla riflessione e alla comunicazione. Le ragioni sono tali se possono essere offerte, scambiate e criticate; questo vincolo, pertanto, deve essere incorporato nella definizione del ragionamento corretto se si vuole che tale pratica sopravviva alla riflessione.

La proposta della O'Neill è di considerare il principio *negativamente* modale di non considerare come ragionevoli principi che altri non possono seguire. Il punto, la O'Neill lo ripete più volte, non è assicurare questa adottabilità in ogni singolo caso e per ogni situazione, quanto, semmai, mantenerne sempre aperta la possibilità. Le considerazioni che non incorporano questo requisito sono arbitrarie e inaccessibili, dunque irrazionali. La prospettiva della ragione è quella della comunità della comunicazione, della pubblicità e della condivisione di progetti e piani d'azione.

Quelli che ragionano in senso pratico devono trovare modi d'agire che giudicano di poter raccomandare ad altri; possono offrire ragioni solo per principi che quelli cui sono indirizzati possono adottare come principi d'azione (se questi possano agire efficacemente sulla base di questi principi in una qualche situazione particolare è un'altra questione). Usando una vecchia metafora kantiana, potremmo dire che il ragionamento pratico deve aderire a principi che hanno 'forma di legge', che possono essere principi per tutti, e che ogni tentativo di persuadere altri all'adozione di principi che non possono soddisfare questa condizione manca necessariamente di autorità.⁵

Il principio negativo del rifiuto di principi che altri non possono seguire è la traduzione del principio kantiano dell'universalizzabilità delle massime. Affermare che un principio ha 'forma di legge' significa affermare che è valido universalmente, che la sua adozione è *possibile* da parte di tutti gli agenti coinvolti nell'interazione.

L'impostazione kantiana è stata critica in quanto formalista, vuota e astratta. Si è visto nel capitolo precedente come la O'Neill risponde a queste accuse difendendo un'etica dei principi. Ora vorrei invece affrontare questo problema dal punto di vista dell'autorità del ragionamento pratico in ordine alla capacità di guidare l'azione. Il problema può essere discusso a partire da due punti di vista diversi ma collegati. (1) Il primo si concentra sul passaggio dal principio generale all'azione particolare. Come può un principio generale ed astratto, per giunta formulato in termini negativi, guidare l'azione in maniera sostantiva? Quali risorse possono essere messe in campo dall'approccio kantiano della O'Neill per fare fronte a questo problema? La O'Neill annota che le accuse di astrattezza rivolte all'approccio kantiano non tengono conto di un fatto fondamentale: l'universalizzabilità è un test che verte sulle massime che rappresentano una concreta linea d'azione in una situazione particolare e in un contesto determinato. La massima, che incorpora le intenzioni dell'agente, ha un duplice rapporto con la sfera motivazionale soggettiva e con la conformazione del contesto in cui l'agente si trova ad agire. Questo punto, che la O'Neill, purtroppo, non approfondisce mai nei dettagli, è invece centrale. La massima non include i desideri e le idiosincrasie soggettive quanto le regole che li organizzano. Una massima, in altre parole, è una regola che guida l'azione di un dato a-

⁵ O'Neill 2000a, p. 25.

gente che possiede certi desideri specifici, che è situato in un certo contesto e che ha di mira certi obiettivi. Ma la massima, in quanto tale, non esprime desideri o forme di reazione a stimoli ambientali. La massima è una volizione che organizza e seleziona volizioni più specifiche. Il quadro in cui le massime sono composte, visto dal punto di vista dell'agente, ha l'aspetto di una struttura articolata in cui le volizioni sono dislocate in grado crescente di generalità (o decrescente di specificità). La massima a cui si applica il test dell'imperativo categorico contiene non già descrizioni di azioni particolari, quanto descrizioni di *tipi di azioni*. Ne consegue che la massima si limita a sottodeterminare la serie degli atti più specifici. L'agente in possesso di una massima non ha ancora esaurito il compito della deliberazione: si tratta ora di *giudicare* quale azione ne soddisfi meglio le richieste. Per il momento rimando la discussione intorno alla peculiarità del giudizio pratico ad un paragrafo successivo.

(2) Quanto al secondo aspetto del problema, di cui intendo invece trattare qui, sembra che l'adottabilità da parte di tutti ponga un vincolo universale inadeguato allo scopo principale del ragionamento, quello di dirci che cosa dobbiamo fare. L'accusa tradizionale recita che la mera universalizzabilità del principio d'azione, in quanto fondata sul requisito di non-contraddizione, non garantisce un contenuto morale dell'azione che deve perciò essere procurato da altro, dalla sensibilità, dal contesto sociale o da autorità esterne.

2.2.1. Contraddizione e universalizzabilità

Il carattere gerarchico e strutturato dell'articolazione delle massime fa ritenere alla O'Neill che l'universalizzabilità non sia l'unico criterio dell'azione morale razionale. Le massime, interagendo fra loro a diversi livelli di generalità, generano tipi di incoerenza indipendenti dal test dell'imperativo categorico. Vi sono modi di agire che sono incoerenti, dunque arbitrari, *prima* del controllo di questo test.

Una massima è autocontraddittoria se ha di mira obiettivi irraggiungibili. In tal caso l'agente si troverebbe a seguire linee di condotta che non è possibile integrare in una pratica di vita unitaria e che producono ambivalenza nei comportamenti (con probabili conseguenze patologiche). In altri casi, vi sono forme di incoerenza

volizionale che impediscono all'agente, data una certa massima, di ottenere i mezzi necessari alla sua realizzazione. L'incoerenza può essere originata da un difetto di informazione e di capacità cognitiva, ma anche da orientamenti volitivi fra loro in contraddizione (vd. O'Neill 1985, pp. 89-93).

L'analisi della O'Neill pone in evidenza che l'agente, lungi dal decidere sulla base di criteri algoritmici e vuoti di contenuto, è già immerso in una rete di norme che si collocano a profondità differenti (i termini 'massima', 'principio' e 'norma' sono usati dalla O'Neill in maniera equivalente). Una massima superficiale può entrare in conflitto con massime più fondamentali e perciò essere scartata. Il punto è che questo confronto è vincolato dalla necessità che le massime d'azione più fondamentali non si escludano reciprocamente e che le scelte dell'agente non siano con queste in aperta contraddizione. Il requisito della non-contraddizione, pertanto, sembra adeguato a rappresentare il senso per cui diciamo che un'azione è razionale, dal punto di vista dell'agente e dello spettatore, senza necessariamente ricorrere all'universalizzabilità. I principi che non superano questo test di coerenza preliminare non possono essere seguiti da altri perché intrinsecamente contraddittori anche per l'agente stesso. Non ha alcun senso, né per se stessi né per altri, aspirare a cosa irrealizzabili o compiere scelte che sono palesemente in contrasto con le massime più fondamentali che possediamo. La O'Neill fa notare che questi vincoli, per quanto non producano indicazioni specifiche sull'azione concreta da seguire, tuttavia rappresentano elementi che organizzano la deliberazione in modi determinati.

Quanto all'imperativo categorico, vi sono due modi d'intendere la contraddizione contenuta nel test dell'universalizzabilità. Il primo pensa la contraddizione come una sorta di incoerenza concettuale. Non è possibile universalizzare la massima di diventare uno schiavo, o di costringere altri in tal senso, perché la legge che ne deriva distrugge la possibilità della schiavitù. Tali massime, dunque, sono da considerarsi irrazionali prima che immorali. Qualora volessimo adottare una massima di questo tipo ci troveremmo imbrigliati in una sorta di *impossibilità logica*. La consueta obiezione mossa contro questa forma di test della moralità è che esistono massime, manifestamente immorali, che superano la prova. Per esempio, non è concettualmente impossibile agire sulla base di una massima del tipo «mi procurerò degli schiavi se avrò sufficiente potere per farlo». La risposta della O'Neill è che il test verte sulle

massime fondamentali dell'agente. La massima appena formulata tradisce l'intenzione dell'agente di servirsi di altri esseri umani per i propri scopi, la quale però, espressa in questi termini più generali, non supera il test. Questa seconda massima più fondamentale è in sé logicamente contraddittoria e impedisce conseguentemente anche la pensabilità e l'adottabilità della prima (vd. O'Neill 1985, pp. 94-97).

L'altro tipo di contraddizione riguarda la coerenza del volere. La massima non è mai una descrizione dell'azione isolata da altre volizioni dell'agente. L'adozione di ogni massima include per sua stessa natura l'adozione contestuale e parallela di altre massime o intenzioni. L'incoerenza risiede nella contraddizione tra la massima oggetto di scelta e altre massime che debbono necessariamente essere contestualmente adottate. Per esempio, la massima di non aiutare in caso di difficoltà non porta a nessuna contraddizione logica. Non è impossibile pensare un mondo in cui le persone non si aiutano reciprocamente in caso di bisogno. Il punto è che tale massima, una volta universalizzata, è in contraddizione con altre massime accessorie, quale per esempio quella di chiedere aiuto in caso di necessità o bisogno. Un altro caso è quello della massima che impone di non sviluppare i propri talenti individuali. Non vi è nessuna contraddizione nel pensare un mondo in cui nessuno sviluppa i propri talenti; tuttavia, poiché i talenti individuali sono a fondamento di pratiche sociali complesse, la massima entra in contraddizione con altre massime accessorie che prescrivono di disporsi a conseguire il maggior numero di opportunità al fine di poter realizzare meglio i propri scopi. Gli esempi mostrano bene il carattere *negativo* delle richieste introdotte da questo tipo di ragionamento. In entrambi i casi, infatti, il ragionamento non stabilisce cosa in concreto l'agente debba fare (per aiutare o per sviluppare i talenti), ma si limita ad affermare che *le virtù sociali* della solidarietà, della beneficenza, dell'aiuto sono condizioni necessarie dell'azione razionale (vd. O'Neill 1985, pp. 98-103).

2.2.2. Virtù e nessi deontici

Il recupero del tema della virtù all'interno della proposta kantiana della O'Neill è di particolare interesse, anche se una sua valutazione complessiva esula dai limiti della

presente ricerca (per una prima introduzione si vd. Pirni 2005, pp. 156-164). Il principio dell'adottabilità da parte di tutti (grazie ai requisiti di universalizzabilità e non-contraddizione), per essendo una prescrizione meramente negativa, produce delle conseguenze sostantive *determinate*. L'adozione di questo principio esclude, per esempio, tutte le azioni che producono un danno ad altri. Non posso agire sulla base di una massima che procura un danno a qualcuno perché tale principio non sarebbe di per sé accettabile da parte di chi il danno lo subisce. La O'Neill ritiene che la relazione che si stabilisce tra *agente* e *ricevente* sia definibile in termini deontici. Se una massima non soddisfa il principio si produce una *obbligazione* a non fare ciò che essa prescrive, nel nostro caso, a procurare un danno. Le virtù hanno lo scopo di implementare questo tipo di obbligazioni nell'azione. Non è sufficiente, infatti, che il principio di non arrecare danno sia incorporato nel funzionamento delle istituzioni sociali e politiche.

Le sfere dell'azione devono essere collegate non solo da istituzioni pubbliche che le coordinano o subordinano, ma da continuità di carattere che supportano continuità di attività, inclusi modi di sentire, relazioni e comunità. Senza un qualche sottostante punto di vista orientativo, senza certe attitudini e reazioni agli altri e a differenti aspetti della vita, in breve senza un *carattere*, l'azione sarebbe instabile ed erratica; la base per sostenere le relazioni e i modi di vita ne sarebbe indebolita; anche modi per interpretare situazioni e per distinguere quali modi di agire e di sentire sono appropriati in certi contesti (pubblico o privato, familiare o lavorativo ecc) fluttuerebbero sensibilmente.⁶

Per garantire che in tutte le possibile forme di relazione sia osservato il principio del non recare danno, l'istituzionalizzazione di un principio non è sufficiente; ciò che manca sono specifiche *virtù di giustizia*. La virtù è un modo di rispondere alle esigenze di una situazione, di un contesto o di una relazione in un modo che adatta l'azione richiesta alle diverse forme in cui si esprime la vulnerabilità umana. Le virtù di giustizia più note sono la tolleranza, il rispetto, l'onestà, la fedeltà, l'autenticità, e sono le condizioni necessarie per l'evitamento del danno.

⁶ O'Neill 1996, pp. 185-186.

La giustizia da sola, tuttavia, non copre la pluralità dei modi in cui si esprime la vulnerabilità umana. La O'Neill afferma che se, da un lato, la fragilità umana è caratteristica e persistente, dall'altro, è anche variabile e selettiva. La connessione riguarda sempre certi agenti *specifici* che operano in *specifici* contesti entro relazioni con *specifici* altri. Se il principio dell'evitamento del danno, il tipico principio di giustizia, preserva la pluralità, il suo funzionamento è di gran lunga lacunoso nel ricoprire la grande variabilità dei modi in cui gli esseri umani interagendo fra loro contraggono specifiche forme di dipendenza, esponendosi così a parallele istanze di debolezza e fragilità (si pensi alle relazioni di dipendenza emotiva, amicali o familiari, che da un lato sono fonte di gratificazione e supporto, ma dall'altro espongono gli individui a forme di abnegazione e di sacrificio). Se si vuole assicurare l'implementazione del principio dell'evitamento del danno, si deve fare spazio anche alle cosiddette *virtù sociali*: beneficenza, solidarietà, cura, generosità, magnanimità ecc, improntate al principio negativo *dell'evitamento dell'indifferenza e dell'esclusione*. Tali virtù, benchè non siano sempre richieste, e non rappresentino per l'agente forme di obbligazione, esprimono nondimeno un vincolo di razionalità al quale l'agente non può derogare tanto facilmente. Ciascun agente, nella misura in cui è portatore di scopi e progetti individuali, avrà in qualche misura bisogno prima o poi del supporto altrui. Tale condizione non è soltanto contingente, ma affetta strutturalmente l'interazione umana. La vulnerabilità procurata dalle forme di connessione che gli esseri umani stabiliscono tra loro richiede la possibilità dell'aiuto gratuito e disinteressato proprio dell'amore e della cura.

Poiché gli esseri umani possono prevedere le proprie e le altrui forme, selettive e variabili, di vulnerabilità e dipendenza, possono concepire l'indifferenza e l'esclusione come universalizzabili *solo* se volessero ottenere il fallimento di tutte le relazioni e azioni, perciò di tutte le vite, compresa la propria. Se, per altro verso, vogliono continuare a vivere ed agire, devono (come un fatto di razionalità strumentale) adottare i mezzi necessari per farlo, perciò non possono volere che i principi di indifferenza ed esclusione siano adottati universalmente.⁷

⁷ O'Neill 1996, p. 194.

Naturalmente, la caratteristica distintiva delle virtù sociali è di non essere richieste nei confronti di tutti, esse infatti «domandano in maniera selettiva: lasciano da decidere a chi, quando, e in che modo la virtù debba essere espressa» (O'Neill 1996, p. 195). Per questa ragione gli atti virtuosi non possono essere rivendicati come diritti dai loro destinatari, né perciò obbligano in tal senso l'agente.

Da quanto detto è possibile ricavare uno schema riassuntivo.

Obbligazioni di giustizia: rifiuto del danno

- Rifiuto del danno diretto provocato ad altri: rifiuto della violenza sistematica o gratuita, della coercizione ecc.
- Rifiuto del danno indiretto:
 - a) rifiuto di provocare danno alla società: rifiuto dell'inganno sistematico o gratuito, della frode, dell'incitamento a..
 - b) rifiuto del danneggiamento delle basi materiali della vita: rifiuto del danno sistematico o gratuito all'ambiente naturale o umano.

Obbligazioni di virtù: rifiuto dell'indifferenza e dell'esclusione

- Rifiuto dell'indifferenza diretta verso gli altri: simpatia, beneficenza, amore, aiuto, cura, solidarietà, recupero ecc.
- Rifiuto dell'indifferenza indiretta:
 - a) rifiuto dell'indifferenza nei confronti del vivere sociale: cura selettiva e supporto alla vita e alla cultura sociale che si esprime nella tolleranza, nella partecipazione, nella lealtà, nella riforma sociale ecc.
 - b) rifiuto dell'indifferenza nei confronti delle basi materiali della vita: cura selettiva e interesse per l'ambiente naturale e umano, che si esprime nella preservazione e nella conservazione.

Prima di procedere alla discussione del ruolo del giudizio pratico non sarà inutile fissare alcuni punti riassuntivi.

1) Il principio modale dell'adottabilità da parte di tutti istituisce una fitta rete di *nessi deontici*. Un principio che non soddisfa il requisito modale è un principio che deve essere rigettato e che genera, perciò, una corrispondente *obbligazione* a non agi-

re in quel modo. Un principio semplicemente *permesso* può o meno generare obbligazioni o diritti a seconda che si osservi il nesso deontico dal punto di vista dell'agente o da quello di chi riceve l'azione. Un primo gruppo di principi di stretta osservanza, che generano obbligazioni inderogabili, sono i principi di giustizia che prescrivono di evitare il danno altrui, sia diretto che indiretto. Un secondo gruppo sono i principi di osservanza più larga o imperfetta, che prescrivono di rifiutare l'indifferenza e l'esclusione sociale offrendo obbligazioni di virtù selettive e variabili. Ciascun gruppo mette capo ad un corrispondente gruppo di virtù, virtù di giustizia e virtù sociali.

2) Le massime sono norme che descrivono *tipi di azioni* o *tipi d'atti*, ma non contengono descrizioni di azioni o atti particolari. In quanto tali, le massime si limitano a regolare e organizzare le azioni più specifiche senza sovradeterminarle e conseguentemente possono in genere essere implementate in maniera diversa. Per esempio, la massima che prescrive l'accoglienza lascia all'agente ampia libertà di scelta dei modi concreti in cui può essere realizzata (se offrendo un caffè o con un semplice invito ad accomodarsi). A questo primo livello molto generale la massima seleziona tipi di azioni razionali che, in quanto non autocontraddittorie, sono sensate nella misura in cui offrono all'agente la possibilità di guidare e controllare la propria vita.

3) Le massime sono gerarchicamente ordinate e intrattengono fra loro relazioni razionali e deontiche di tipo *verticale*. Si possono distinguere massime fondamentali e massime superficiali. Se una massima fondamentale prescrive di non ridurre l'uomo a mero strumento del capriccio personale, la massima superficiale che prospetta, una volta che ve ne sia la possibilità, di procurarsi il maggior numero di schiavi, è senz'altro in contraddizione con la prima. Questa contraddizione genera una relativa *obbligazione* a non agire in quel modo. Le massime superficiali non possono essere in contraddizione con le massime più fondamentali. Un agente che si trovi ad agire sulla base di una massima superficiale che contraddice una massima fondamentale sarebbe un agente irrazionale, in ultima analisi incapace di realizzare i propri scopi, e si esporrebbe pericolosamente a fenomeni patologici come la nevrosi o la psicosi.

4) Vi è poi il tema della contraddizione del volere. La contraddizione situata a questo livello evidenzia l'*orizzontalità* dei nessi che le massime intrattengono fra lo-

ro. Ciò vuol dire che l'agente, scegliendo una massima, si è contestualmente impegnato, ne sia consapevole o meno, in altre massime parallele o accessorie. Il carattere orizzontale di questi rapporti tra massime è di particolare interesse perché disegna un quadro complesso della deliberazione in cui vi sono norme e vincoli di coerenza ai quali l'agente non può derogare. La rete di norme e principi reciprocamente vincolanti contribuiscono a guidare l'agente nella deliberazione mostrando quali vie sono senz'altro vietate e quali invece sono permesse.

L'introduzione del tema della virtù rende il quadro complessivo della deliberazione più ricco e determinato, ma non risolve ancora il problema da cui si era partiti. In effetti, l'analisi ha fin qui rilevato che il ragionamento pratico, fondato sul principio modale dell'adottabilità di principio da parte di tutti, può giungere ad articolare norme che guidano l'azione, norme che, nel caso delle virtù sociali, possono variare tenendo conto del contesto, della situazione, dei tipi di legami tra persone. Tali norme, tuttavia, non prescrivono quali azioni particolari sia più opportuno intraprendere in una situazione specifica. Questo può farlo solo il giudizio.

2.3. Norme e giudizi pratici

Le norme sono entità astratte, indeterminate, che non regolano l'azione come un algoritmo disciplina una successione di operazioni. Le norme si limitano a sottodeterminare l'azione, non specificano esaustivamente i modi in cui possono essere implementate. Secondo la O'Neill questa indeterminatezza delle norme è ineliminabile. Lungi dal costituire un problema insormontabile, un momento di opacità del ragionamento pratico, l'indeterminatezza della norme consente di spingere la riflessione più in profondità sul funzionamento di un componente imprescindibile della scelta ragionata come il giudizio pratico (vd. O'Neill 2000c, O'Neill 2001, O'Neill 2007b).

Che, in tema di giudizio pratico, non si tratti di un mero problema di applicazione di una regola è ormai un'acquisizione di gran parte della riflessione etica contemporanea. Applicare una regola, sottolinea la O'Neill, in questo in piena sintonia con i teorici wittgensteiniani, non è questione di applicazione: sorgerebbe infatti la domanda circa le regole dell'applicazione corretta e il ragionamento sarebbe destina-

to al regresso. D'altro canto, una descrizione convincente del giudizio pratico deve render conto del fatto che ci sono giudizi 'migliori' o 'peggiori', che vi sono persone che sono ammirate per la loro 'capacità di giudizio', e simili; deve essere possibile, cioè, far vedere cosa distingue un giudizio pratico da una scelta casuale.

Il compito è tutt'altro che facile. La nozione stessa di giudizio pratico non è del tutto perspicua. Normalmente il giudizio viene considerato un'operazione sussuntiva. Giudicare, secondo questa descrizione, significherebbe decidere se un'azione particolare ricade sotto un caso generale noto. In molti contesti morali è effettivamente opportuno decidere se un'azione ricade o meno all'interno di un certo dominio normativo. Ci domandiamo allora se l'azione, nostra o altrui, è effettivamente quello che sembra: è questo davvero un caso di negligenza? Si tratta di un caso di discriminazione? È davvero un comportamento in conflitto con la deontologia professionale? Il tipo di giudizio sussuntivo in questione, fa notare la O'Neill, si limita però a decidere se un'azione data ricade o meno sotto una norma anch'essa già nota. Si tratta di un caso di *giudizio determinante* teoretico che non ha le caratteristiche di un autentico giudizio pratico.

Vi è poi un modo d'intendere il giudizio, molto diffuso nell'etica contemporanea, che lo assimila ad un'operazione *riflettente*. In questo caso è data la situazione o l'azione particolare mentre manca l'universale o la norma appropriata, che deve ancora essere trovata. Questo tipo di giudizio è utilizzato da particolaristi e wittgensteiniani per rappresentare il giudizio morale. Si tratta di un giudizio quasi-percettivo che evidenzia le salienze di una situazione specifica, ordinandole e catalogandole in termini normativi, e individuando la norma corrispondente. Anche questo tipo di giudizio, secondo la O'Neill, è di tipo teoretico, e si distingue essenzialmente da quello pratico.

Il *giudizio pratico* non aspira a conoscere salienze morali di una situazione o singolarità presenti in un contesto già dato. Le norme stesse ambiscono non già a descrivere il mondo, quanto a modificarlo. Il giudizio pertanto, che ha a che fare con le norme, deve giungere a dirci cosa dobbiamo fare senza poter contare su azioni o norme già date in precedenza. Giudicare in senso pratico non è simile a conoscere una situazione o leggere un libro. Il giudizio deve dirci cosa dobbiamo fare e riguarda perciò essenzialmente il futuro, non il presente conosciuto. Nella descrizione of-

ferta dai particolaristi «è come se il carattere centrale del giudizio etico sia stato estromesso a favore di un 'vedere' o 'leggere' la situazione che precede l'azione» (O'Neill 2001, p. 19). Una volta conosciuta la situazione, tuttavia, rimane ancora da decidere cosa fare.

Ma allora come funziona il giudizio pratico? La O'Neill propone di distinguere il giudizio pratico da una scelta non ragionata, condotta alla luce di criteri che non possono qualificarla assiologicamente (un mero *picking*, non un vero e proprio *choosing*). Per esempio, è di questo tipo la scelta che facciamo tra diverse confezioni di margarina riposte sullo scaffale del negozio: se le confezioni sono tutte uguali la nostra scelta non è supportata da nessun criterio qualificante (vd. O'Neill 2007b, pp. 396, 400-401, che riprende un esempio discusso in Anscombe 1957). Il giudizio pratico si distingue dalla mera selezione casuale delle azioni perché mira ad *integrare* fra loro più criteri o norme. Secondo la O'Neill, non ci troveremmo di fronte ad un caso di giudizio pratico se non quando si tratta di integrare una *molteplicità di norme*. Un giudizio che adatti un'azione ad una sola norma non è un caso di giudizio pratico, ma di mera selezione non ragionata. Una sola norma può essere soddisfatta da una molteplicità di azioni, la cui scelta non è condotta alla luce di un criterio ulteriore e rimane dunque inqualificata. Ciò vuol dire che tra le azioni che si conformano alla norma non è possibile stabilire una differenza autentica e la scelta è simile a quella tra confezioni di margarina tutte uguali. Lo si è visto in precenza, il quadro deliberativo è viceversa costituito da una fitta rete normativa in cui le norme, i principi e le massime sono collegati da nessi deontici e di razionalità. Gli esseri umani non si trovano mai a fare i conti con una norma isolata, ma sempre con una molteplicità di norme e di relazioni. La specificità del giudizio pratico consiste proprio nella capacità di *integrare* norme molteplici che, a volte, sono in conflitto.

La possibilità del conflitto fra norme è un tema assai dibattuto ed è stato occasione di critica nei confronti delle etiche basate sui principi. La O'Neill rileva che non si deve confondere la specificità del giudizio pratico con i casi di decisioni dilemmatiche. Il caso in cui due o più norme siano fra loro *intrinsecamente* in conflitto lascia poco spazio al giudizio. Nessuna integrazione è in questo caso possibile. Ci troviamo di fronte ad un conflitto tragico. Il giudizio pratico svolge il suo compito quando le norme sono solo *contingentemente* in conflitto. Ciò non vuol dire che il

giudizio si limiti a stabilire ordinamenti di priorità tra le norme, ad anteporre o postporre l'una all'altra, o a compensare in altro modo una mancata realizzazione. Il giudizio è autentico quando tutte queste strategie non sono disponibili. L'operare del giudizio assomiglia di più alla soluzione di un *problema di costruzione*. Quando si costruisce un edificio si debbono rispettare diversi criteri ed esigenze, che variano con il variare delle condizioni ambientali, sociali, culturali, e con la destinazione d'uso dell'immobile; si deve poi tenere conto di specifici requisiti di sicurezza, della tenuta dei materiali scelti ecc. Il costruttore, come chi giudica in campo pratico, deve tener conto e integrare nel risultato finale una molteplicità di richieste. Ora, questi criteri non sono dati una volta per tutte, ma emergono e vengono soddisfatti mentre si delibera, mentre si è in procinto di agire.

Il lavoro di integrazione del giudizio non termina però ancora l'azione particolare. Il giudizio pratico, in altri termini, ci conduce fuori dalla deliberazione, al di sotto del ragionamento pratico, senza indicare una specifica azione particolare. La deliberazione termina con il *picking*, quando è del tutto indifferente quale azione particolare soddisferà le norme in questione. Pensiamo a quante azioni particolari, anche in campo non morale, non siano e non possano essere oggetto di scelta ragionata. Se notiamo che la nostra dispensa è sguarnita e decidiamo di uscire a far spesa, non dobbiamo anche decidere come muovere le nostre gambe, a quale distanza collocare i passi l'uno dall'altro, a quale velocità avvicinarci al negozio ecc. Si tratta di azioni indifferenti che si situano al di sotto del ragionamento. Lo scopo del giudizio è raggiunto quando sono state individuate delle classi o tipi d'azioni sufficientemente determinate da rendere indifferente la scelta di questa o quell'azione più specifica che ne fa parte. Il giudizio opera integrando, confrontando, assimilando richieste diverse, si muove lungo i nodi di giunzione che collegano una norma all'altra al fine di definire la fisionomia di un possibile *tipo d'azione* che permetta di superare il conflitto.

Naturalmente, il lavoro del giudizio pratico è esposto al fallimento come ogni altra cosa umana. Vi sono casi in cui l'integrazione non riesce, e norme importanti sono disattese nonostante le strategie messe in campo per evitarlo (pianificazione futura, anticipazione di situazioni conflittuali, riforma sociale ecc). Quello che dobbiamo fare, secondo la O'Neill, è far tesoro di ciò che rimane dopo il fallimento, solitamente rimorso o rimpianto, e impegnarci nella soddisfazione futura delle norme fino-

ra disattese. Non possiamo lasciar cadere la normatività dei principi che guidano la nostra vita. Per questo motivo il compito del giudizio pratico è tanto esigente quanto infinito.

3. Confronti

3.1. O'Neill e Korsgaard su normatività e motivazione

La O'Neill non assume mai una posizione di aperta polemica nei riguardi delle altre etiche kantiane contemporanee (con l'eccezione di Rawls, che però la O'Neill non considera autenticamente kantiano), e si limita a suggerire che l'interpretazione di Kant che ha inteso proporre evita derive idealizzanti e presupposti empirici. Ciò malgrado, in virtù di quanto la O'Neill è venuta elaborando sul ragionamento pratico, non si può non rilevare una certa tensione con il quadro teorico offerto dal costruttivismo kantiano della Korsgaard. La Korsgaard fonda la propria concezione del ragionamento pratico sull'idea che l'agente riflessivo operi una scelta ragionata sulla base di un criterio che lo identifica con una certa identità pratica. In questa descrizione vi sono due aspetti che confliggono con l'impostazione della O'Neill.

Il primo è il riferimento all'identità pratica. È indubbio che l'identità pratica, costituita da legami e preferenze personali dell'agente, è una struttura contingente che non può originare ragioni valide per tutti. Il fatto che professori e studenti posseggano identità pratiche diverse, dovrebbe implicare che tra studenti ed insegnanti non possa darsi un reale confronto ragionato. Le motivazioni e le ragioni che spingono un professore ad agire non sono accessibili allo studente, dunque sono ragioni che, se assunte al di fuori di quella particolare identità che ne rappresenta il fondamento di validità, risultano arbitrarie per tutti gli altri agenti potenziali.

Il secondo punto riguarda il modo in cui la Korsgaard delinea il processo di scelta e di costruzione delle ragioni. Rifacendosi alla lezione di Frankfurt, essa sostiene che l'agente può distanziarsi da un desiderio, ed approvarlo o disapprovarlo, mediante una volizione o desiderio di secondo ordine. Questo secondo livello, in cui si costituirebbero le ragioni dell'agente in quanto distinte dai suoi desideri irriflessi,

produrrebbe un ordinamento *razionale* delle tendenze impulsive. Quello che la O'Neill obietterebbe, come già fatto contro Frankfurt (vd. O'Neill 2000b, pp. 34-36), è che l'ordinamento dei desideri avviene sulla base di preferenze *individuali*, dunque inaccessibili a tutti gli agenti implicati nella riflessione. Le ragioni per agire sono costruite dal soggetto riflessivo *dall'interno* del suo punto di vista e, per questo motivo, non tengono conto della pluralità degli agenti e della loro interdipendenza.

L'introduzione dell'umanità come fondamento trascendentale di ogni identità dovrebbe ridurre, nell'ottica della Korsgaard, i rischi della contingenza, e restituire oggettività alle ragioni che ne scaturiscono. Si è già visto in precedenza quanto sia problematico recuperare l'oggettività delle ragioni sul piano morale una volta che si sia ammessa una razionalità pratica il cui funzionamento è indipendente, all'interno della deliberazione, da quel fondamento. Le ragioni che scaturiscono dall'umanità entrano in conflitto con altre ragioni, che certamente sono contingenti, ma che non-dimeno definiscono un'identità pratica alla quale l'agente non può rinunciare tanto facilmente. Se tutte le ragioni scaturissero dall'umanità non vi sarebbero margini di arbitrarietà nell'azione; il punto è che esistono ragioni in conflitto proprio perché questo non avviene.

Il modo in cui la Korsgaard discute il tema della pubblicità nell'ultima parte di *The Sources of Normativity*, sembra rafforzare l'impressione che l'argomento sia stato introdotto per colmare questo vuoto. Il fatto che studenti e professori possano interagire in maniera ragionata dipende dal fatto che le ragioni sono pubbliche, sono offerte e scambiate; ma questo carattere di pubblicità intrinseca delle ragioni è fatto derivare dalla pubblicità della coscienza linguistica comune, dunque dal carattere dialogico-trascendentale del linguaggio, non dalla possibilità indipendente di un processo di ragionamento condiviso.

Riferendosi a Bernard Williams, la O'Neill descrive il tipo di ragionamento pratico basato su norme incapsulate nel senso di identità e di appartenenza ad una certa comunità (la Korsgaard peraltro non nasconde di esser stata profondamente influenzata dallo stesso Williams).

Il ragionamento pratico assume come premesse quelle caratteristiche delle nostre vite che non possiamo oltrepassare o ignorare senza sradicare il nostro reale senso del sé, della comunità e dell'identità. Pensando un atto in quanto

richiesto da fedeltà e vincoli pubblici, o sbagliato perché crudele, o necessario se non vogliamo danneggiare qualcuno che amiamo, noi (si afferma) non invociamo semplicemente un principio arbitrario, ma uno che è costitutivo di un senso individuale o condiviso dell'identità, e che perciò è parte di ciò che siamo. Non possiamo pensare a come comportarci nei confronti di questi contenuti o decidere di essi, poichè fanno parte del fondamento delle nostre vite. Non ci sono norme più fondamentali, impegni o valori a partire dai quali queste possano essere rivendicate. [...] Il ragionamento pratico comincia dalle norme e dai vincoli che sono costitutivi della nostra identità. Non è arbitrario dato ciò che siamo.⁸

Il costruttivismo della Korsgaard e quello della O'Neill sono simili, dunque, solo in apparenza. Mentre la Korsgaard fa affidamento sull'imperativo categorico, in quanto costitutivo dell'azione in generale, e sulle premesse radicate nella pubblicità della coscienza linguistica, la O'Neill assume, viceversa, quali fondamenti di possibilità del discorso razionale, la pluralità, l'interdipendenza e la finitezza degli agenti. Mentre la Korsgaard predilige lo sguardo *dall'interno* del processo deliberativo, dal punto di vista dell'agente che in prima persona decide cosa fare, la O'Neill suggerisce che al fine di evitare arbitrarietà e inaccessibilità il ragionamento pratico deve essere rivendicato *dall'esterno*, dal punto di vista plurale di tutti quelli che vi partecipano.

Una delle conseguenze dell'adozione di una prospettiva esterna a quella del singolo agente è di separare giustificazione razionale e motivazione ad agire. Uno dei punti di forza della posizione della Korsgaard è nella rappresentazione della normatività in quanto immediatamente motivante. Non è necessario, nella sua prospettiva, recuperare la motivazione ad agire, per così dire, a posteriori, perché questa si trova già internamente presupposta nel concetto di identità pratica (o di identità personale in Bernard Williams e altri). Agire sulla base di ciò che la nostra identità richiede fornisce già la spinta motivazionale necessaria a giustificare l'azione: siamo interessati e coinvolti perché ad essere in gioco è la nostra vita, e ciò che in essa riteniamo significativo e importante, ossia i nostri attaccamenti e progetti. La O'Neill, viceversa, secondo una lettura forse più aderente al testo kantiano, ritiene che la motivazione

⁸ O'Neill 2000a, p. 20.

non sia necessariamente implicata nel ragionamento o nelle sue conclusioni⁹. Possiamo trovare, ragionando, soluzioni giustificate per tutti, alle quali però non sempre corrispondono adeguate motivazioni ad agire (vd. O'Neill 2000a, p. 27). Per la O'Neill, il punto di vista della ragione pratica è esterno alla prospettiva individuale, e può essere rivendicato proprio perché non si affida alle determinazioni e agli attaccamenti che provengono dal senso di appartenenza ad un'identità o comunità particolare. Dal punto di vista della O'Neill non vi è alcuna garanzia che ragione e motivazione procedano assieme.

3.2. Jonathan Dancy contro il costruttivismo

Jonathan Dancy è attualmente uno dei più autorevoli sostenitori del cognitivismo morale. Nel suo ultimo lavoro, significativamente titolato *Ethics without principles*, solleva un'obiezione che scuote le fondamenta del costruttivismo della O'Neill (vd. Dancy 2004, pp. 133-134). Secondo la ricostruzione di Dancy, il costruttivismo introdurrebbe una base di giustificazione, comune a tutti gli agenti, al fine di risolvere il problema del conflitto tra concezioni diverse della giustizia, del dovere e dei valori morali. Poiché una base consensuale su questi aspetti dell'etica non è attualmente disponibile, il costruttivismo ritiene che si debba allora 'costruirla' a partire da certe assunzioni generali e condivise. Dancy rileva che il costruttivismo così inteso riduce la moralità ad alcunchè di artificiale: per rispondere ai problemi dell'etica si decide di vincolare il ragionamento a certi requisiti che permettano di risolvere il problema di partenza.

Vi sono due aspetti di questa obiezione che vale la pena sottolineare. Anzitutto il carattere artificiale del costruttivismo. È innegabile che nella nostra esperienza quotidiana consideriamo obbliganti e ineludibili le richieste morali perché, e in quan-

⁹ Mi permetto di dissentire, su questo tema, da Pirni 2005, pp. 164-174. Il fatto che le massime siano portatrici di un'intrinseca motivazione ad agire è nella O'Neill, al contrario di quanto avviene nella Korsgaard, un fatto puramente contingente, nient'affatto costitutivo. In altri termini, è vero che le massime sono motivanti, ma non lo sono necessariamente e in maniera intrinseca. Può ben darsi il caso che la massima, in virtù della giustificazione ricevuta dalla ragione, perda la spinta motivazionale originaria. Il processo della giustificazione è indipendente dalla motivazione, e può perciò con questa entrare in conflitto.

to, non sono il risultato di un calcolo condotto a tavolino. La moralità non è il frutto di una procedura artificiale, ma si basa sulle ragioni che riusciamo a trovare in una data circostanza (*pro tanto reasons*). L'altra questione discende dal fatto che il costruttivismo sembra costretto a separare la descrizione del funzionamento della morale dalla sua giustificazione, che può avvenire solo dal punto di vista 'costruito' dalla ragione pratica. Bisognerebbe chiedersi se tra la morale e la sua giustificazione non sia così frapposto uno spazio incolmabile. Se non è possibile giustificare la morale da un punto di vista estraneo alla ragione e ai suoi procedimenti, vuol dire che la pretesa di risolvere i conflitti è ben al di sopra delle possibilità dell'etica così come viene comunemente intesa ed esperita.

Il rapporto tra razionalità ed etica è troppo ampio e complesso perché qui se ne possa dare una caratterizzazione anche solo introduttiva. Il punto che vorrei sottolineare è che, mentre il particolarismo cognitivista sembra descrivere meglio il funzionamento della vita morale, ed è perciò più vicino all'esperienza comune, il costruttivismo, specie nella versione della O'Neill, sembra includere elementi refrattari a tale contesto. Il costruttivismo intende il compito della giustificazione in maniera tanto radicale da autoescludersi dal novero delle teorie morali esplicativamente efficaci. Per altro verso, tuttavia, il costruttivismo della O'Neill rifiuta esplicitamente la prospettiva descrittiva ed esplicativa. Le norme, da cui discendono le ragioni dell'agente, non descrivono il mondo, ma seguono una differente direzione di adattamento (*direction of fit*): le norme dicono come il mondo deve essere cambiato, non come il mondo è o appare.

Il contrasto tra cognitivismo morale e punto di vista pratico, caro al costruttivismo, assieme all'incomunicabilità che pesa sul dibattito intorno al particolarismo, segnala a mio giudizio una tensione ancora non risolta tra giustificazione e spiegazione, tra approccio di prima e approccio di terza persona o, detto altrimenti, tra il punto di vista dell'agente e quello dello spettatore. È presumibile che uno dei compiti della filosofia morale del prossimo futuro debba essere quello di fare chiarezza su questi temi e sul loro reciproco intreccio.

4. Conclusioni

Su quali basi la ragione può legittimare le proprie strategie e i propri processi? Il tentativo di giustificare razionalmente la ragion pratica non genera circolarità e incoerenza? L'accusa di circolarità è senz'altro una delle più gravi rivolte al costruttivismo, il quale, in quanto teoria del ragionamento pratico, dovrebbe, ad un tempo, giustificare i vincoli imposti alla deliberazione e la legittimità del ragionamento stesso. Se le basi del ragionamento sono individuate in principi autoevidenti, o in contingenze storico-sociali, o in presunti fatti mondani, il costruttivismo non può coerentemente soddisfare le proprie aspirazioni.

Il problema dell'indeterminatezza è un problema serio per tutte le etiche dei principi, in particolare per il costruttivismo modale della O'Neill, che si fonda sull'imperativo categorico. L'accusa sostiene che i principi sono entità astratte e formali, incapaci di guidare l'azione e, conseguentemente, di determinare il risultato del ragionamento. La tesi di indeterminatezza, pertanto, è intrinsecamente associata a quella di inconcludenza. In questo capitolo ho cercato di mostrare in che modo la O'Neill ha inteso controbattere le critiche.

La O'Neill fa propria l'esigenza di una rinnovata critica della ragione che, sul modello proposto da Kant, eviti riferimenti a presunte autorità trascendenti o armonie prestabilite. Essa propone una visione costruttivista del ragionamento pratico in cui la normatività dei principi è giustificata da requisiti di razionalità (non-contraddizione e universalizzabilità) interni alla ragione. Le obiezioni di circolarità e arbitrarietà sono fronteggiate grazie al riferimento a condizioni non-opzionali e costitutive dell'agire. La O'Neill condividerebbe con la Korsgaard l'affermazione che gli agenti non possono non agire, e che, ogni volta che intraprendono un'attività pratica e si impegnano in un ragionamento, si impegnano altresì al rispetto delle condizioni dell'agire e del ragionare, ma individua queste condizioni nella pluralità, nella connessione e nella finitezza degli esseri umani, nella dimensione plurale e collettiva dell'agire.

Vi potrebbero essere ragioni autentiche per contravvenire alla pluralità? In altri termini, vi potrebbero essere ragioni personali potenzialmente in conflitto con quelle della pluralità? La nostra personalità si manifesta nell'azione, ed è su questa

base che distinguiamo le qualità morali di ciascuno in quanto differenti da quelle di ogni altro. Accanto alle norme che intravediamo, e che dobbiamo integrare, vi siamo anche noi stessi. Il tema dell'identità è stato escluso dalla O'Neill perchè fondato contingentemente su circostanze arbitrarie che non possono giustificare la condotta ragionata. Ora, questo requisito dell'identità, tuttavia, sembra imprescindibile per giungere ad una definizione sostantiva dell'agire. Da un lato, lo si è visto, non si possono giustificare le nostre ragioni a partire dall'identità particolare che siamo, dall'altra non se ne può prescindere se, giudicando praticamente, vogliamo integrare massime e norme senza contraddire ciò che siamo e apprezziamo.

Il piano della giustificazione non ammette un autentico conflitto tra ragioni, ma il giudizio pratico può ospitare una concezione più ricca della nostra identità. Se i nostri attaccamenti personali sono esclusi dal processo della ragione, che ne deve prescindere se vuol trovare massime adottabili da tutti, i medesimi attaccamenti sono invero relevantissimi in sede di giudizio pratico. In questa sede, sarebbe possibile riformulare un discorso sull'identità morale, senza esporre la ragione a fonti autoritative arbitrarie e inaccessibili. Secondo la O'Neill il giudizio pratico integra una molteplicità di norme. Oltre a questo, si potrebbe suggerire, mentre giudichiamo praticamente, integriamo anche noi stessi, poniamo noi stessi nella scelta e nell'azione. Il riferimento all'umanità, sebbene la O'Neill ne rifiuti la caratterizzazione in termini di identità pratica, potrebbe rivelarsi decisivo. L'umanità, il senso di ciò che siamo ed apprezziamo, non è un dato nè un mero presupposto, ma è una *costruzione* della ragion pratica. Quando giudichiamo non decidiamo soltanto della validità delle norme e delle azioni, ma decidiamo anche di noi stessi e del nostro valore. Questo nocciolo normativo, che si identifica con ciò che siamo, non è al di sotto del ragionamento pratico, non si manifesta nella scelta indifferente tra azioni del tutto simili (come quella tra confezioni di margarina tutte uguali), ma è ciò che *guida* la nostra scelta al di fuori del ragionamento, verso una più concreta e significativa *azione personale*.

9

Conclusioni.

Costruttivismo kantiano e teoria morale

Di alcune questioni più specifiche relative ad aspetti o problemi delle singole teorie ho dato conto al termine di ciascun capitolo. Ora è opportuno porsi alcune domande di carattere più generale. In ciò che segue non pretendo di aver collezionato tutte le domande che ragionevolmente si potevano sollevare, ma spero di non aver eluso alcune di quelle più necessarie e urgenti.

1. Costruttivismo o costruttivismi?

È anzitutto lecito porsi la domanda se quella di «costruttivismo kantiano» sia una formula che rappresenta una posizione distinta o se non raduni, invece, sotto un definizione apparentemente unitaria suggestioni teoriche fra loro diverse e perfino incompatibili. A favore di una risposta positiva a questa domanda vi sono numerosi indizi.

Intanto il diverso modo di considerare il testo kantiano e di utilizzarne la lezione. Se è vero che su singoli aspetti del pensiero di Kant vi è una certa convergenza, differenze anche vistose si registrano nell'interpretazione di alcuni temi più generali attinenti la rappresentazione della ragion pratica. Per non rimanere nel vago vorrei segnalare il caso della riflessione. Gli autori studiati convergono nella sostanza quando interpretano il significato della Formula della Legge Universale. Tutti leggono allo stesso modo, con poche e non significative divergenze, la non contraddizione e il processo dell'universalizzazione. Le strade si dividono, invece, quando si tratta di

definire il significato che la riflessione pratica riveste all'interno della più generale teoria del ragionamento. In Rawls la procedura dell'imperativo categorico è presentata come una sequenza strutturata in passaggi. Tale rigidità ha costretto Rawls a precisarne la natura non-algoritmica, cercando di collegarne la funzionalità all'autorappresentazione dell'agente. La riflessione procedurale svolge due funzioni: l'espressione del Sé e la guida dell'azione mediante la produzione dell'oggetto a priori della ragion pratica, il Regno dei Fini. La riflessione ha essenzialmente il compito di mediare tra le richieste della legge morale, avvicinandola all'intuizione, e le esigenze di una comunità di agenti che perseguono piani di vita razionali. Nella Korsgaard, invece, la procedura non è descritta come un tutto articolato in sequenze, ma come processo riflessivo sottoposto a vincoli d'integrità. La procedura assume una connotazione decisamente *individualistica*: la procedura è il l'approvazione riflessiva dell'agente che si pone in prima persona la questione normativa e si domanda cosa fare, ed ha bisogno, pertanto, di risposte che siano valide all'interno di *quel* particolare punto di vista. La riduzione individualistica della riflessione è poi superata dal tentativo di fondare la normatività delle ragioni su processi comunicativi pubblici: le ragioni sono pubbliche perché il loro scambio è fondato sulla costitutiva dimensione linguistica della coscienza. L'esigenza, espressa nella quarta parte di *The Sources of Normativity*, di recuperare la normatività delle ragioni sul piano dell'interazione pubblica e dello scambio linguistico segnala la problematicità insita nel tentativo della Korsgaard di risolvere la questione normativa dal punto di vista della *prima persona*. La O'Neill precisa, viceversa, che la procedura è un tipo di riflessione *collettiva* che scaturisce dall'interno delle pratiche comunicative degli agenti che interagiscono fra loro e condividono un mondo. Il riferimento alla pluralità dell'azione e delle pratiche di giustificazione rimanda alla dimensione pubblica e sociale della ragione. Anche quando la riflessione è quella dell'individuo, che si interroga sulle ragioni che ha per agire, la deliberazione avviene sullo sfondo dell'universalizzazione e dell'orizzonte sociale dell'interazione che questa costituisce. La ragione, in questa visione, è essenzialmente un processo sociale e pubblico.

Un altro indizio che gioca a favore della pluralità dei costruttivismi è la trattazione del tema della motivazione. Se Rawls fa riferimento ad una sensibilità morale innata, il senso di giustizia, la Korsgaard radica la motivazione nel controllo e nella

capacità di guida che l'agente esercita su se stesso. In tal modo, la motivazione non può mai venir completamente separata dalla normatività della riflessione e dell'azione. Ragionare significa controllare la propria vita autocostruendosi in quanto agenti. La O'Neill, che sul tema della motivazione è più elusiva, annota semplicemente che motivazione e giustificazione, dunque anche normatività delle ragioni, sono aspetti che vanno tenuti separati e possono anche essere in conflitto fra loro.

Quelli appena menzionati sono indizi pesanti che non possono essere ignorati. Ciò nonostante ritengo che i punti di convergenza siano ancora più significativi o, almeno, che lo siano a tal punto da evidenziare un profilo teorico comune che a buon diritto può rappresentare il «costruttivismo kantiano» come posizione unitaria e distinta.

Un aspetto comune a tutte le visioni studiate è la polemica antimetafisica e antintuizionista. Naturalmente, non è possibile identificare una teoria soltanto sulla base della sua *pars destruens*, a partire cioè dalla determinazione di ciò che la teoria non è o non vuole essere; tuttavia, in Rawls, nella Korsgaard e nella O'Neill, la polemica non è mai soltanto fine a se stessa ed ha sempre anche la funzione di preparare il terreno all'elaborazione teorica *positiva*.

Questo punto è particolarmente evidente nel caso della polemica antifondazionalistica. Il costruttivismo non si accontenta di reperire le ragioni normative definendo, in polemica con l'intuizionismo e il realismo, una più adeguata struttura della riflessione, ma ritiene che queste medesime ragioni debbano essere *giustificate*. L'appello all'autoevidenza, alla fattualità, a una più generica conoscenza delle proprietà normative delle ragioni, è destinato a ricadere in una qualche forma di eteronomia. Il costruttivismo si distingue perciò dall'intuizionismo, come da ogni altro tentativo realista o metafisico, più per l'individuazione di un metodo, che per il suo risultato, e per voler spingere la riflessione oltre ciò che è dato nel giudizio verso le condizioni e i presupposti stessi del giudicare e dell'agire. Il costruttivismo fonda la normatività delle ragioni sul ragionamento, su un processo riflessivo che esprime l'autonomia della ragione e le capacità riflessive degli agenti, e che ha nel contempo la pretesa di giustificare i propri presupposti. In tal senso, si potrebbe dire che anche il costruttivismo vuole *fondare* l'etica, ma che questa fondazione avviene sulla base di un processo, quello della ragione pratica, che è autoriflessivo e autocostruttivo.

Nell'elaborazione rawlsiana dell'equilibrio riflessivo, che non va dimenticato è appunto anzitutto un metodo, la riflessione si determina sulla base della coerenza raggiunta tra giudizi ponderati e principi teorici generali. Nessun appello è rivolto ad entità o fatti esterni alla riflessione medesima (sebbene, come si è visto, il modo in cui è rappresentata la leva motivazionale costituisca certamente un'ambiguità). Lo stesso vale per la struttura deliberativa della Korsgaard. Il riferimento, apparentemente esterno, al valore dell'umanità come fondamento incondizionato è ottenuto in virtù di una necessità interna al ragionamento e non di un fatto metafisico che gli uomini dovrebbero conoscere prima di essere morali. Nella O'Neill, poi, la ricorsività e l'autoriflessività della ragione è esplicitamente formulata ed è posta alla base dell'azione e della decisione morale autonoma. Tutti convergono, seppur da prospettive diverse, nel considerare l'autonomia il requisito fondamentale e il metodo della ragione pratica.

2. Il costruttivismo 'costruisce' davvero qualcosa?

Molte delle risposte a questa domanda dipenderanno dal significato che si attribuisce al termine 'costruzione'. Per 'costruzione' si può intendere sia il *risultato* di un operare, sia *l'attività* dell'operare stesso. Questa ambiguità proietta la sua ombra sulla ricezione della teoria. Naturalmente, tutto ciò non può esser ridotto ad una questione meramente terminologica; ma d'altra parte, la scelta dell'uno o dell'altro significato guida l'interpretazione del resoconto che i costruttivisti offrono della giustificazione e del ragionamento pratico, cioè della *pars construens* della teoria.

In Rawls il processo giustificativo è definito "costruttivo" e la procedura "procedura di costruzione". Il punto è che tale processo non è individuabile unicamente nella procedura "costruttiva" in quanto tale. Si è visto che la procedura da sola non è sufficiente a stabilire cosa per noi è giustificato e autorevole; è necessario che i principi passino al vaglio di una prova di coerenza più ampia, l'equilibrio riflessivo. Se dovessimo limitare la nostra attenzione all'interpretazione descrittiva dell'equilibrio riflessivo, dovremmo convenire che il termine "costruttivismo" è inappropriato a rappresentare il funzionamento della teoria e della sua strategia di

giustificazione. L'equilibrio riflessivo così inteso, infatti, organizza, ordina e integra gli uni con gli altri i giudizi ponderati; non ne specifica di nuovi e non può radicalmente espungerne nessuno dal processo riflessivo perché tutti concorrono alla determinazione della coerenza finale del giudizio. Un processo simile non può costruire alcunchè, ed anzi, è stato giustamente tacciato di conservatorismo e tradizionalismo. Le cose cambiano se ci riferiamo all'interpretazione deliberativa. In questo caso, il bilanciamento tra giudizi e principi avviene alla luce di criteri di razionalità (autonomia, imparzialità, coerenza) che guidano la riflessione, la quale, sulla base del contenuto normativo dei giudizi, specifica cosa si deve fare, non soltanto cosa si è pensato fino a quel momento. L'agente si trova a partecipare a pratiche le cui norme sono socialmente riconosciute, ma che lui stesso, mediante la sua azione, può modificare, annullare o rafforzare. In questo senso, la validità delle norme è prodotta o *costruita* dal ragionamento e dall'interazione sociale.

Nella visione della Korsgaard il processo riflessivo è costruttivo in una duplice direzione. Da un lato nella definizione e nella giustificazione delle ragioni per l'azione. Non solo il ragionamento pratico ha termine in una ragione per l'azione, ma produce anche la giustificazione della ragione e dell'azione medesima. Dall'altro, vi è la costruzione dell'identità. I due aspetti sono fra loro strettamente congiunti. Ogni processo di *costruzione* delle ragioni è contestualmente un processo di *autocostruzione* dell'agente. Questo riferimento all'identità normativa, già presente in Rawls, è approfondito come ricerca del fondamento incondizionato dell'etica. L'umanità è l'identità morale che non può non strutturare e organizzare le scelte di agenti liberi e razionali. La riflessione, se guidata da vincoli appropriati, non lascia mai le cose come stanno: essa ha l'effetto di *umanizzare* le nostre ragioni, di *costruire* in noi l'umanità.

La O'Neill specifica la ragione come un processo aperto alla critica e soggetto a revisione. L'esigenza di una costruzione, in quanto operatività atta a soddisfare i bisogni della conoscenza e dell'agire umani, si armonizza con la costitutiva pluralità e vulnerabilità dell'esistenza umana. Le ragioni, secondo la O'Neill, non sono qualcosa che troviamo nel mondo, ma qualcosa che *costruiamo* ragionando e interagendo.

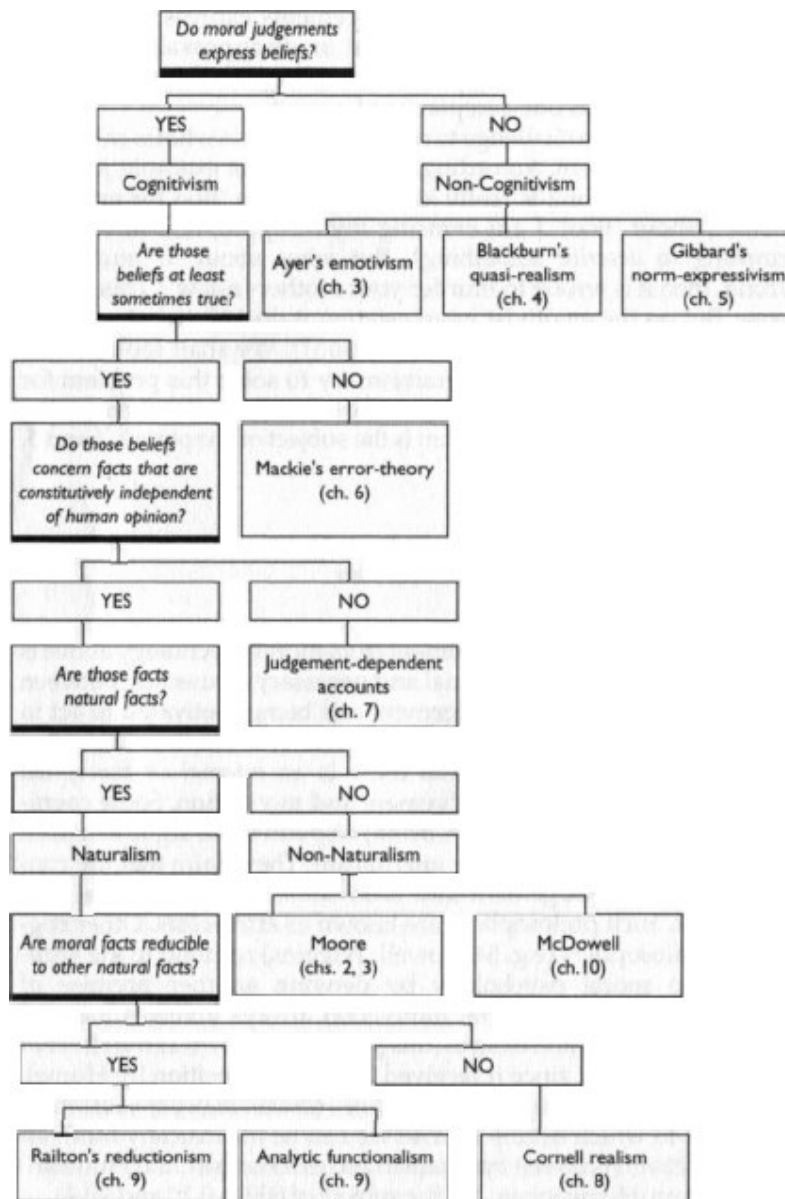
Si potrebbe obiettare che in un senso molto largo come questo il ‘ragionare insieme’ non è caratteristico soltanto del costruttivismo e che altri orientamenti filosofici possono dividerlo senza doversi con ciò definire costruttivisti. Il punto distintivo, a mio giudizio, non è soltanto il fatto che il costruttivismo non si impegni in assunti metafisici o realisti, ma che, rispetto ai suoi competitori, consideri in modo del tutto diverso l’agire umano. In un certo senso la costruzione non può avvenire se l’agente non si rappresenta *capace* di partecipare. L’operare della ragione costruttivista presuppone che l’agente sia disposto a concepire se stesso come causalità libera che promuove delle differenze nel mondo. L’adozione del *punto di vista pratico* è il punto di partenza di questa concezione. La costruzione, dunque, non è priva di presupposti e di basi, ma queste sono da individuare nelle capacità di azione e ragionamento degli agenti. Per questa ragione, come è emerso in più punti, la teoria dell’azione è di grande importanza per il costruttivismo.

3. Costruttivismo kantiano: teoria morale e teoria dell’azione

Sul rapporto tra costruttivismo kantiano e teoria morale le domande sono molteplici. Intanto si potrebbe chiedere in che misura il costruttivismo esprima o possa esprimere una posizione metaetica distinta. La domanda, che finora ha tenuto occupata gran parte della critica, è rimasta inevasa. La difficoltà sembra risiedere nel fatto che è impossibile rappresentare il costruttivismo nella veste di una teoria metaetica tradizionale. Il costruttivismo degli autori studiati rifiuta l’approccio epistemologico ai problemi dell’etica, rifiuta l’analisi del significato, il realismo metafisico o naturalistico.

Come si evince dallo schema proposto (che ricavo da Miller 2003, p. 8), il costruttivismo non fornisce risposta a nessuna delle domande metaetiche rilevanti mediante le quali si possono classificare i diversi tipi di teoria. Se l’alternativa rilevante, come lo schema sembra suggerire, è quella tra cognitivismo e non-cognitivismo, il costruttivismo di Rawls, Korsgaard e O’Neill penderà decisamente a favore del secondo, ma non vi si risolverà. Mentre, infatti, il non-cognitivismo ritiene che i giudizi morali esprimano desideri, preferenze o atteggiamenti, il costruttivismo ritiene che il

contenuto morale e normativo del giudizio sia l'esito del ragionamento pratico, dunque di processi riflessivi razionalmente vincolati. Del tutto insufficiente appare anche la distinzione tra dipendenza e indipendenza del contenuto del giudizio dal valutante. La qualificazione dei valori morali come procedura-dipendenti, dunque come funzione della soggettività, è un'accusa al costruttivismo che non tiene conto del fatto che la procedura è sorretta e modellata da requisiti di oggettività (autonomia del valutante, non-contraddizione, universalizzabilità, pubblicità, imparzialità).



L'impressione è che il tentativo di costringere il costruttivismo nelle maglie dell'attuale concettualizzazione metaetica sia destinato all'insuccesso. Una prospettiva più vantaggiosa, che non trascura l'esigenza tassonomica, sarebbe quella di considerare il costruttivismo come *teoria del ragionamento pratico*. Solo in anni recenti è stato messo in luce il contributo del ragionamento pratico alla definizione della struttura e delle aspirazioni della teoria morale (vd. Millgram 2005, in part. pp. 1-32, 312-326). Questo settore di ricerca è in rapida espansione e continuo mutamento. Un approccio più cauto che, come ho cercato di fare, accolga questo orientamento, porrebbe in evidenza anzitutto le specificità del costruttivismo in quanto teoria della ragion pratica e dell'azione.

Il costruttivismo kantiano degli autori studiati delinea una concezione della ragione pratica che si fonda sulle competenze riflessive dell'agente. In tale visione, che si può definire *volontaristica*, il processo di scelta rappresenta un particolare tipo di processo normativo che rimane sotto il nostro controllo (soddisfando in questo modo le esigenze dell'etica dell'autonomia di ispirazione kantiana). Le scelte e le decisioni esprimono una concezione intenzionale della deliberazione direttamente collegata alla causalità attraverso la quale le nostre azioni producono un impatto sul mondo. Secondo i costruttivisti, la massima kantiana contiene ed esprime questo potere intenzionale collegando l'intenzione con il fine: la massima non descrive semplicemente l'azione, ma contiene anche la *ragione* per la quale quell'azione è stata scelta ed intrapresa.

Naturalmente, tutto ciò presuppone che le azioni siano comprensibili e intelligibili unicamente dal punto di vista dell'agente che possiede certe intenzioni o motivi. La prospettiva privilegiata è quella della prima persona (Korsgaard) o dell'agente che deve decidere cosa fare (O'Neill). In tale quadro non c'è posto per una separazione radicale tra motivazione ad agire e normatività delle ragioni. Ciò che motiva l'agente è la ragione dell'azione. Tale ragione, infatti, non proviene dall'esterno ma dalla stessa volontà, e contribuisce a costituirla organizzandone l'operatività causale. Lo stretto collegamento che si intravede tra legge causale, competenze agenziali e ordine normativo del mondo, sostiene una *visione autorale* dell'azione e della libertà: l'agente è libero in quanto è *autore* delle proprie azioni e, in ragione di ciò, introduce nel mondo la novità e il valore.

Per questo motivo, a diverso titolo, tutti gli autori studiati respingono la descrizione empirista dell'azione basata sul binomio credenza/desiderio. Le credenze, come sostengono anche gli empiristi, non possono guidare l'azione; ma per i costruttivisti, d'altro canto, non lo possono fare nemmeno i desideri separati dalle competenze riflessive dell'agente. I desideri sono efficaci nel motivare e nel giustificare l'azione, dunque hanno valenza normativa, soltanto se mediati dalla riflessione. Nella visione costruttivista sono integrati due aspetti in cui si esercita la libertà dell'agente: la capacità di produrre effetti sul mondo e la coscienza di se stessi. L'azione è così rappresentata come causalità intenzionale e autoriflessiva.

È proprio perché il costruttivismo assegna una certa precedenza al ragionamento e alla riflessione pratica che la questione della giustificazione del ragionamento e delle sue basi è da prendere sul serio. La risposta dei costruttivisti è più o meno unanime (salvo per Rawls che su questo rimane ambiguo): esistono dei presupposti del ragionamento che rappresentano le condizioni non-opzionali dell'azione. Il ragionamento stabilisce cosa dobbiamo fare, verte dunque sull'azione, e deve perciò rispettarne i vincoli *costitutivi*. La strategia costitutivista della giustificazione adottata è emersa più volte nel corso del lavoro. L'idea è quella di fondare e giustificare il ragionamento, dunque le ragioni, anche quelle morali, riferendosi ad una base che non è opzionale per l'agente impegnato nella deliberazione, e che rappresenta un presupposto non già metafisico o realista, ma pratico. Quando ragioniamo non possiamo non considerare la pluralità, la connessione e la finitezza degli esseri umani (O'Neill), o trascurare la fonte incondizionata di tutte le ragioni (Korsgaard), né possiamo ragionare ignorando i requisiti di ciò che costituisce un giudizio ponderato (Rawls). Se ragioniamo e troviamo delle ragioni per agire stiamo già assumendo tutti questi presupposti. Questo 'non poter evitare' esprime una necessità pratica più che logica ed ontologica, con cui l'agente ha da fare i conti quando si chiede «cosa devo fare?», quando cioè mette in gioco la propria dignità di autore responsabile e riflessivo.

4. Problemi e prospettive

Un problema ricorrente delle teorie studiate è il rapporto tra piano fondativo e piano deliberativo. La distinzione di questi piani è ciò che ha attirato contro il costruttivismo le critiche di ambiguità e, ciò malgrado, ne costituisce uno dei principali elementi distintivi. La procedura che ci offre le ragioni deve a sua volta essere giustificata. Questa esigenza rappresenta il versante critico del costruttivismo che non ha di mira l'elaborazione di schemi deliberativi astratti quanto la fondabilità razionale dell'intero discorso morale. Sia nella Korsgaard che nella O'Neill i due piani possono entrare in conflitto. L'umanità quale fondamento delle ragioni morali può essere scalzata da altre ragioni a disposizione dell'agente (come nel caso già discusso del mafioso), oppure le ragioni *personali* che guidano il nostro giudizio pratico potrebbero prima o poi confliggere con la pluralità degli agenti (è l'eventualità che ho considerato in riferimento alla O'Neill).

Il tema dell'umanità è emblematico di questa frattura perchè costituisce nel medesimo tempo un vincolo alla deliberazione, qualcosa contro il quale non si può agire, e il fondamento del quadro deliberativo stesso.

Questa tesi descrive abbastanza bene il processo di pensiero attraverso cui la verifica delle proprie ragioni può avvenire. Tuttavia, sul piano fondativo questa posizione resta esposta alla critica di Nietzsche, vale a dire alla possibilità che l'orizzonte dell'umanità come vincolo del volere venga rifiutato di principio. All'immoralista radicale il proceduralismo non sembra poter dare una risposta, perchè il fondamento della procedura appare affidato all'accettazione dell'umanità come un vincolo. L'immoralista estremo rifiuta l'umanità, anche la propria, e non vede in questa alcun valore normativo.¹

A mio modo di vedere l'umanità non è soltanto un vincolo posto alla deliberazione, ma è il fondamento incondizionato del valore. L'umanità fonda la possibilità di qualsiasi apprezzamento, accettazione o rifiuto, dunque sorregge anche la pretesa dell'immoralista radicale. In questa prospettiva l'obiezione di Nietzsche risulta incoerente. Chi rifiuta l'umanità, intesa come condizione del valutare stesso, in quanto

¹ Mordacci 2008, p. 193.

compie un atto valutativo, la presuppone già da sempre. Per questa ragione la Korsgaard afferma che gli uomini non hanno scelta se non considerare se stessi dotati di valore. Certamente, questa formulazione è ambigua, e sembra suggerire che non è l'umanità in quanto tale il fondamento, ma il *nostro* apprezzamento dell'umanità dal punto di vista della prima persona. Si è visto che questo riferimento *psicologico* produce un conflitto tra ragioni che scaturiscono dal fondamento e ragioni a disposizione dell'agente in quanto interessato all'integrità. Se l'umanità è soltanto un altro tipo di identità, le ragioni che ne scaturiscono possono entrare in conflitto con quelle radicate in altre identità dell'agente e perfino con quelle che provengono da altri.

Se si considera l'umanità come orizzonte trascendentale e costitutivo del valore, molte di queste ambiguità possono essere superate. Mi sembra che questo modo di concepire l'umanità possa ricomprendere ciò che Mordacci intende per *realismo trascendentale kantiano*. L'umanità è la condizione del volere, è la libertà stessa come orizzonte entro il quale i valori sono costruiti, proposti e criticati. Un orizzonte al quale l'agente, anche l'immoralista radicale, non può sottrarsi perché appunto sta a fondamento della volontà libera (vd. Mordacci 2008, p. 192-196)

Naturalmente, questo orizzonte non può essere il frutto di una determinazione puramente individuale. I requisiti della non contraddizione del volere e dell'universalizzabilità definiscono la *pubblicità* delle ragioni e fondano la dimensione *intersoggettiva* della deliberazione razionale. Tuttavia, il passaggio dalla normatività della riflessione alla pubblicità delle ragioni è tutt'altro che scontato e richiede argomentazioni ulteriori. Si può intendere la pubblicità come comunicabilità (è la strada intrapresa da Apel e Habermas) oppure come condivisibilità (è il caso della Korsgaard), ma rimane la difficoltà, come si è visto a proposito di quest'ultima, di fondare un reale passaggio dall'intelligibilità alla normatività condivisa. Poter comprendere una ragione non è lo stesso che poterla condividere. Nella prospettiva trascendentale, inoltre, viene meno l'idea che l'umanità sia un che di costruito invece che di semplicemente presupposto.

Seguendo l'ottica costruttivista, Carla Bagnoli ha particolarmente insistito sul carattere intrinsecamente *dialogico* della riflessione (vd. Bagnoli 2007a, Bagnoli 2007c) proponendo una visione della normatività come *reciprocità fondata sul rispetto* e criticando il modello monologico della riflessione proposto dalla Korsgaard.

Il sé che si osserva dall'esterno per decidere che cosa gli appartiene, il sé che opera questa scrematura su di sé, è un sé che è diventato estraneo a se stesso. Le modalità di costituzione coincidono con quelle dell'estraniamento e dell'alienazione. Come possono essere autorevoli le prescrizioni di un sé che si è fatto estraneo a se stesso? Lo sdoppiamento della coscienza riflessiva è, evidentemente, ciò che necessita di una spiegazione. [...] La mia proposta è di concepire lo sdoppiamento implicito nell'auto-riflessione come una metafora che suggerisce non tanto la necessità di una divisione che ci consenta di prendere le distanze dai nostri desideri e istituire un processo contro noi stessi, ma la necessità di un interlocutore. Anche quando assume le sembianze di un monologo interiore, la riflessione è sempre dialogica, prevede un agente e un pubblico.²

Riflettendo sulle ragioni per l'azione, e decidendo la *direzione* in cui agire, l'agente *costruisce* diacronicamente, ossia storicamente, la propria umanità e lo fa in modo tale da preservare l'unità delle narrazioni individuali, che divengono così narrazioni costitutivamente comprensibili agli altri. I vincoli di intelligibilità e giustificazione delle ragioni sono pertanto derivati dal riconoscimento dell'altro che abita continuamente la nostra riflessione e che continuamente ci sforziamo di integrare. L'orizzonte dialogico della riflessione, mentre accoglie l'altro nel proprio ragionare, *costruisce* contemporaneamente l'umanità, propria e altrui, attraverso un ideale di autonomia improntato al rispetto.

È il riconoscimento che fonda e limita la comunità e i suoi membri come unità deliberative, e cioè come *loci* di responsabilità. Questo riconoscimento è una forma di sensibilità, il rispetto, un atteggiamento pratico diretto alla capacità di autonomia. Il rispetto è il principio strutturale della morale e ci dà le condizioni alle quali possiamo dire che una certa società concreta è governata da relazioni e istituzioni morali.³

In un certo senso ciò è già implicito, ma non senza ambiguità, nelle formulazioni della Korsgaard e della O'Neill. Si potrebbe dire che entrambe rappresentano due modi

² Bagnoli 2007a, pp. 119-120.

³ *Ibidem*, pp. 167-168.

alternativi di rispondere al problema della fondabilità della normatività morale. La Korsgaard, riflettendo sull'imperativo categorico come principio costitutivo dell'azione, ha finito per indebolire il vincolo tra l'agente e la legge morale; la O'Neill, dal canto suo, per esplicitare le conseguenze morali del principio modale ha dovuto rinunciare a riconoscere la rilevanza etica della motivazione e dell'identità personale. La molteplicità di questi esiti, e la ricchezza del dibattito in corso, mostrano la straordinaria fecondità della proposta costruttivista. A mio parere, la posizione potrebbe essere rafforzata dall'approfondimento della dimensione agenziale del soggetto *morale*. L'agente che ragiona praticamente e cerca di giustificare le proprie azioni si rende autore di ciò che fa, dunque responsabile. L'autore, mediante le proprie azioni, decisioni e apprezzamenti di valore, contribuisce a *costruire* l'ordine normativo del mondo. Questo ordine, tuttavia, non è il frutto di idiosincrasie individuali, ed è anzi costruito socialmente e sottoposto al vaglio critico della riflessione collettiva. Ciò che distingue il normativo è la validità universale, e la validità universale è pensabile solo come legge. Quando ragioniamo non cerchiamo ragioni meramente individuali, perché si tratta di considerazioni che attraverso l'azione producono un impatto sull'ordine normativo del mondo, si presentano cioè ad altri come leggi possibili. La dimensione plurale della riflessione e dell'azione sembra essere intrinseca al supremo principio pratico. Dimostrare che l'imperativo categorico può essere il principio *costitutivo* dell'azione *morale* rimane uno dei compiti inderogabili di chiunque voglia riflettere con profitto sulla lezione di Kant.

BIBLIOGRAFIA

- Allison 1990 H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1990.
- Anscombe 1957 G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957.
- Ameriks 2000 K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogism of Pure Reason (New Edition)*, Oxford, Oxford University Press, 2000 (ed. or. 1982).
- Arendt 1982 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy, with Interpretative Essay by R. Beiner*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Audi 2004 R. Audi, *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- Bagnoli 2000 C. Bagnoli, *Il realismo procedurale e l'oggettività*, «Notizie di Politica» 57 (2000), pp. 45-59.
- Bagnoli 2002 C. Bagnoli, *Moral Constructivism. A Phenomenological Argument*, «Topoi» 21 (2002), pp. 125-138.
- Bagnoli 2007a C. Bagnoli, *L'autorità della morale*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- Bagnoli 2007b C. Bagnoli, *Il costruttivismo kantiano*, in G. Bongiovanni (a cura), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Milano, B. Mondadori, 2007.
- Bagnoli 2007c C. Bagnoli, *The Authority of Reflection*, «Theoria» 22.1 (2007), pp. 43-52.
- Beck 1960 L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.
- Besch 2008 Th.M. Besch, *Constructing Practical Reason: O'Neill on the Grounds of Kantian Constructivism*, «The Journal of Value Inquiry» 2008.
- Bratman 1998 M.E. Bratman, *The Sources of Normativity*, «Philosophy and Phenomenological Research» 58.3 (1998), pp. 699-709.

- Brink 1989 D. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1989 (trad. it. *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Milano, Vita e Pensiero, 2003).
- Carter 2006a A. Carter, *The Evolution of Rawls's Justification of Political Compliance: Part I*, «Journal of Moral Philosophy» 3.1 (2006), pp. 7-21.
- Carter 2006b A. Carter, *The Evolution of Rawls's Justification of Political Compliance: Part II*, «Journal of Moral Philosophy» 3.2 (2006), pp. 135-157.
- Ceri 2008 L. Ceri, *Ragioni e desideri. La teoria della motivazione nell'etica contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2008.
- Cohen 1996 G.A. Cohen, *Reason, Humanity, and the Moral Law*, in Korsgaard 1996a, pp. 167-188.
- Cohen 2003 G.A. Cohen, *Facts and Principles*, «Philosophy & Public Affairs» 31.3 (2003), pp. 211-245.
- Cohon 2000 R. Cohon, *The Roots of Reasons*, «The Philosophical Review» 109.1 (2000), pp. 63-85.
- Copp 2006 D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Cremaschi 2005 S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Roma, Carocci, 2005.
- Cullity-Gaut 1997 G. Cullity, B. Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Dancy 2000 J. Dancy, *Practical Reality*, New York, Oxford University Press, 2000.
- Dancy 2004 J. Dancy, *Ethics Without Principles*, New York, Oxford University Press, 2004.
- Daniels 1975 N. Daniels (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, New York, Basic Books, 1975.

- Darwall-Gibbard-Railton 1992 S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, *Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends*, «Philosophical Review» 101 (1992), pp. 115-189.
- Darwall 2006a S. Darwall, *The Value of Autonomy and Autonomy of the Will*, «Ethics» 116 (2006), pp. 263-284.
- Dewey 1891 J. Dewey, *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, New York, Hillary House, 1957 (ed. or. 1891).
- Donatelli 1996 P. Donatelli, *Introduzione*, in Donatelli-Lecaldano 1996, pp. 9-133.
- Donatelli-Lecaldano 1996 P. Donatelli, E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Milano, LED, 1996.
- Donatelli 1998 P. Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Dworkin 1975 R. Dworkin, *The Original Position*, in Daniels 1975, pp. 16-52.
- Ferrara 2004 A. Ferrara, *Public reason and the normativity of the reasonable*, «Philosophy & Social Criticism» 30.5-6 (2004), pp. 579-596.
- FitzPatrick 2005 W.J. FitzPatrick, *The Practical Turn in ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity*, «Ethics» 115 (2005), pp. 651-691.
- Fonnesu 1998 L. Fonnesu, *Dovere*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.
- Fonnesu 2006 L. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2006.
- Fonnesu 2008 L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, il Mulino, 2008.
- Frankfurt 1971 H.G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «Journal of Philosophy» 68.1 (1971), ora in Frankfurt 1988, pp. 11-25.
- Frankfurt 1977 H.G. Frankfurt, *Identification and Externality*, in *The Identities of Persons*, University of California Press, 1977, ora in Frankfurt 1988, pp. 58-68.
- Frankfurt 1988 H.G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1988.

- Frankfurt 2004 H.G. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press, 2004 (trad. it. *Le ragioni dell'amore*, Roma, Donzelli, 2005).
- Freeman 1990 S. Freeman, *Reason and Agreement in Social Contract Views*, «Philosophy & Public Affairs» 19 (1990), pp. 122-157.
- Freeman 2003 S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 2003.
- Gert 2002 J. Gert, *Korsgaard's Private-Reasons Argument*, «Philosophy and Phenomenological Research» 64.2 (2002), pp. 303-324.
- Gauthier 1986 D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Gewirth 1978 A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- Geuss 1996 R. Geuss, *Morality and Identity*, in Korsgaard 1996a, pp. 189-199.
- Gibbard 1999 A. Gibbard, *Morality as Consistency in Living: Korsgaard's Kantian Lectures*, «Ethics» 110 (1999), pp. 140-164.
- Ginsborg 1998 H. Ginsborg, *Korsgaard on Choosing Nonmoral Ends*, «Ethics» 109.1 (1998), pp. 5-22.
- Gowans 2002 Ch.W. Gowans, *Practical Identities and Autonomy: Korsgaard's Reformation of Kant's Moral Philosophy*, «Philosophy and Phenomenological Research» 64.3 (2002), pp. 546-570.
- Guyer 1998 P. Guyer, *The Value of Reason and the Value of Freedom*, «Ethics» 109.1 (1998), pp. 22-35.
- Hauser 2006 D. Hauser, *Moral Minds*, New York, Ecco/Harper Collins Publisher, 2006 (trad. it., *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, Milano, Il Saggiatore, 2007).
- Harman 1977 G. Harman, *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, New York, Oxford University Press, 1977.
- Herman 1993 B. Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.

- Hill 1992 Th.E. Hill Jr., *Dignity and Practical Reason*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1992.
- Hill 2002 Th.E. Hill Jr., *Hypothetical Consent in Kantian Constructivism*, in Th.E. Hill Jr., *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Hume 1739 D. Hume, *A Treatise of Human Nature (1739-1740)*, L.A Selby-Bigge, P.H. Nidditch (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1978 (trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Milano, Bompiani, 2001).
- Hussain-Shah 2006 J.Z. Hussain, N. Shah, *Misunderstanding metaethics: Korsgaard's rejection of realism*, in R. Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. I, New York, Oxford University Press, pp. 265-294.
- James 2005 A. James, *Constructing Justice for Existing Practice: Rawls and the Status Quo*, «Philosophy & Public Affairs» 33.5 (2005), pp. 281-316.
- James 2007 A. James, *Constructivism about Practical Reasons*, «Philosophy and Phenomenological Research» 74 (2007), pp. 302-325.
- Johnson 2007 R.N. Johnson, *Value and Autonomy in Kantian Ethics*, in R. Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol.II, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 133-148.
- Kant 1785 I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, vol.IV, Berlin, De Gruyter, 1991-, pp. 385-464 (trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bari, Laterza, 1997).
- Kant 1787 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, (A = 1781) vol. III, pp. 1-552, (B = 1787) vol. IV, pp. 1-252 (trad. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Milano, Adelphi, 1957 [1976³]).
- Kant 1797 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, vol.VI, pp. 203-493 (trad. it. *Metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani, 2006).
- Korsgaard 1983 Ch.M. Korsgaard, *Two distinctions in goodness*, «The Philosophical Review» 92.2 (1983), ora in Korsgaard 1996b, pp. 249-274.
- Korsgaard 1986a Ch.M. Korsgaard, *Kant's Formula of Humanity*, «Kant-Studien», 77.2 (1986), ora in Korsgaard 1996b, pp. 106-132.

- Korsgaard 1986b Ch.M. Korsgaard, *The right to lie: Kant on dealing with evil*, «Philosophy and Public Affairs», 15 (1986), ora in Korsgaard 1996b, pp. 133-158.
- Korsgaard 1986c Ch.M. Korsgaard, *Aristotle and Kant on the source of value*, «Ethics» 96.3 (1986), ora in Korsgaard 1996b, pp. 225-248.
- Korsgaard 1986d Ch.M. Korsgaard, *Skepticism about Practical Reason*, «The Journal of Philosophy», 83 (1986), ora in Korsgaard 1996b, pp. 311-334.
- Korsgaard 1989a Ch.M. Korsgaard, *Kant's analysis of obligation: The argument of Groundwork I*, «Monist» 72.3 (1989), ora in Korsgaard 1996b, pp. 43-76.
- Korsgaard 1989b Ch.M. Korsgaard, *Morality as freedom*, in Y. Yovel (ed.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Dordrecht, Kluwer, 1989, ora in Korsgaard 1996b, pp. 159-187.
- Korsgaard 1989c Ch.M. Korsgaard, *Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit*, «Philosophy & Public Affairs» 18 (1989), ora in Korsgaard 1996b, pp. 363-397.
- Korsgaard 1990 Ch.M. Korsgaard, *The Standpoint of Practical Reason*, Distinguished Harvard Dissertations in Philosophy, New York, Garland, 1990.
- Korsgaard 1992 Ch.M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends. Reciprocity and Responsibility in Personal Relations*, in «Philosophical Perspectives 6: Ethics» (1992), ora in Korsgaard 1996b, pp. 188-221.
- Korsgaard 1993 Ch.M. Korsgaard, *The Reasons we can Share. An Attack on the distinctions between Agent-relative and Agent-neutral Values*, «Social Philosophy & Policy» 10.1 (1993), ora in Korsgaard 1996b, pp. 275-310.
- Korsgaard 1996a Ch.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1996.
- Korsgaard 1996b Ch.M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1996.
- Korsgaard 1996c Ch.M. Korsgaard, *Reply*, in Korsgaard 1996a, pp. 219-258.

- Korsgaard 1997 Ch.M. Korsgaard, *The Normativity of Instrumental Reason*, in Cullity-Gaut 1997, pp. 215-254.
- Korsgaard 1998 Ch.M. Korsgaard, *Motivation, Metaphysics and the Value of the Self*, «Ethics» 109 (1998), pp. 49-66.
- Korsgaard 1999 Ch.M. Korsgaard, *Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant*, «The Journal of Ethics» 3 (1999), pp. 1-29.
- Korsgaard 2002 Ch.M. Korsgaard, *Self-Constitution: Action, Identity and Integrity*, Locke Lectures, Oxford University, 2002 (non pubblicato).
- Korsgaard 2003 Ch.M. Korsgaard, *Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy*, «The Journal of Philosophical Research» APA Centennial Supplement (2003), pp. 99-122.
- Korsgaard 2006 Ch.M. Korsgaard, *Morality and the particularity of human action*, in de Waal F., *Primates and Philosophers*, Princeton, Princeton University Press, 2006 (trad. it. in *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, Milano, Garzanti, 2008, pp. 125-147).
- Korsgaard 2008 Ch.M. Korsgaard, *The Constitution of Agency. Essays on Practical reason and Moral Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Krasnoff 1999 L. Krasnoff, *How Kantian is Constructivism?*, «Kant-Studien» 90 (1999), pp. 385-409.
- Lafont 2004 Ch. Lafont, *Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism?*, «Ratio Juris» 17.1 (2004), pp. 27-51.
- MacIntyre 1981 A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1981 (tr. it. *Dopo la virtù*, Milano, Feltrinelli, 1988).
- Mackie 1977 J.L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin, 1977 (trad. it. *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Torino, Giappichelli, 2001).
- Magri 2002 T. Magri, *Frères Ennemis. The Common Root of Expressivism and Constructivism*, «Topoi» 21 (2002), pp. 153-164.

- McDowell 1981 J. McDowell, *Non-Cognitivism and Rule-Following*, in Holtzmann S.H., Leich Ch.M. (eds.), *Wittgenstein: to Follow a Rule*, Routledge, London, 1981 (trad. it. in Donatelli-Lecaldano 1996, pp. 159-182).
- Mikhail 2000 J.M. Mikhail, *Rawls' Linguistic Analogy. A Study of the 'Generative Grammar' model of Moral Theory described by John Rawls in A Theory of Justice*, Cornell University, 2000 (tesi di Dottorato non pubblicata).
- Miller 2003 A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge (Mass.), Polity Press, 2003.
- Millgram 2001 E. Millgram, *Varieties of Practical Reasoning*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2001.
- Millgram 2005 E. Millgram, *Ethics Done Right. Practical Reasoning as a Foundation for Moral Theory*, New York, Cambridge University Press, 2005.
- Milo 1995 R. Milo, *Contractarian Constructivism*, «The Journal of Philosophy» 92 (1995), pp. 181-204.
- Moore 1903 G.E. Moore, *Principia Ethica*, New York, Prometheus Books, 1988 (ed. or. 1903).
- Mordacci 2007 R. Mordacci, *La vita etica e le buone ragioni*, Milano, B. Mondadori, 2007.
- Mordacci 2008 R. Mordacci, *Ragioni personali. Saggio sulla normatività morale*, Roma, Carocci, 2008.
- Nagel 1970 Th. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970 (trad. it. *La possibilità dell'altruismo*, Bologna, il Mulino, 1994).
- Nagel 1986 Th. Nagel, *A View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986 (trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, Il Saggiatore, 1989).
- Nagel 1996 Th. Nagel, *Universality and the Reflective Self*, in Korsgaard 1996a, pp. 200-209.
- Norman 2000 R. Norman, *Public Reasons and the 'Private Language' Argument*, «Philosophical Investigations» 23.4 (2000), pp. 292-314.

- O'Day 1998 K. O'Day, *Normativity and interpersonal Reasons*, «Ethical Theory and Moral Practice» 1 (1998), pp. 61-83.
- O'Hagan 2004 E. O'Hagan, *Practical Identity and the Constitution of Agency*, «The Journal of Value Inquiry» 38 (2004), pp. 49-59.
- O'Neill 1984 O. O'Neill, *Kant after virtue*, «Inquiry» 26 (1984), ora in O'Neill 1989, pp. 145-162.
- O'Neill 1985a O. O'Neill, *Consistency in action*, in N. Potter-M. Timmons (eds.), *Universality and Morality. Essays on Ethical Universalizability*, Reidel, 1985, ora in O'Neill 1989, pp. 81-104.
- O'Neill 1985b O. O'Neill, *Between consenting adults*, «Philosophy and Public Affairs» 14.3 (1985), ora in O'Neill 1989, pp. 105-125.
- O'Neill 1986 O. O'Neill, *The public use of reason*, «Political Theory» 14 (1986), ora in O'Neill 1989, pp. 28-50.
- O'Neill 1988a O. O'Neill, *Constructivism in ethics*, «Proceeding of the Aristotelian Society, Presidential Address», 89 (1988-9), ora in O'Neill 1989, pp. 206-218.
- O'Neill 1988b O. O'Neill, *Ethical Reasoning and Ideological Pluralism*, «Ethics» 98 (1988), pp. 705-722.
- O'Neill 1989 O. O'Neill, *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- O'Neill 1989a O. O'Neill, *Reason and politics in the Kantian enterprise*, in O'Neill 1989, pp. 3-27.
- O'Neill 1989b O. O'Neill, *Reason and autonomy in Grundlegung III*, in O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperative Kommentar*, Frankfurt, Klostermann, 1989, ora in O'Neill 1989, pp. 51-65.
- O'Neill 1989c O. O'Neill, *Action, anthropology and autonomy*, in O'Neill 1989, pp. 66-77.
- O'Neill 1992 O. O'Neill, *Vindicating Reason*, in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 280-308.

- O'Neill 1996 O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- O'Neill 1997 O. O'Neill, *Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls*, 'Political Liberalism', «The Philosophical Review» 106.3 (1997), pp. 411-428.
- O'Neill 2000 O. O'Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- O'Neill 2000a O. O'Neill, *Four models of Practical Reasoning*, in O'Neill 2000, pp. 11-28.
- O'Neill 2000b O. O'Neill, *Agency and autonomy*, in O'Neill 2000, pp. 29-49.
- O'Neill 2000c O. O'Neill, *Principles, Practical Judgment and Institutions*, in O'Neill 2000, pp. 50-64.
- O'Neill 2000d O. O'Neill, *Kant's justice and Kantian justice*, in O'Neill 2000, pp. 65-80.
- O'Neill 2001 O. O'Neill, *Practical Principles & Practical Judgment*, «Hastings Center Report» 31.4 (2001), pp. 15-23.
- O'Neill 2003a O. O'Neill, *Autonomy: The Emperor's new clothes*, «Proceedings of the Aristotelian Society, The Inaugural Address», Supp. Vol. LXXVII (2003), pp. 1-21.
- O'Neill 2003b O. O'Neill, *Constructivism vs. Contractualism*, «Ratio» 16.4 (2003), pp. 319-331.
- O'Neill 2003c O. O'Neill, *Constructivism in Rawls and Kant*, in Freeman 2003, pp. 347-67.
- O'Neill 2004 O. O'Neill, *Kant: Rationality as Practical Reason*, in Alfred J. Mele-P. Rawling (eds.), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 93-109.
- O'Neill 2007a O. O'Neill, *Experts, Practitioners and Practical Judgement*, «Journal of Moral Philosophy» 4.1 (2007), pp. 154-166.
- O'Neill 2007b O. O'Neill, *Normativity and Practical Judgement*, «Journal of Moral Philosophy» 4.3 (2007), pp. 393-405.

- Parfit 1984 D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984 (trad. it. *Ragioni e persone*, Milano, Il Saggiatore, 1989).
- Parfit 1997 D. Parfit, *Reasons and motivation*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 71 (1997), pp. 99-130.
- Parfit 2006 D. Parfit, *Normativity*, in R. Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 325-380.
- Pettit 2001 P. Pettit, *Embracing Objectivity in Ethics*, in B. Leiter (ed.), *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 2001, pp. 234-286.
- Pettit 2005 P. Pettit, *Rawls's political ontology*, «Politics Philosophy & Economics» 4.2 (2005), pp. 157-174.
- Pirni 2005 A. Pirni, *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto: Höffe, Geertz, O'Neill, Gadamer, Taylor*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005.
- Pogge 2004 Th. Pogge, *The incoherence between Rawls's Theories of Justice*, «Fordham Law Review» 72.5 (2004), pp. 1739-1759.
- Prichard 1912 H.A. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, «Mind» 21 (1912), pp. 21-37.
- Radzik 2002 L. Radzik, *A Coherentist Theory of Normative Authority*, «The Journal of Ethics» 6 (2002), pp. 21-42.
- Raphael 1991 D.D. Raphael, *British Moralists 1650-1800. I. Hobbes-Gay*, Indianapolis, Hackett, 1991.
- Rawls 1951 J. Rawls, *Outline for a Decision Procedure for Ethics*, «Philosophical Review» 60.2 (1951), ora in Rawls 1999a, pp. 1-19 (tr. it. in *La giustizia come equità. Saggi 1951-1969*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 1-28).
- Rawls 1955 J. Rawls, *Two Concepts of Rules*, «Philosophical Review» 64.1 (1955), ora in Rawls 1999a, pp. 20-46 (tr. it. in *La giustizia come equità. Saggi 1951-1969*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 29-68).

- Rawls 1958 J. Rawls, *Justice as Fairness*, «Philosophical Review» 67.2 (1958), ora in Rawls 1999a, pp. 47-72 (tr. it. in *La giustizia come equità. Saggi 1951-1969*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 69-106).
- Rawls 1971 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971 (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982).
- Rawls 1975a J. Rawls, *The Independence of Moral Theory*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association» 48 (1975), ora in Rawls 1999a, pp. 286-302 (tr. it. in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 42-63).
- Rawls 1975b J. Rawls, *A Kantian Conception of Equality*, «Cambridge Review» 96 (1975), ora in Rawls 1999a, pp. 254-266 (tr. it. in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 3-18).
- Rawls 1980 J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, «Journal of Philosophy», 77 (1980), ora in Rawls 1999a, pp. 303-358 (tr. it. in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 64-135).
- Rawls 1985 J. Rawls, *Justice as Fairness. Political not Metaphysical*, «Philosophy & Public Affairs» 14 (1985), ora in Rawls 1999a, pp. 388-414 (tr. it. in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 170-203).
- Rawls 1989 J. Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy*, in E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford, 1989, ora in Rawls 1999a, pp. 497-528 (tr. it. in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 234-274).
- Rawls 1993 J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 (tr. it. *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994).
- Rawls 1999a *John Rawls. Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1999.

- Rawls 1999b J. Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999 (tr. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008).
- Rawls 2000 J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, B. Herman (ed.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000 (trad. it. *Lezioni di storia della filosofia morale*, Milano, Feltrinelli, 2004).
- Reath 2006 A. Reath, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. Selected essay*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Regan 2002 D.H. Regan, *The Value of Rational Nature*, «Ethics» 112, pp. 267-291.
- Ridge 2005 M. Ridge, *Agent-Neutral vs. Agent-Relative Reasons*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (2005), Edward N. Zalta (ed.).
[http://plato.stanford.edu/entries/agent-neutral vs. agent-relative reasons](http://plato.stanford.edu/entries/agent-neutral-vs-agent-relative-reasons).
- Sayre-McCord 2007 G. Sayre-McCord, *Metaethics*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (2007), Edward N. Zalta (ed.).
<http://plato.stanford.edu/entries/metaethics>.
- Scanlon 1992 T.M. Scanlon, *The Aims and Authority of Moral Theory*, «Oxford Journal of Legal Studies» 12 (1992), pp. 1-23.
- Scanlon 1998 T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.
- Scanlon 2003 T.M. Scanlon, *Rawls on Justification*, in Freeman 2003, pp. 139-167.
- Schapiro 2001 T. Schapiro, *Three Conceptions of Action in Moral Theory*, «Nous» 35.1 (2001), pp. 93-117.
- Schneewind 1997 J.B. Schneewind, *The Sources of Normativity*, «Mind» 106 n.424 (1997), pp. 791-794.
- Schneewind 1998 J.B. Schneewind, *Korsgaard and the Unconditional in Morality*, «Ethics» 109.1 (1998), pp. 36-48.
- Schroeter 2004 F. Schroeter, *Reflective Equilibrium and Antitheory*, «Nous» 38.1 (2004), pp. 110-134.

- Shafer-Landau 2003 R. Shafer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, New York, Oxford University Press, 2003.
- Sidgwick 1874 H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1874 (trad. it. *I metodi dell'etica*, Milano, Il Saggiatore, 1995).
- Skorupski 1998 J. Skorupski, *Rescuing Moral Obligation*, «European Journal of Philosophy» 6.3 (1998), pp. 335-355.
- Skorupski 1999 J. Skorupski, *Irrealist Cognitivism*, «Ratio» 12 (1999), pp. 436-459.
- Smith 1994 M. Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994.
- Smith 1999 M. Smith, *Search for the Source*, «The Philosophical Quarterly» 49 n. 196 (1999), pp. 384-394.
- Stark 2000 C.A. Stark, *Hypothetical Consent and Justification*, «The Journal of Philosophy» 97.6 (2000), pp. 313-334.
- Stern 2007 R. Stern, *The Value of Humanity: Reflection on Korsgaard's Transcendental Argument*, presentato al Third Annual Conference, HPS, Cambridge, 2007 (non pubblicato).
- Stratton-Lake 2000 P. Stratton-Lake, *Kant, duty and moral worth*, London-New York, Routledge, 2000.
- Street 2008 Sh. Street, *Constructivism about Reasons*, in R. Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. III, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 207-245.
- Taylor 2003 R.S. Taylor, *Rawls's Defense of the Priority of Liberty: a Kantian Reconstruction*, «Philosophy & Public Affairs» 31.3 (2003), pp. 246-271.
- Timmermann 2000 J. Timmermann, *Kant's puzzling ethics of maxims*, «The Harvard Review of Philosophy» 8 (2000), pp. 39-52.
- van Willigenburg 2002 Th. van Willigenburg, *Shareability and Actual Sharing. Korsgaard's Position on the Publicity of Reasons*, «Philosophical Investigations» 25.2 (2002), pp. 172-189.
- Velleman 2006 J.D. Velleman, *Willing the Law*, in J.D. Velleman, *Self to Self. Selected Essays*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 2006, pp. 284-311.

- Wallace 1990 R.J. Wallace, *How to Argue about Practical Reason*, «Mind» 99 (1990), pp. 355-384.
- Wedgwood 2002 R. Wedgwood, *Practical Reasoning as Figuring Out What is Best: Against Constructivism*, «Topoi» 21 (2002), pp. 139-152.
- Williams 1981 B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 (trad. it. *Sorte Morale*, Milano, Il Saggiatore, 1987).
- Williams 1985 B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana Press, 1985 (trad. it., *L'etica e i limiti della filosofia*, Bari, Laterza, 1987).
- Williams 1996 B. Williams, *History, morality and the test of reflection*, in Korsgaard 1996a, pp. 210-218.
- Wittgenstein 1953 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967).
- Wood 1998 A. Wood, *Creating the Kingdom of Ends*, «The Philosophical Review» 107.4 (1998), pp. 607-611.
- Wood 1999 A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1999.

INDICE

RINGRAZIAMENTI

INTRODUZIONE 2

1. LE AMBIGUITÀ DEL COSTRUTTIVISMO	6
1. Il progetto costruttivista	8
2. L'irriducibilità della domanda metaetica	9
3. L'inconsistenza normativa della posizione originaria	11
4. Il costruttivismo come teoria del ragionamento pratico	13
5. Il costruttivismo metaetico e contrattualistico di R. Milo	15

PARTE PRIMA

GIUSTIFICAZIONE E DELIBERAZIONE IN JOHN RAWLS

2. GIUSTIFICAZIONE E COSTRUZIONE	23
1. Costruzione, verità e oggettività	24
1.1. Concetto e concezione in <i>A Theory of Justice</i>	24
1.2. «Il costruttivismo kantiano» e la teoria morale	28
1.3. Giustificazione e verità	31
1.4. Giustificazione e oggettività	35
1.4.1. Intuizioni e persone	37
1.4.2. Etica e accordo	39
1.4.3. Scelta e oggettività	42
2. Riflessione, costruzione e giustificazione	46
2.1. L'argomento di D. Brink contro il costruttivismo	46
2.2. G.A. Cohen contro la giustificazione costruttivista dei principi	48
2.3. Il punto di vista metodologico	53
2.4. Il punto di vista sociologico e il dilemma dello <i>status quo</i>	55
3. Ragion pratica e giustificazione	57
3.1. Il metodo dell'equilibrio riflessivo	57
3.2. L'interpretazione deliberativa dell'equilibrio riflessivo	58
3.3. La strategia costitutivista	61
4. Conclusioni	66

3. DELIBERAZIONE, COSTRUZIONE E AUTONOMIA	68
1. Intuizioni e costruzioni della ragione	69
2. La derivazione dei vincoli alla deliberazione	72
2.1. La Procedura dell'Imperativo Categorico	72
2.2. La funzionalità della procedura: costruire ed esprimere	73
2.3. Pubblicità, beni primari e velo d'ignoranza	77
2.4. Umanità e razionalità	81
3. Autonomia e deliberazione	86
3.1. Autonomia e legislazione pubblica	86
3.2. Autonomia deliberativa	89
3.3. Autonomia kantiana e autonomia deliberativa	93
4. Motivazione e psicologia morale	96
4.1. Rawls e Sidgwick: libertà e motivazione	96
4.2. Rawls e Dewey: espressione ed unità del Sé	99
4.3. Volontà elettiva e rappresentazione del Sé	102
4.4. Hume o Kant? L'ambiguità del requisito motivazionale	106
5. Procedura e punto di vista pratico: intuizionismo e costruttivismo	108
6. Uno sguardo conclusivo alla deliberazione	111

PARTE SECONDA

NORMATIVITÀ E RIFLESSIONE IN CHRISTINE M. KORSGAARD

4. LA FONDAZIONE DELLA NORMATIVITÀ	
1. «Reflective endorsement»	119
1.1. David Hume	120
1.2. Bernard Williams	124
1.3. John Rawls	126
2. Identità pratica e normatività	128
2.1. Riflessione e problema normativo	130
2.2. Identificazione e integrità	133
2.3. Massime, identità e ragioni: la procedura di costruzione	137
3. Dall'identità all'umanità	140
3.1. Umanità e identità morale	143
3.2. Realtà e valore dell'umanità	144
4. Obiezioni, precisazioni e sviluppi	147

4.1. Attività e passività della volontà	148
4.2. Esternalismo e internalismo del criterio di scelta	152
4.3. La volontà e la legge	155
4.4. L'universalità del volere	157
4.5. Il rigetto del particolarismo e la costituzione dell'azione	159
5. Conclusioni critiche	163
5. RAGIONI PUBBLICHE E COSCIENZA PRIVATA	164
1. Carattere privato e carattere pubblico delle ragioni	165
2. Esposizione dell'argomento	168
3. Distinzioni concettuali	174
3.1. Ragioni agente-neutrali e ragioni agente-relative	174
3.2. Ragioni private/pubbliche contro ragioni a-neutrali/a-relative	177
3.3. Un fraintendimento da eliminare	179
4. Interpretazione dell'argomento	182
4.1. Condivisibilità <i>di principio</i> e condivisione <i>de facto</i>	182
4.2. Imperativo Categorico e pubblicità	185
4.3. Legge morale e comune umanità	190
5. Due tipi di razionalità	194
6. COSTRUTTIVISMO RADICALE E QUESTIONE NORMATIVA	200
1. La questione normativa	201
2. Volontarismo e realismo	204
3. Realismo sostantivo e realismo procedurale	209
4. La posizione dialettica del realismo non-riduzionista	213
5. Ragion pratica e costruzione	216
5.1. La dimensione pratica dei concetti morali	216
5.2. La costruzione dei concetti normativi	218
5.3. La dimensione costitutiva della razionalità pratica	221
6. Costruttivismo e metaetica	225
7. Il costruttivismo kantiano risponde alla questione normativa?	228
7.1. Persuasione e giustificazione	228
7.2. Costruttivismo e concezione pratica della normatività	229
8. Conclusioni	233

PARTE TERZA

NORMATIVITÀ E AZIONE IN ONORA O'NEILL

7. CRISI DEI FONDAMENTI E RITORNO A KANT	238
1. La crisi dei fondamenti	239
1.1. Universalisti e particolaristi	239
1.2. La crisi della modernità	242
1.3. Naturalizzazione dell'etica e nichilismo	244
2. L'attacco ai principi	246
3. Il rifiuto dell'idealizzazione etica	251
3.1. La critica a Rawls	252
3.2. Idealizzazione e teorie empiriste dell'azione	254
4. Il ritorno a Kant: la priorità del pratico	259
5. Un'obiezione dal versante contestualista	263
 8. COSTRUTTIVISMO MODALE	 266
1. Il metodo della ragione	267
1.1. La metafora della costruzione	268
1.2. Metafore politiche e imperativo categorico	271
1.3. Pluralità, connessione, finitezza	273
2. Ragionamento pratico e autorità	276
2.1. Teorie inadeguate: teleologiche e basate sulle norme	276
2.2. Universalizzabilità e guida dell'azione	279
2.2.1. Contraddizione e universalizzabilità	281
2.2.2. Virtù e nessi deontici	283
2.3. Norme e giudizi pratici	288
3. Confronti	292
3.1. O'Neill e Korsgaard su normatività e motivazione	292
3.2. Jonathan Dancy contro il costruttivismo	295
4. Conclusioni	297
 9. CONCLUSIONI. COSTRUTTIVISMO KANTIANO E TEORIA MORALE	 299
1. Costruttivismo o costruttivismi?	299
2. Il costruttivismo 'costruisce' davvero qualcosa?	302
3. Costruttivismo kantiano: teoria morale e teoria dell'azione	304
4. Problemi e prospettive	308

BIBLIOGRAFIA	312
--------------	-----

INDICE	327
--------	-----