

Aquinas

FACOLTÀ DI FILOSOFIA

ESTRATTO

03 | XLVI | 2-3



Dio, il senso della vita e la vita senza senso dell'ateo

ALESSANDRO SANMARCHI

SUMMARY: The main goal of the paper is to give a rigorous demonstration of the following assumption: without God there would be no rational way to justify any ethical doctrine and life would be absurd. The logical structure of the paper develops upon three steps: a strait definition of the expression «sense of life», an interpretation of the so called «Hume's law», the proposal of a metaethical theory which could be described as «grounding ethics ex auctoritate cum fundamento in re». The theory proposed argues that, because of God's ontological simplicity, the Is-Ought Question doesn't concern Him: to regard God as a Creating and Infallible Authority is the only way to lay the foundation of ethics through teleology and in spite of Hume's law.

1. INTRODUZIONE

I toni estremi dell'esistenzialismo di Albert Camus costituiscono un valido richiamo all'elemento che da sempre è sotteso e ha dato unità ai diversi aspetti della ricerca filosofica: la questione sul senso dell'esistenza umana.

«Non c'è che un problema filosofico veramente serio: il suicidio. *Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere alla questione fondamentale della filosofia.* Il resto, se il mondo abbia tre dimensioni o se lo spirito abbia nove o dodici categorie, viene dopo. Questi sono giochi; prima bisogna rispondere. E se è vero, come vuole

Nietzsche, che un filosofo, per essere degno di stima, debba predicare con l'esempio, si comprende l'importanza di tale risposta, poiché essa precederà il gesto definitivo. [...] Vedo che molte persone muoiono perché reputano che la vita non valga la pena di essere vissuta. Ne vedo altre che si fanno paradossalmente uccidere per le idee o le illusioni che danno loro una ragione di vivere (ciò che si chiama ragione di vivere è allo stesso tempo un'eccellente ragione di morire). *Giudico dunque che il senso della vita costituisca la più urgente delle questioni*¹.

Tale questione è infatti la base, perlomeno implicita, di ogni approccio filosofico ai fondamenti della realtà, poiché ogni concezione dell'essere (sia esso l'essere del cosmo, come per i filosofi presocratici, sia esso l'essere materiale-metafisico del socratismo platonico, dell'aristotelismo e della filosofia cristiana, sia esso l'essere puramente materiale o puramente idealistico di alcune correnti della filosofia moderna, ecc.) comprende al suo interno una collocazione dell'ente umano e dunque anche una certa visione della sua compiuta realizzazione (da cui consegue il suo *dover essere*). Le scienze particolari possono indagare la realtà in assenza di un riferimento *diretto*² al significato dell'esistenza umana, ma ciò non vale nel caso della filosofia, che per natura si sviluppa secondo una prospettiva d'indagine globale e *ultima*. In altri termini l'esigenza di comprendere le cause e dunque il senso ultimo della realtà (esigenza in cui consiste il filosofare *tout court*), implica necessariamente nel suo concretizzarsi anche l'emergere di uno specifico senso per la vita umana, senza il quale la ricerca stessa verrebbe a mancare della propria componente propulsiva: la meraviglia di fronte all'essere, che costituisce secondo Platone e Aristotele la motivazione del filosofare³, non potrebbe sfociare nella ricerca razionale, se non implicasse strutturalmente anche un riferimento al significato dell'esistenza umana.

1. Albert CAMUS, *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, edizione del 1997, 99. La traduzione e i corsivi sono nostri).

2. In realtà, se vi è sempre una *possibilità materiale* di procedere nelle ricerche delle scienze particolari (possibilità questa determinata dai limiti ontologici delle tecniche scientifiche), è proprio il riferimento al senso, o ai sensi, dell'esistenza umana che costituisce i limiti, spesso cangianti, ma onnipresenti, della *possibilità morale* a condurre tali ricerche. Per questo, seppur indirettamente, anche lo sviluppo delle scienze particolari è costantemente legato al significato dell'esistenza umana. I dibattiti contemporanei intorno alla 'bio-etica' e alla 'clonazione genetica' ne sono solo l'ultimo esempio.

3. «Questa è la passione propria del filosofo, l'essere preso da meraviglia; né vi è altro principio del filosofare che questo» (PLATONE, *Teeteto*, 155, D). «[...] Gli uomini hanno incominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia» (ARISTOTELE, *Metafisica*, A 2, 982 b 12).

Il problema sul senso della vita coinvolge dunque sia la teoria, sia la prassi esistenziale⁴, proprio perché scoprire che cosa sia l'uomo, significa anche scoprire il senso del divenire che gli è proprio, ossia comprendere se vi sia e quale sia la direzione preferenziale verso cui ogni uomo, in quanto tale, *dovrebbe* indirizzare il proprio sviluppo e la propria maturazione. In altre parole, come meglio vedremo, il problema sul senso della vita è strettamente legato a quello sui fondamenti della morale, cioè alla questione se vi sia un modo futuro di essere dell'uomo, che risulti, a preferenza di tutti gli altri possibili, moralmente *obbligatorio*. Tutto ciò implica la risposta a una serie di quesiti teorici, di cui il fondamentale è senz'altro quello sull'esistenza di Dio e sull'immortalità dell'anima umana. Tuttavia con la presente ricerca non intendiamo indagare direttamente la problematica metafisica, bensì, ponendola per ipotesi come risolta, prima in positivo (Dio esiste) e poi in negativo (Dio non esiste), vogliamo valutarne l'impatto rispetto al senso della vita umana e alla questione sui fondamenti della morale. In particolare dimostreremo che l'esistenza di Dio costituisce l'unica possibilità razionale di fondare l'etica, dando dunque un senso alla vita umana; e di conseguenza che la coerenza logica, derivante da una posizione atea, non può che corrispondere a quanto esplicitamente affermato dalle filosofie dell'assurdo di Sartre e Camus: se Dio e un'anima immortale non esistono, tutto è permesso (cioè non vi è differenza tra il bene e il male) e la vita umana è assurda (senza senso). Una conclusione, quest'ultima, che riteniamo di enorme rilevanza filosofica ed esistenziale, sia sul piano individuale, che su quello sociale e politico. Bisognerà infatti rendersi conto del fatto che senza Dio non è possibile fondare razionalmente alcun tipo di scelta individuale, sociale o politica. Prescindendo da Dio, qualsiasi visione etica non potrà

4. La teoresi filosofica e la visione del mondo che ne consegue non mancano mai di influenzare profondamente il tipo e la qualità degli atti morali quotidiani; ciò che corrisponde ad indirizzare il proprio agire secondo un certo senso della vita. Giovanni Reale ha sottolineato marcatamente quanto sia erroneo intendere la concezione greca della *contemplazione* (θεωρία), in cui storicamente consiste il paradigma del filosofare stesso, come fatto puramente intellettuale, separato dall'atteggiamento morale e dallo stile di vita quotidiano: «Solo di recente è stato messo in luce (ma questo punto è ancora piuttosto lontano dall'essere acquisito a livello di comune opinione) che la greca "contemplazione" implica strutturalmente un preciso atteggiamento pratico nei confronti della vita. Questo significa che la *theoria* greca non è solo una dottrina di carattere intellettuale e astratto, ma è altresì, sempre, una dottrina di vita, o, per dirla in altra maniera, è una dottrina che postula strutturalmente un inveramento esistenziale, e, di norma, ad esso si accompagna» (Giovanni REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. I, Vita e Pensiero, V ed. 1987. *Appendice seconda*, "Precisazioni sulle caratteristiche fondamentali del concetto greco di filosofia", 477-478. Per un'esposizione dettagliata di questa problematica si vedano in particolare i primi cinque paragrafi dell'Appendice citata).

che ridursi a un puro irrazionalismo (volontarismo, sentimentalismo, utopismo, misticismo pagano-naturalistico), oppure a un mero formalismo contrattualistico.

La nostra ricerca si svilupperà in tre tappe. In primo luogo si cercherà una rigorosa definizione dei diversi significati (teorici e linguistico-semantici) del termine 'senso', al fine d'individuare l'accezione più corretta dell'espressione '*senso della vita*'. In secondo luogo ci occuperemo del dibattito scaturito intorno alla cosiddetta «legge di Hume», a partire dai contributi di molti filosofi analitici. Con questo nome si usa definire la sintetica affermazione *humeana*⁵, secondo cui non sarebbe lecito, o perlomeno sarebbe sempre problematico, derivare affermazioni d'ordine etico da premesse che riguardino le sole caratteristiche ontologiche degli enti (da premesse cioè d'ordine puramente descrittivo o fattuale). Ora, riteniamo che l'esplicitazione di questa complessa problematica teorica costituisca uno degli apporti più innovativi e consistenti della filosofia moderna in genere. E per quanto nell'attualità del dibattito filosofico questo tema non sembri essere più di moda, esso rappresenta invece un'imprescindibile 'tappa teoretica' sul cammino di una fondazione razionale dell'etica. In terzo luogo ciò che avremo ricavato dai due punti precedenti, costituirà il dato di fatto intorno a cui tratteggeremo una teoria metaetica a necessario fondamento del teleologismo classico.

2. DEFINIZIONE DELLA LOCUZIONE «SENDO DELLA VITA»

L'approccio più generale ad una caratterizzazione precisa dell'espressione '*senso della vita*' è dato da un'osservazione fondamentale di ordine semiotico⁶, che ricaviamo da una delle opere più note di Algirdas Julien Greimas:

«È ormai acquisito, in linea di massima, che ogni spiegazione o descrizione del senso non è altro che un'operazione di transcodificazione. Spiegare ciò che significa una parola o una frase, comporta il ricorso ad altre parole e ad altre frasi nel tentativo di fornire una nuova versione della "medesima cosa". La significazione può essere definita, perciò,

5. Cfr. David HUME, *Treatise of Human Nature*, Book III, Part I, Section I. Tra poco citeremo le esatte parole di Hume.

6. Poiché la semiotica, dandone una definizione molto generica, è la scienza consistente nello studio di tutti i processi di produzione del senso, essa non poteva che porsi a fondamento anche di una definizione del nostro oggetto di ricerca.

come una correlazione fra due livelli linguistici, o due codici, diversi. Tutte le descrizioni semantiche sono di questo tipo [...]. Tuttavia, studi recenti sul linguaggio e sulle pratiche gestuali, attestano che è possibile concepire in tutt'altro modo l'esplicitazione del senso: e in particolare, che *il senso può essere concepito sia come un progetto virtuale, sia come la conclusione d'un processo programmato*» (cfr. il "senso della storia", o il "saper fare" di un calzolaio)⁷.

«Se, ancora una volta, apriamo il vocabolario per cercare il senso della parola "senso", ci imbattiamo in un gruppo di esempi ove "il senso vietato" è adiacente a espressioni come "il senso di un'esistenza" o "il senso della storia". Per cui il senso non significa soltanto ciò che le parole intendono trasmetterci; esso è altresì una direzione o, secondo il linguaggio dei filosofi, un'intenzionalità e una finalità. Tradotto in linguaggio linguistico, il senso si identifica con quel processo orientato di attualizzazione che, come ogni processo semiotico, è presupposto da – e presuppone – un sistema, o un programma, già realizzato o semplicemente virtuale»⁸.

Questo particolare dinamismo semiotico, detto «processo orientato di attualizzazione», può essere inteso, come Greimas stesso indica, secondo un'accezione propriamente filosofica. Più specificamente riteniamo che tale accezione debba corrispondere ad una quadruplice valenza del termine 'senso'.

Le prime tre nozioni di questa quadruplice divisione sono formulate con chiarezza e precisione in un articolo di Sergio Galvan⁹. L'Autore distingue due concetti principali di senso, uno teoretico (punto [1]) e uno pratico, dei quali quest'ultimo si suddivide nuovamente in due nozioni: il senso come conformità ai valori (punto [2]) e il senso come realizzabilità del valore (punto [3]).

[1] «In prospettiva teoretica il senso di un oggetto sta nella sua sintassi, nel complesso delle regole che presiedono alla sua costituzione, in breve nelle sue regole costitutive. In questa accezione dunque, l'appartenenza di una proprietà-relazione o l'attribuzione di un comportamento all'oggetto sono sensate se e solo se conformi alle regole costitutive dell'oggetto stesso»¹⁰.

[2] «Se tra le leggi costitutive degli oggetti di un determinato contesto esistono anche delle leggi di carattere finalistico, allora il contesto è finalistico. Il che significa che, se il punto di vista dal quale si guarda l'insieme dei regolati prevede che i regolati siano ordinati a qualche fine,

7. Algirdas Julien GREIMAS, *Du sens*, Editions du Seuil, Parigi 1970; trad. it.: *Del senso*, Bompiani, Milano 1996, 43 (Corsivo nostro).

8. Id., op. cit., 16. (Corsivo nostro).

9. Sergio GALVAN, *Senso come conformità ad una regola*, in AA.VV., *Esistenzialismo, fenomenologia, pedagogia* (editor G. Dalle Fratte), Armando, 1996 Roma, 141-156.

10. Id., op. cit., 143.

allora è costituito un contesto finalistico. [...] La regola finalistica è così una regola costitutiva, ma costitutiva del dover essere dell'ente regolato, vale a dire di tutte le regole prescrittive che del regolato esprimono, per l'appunto, l'ordinamento al fine. Se, poi, si conviene che i valori altro non sono che la qualità dell'oggetto conforme alle regole prescrittive, è facile allora rendersi conto del fatto ulteriore che la regola finalistica costituisce l'orizzonte dei valori da cui discendono tutte le regole che prescrivono i comportamenti non costitutivi all'ente regolato. Anche le regole prescrittive posseggono, in questa prospettiva, una struttura finalistica. Però gli oggetti sono diversi. Mentre la regola finalistica costitutiva dichiara la necessità che qualcosa sia obbligatorio – dichiara cioè che l'obbligo di tale qualcosa è costitutivo dell'ente regolato – le regole prescrittive riguardano solo il contenuto di tale obbligo, che, essendo obbligatorio, non è [ontologicamente *n.d.r.*] necessario ma puro oggetto di prescrizione. [...] Il senso nella prima accezione pratica da noi considerata consiste nella conformità alle regole prescrittive, ovvero ai valori che definiscono il dover essere degli oggetti regolati. In particolare il senso di una azione (o di un progetto) sta nella conformità dell'azione (o del progetto) all'insieme dei valori, in vista dei quali l'azione (o il progetto) sono compiuti dall'agente. In altre parole l'azione di un agente è sensata se è fatta in vista di un fine (o valore) realizzante nei confronti dell'agente. Analogamente un progetto è sensato se corrisponde alle reali esigenze della situazione per cui il progetto stesso è avanzato»¹¹.

[3] «Se una situazione è ordinata ad un certo fine e tuttavia è segnata dall'impossibilità di conseguirlo, allora quella situazione è destinata ad essere il luogo del non senso, il luogo in cui è posta una esigenza che non può essere soddisfatta. Al contrario una situazione in cui sono date le condizioni per il superamento del limite in essa presente è una situazione dotata di senso»¹².

In relazione ai due primi concetti di questa triplice distinzione adotteremo la seguente terminologia. Con l'espressione '*senso contestuale*' o più semplicemente con il termine '*significato*' indicheremo tutti quei contenuti semantici che il pensiero umano attribuisce e che il linguaggio esprime rispetto ad un ente in quanto *di fatto* esistente con certe caratteristiche e con una certa struttura ontologica; ed inoltre in quanto *di fatto* appartenente ad un sistema di relazioni ontologiche o anche più semplicemente in quanto co-presente ad altri enti. Si tratta cioè di tutta la semantica che descrive la realtà di un ente in quanto *gettato* e trovato (dalla conoscenza umana) nell'essere. Invece con la locuzione '*senso perfettivo*' indicheremo la valenza ontologica aggiuntiva (potenziale) che la realtà dell'ente e, di conseguenza, i significati (cioè la semantica dell'essere) ricevono in relazione a un

11. Id., op. cit., 147-149.

12. Id., op. cit., 151.

dover essere, cioè solamente nel caso in cui un certo sviluppo o un certo comportamento sia esigibile (per il bene dell'ente in questione) in relazione a un fondamento etico-ontologico adeguato¹³.

Quando si nega che la vita umana abbia un senso (come fanno Sartre e Camus)¹⁴, e si afferma dunque che sia assurda, non si intende negarne il senso contestuale, ma solamente il senso perfettivo, poiché una negazione assoluta di senso comporterebbe, analogamente al tentativo di una sua definizione assoluta, l'utilizzo di mezzi espressivi che non veicolino alcun significato¹⁵; il che corrisponde sul piano onto-logico all'impossibilità di sopprimere la relazione (gnoseologico-semiotica) primigenia tra l'òv conoscente (l'ente umano) e l'òv referenziale (l'ente conosciuto).

È importante sottolineare che la distinzione tra senso contestuale e senso perfettivo non è una mera distinzione quantitativa, poiché non individua semplicemente una maggiore o minore estensione del termine: la presenza del senso perfettivo trasforma completamente la qualità del senso contestuale stesso. Infatti il *dover essere* può anche venire descritto come l'attribuzione di una direzione attuativa univoca al senso contestuale, che di per sé non possiede una dinamicità morale orientata, ma rimane piuttosto come neutro etico. Ciò non significa però affermare che senza senso perfettivo non vi sia possibilità di attuazione pratica, di prassi morale, ma semplicemente che non vi sarebbe alcuna *ragione*, salvo motivazioni puramente irrazionali o puramente convenzionali, per operare una certa scelta morale piuttosto che quella ad essa contraddittoria. La connessione tra il senso conte-

13. Se vi sia e in che cosa consista un tale fondamento è proprio quanto appureremo nel prosieguo del nostro studio.

14. Su questo punto entrambi gli autori non sono tuttavia coerenti, poiché, se da un lato affermano reiteratamente l'assurdità dell'esistenza e la conseguente impossibilità di un *dover essere*, dall'altro lato, utilizzando continuamente un linguaggio pieno di espressioni etiche, finiscono per proporre al lettore i dettami di una vera e propria morale universale.

15. «È estremamente difficile parlare del senso e dire su di esso qualcosa di sensato. L'unico mezzo per raggiungere tale scopo sarebbe quello di costruirsi un linguaggio che non significasse nulla: in tal modo verrebbe stabilita una distanza oggettivante che permetterebbe di tenere discorsi sprovvisti di senso su discorsi sensati. [...] Naturalmente ci si potrà sempre fermare su una qualsiasi piattaforma metalinguistica, e dire a se stessi che non si procederà più oltre, che i concetti inventariati permangono indefinibili, e che è tempo di passare a cose più serie, e cioè alla fondazione di una assiomatica che sola permetterà di ridiscendere, di gradino in gradino, sino al senso delle parole e agli effetti che le loro combinazioni producono in noi. È forse la procedura più saggia, ma è anche una confessione d'impotenza. [...] Ogni metalinguaggio che possiamo inventare o immaginare per parlare del senso è non solo un linguaggio significante ma anche sostantivante, che coagula ogni dinamismo del progetto in una terminologia concettuale» (Algirdas Julien GREIMAS, *Del senso*, cit., 7-8).

stuale e quello perfettivo corrisponde infatti all'unica possibilità che l'uomo ha di non trovarsi razionalmente contrapposto al proprio stesso essere. L'uomo per natura diviene, cioè cresce, si sviluppa fisicamente e intellettualmente, si pone dei fini e li raggiunge solo perché sono mezzo ad un ulteriore miglioramento (o ad un *supposto* ulteriore miglioramento); ma se questo divenire (e tutto l'ordine di leggi e di rapporti ontologici che esso comporta) non potesse essere incanalato in una direzione la cui sensatezza fosse spiegabile, il suo stesso esserci diverrebbe inutile e insensato, perché si sarebbe spinti dalla propria natura, in quanto intrinsecamente diveniente secondo un dato ordine (di fatto), a svilupparsi sotto ogni aspetto in una certa direzione, senza che tutto ciò possa avere altro fondamento che un puro istinto alla sopravvivenza, e altro fine che una cieca tendenza a un piacere/felicità il cui senso sarebbe puramente endogeno e autoreferenziale. Il prossimo punto chiarirà meglio l'assurdità di tale condizione.

Infine vi è l'accezione del termine 'senso' riguardante quanto costituisce il fondamento del senso perfettivo. L'ordinamento intrinseco a un qualsiasi finalismo infatti deve essere ulteriormente spiegato (fondato), per costituire l'origine sufficiente dell'obbligazione morale (e dunque del senso perfettivo). Ciò perché il bene non è individuato dalla semplice posizione di un fine in quanto tale, ma dalla presenza di un fine buono e dunque la ragione della bontà di un ordine finalistico, e della conseguente obbligatorietà morale al suo rispetto, è sempre ad esso estrinseca; o, in altre parole, è una ragione che non può mai coincidere con la pura presenza *di fatto* di un ordinamento in quanto tale¹⁶. Abbiamo visto infatti che l'avere (o il non avere) senso di una cosa è sempre riconducibile all'esistenza di un ordine in cui essa è contenuta o che la costituisce ontologicamente; ma nell'ipotesi che un ordine finalistico provenga dal *caso* (come, secondo le dottrine atee, avviene per tutta la realtà), si avrebbe l'assenza di un qualsiasi motivo che dia la benché minima parvenza di senso perfettivo all'ordine stesso. Infatti l'esistenza di un ordine o di un finalismo scaturiti dal caso (ordine di fatto), sono per ipotesi privi di qualsiasi ragione che non sia il puro essersi potuti meccanicamente realizzare¹⁷. Un ordine di fatto costi-

16. Alla nozione di '*finalismo di fatto*' o all'equivalente di '*ordine di fatto*', che d'ora in poi spesso utilizzeremo, corrisponde la seguente definizione: "ciò che un ente nel suo complesso diviene, agisce o patisce *sempre o per lo più*" (ARISTOTELE, *Fisica*, II, 8, 199b, riga 24). Mentre alla nozione di finalismo in senso pieno, da noi denominato '*finalismo fondato*', corrisponde quest'altra definizione: ciò che un ente nel suo complesso e in vista del suo meglio è ordinato da qualcuno a divenire, a dover agire o a patire *sempre o per lo più*.

17. Se tutto provenisse dal caso, sebbene l'uso concreto della libertà (in quanto individuan-

tuisce cioè un insieme complesso e strutturato di elementi, il cui senso non può che corrispondere a questi due soli aspetti: la scoperta delle leggi e delle regolarità endogene; e la ricostruzione (sempre parziale) del modo in cui l'ordine attuale si è formato. Posto il caso, ogni ulteriore domanda sulla sensatezza o senso dell'esserci dell'attualmente esistente è impossibile. In altre parole può essere sensato solo quanto attiene al *modo* d'esistenza attuale e originario, ma non quanto riguarda il perché dell'esserci in quanto tale, che, corrispondendo per ipotesi al caso, implica il minimo assoluto di intelligibilità, quello che distingue il caso dall'impossibile (cioè dall'intrinsecamente contraddittorio).

E perché mai quegli enti, che siano in grado anche di non farlo (che siano cioè almeno in parte liberi rispetto al dinamismo *di fatto* orientato, ordinato, finalizzato della propria natura), dovrebbero piegarsi ad assecondare un ordine e delle leggi scaturiti dal puro caso?

È quanto ha fatto notare in modo molto efficace, seppur sinteticamente, Sofia Vanni Rovighi a proposito di una certa interpretazione del teleologismo classico:

Si dice: «La ragione naturale vede che certi atti sono per sé conformi alla natura razionale, sociale e contingente dell'uomo, e quindi conducono l'uomo al suo vero bene, al fine della sua natura: questi atti sono moralmente buoni. Per stabilire la bontà intrinseca di questi atti ci basta considerare la natura umana in se stessa, senza ricorrere alla sua prima causa efficiente né alla sua causa finale»¹⁸. Ma affinché la natura umana sia riconosciuta come *norma* d'azione (come qualcosa che *deve* essere attuato nella sua perfezione) bisogna che essa sia riconosciuta come un *valore*, come un bene, e come un bene che la ragione possa riconoscere come tale; ora non c'è nessuna via (razionale) per affermare che una natura è un valore, se non quella di riconoscerla come un fine voluto da una Intelligenza. Insomma: non ci sono valori se non in una realtà razionale, creata da una Intelligenza¹⁹. Se uno infatti pensa che la natura umana sia un prodotto casuale di atomi, quale dovere ha egli di piegarsi

te e perseguitante dei fini) nelle singole situazioni potrebbe avere delle motivazioni contingenti (razionali, irrazionali, utilitaristiche, altruistiche, ecc.), mancherebbe comunque il fondamento ultimo che desse ragione, che desse senso al fatto stesso di effettuare delle scelte (di qualsiasi tipo esse siano).

18. O. LOTTIN, *Principes de morale*, t. II, Complément VIII, 83.

19. «Il est clair qu'il n'y a ni fin, ni bien, ni ordre, sans intelligence. Il ne peut donc y avoir de bien *objectif*, c'est à dire de bien qui soit une *réalité* dans des choses, indépendamment de notre esprit, que si ce bien dépend d'un autre esprit dont dépendent les choses... La question de l'objectivité du bien est donc en dernière analyse de savoir s'il y a un *esprit créateur*, et d'esprit créateur in ne peut y avoir que Dieu» (J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, 240).

alle esigenze degli atomi? In un mondo che fosse il cieco prodotto di forze irrazionali, la suprema affermazione di razionalità non sarebbe forse il suicidio? Se è l'uomo quello che *crea* i valori, perché non dire, con Sartre, che ogni affermazione della sua libertà è un valore, dovunque essa si orienti, qualunque cosa scelga, poiché non ci sono orientamenti dati, poiché non ci sono fini all'infuori di quelli che si propone l'uomo?²⁰.

Dalla mera esistenza fattuale di un qualsiasi ordine non discende alcun obbligo morale, poiché l'unica ragione dell'obbligo morale verso un tale ordine sarebbe puramente tautologica: «Devi rispettare l'ordine che di fatto esiste (ad esempio quello riscontrabile nella natura umana, comunque la si intenda), perché esso di fatto esiste»; ragione alla quale, se qualcuno la ritenesse cogente, si può opporre un altro dato di fatto: la libertà, che l'essere umano manifesta, di poter trasgredire, almeno entro certi limiti, l'ordine ontologico, le caratteristiche che lo costituiscono. L'assenza del senso perfettivo lascerebbe l'essere umano come parte di un ordine *di fatto*, che in ultima analisi sarebbe insensato nel proprio stesso essere un ordine: in quanto puramente *di fatto*, non potrebbe pretendere, per così dire, di venire rispettato, né di imporre come moralmente obbligatoria alcuna di quelle leggi, che tuttavia sarebbero in esso operanti; senza che tutto ciò indichi l'emergere di una maggiore rilevanza morale da attribuirsi a qualsiasi alternativa comportamentale. L'uomo sarebbe dunque costituzionalmente obbligato alla possibilità di scelte pratiche (non solo a causa del proprio divenire fisico, ma soprattutto dal divenire della propria libertà e intelligenza), senza che si dia la possibilità di una scelta razionale.

Nominiamo dunque 'senso ultimo' questa conclusiva accezione della quadruplici divisione del termine. In questo modo si può dire: 1) che la presenza o meno di un dover essere dell'ente implica l'avere o il non avere senso (ultimo) dei *significati* dell'ente in questione (e della *realtà* che a tali significati corrisponde); e 2) che proprio all'impossibilità di questa fondazione ultima dell'essere e dell'agire umano (in quanto libero) si allude, consapevolmente o meno, quando si afferma che l'esistenza è assurda e priva di senso.

Approfondiremo il discorso, per ora ci basti concludere che una concezione sul senso della vita emerge da ogni filosofia, sia tale senso

20. Sofia VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. III, La Scuola, Brescia 1987, X edizione, 209-210. (Il corsivo delle frasi evidenziate è nostro). Teniamo a sottolineare questa citazione con una notazione d'ordine personale. Da questo testo, appartenente alle prime letture universitarie, è nato il nostro interesse per la problematica in esame. Si può dire che il presente saggio non vuole essere altro che una rigorosa dimostrazione delle limpide, ma appena accennate, argomentazioni prospettate qui dall'autrice.

esplicitamente inteso o meno, sia esso un mero insieme di significati (come nel caso estremo delle filosofie dell'assurdo)²¹ o un insieme di significati dotati anche di senso ulteriore.

3. LA «LEGGE DI HUME»

Le lapidarie parole con cui Hume nel suo *Treatise of Human Nature* conclude il primo dei capitoli dedicati ai fondamenti dell'etica, sono assurte a paradigma di una delle questioni filosofiche che maggiormente ha impegnato la filosofia analitica del novecento: la possibilità o meno di istituire relazioni logiche consistenti tra l'ambito *ontologico* (o *descrittivo*, riguardante cioè l'*essere* delle cose) e quello *deontologico* (o riguardante il *dover essere* delle cose, l'*etica*).

«Non posso evitare di aggiungere a questi ragionamenti un'osservazione, che forse può avere un certa importanza. In ogni sistema morale che ho finora incontrato, ho sempre trovato che l'autore procede per un po' nel consueto modo di ragionare, e afferma l'esistenza di Dio o si esprime riguardo alle questioni umane; e poi improvvisamente trovo con una certa sorpresa che, invece delle abituali copule 'è' e 'non è' incontro soltanto proposizioni connesse con un 'deve', o 'non deve'. Questo cambiamento è impercettibile; ma è comunque molto importante. Infatti, dato che questo 'deve', o 'non deve', esprime una certa nuova relazione o affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e allo stesso tempo è necessario spiegare ciò che sembra del tutto inconcepibile, ossia che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni completamente diverse. Ma siccome gli autori di solito non usano questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori; e sono persuaso che questa piccola attenzione stravolgerà tutti i comuni sistemi morali, e scopriremo che la distinzione di vizio e virtù non si fonda sulla semplice relazione tra oggetti, e non viene percepita dalla ragione»²².

Molteplici sono state le proposte interpretative che hanno cercato di definire e risolvere rigorosamente, sia a favore che a sfavore della «legge di Hume», i termini del problema. La metodologia delle nostre osservazioni consisterà tuttavia nel soffermarci esclusivamente sugli aspetti dottrinali strettamente funzionali ad un discorso teore-

21. Nel caso delle filosofie dell'assurdo il termine della ricerca filosofica sul senso della vita è puramente negativo, poiché si giunge alla negazione del senso perfettivo dell'esistenza. Tuttavia una risposta negativa non equivale all'assenza di una risposta e dunque l'affermazione della sola presenza del senso contestuale non è priva di conseguenze: anche l'assenza di senso dice sul senso della vita.

22. David HUME, *Treatise of Human Nature*, Book III, Part I, I.

tico essenziale; cercando di fondare la soluzione che proporremo anche su un piano filosofico generale, oltre che su quello logico-linguistico. Troppo spesso infatti la letteratura specialistica, limitandosi alla discussione strettamente formale, finisce per basare le proprie conclusioni più generali su espedienti meccanici, illudendosi così che dei puri algoritmi logici possano risolvere *in toto* questioni filosofiche capitali come quella sui fondamenti dell'etica.

3.1 La corretta formulazione del «Mountain Range Effect»

George Edward Moore viene considerato, a motivo di quanto esposto nei suoi *Principia Ethica*, il rappresentante principale di quella interpretazione della legge di Hume che ne ravvisa la validità in primo luogo a livello delle definizioni concettuali: dato che nessun termine etico è validamente definibile mediante termini puramente descrittivi, ne segue che nessuna proposizione etica è derivabile da proposizioni meramente descrittive²³. In particolare alcune delle più note argomentazioni di Moore si basano sul cosiddetto *Open Question Argument*, cioè su quel procedimento che, di fronte ad ogni definizione del tipo: buono (*definiendum*) = piacevole (*definiens*), ritiene sensata, e dunque aporetica per chi ha enunciato la definizione, la ripetizione della domanda «costruita riapplicando al *definiens* [...] lo stesso *definiendum*»²⁴, ossia chiedendo: «È, in fin dei conti, il piacere (o qualunque altra cosa) un bene?»²⁵. Poiché questa domanda non è una mera tautologia priva di senso, Moore ne conclude che il bene e il piacevole sono due cose distinte e dunque non definibili una nei termini dell'altra. Questo ed altri analoghi argomenti ci paiono però fondatamente passibili di critica²⁶, motivo

23. «[...] I sostenitori della tesi di Hume, nella misura in cui mirano a contrastare il tentativo cognitivistico di dare, sulla base di affermazioni riguardanti ciò che è, una risposta a questioni pratiche – come dice Nowell-Smith – è naturale che debbano escludere la definibilità dei termini etici con termini descrittivi; è evidente che se si riuscisse a definire, p.e., “giusto” come “ciò che garantisce la sussistenza di un ordine sociale”, si potrebbe compiere proprio l'operazione che il non-cognitivismo vuole precludere: sarebbe dato risolvere il problema pratico se una cosa è giusta o no semplicemente verificando, per l'appunto, se quella cosa è tale o no da garantire la sussistenza di un ordine sociale» (Gaetano CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, Giuffrè, Milano 1969, 223).

24. Gaetano CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, cit., 281.

25. George Edward MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1956, Chapter I, § 13, p. 16.

26. Per l'esposizione e la critica degli argomenti mooriani e di quelli ad essi ispirati, si veda ad esempio Gaetano CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, cit., 225-232, 278-420; Bruno CELANO, *Dialettica della giustificazione pratica: saggio sulla leg-*

per cui procederemo con l'esposizione di quella versione dell'*Open Question Argument* più vicina alla verità.

È curioso che il «ripensamento» forse più «originale e suggestivo»²⁷ di quanto proposto da Moore, sia opera di un autore, Philip Blair Rice, indotto dal proprio irenismo dottrinale a minimizzare l'importanza dell'argomento che egli stesso così efficacemente espone²⁸. Secondo l'interpretazione di Rice, mediante la reiterazione di un'opportuna domanda²⁹, l'argomento costringerebbe ogni definizione data di concetti etici in termini descrittivi ad essere diversamente formulata e così di seguito all'infinito; riducendo dunque la posizione dell'avversario all'assurdo di un *iter* fondazionale senza conclusione. Questa versione dell'*Open Question Argument* è denominata dallo stesso Rice come *Mountain Range Effect*.

«Quando l'empirista – come il suo linguaggio così spesso suggerisce che egli stia facendo – semplicemente identifica il bene con una qualsiasi caratteristica fattuale quale la piacevolezza, o quando riduce un'affermazione normativa ad un'asserzione descrittiva, in quel momento si manifesta, secondo i critici, una proprietà particolarmente problematica, che possiamo chiamare l'Effetto della Catena Montuosa in etica. Se l'empirista definisce ciò che è intrinsecamente bene come ciò che è piacevole, così si asserisce, noi possiamo sempre chiedergli: «Sì, ma è questo un *buon* piacere?», oppure: «È bene cercare il piacere?». Se l'empirista dice che «x è giusto» significa «x armonizzerà gli interessi di tutti i soggetti considerati» o «x condurrà al massimo della felicità», la replica

ge di Hume, Giappichelli, Torino 1994, 215-292. Vi è da notare che non tutte le porzioni di opera (sia di Carcaterra che di Celano) qui indicate, contengono rilievi da noi condivisi. Nel proseguo del nostro articolo chiariremo tali discrepanze critiche.

27. Gaetano CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, cit., 278.

28. «L'argomento tramite l'effetto della catena montuosa non stabilisce, come Moore pretende, che il bene sia non analizzabile o indefinibile. Al più mostra che le teorie empiriche hanno offerto l'analisi sbagliata, o il tipo sbagliato di analisi. Resta sempre possibile proporre un tipo differente di analisi, che eviti il regresso in cui il filosofo naturalista si è cacciato» (Philip Blair RICE, *On the Knowledge of Good and Evil*, 47, la traduzione è nostra; per i dati editoriali precisi di questo testo si veda la nota poco sotto). L'irenismo dottrinale, che caratterizza il tentativo di individuare un accordo tra propugnatori e avversari della legge di Hume, è chiaramente espresso in un articolo alla cui traduzione italiana ci riferiamo: «Nel presente saggio, lungi dal cercare di acuire i dissensi – resi apparentemente insormontabili dalle posizioni delineatesi e cristallizzatesi – tenterò di sondare le possibilità di trattative di pace, atte a ristabilire contatti intellettuali che consentano ai contendenti di unirsi nella lotta contro il comune nemico: la confusione e l'ignoranza intorno ai fondamentali problemi umani» (Philip Blair RICE, «L'empirismo in etica e i suoi critici», in *La filosofia contemporanea in USA*, Arethusa, Asti 1958, 634-635).

29. Come subito vedremo, la validità dell'*Open Question Argument* dipende proprio dal tipo di domanda che ad ogni nuova definizione viene riproposta.

sarà: «Ma è sempre giusto cercare l'armonia (o la felicità)?». Dato che questo tipo di domanda non sembra essere una mera tautologia senza significato, il critico conclude che l'empirista nelle sue definizioni e nelle sue analisi sottovaluta il problema, e che nel tentativo di spiegare il normativo ne trascura invece la caratteristica essenziale. *Qualunque sia la risposta che l'empirista dà a questo tipo di domanda, egli dovrà nuovamente caratterizzare il normativo in termini descrittivi – nel qual caso una nuova domanda normativa potrà essere posta – oppure continuerà a mantenere implicito nelle sue analisi un termine normativo, senza ammetterlo.* Esattamente come un alpinista che nel tentativo di superare le Alpi o le Montagne Rocciose giunga faticosamente alla sommità di una cresta, solo per scorgerne una nuova profilarsi di fronte a lui, e conquisti anche questa vedendosi fronteggiato ancora da un'ulteriore cima e così all'infinito; lo stesso accade all'empirista nel tentativo di venire a capo delle espressioni normative. *Dietro qualsiasi significato fattuale, al quale egli pretenda di avere ridotto il senso di ogni termine normativo, compare un nuovo valore di cui è necessario dare ragione; dopo ogni risoluzione del «dover essere» nell'«essere», l'empirista sembra costretto a fronteggiare un nuovo «dover essere» e dunque a rimanere prigioniero di un disperato regresso.* Le Alpi si ergono sempre più alte, e per questa via, così si pretende, noi non potremo mai superare lo spartiacque, per discendere verso la pianura in possesso di una valida teoria che ci permetta di non avere a che fare con ulteriori problemi teorici e di procedere con gli impegni pratici della vita. L'empirista, se i suoi critici hanno ragione, è condannato a bagordi sempre più selvaggi nelle regioni invernali della metaetica, ed è forzato a stravolgersi con stimolanti sempre più forti, fino a dover stramazzone al suolo e a venire ricoperto dalle nevi eterne»³⁰.

Se alla domanda di tipo mooriano, che anche qui compare, si sostituisce una domanda pienamente ed esplicitamente fondazionale, l'argomento di Rice raggiunge la definitiva validità e diviene impossibile, tranne in un caso³¹, sottrarsi ad un regresso all'infinito. Infatti la richiesta di un'esplicazione fondativa della definizione data, ma più in generale anche di qualsiasi affermazione deontologica, è sempre legittima, come lo è nei confronti di qualsiasi altra affermazione filosofica: «*Perché dici che il piacevole (o qualunque altra caratteristica ontologica) è bene?*», «*Per quali ragioni ritieni che l'intrinsecamente bene consista nel piacere (o in qualsiasi altra proprietà ontologica)?*». *Qualsiasi sia la risposta alla richiesta di spiegazioni, essa sarà sempre un'affermazione (o una serie di affermazioni), che apertamente o in*

30. Philip Blair RICE, *On the Knowledge of Good and Evil*, Greenwood Press, Westport (Connecticut) 1975 (Ristampa dell'edizione originale pubblicata dalla Random House, New York 1955), 45-47. La traduzione e il corsivo sono nostri.

31. Parleremo di quest'unico caso nel paragrafo intitolato: *La fondazione dell'etica «ex auctoritate cum fundamento in re»*.

modo sottinteso implicherà nuove attribuzioni di termini etici a termini ontologico-descrittivi. E ciò perché non è possibile addurre un'osservazione d'ordine descrittivo come spiegazione di un'affermazione normativa precedente, senza che allo stato di cose indicato nell'affermazione descrittiva, sia già stata attribuita rilevanza deontologica. Ciò che l'argomento di Rice, così inteso, mostra, è dunque che la reiterazione di una domanda di tipo fondazionale mette in moto un tentativo di spiegazione, il cui schema logico non potrà mai differire dal seguente: il fatto o la caratteristica 'x' è un bene (è un male, è giusto, è sbagliato), perché il fatto o la caratteristica 'y', ad 'x' connesso/a e rispetto ad 'x' più universale, è un bene (è un male, è giusto, è sbagliato). Si mette cioè in moto un processo giustificativo il cui scopo, nel migliore dei casi, può essere quello di giungere ad un'enunciazione in cui la connessione tra etico e ontologico *sembri* massimamente evidente per la propria generalità e universalità.

Si potrebbe ad esempio immaginare un dialogo di questo genere tra la persona A e quella B:

A: «È bene fermarsi agli incroci stradali quando la luce dei semafori è rossa»;

B: «Perché è un bene fermarsi ai semafori rossi?»;

A: «Altrimenti si correrebbe il rischio di provocare incidenti gravi, ferendo se stessi o altri automobilisti»;

B: «E perché evitare il rischio di ferire sé o gli altri è un bene?»;

A: «Perché nessuno vuole il dolore e la morte»;

B: «E perché mai dovrebbe essere cosa buona desiderare di evitare il dolore e la morte?»;

A: «Poiché tutti gli esseri viventi, compresi i vegetali, tendono naturalmente alla sopravvivenza di se stessi e della specie»;

B: «E perché attenersi alle leggi della propria natura sarebbe un bene (quando esse *de facto* possano anche venire disattese)?...».

Dunque ogni risposta del soggetto A solo in apparenza è meramente fattuale, poiché non si può evitare che la domanda successiva posta da B ne scopra l'implicito legame ad un termine etico (in questo esempio sempre al medesimo). Senza questo legame ogni nuovo principio raggiunto, lungi dal potere costituire il fondamento di ciò per cui lo si è invocato, al contrario priverrebbe l'esplicato di ogni rilevanza morale, sia sul piano della predicazione linguistica (non avrebbe più senso esprimere valutazioni morali), sia, e primariamente, sul piano dell'azione. Infatti, poiché la funzione del linguaggio etico consiste nel dirigere le nostre azioni e i nostri comportamenti, se l'attuazione e

la non attuazione del principio da cui dipende l'esplicato risultassero entrambe moralmente indifferenti, tale indifferenza verrebbe a costituire la diatesi morale dell'esplicato stesso: se il rischio di ferire se stessi o gli altri non fosse un bene né un male (cioè se evitare o invece correre tale rischio fosse lo stesso), si potrebbe anche decidere di non fermarsi ai semafori rossi. Detto altrimenti, se ognuna delle successive (e sempre più universali) spiegazioni descrittive, causate dall'incalzante domandare di B, non intrattenesse alcun legame diretto con delle valutazioni morali, il soggetto A cadrebbe nell'assurdo di usare dei termini etici, sapendo che qualsiasi loro giustificazione ne annullerebbe immediatamente ogni valenza valutativa (a livello semantico) e ogni rilevanza pratica per l'orientamento del comportamento. Questa è la ragione teoretica per cui l'argomento del *Mountain Range Effect*, almeno secondo la formulazione fondazionale qui proposta, non può essere ridotto né in generale ad un processo meramente dialettico, come pretenderebbe Carcaterra, né più specificamente ad un test linguistico, come nell'interpretazione di Celano. Discuteremo tra breve queste obiezioni.

Inoltre qualunque sia il grado di universalità del principio raggiunto, sia essa l'universalità estensionale dei termini di cui il principio è composto, oppure l'universalità di consenso che il principio riceve da parte degli esseri umani, l'effetto della sua negazione non potrà in nessun caso essere paragonato a quello della negazione di un principio ontologico-descrittivo immediatamente evidente. In quest'ultimo caso infatti la conseguenza della negazione può essere di due specie: una contraddizione altrettanto immediatamente evidente o, nel caso della negazione del principio di non contraddizione, addirittura una auto-contraddizione immediata e assoluta. Se nego il principio: «la parte è minore del tutto», cado in una contraddizione immediata, a causa del significato stesso dei termini 'parte' e 'tutto' (contraddizione *formale*). Se nego il principio di non contraddizione, rendo con ciò stesso immediatamente impossibile anche la mia negazione e qualsiasi altra mia affermazione o negazione (contraddizione *performativa*).

Ora, il *Mountain Range Effect* e il fatto che la negazione di qualsivoglia principio etico non implichi in nessun caso una contraddizione immediata (né formale, né performativa), possono essere spiegati in un solo modo: l'assenso che il principio etico riceve, non deriva dalla *convenienza reciproca e immediata* che i termini dell'affermazione di per sé esprimono (in riferimento alle realtà che designano), come nel caso dei principi primi di tipo descrittivo, ma in ultima analisi da un *certo tipo di decisione*. I prossimi due paragrafi

spiegheranno compiutamente in che cosa consista questa forma particolare di decisione.

Prima di concludere questa parte del nostro studio, è necessario però esaminare le obiezioni di Gaetano Carcaterra e di Bruno Celano. Il primo autore, dopo avere riportato il testo in cui Rice espone la dottrina del *Mountain Range Effect*, svolge un lungo rilievo critico, che è necessario riportare quasi per intero:

«L'idea di una domanda incalzante ad ogni soluzione del cognitivista in un processo all'infinito potrebbe far supporre che quello che, ad ogni passo, viene messo in questione sia il fondamento, la prova, della definizione stessa nonché gli ulteriori argomenti di sostegno forniti via via che si procede nella discussione. Il cognitivista comincerebbe coll'enunciare l'equivalenza, poniamo, «buono = *D*»; l'avversario, quindi, avrebbe detto, più o meno questo: che, *quale sia la definizione data, si può sempre domandare, sensatamente, la prova di tale asserzione, e poi, fornita la prova, la prova della prova, e così di seguito*. Chiamiamo questa interpretazione dialettica dell'*Open Question Argument*: la questione sarebbe aperta, cioè, in un senso dialettico. [...] Il rilievo, d'altra parte, della apertura dialettica della questione sarebbe del tutto banale e inoffensivo. *Si sa che, a questo mondo, ogni affermazione suscita dei problemi, la risposta ai quali ne suscita degli altri ancora, e così via*. Questo processo si chiama storia, e ad esso, certo, non si sottrae alcun tentativo cognitivistico: ma non vi si sottrae neppure la filosofia dei non-cognitivisti, né la tesi o le tesi di Moore. Indubbiamente, se si definisce «buono = piacevole», si potrà sempre chiedere: ma, dopotutto, è valida questa definizione? E la domanda potrà essere reiterata a proposito di qualunque affermazione si compia per rispondere a questa domanda. Ma è altrettanto vero che anche noi chiediamo: ma, dopotutto, è valida la tesi che definire il bene in termini descrittivi è una fallacia? Questo significa solo aprire la discussione, ma non chiuderla a svantaggio dell'interrogato. [...] È importante riconoscere che la interpretazione dialettica dell'*Open Question Argument* e del *Mountain Range Effect* è determinata dal modo di concepire la struttura della domanda che Moore riterrebbe di poter sollevare a fronte di qualsiasi definizione naturalistica o cognitivistica. Quando l'argomento mooriano viene interpretato in senso dialettico si immagina che tale domanda consista nel rimettere in questione la verità di ciò che il naturalista o il cognitivista ha già detto. Se la definizione proposta è «buono = piacevole», o in generale «*E* = *D*» (dove *E* è etico e *D* è descrittivo), la interpretazione dialettica fa leva sulla domanda: [i] *ma è valida la definizione di "buono" come "piacevole"? È "buono" definibile davvero come "piacevole"? In generale: è valida «E = D»?* Ogni qual volta l'interrogativo opposto alla definizione cognitivistica è come [i], il processo verso l'infinito che si mette in moto è un processo dialettico che, in realtà, nulla ha a che fare con l'argomento della catena montuosa. [...] La domanda intanto è insidiosa in quanto mostri che c'è qualcosa che il sistema del cognitivista lascia fuori (*leaves out*, dice appunto Rice): ma questo qualcosa non può essere ciò che è

implicato nella definizione, o nel contesto al quale la definizione si accompagna (giacché non bisogna dimenticare che la definizione del cognitivista è sempre sostenuta sulla base di un contesto teorico). Mettere in questione le implicazioni di un asserto è mettere in questione la validità, o la fondatezza, dell'asserto stesso, è determinare una apertura dialettica, indubbiamente legittima, che però non è da confondere con la tecnica dell'argomento mooriano. Il punto, dunque, da tener fermo è questo: *se la domanda di Moore viene enunciata per provocare una risposta, allora perde la propria forza e la propria natura, e non vale a mettere in crisi il cognitivismo, se è tale da trovare la risposta stessa implicata nella definizione o nel contesto teoretico di sostegno (a fortiori, ciò vale per il caso di equivalenza)*»³².

In primo luogo bisogna notare che il rilievo di Carcaterra relativo alla storicità dei processi di acquisizione delle conoscenze, sembra collocare l'interpretazione «dialettica» dell'argomento di Rice ad un livello più generale di quello riguardante i soli fondamenti dell'etica, al livello cioè di uno scetticismo epistemologico universale: se è «sempre» sensato domandare la prova della prova e se «ogni affermazione suscita dei problemi, la risposta ai quali ne suscita degli altri ancora, e così via», *qualunque* tipo di affermazione non potrà mai essere definitivamente fondata. Nell'interpretazione *fondazionale* dell'argomento di Rice, invece, l'Effetto all'infinito del *Mountain Range* non scaturisce da un problema epistemologico generale, ma dal fatto ben più specifico che non è possibile una *spiegazione ultima dell'etico* consistente nella riduzione dei termini etici a quelli ontologici: qualunque sia la ragione *descrittiva* ulteriore, addotta a fondamento del nesso tra il termine etico e quello descrittivo, essa a sua volta implica necessariamente un nesso del medesimo tipo.

In secondo luogo, e in conseguenza di quanto detto al primo punto, il tipo di domanda propria dell'interpretazione *fondazionale* non mira direttamente a «rimettere in questione la verità di ciò che il naturalista o il cognitivista ha già detto», bensì a fare emergere l'evidenza che la risoluzione di una *qualsiasi* espressione etica in principi ad essa più universali (che ne diano ragione) non può mai corrispondere ad una genesi integrale dell'etico da parte del descrittivo, ma corrisponde invece ad un indefinito processo di «clonazione» dell'*originaria relazione tra etico e ontologico*. Il che non significa affermare che qualsiasi definizione (o affermazione) naturalistica o cognitivistica, che riduca l'etico all'ontologico, sia impossibile o estranea alla logica booleana (logica vero/falso), ma più semplicemente che, per

32. Gaetano CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, cit., 280-282 (Corsivo nostro).

quanto una tale definizione possa essere vera, non costituirà mai la spiegazione sufficiente e definitiva dell'etica. La *tecnica del Mountain Range Effect* di per sé dunque astrae dal problema della verità o falsità della specifica definizione o affermazione etica verso cui è rivolta.

In altre parole ciò che la legge di Hume, così intesa, mette dunque in rilievo, non è l'impossibilità *assoluta* di una fondazione razionale e argomentativa³³ dell'etica, ma propriamente, e la distinzione è di capitale importanza, l'impossibilità di una sua fondazione a prescindere dalla *primitività del nesso tra etico e ontologico*.

In terzo luogo l'essere enunciata per provocare una risposta in relazione alla definizione (o affermazione) e al suo contesto teoretico, non implica dunque che la domanda fulcro della versione *fondazionale* del *Mountain Range Effect* perda la propria forza aporetica, secondo i limiti da noi chiariti, nei confronti del '*naturalismo o cognitivismo etico esagerato*'³⁴; ma implica tutto al contrario che raggiunga la propria espressione più esatta e compiuta.

Sebbene le critiche di Celano non si rivolgano direttamente all'argomento specifico di Rice³⁵, l'obiezione principale alle due in-

33. Per «argomentativo» intendiamo qui un discorso fondativo di tipo deduttivo, che implichi cioè un'evidenza *mediata*, in opposizione a quelle soluzioni, anch'esse razionali, di tipo però intuitivo.

34. Proponiamo di parlare, a proposito del naturalismo che non riconosca la reciproca irriducibilità di etico e ontologico, di un '*naturalismo o cognitivismo esagerato*' in metaetica; analogamente a quando in ontologia si definisce '*realismo esagerato*' quella dottrina che reifica parte degli *entia rationis*. Questa analogia terminologica tra l'ontologia e l'etica ha anche lo scopo di sottolineare che quanto si profila come la nostra dottrina sui fondamenti della morale, non intende proporsi come non-cognitivistica, più di quanto colui che critichi il realismo esagerato, non intenda con ciò stesso affermare una posizione dottrinale anti-realistica.

35. Celano riassume brevemente l'argomento di Rice, presentandolo come la terza interpretazione dell'*Open Question Argument* di Moore (Cfr. Bruno CELANO, *Dialettica della giustificazione pratica*, cit., 221). Tuttavia, in modo piuttosto sorprendente, con queste recise parole ne omette ogni più specifica trattazione: «Questa formulazione dell'argomento non verrà qui ulteriormente discussa» (*op. cit.*, 222). L'unico commento in aggiunta è fornito dalla nota, posta a conclusione delle laconiche parole appena citate. In essa l'autore indica il motivo per cui Carcaterra avrebbe frainteso Rice: «Carcaterra però fraintende l'argomento. Nella sua interpretazione, infatti, il regresso all'infinito sarebbe dovuto all'emergenza di un nuovo termine valutativo alle spalle di quello definito; la serie che il descrittivista non riesce a chiudere sarebbe dunque una serie di termini etici di tipo logico progressivamente superiore e non invece, come si è visto, la serie delle caratteristiche fattuali che occorre aggiungere al *definiens* iniziale nel tentativo di rendere esauriente la definizione proposta. Il termine che il descrittivista non riesce a catturare è il termine iniziale» (*op. cit.*, nota n° 16, 372). Sembrerebbe dunque potersi dedurre che la correzione interpretativa a Carcaterra implichi, secondo Celano, la riduzione della prova del *Mountain Range Effect* alle versioni più comuni dell'*Open Question Argument*, motivo per cui una trattazione *ad hoc* dell'argomento di Rice non risulterebbe necessaria.

interpretazioni più classiche dell'*Open Question Argument* e all'argomento dell'entimema³⁶, potrebbe apparire calzante, *mutatis mutandis*, anche rispetto alla versione fondazionale del *Mountain Range Effect*. Secondo il nostro autore, le cui conclusioni non sono che una specificazione più dettagliata dell'obiezione di Carcaterra³⁷, la pretesa di attribuire a questo tipo di argomentazioni rilevanza universale e non il semplice *status* di *test* dialettico-linguistico (eventualmente valido di volta in volta e dunque avente valore di mera «prova non conclusiva»)³⁸, condurrebbe in un circolo vizioso: ammesso e non concesso che in alcuni casi l'*Open Question Argument* o l'argomento dell'entimema possano dimostrarsi validi, da ciò non segue che lo siano sempre e in assoluto, pena, appunto, il presupporre la tesi universale che si vuole dimostrare³⁹. La ragione teoretica sopra illustrata

36. «Accade spesso che una o più affermazioni di fatto (A) siano considerate come una ragione sufficiente per una conclusione prescrittiva (C). In molti di questi casi, però, è evidente che A autorizza a concludere C solo perché è presupposta (cioè: posta come qualcosa che non è da mettere in questione) una ulteriore premessa prescrittiva (P) la cui congiunzione con A implicita C. Inferenze di questo tipo sono *entimemi* (argomenti deduttivamente validi, e dunque incondizionatamente cogenti, dei quali viene taciuta, perché ritenuta scontata o molto probabile, una delle premesse necessarie affinché la conclusione segua logicamente dalla premessa esplicitamente dichiarata)» (Bruno CELANO, *Dialettica della giustificazione pratica*, cit., 317-318).

37. «La cornice entro la quale appare sensata l'applicazione dell'OQA [Open Question Argument *n.d.r.*], dunque, è l'esame della validità di una certa tesi attraverso un gioco di domande e risposte: la dialettica. L'indagine mira allo stabilimento di un particolare tipo di definizione di termini normativi o valutativi, definizioni che rendano conto di ciò che chi parla intendeva 'propriamente' dire facendo uso di un termine, attraverso un esame di che cosa ciascuno riconosce sensato dire (affermare o negare) nella discussione di problemi pratici. [...] Certamente, si tratta di un modo di impostare l'analisi della dimensione pratica che può venire rifiutato: il carattere dialettico dell'OQA è ciò che lo rende sensato, ma è anche il suo limite. [...] La tesi che l'OQA sia un test dialettico coincide con la tesi che l'OQA sia da interpretare come un test linguistico» (Bruno CELANO, *Dialettica della giustificazione pratica*, cit., 242). «[...] In breve, tutto sta a rendersi conto delle implicazioni della constatazione, innegabile, che l'OQA e AH1 [Primo Argomento di Hare *n.d.r.*] sono argomenti di carattere dialettico. La dialettica, intesa come una forma particolare di indagine sul che cos'è di qualcosa (ossia: come ricerca di definizioni esplicative) procede a tentoni, per espedienti, e non è mai conclusiva» (*op. cit.*, 273).

38. «L'OQA, dunque, appare circolare solo nella misura in cui si assume che sia "un tentativo di confutare tutte le definizioni naturalistiche *in toto*"; si può lasciare cadere questo assunto e sostenere che, dal momento che il test della domanda aperta può volta per volta essere applicato a particolari proposte di definizione, l'OQA (se effettivamente, volta per volta, risulta efficace) consente di accumulare prove non conclusive (*evidenze*) contro la posizione definizionista. Naturalmente, l'abbandono dell'assunto in questione limita fortemente la capacità confutatoria dell'argomento» (Bruno CELANO, *Dialettica della giustificazione pratica*, cit., 223).

39. «L'obiezione rivolta più di frequente contro l'OQA è l'obiezione secondo la quale l'argomento presuppone la tesi che esso pretende di dimostrare ed è dunque circolare (è cioè viziato da una petizione di principio, o *begs the question*). [...] Mostrare che al-

esclude però che il regresso all'infinito di tipo fondazionale costituisca un'aporia meramente locale, limitata cioè al numero dei singoli casi effettivamente *testati*.

3.2 *L'essenza distintiva del linguaggio etico*

Dedicheremo questo paragrafo all'esplicitazione delle cause linguistiche che stanno alla base del *Mountain Range Effect*, e che si identificano con le proprietà logiche peculiari dei termini etici. In particolare tematizzeremo quanto ci è parso essere il nucleo più vero della dottrina di Richard Mervyn Hare, celebre esponente della scuola analitica di Oxford.

Tre sono i punti fondamentali, tra loro strettamente legati, che le analisi di Hare hanno validamente dimostrato.

In primo luogo i termini etico-valutativi (le «value-words») quali 'bene', 'dovere', 'giusto', ecc., non si riferiscono precipuamente a delle proprietà ontologiche, bensì a proprietà che, pur avendo con quelle ontologiche una relazione necessaria, con nessuna di esse si identificano *in toto*. Per questa ragione le proprietà designate dai termini etici sono dette «supervenienti» o «conseguenti» a quelle ontologiche. In questo paragrafo cercheremo di illustrare la nozione di *supervenienza* a partire dall'esperienza linguistica concreta.

In secondo luogo mentre il significato dei termini ontologico-descrittivi coincide con le caratteristiche ontologiche che essi designano, ciò non vale per i termini etici (e per i termini valutativi in ge-

cune proposte di definizione di 'buono' del tipo in questione non superano il test non può valere, com'è invece nelle intenzioni di Moore e di coloro che fanno uso dell'OQA, come una dimostrazione (una prova *conclusiva*) della tesi che è in generale impossibile fornire una qualsiasi definizione di 'buono' in termini fattuali, e che il tentativo di farlo è in linea di principio destinato al fallimento. L'OQA consente di concludere che tutte le definizioni descrittiviste possibili sono inaccettabili solo a condizione di assumere preliminarmente che qualsiasi definizione possa venire proposta la domanda corrispondente risulterebbe 'aperta' e una risposta negativa, non sarebbe autocontraddittoria; questi assunti [...] sono generalizzazioni ingiustificate» (B. CELANO, *Dialettica della giustificazione pratica*, cit., 222). «L'obiezione principale alla quale è soggetto l'argomento dell'entimema è, sostanzialmente, la prima delle obiezioni già rivolte contro l'OQA [...]. Dal fatto che in alcuni casi una conclusione prescrittiva segua (entimemicamente) da premesse assertive solo a condizione che sia presupposta un'ulteriore premessa prescrittiva, infatti, non segue che in tutti i casi in cui una conclusione prescrittiva sembra seguire da sole premesse assertive sia necessario ipotizzare, affinché l'inferenza sia valida, una premessa prescrittiva nascosta. Sostenere quest'ultima tesi [...] equivale, per l'appunto, a sostenere che nessuna inferenza di conclusioni prescrittive da sole premesse assertive sia valida (LH) [Legge di Hume *n.d.r.*]» (op. cit., 318).

nere), rispetto ai quali è necessario distinguere il significato del termine dai suoi criteri (ontologici) di applicazione.

In terzo luogo la funzione che distingue il linguaggio etico da quello ontologico-descrittivo è quella valutativa: il linguaggio etico esiste, perché l'uomo ha necessità di scegliere alcune tra le cose del mondo e alcuni tra i propri possibili comportamenti⁴⁰.

Per illustrare il concetto di supervenienza, citeremo tre esempi tra i più efficaci utilizzati da Hare. Trascriviamo per primo l'esempio che Hare riporta in un suo articolo del 1984, affermando di averlo estrapolato dal testo, mai pubblicato, di una propria conferenza del 1950:

«Io chiesi ai miei uditori di immaginare due camere di *college*, appartenenti al medesimo settore, aventi identica forma, identico arredamento e dall'aspetto indistinguibile. Poi contrapposi le seguenti tre affermazioni: (1) la XIII, è una stanza [esteticamente *n.d.r.*] gradevole, ma la XII, sebbene analoga sotto tutti gli altri aspetti, non è una stanza gradevole; (2) la XIII, è di colore blue uovo-d'anatra, ma la XII, sebbene analoga sotto tutti gli altri aspetti, non è una stanza di colore blue uovo-d'anatra; (3) la XIII, è una stanza esaedrica, ma la XII, sebbene analoga sotto tutti gli altri aspetti, non è una stanza esaedrica. Dopo alcune restrizioni accurate intorno a ciò che potesse valere come 'altri' aspetti, sosteni che la (1) era auto-contraddittoria, ma non la (2). La (3), dissi, era anch'essa auto-contraddittoria, a patto che l'espressione 'altri aspetti' fosse considerata includere il fatto di essere delimitata da sei superfici piane. Il mio ragionamento era diretto a fare emergere le differenze tra le motivazioni che rendono auto-contraddittorie le affermazioni (1) e (3). Nel corso del ragionamento precisai una seconda caratteristica. Qualcuno, dissi, potrebbe dire: 'la XIII, ha le seguenti caratteristiche (dando una completa descrizione della stanza, con l'eccezione della sua gradevolezza) ed è gradevole'; subito dopo potrebbe cambiare idea e dire: 'la XIII, ha le seguenti caratteristiche (dando la medesima descrizione di

40. Non ci soffermeremo specificamente su tale questione, perché ci pare un punto alquanto evidente: «Noi abbiamo *standards* rispetto a una classe di oggetti, parliamo delle virtù di un membro [di quella classe *n.d.r.*] come contrapposto ad un altro, usiamo termini valutativi a loro riguardo solo quando sono note o sono concepibili delle occasioni, nelle quali noi (o qualcun altro) dovremmo scegliere tra membri [di quella classe *n.d.r.*]. Non dovremmo definire buoni o cattivi dei quadri, se nessuno potesse mai scegliere di vederli o di non vederli (o di studiarli o non studiarli nel modo in cui gli studenti d'arte studiano i quadri, o di comprarli o non comprarli). [...] Non dovremmo parlare di buoni tramonti, a meno che qualche volta non debba decidersi se andare o non andare alla finestra per guardare un tramonto; non dovremmo parlare di buone stecche da bigliardo, se qualche volta non dovessimo scegliere una stecca in preferenza di un'altra; non dovremmo parlare di uomini buoni, se non avessimo scelta su che tipo di uomo tentare di divenire» (Richard Mervyn HARE, *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1999 [prima ed. 1952], 128). Si noti che la traduzione di questo, e di tutti i testi inglesi che seguiranno, è nostra.

prima), solo che non è gradevole'. Egli dunque, rimarcai, contraddirebbe ciò che avrebbe appena detto; tuttavia nessuna delle sue osservazioni, presa in se stessa, si sarebbe dimostrata internamente auto-contraddittoria. Sotto questo aspetto 'gradevole' si comporta come 'blue uovo-d'anatra'. D'altro canto, se 'esaedro' sostituisse 'gradevole' in queste due ultime affermazioni, l'una o l'altra di esse risulterebbe internamente auto-contraddittoria, a condizione che la 'completa descrizione' abbia stabilito se la stanza sia delimitata da sei superfici piane oppure no. Questi due *tests* sono dunque sufficienti a distinguere il termine 'gradevole' sia dal termine 'blue uovo-d'anatra' (a cui rassomiglia nel secondo *test* ma non nel primo) sia dal termine 'esaedro' (a cui rassomiglia nel primo *test* ma non nel secondo). I *tests* di confronto tra questi termini, continuo a pensare anche ora, forniscono tutti i dati di cui una spiegazione del fenomeno della supervenienza deve rendere conto»⁴¹.

In *The Language of Morals* il filosofo inglese propone al lettore di considerare attentamente la differenza rilevabile tra due ipotetici dialoghi⁴²:

- (1) X. L'automobile di Jones è una buona automobile.
 Y. Che cosa te la fa definire buona?
 X. Oh, solo il fatto che è buona.
 Y. Ma ci deve pur essere qualche *ragione* per cui tu la definisci buona; intendo dire che deve avere qualche proprietà in virtù della quale tu la definisci buona.
 X. No; la proprietà per cui io la definisco buona è semplicemente la sua bontà e niente altro.
 Y. Ma intendi dire che la sua forma, la velocità, il peso, la manovrabilità, ecc., sono irrilevanti rispetto al fatto che tu la definisca buona o no?
 X. Sì, alquanto irrilevanti; l'unica proprietà veramente rilevante è quella della sua bontà, esattamente come, se io dicessi che l'automobile è gialla, l'unica proprietà rilevante sarebbe quella del suo essere gialla.
- (2) Lo stesso dialogo, in cui però 'giallo' sostituisca 'buono' e 'essere giallo' sostituisca 'bontà'; e inoltre in cui l'ultima frase a partire da 'esattamente' fino a 'essere gialla' sia omessa.

In un altro passaggio tratto dalla stessa opera, viene proposto questo esempio:

41. Richard Mervyn HARE, "Supervenience", *Proceedings of Aristotelian Society*, suppl. 58 (1984), ora in *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1989, 67.

42. Richard Mervyn HARE, *The Language of Morals*, cit., 130.

«Per prima cosa consideriamo quella caratteristica del termine ‘buono’, che è stata chiamata la sua supervenienza. Si supponga che noi si dica: «San Francesco era un uomo buono». Ora, è logicamente impossibile affermare ciò e sostenere allo stesso tempo che potrebbe esserci stato un altro uomo, posto esattamente nelle stesse circostanze di San Francesco e che in tali circostanze si sia comportato in modo identico a lui, ma che fosse diverso da San Francesco solo sotto questo aspetto: che non fosse un uomo buono. Suppongo, ovviamente, che il giudizio sia formulato in entrambi i casi basandosi sulla vita intera, sia ‘interiore’ che esteriore, del soggetto»⁴³.

La caratteristica generale, comune agli esempi citati, è quella di evidenziare una disparità, una non omogeneità di comportamento logico, quando l’attributo in questione, sebbene predicato del medesimo soggetto e tramite la medesima struttura sintattica (riferentesi a un’identica situazione realmente possibile), sia un attributo puramente ontologico-descrittivo, oppure un attributo etico-valutativo.

Ci pare necessario però non ridurre questo scarto logico tra etico e ontologico ad un concetto generico e troppo astratto di ‘supervenienza’, poiché essa, separata dall’ambito della riflessione etica, rischia di perdere la propria specificità euristica. Data la seguente definizione generale, proposta dal logico Jaegwon Kim: «A [...] superviene su B se e solo se necessariamente per ogni x e y, se x e y condividono tutte le proprietà in B, allora x e y condividono anche tutte le proprietà in A; cioè l’indiscernibilità rispetto a B implica l’indiscernibilità rispetto ad A»⁴⁴, si comprende come si sia tentato di utilizzare nozioni di questo tipo per spiegare ad esempio le relazioni mente-corpo, quelle tra fatti non causali e nessi causali, quelle epistemologiche tra teorie e dati, ecc.⁴⁵. Ma questa polisemia sembra compromettere la possibilità di tracciare una netta distinzione tra i termini etici e quelli descrittivi. Impressione che rischia di trovare conferma nell’articolo già citato del 1984, in cui Hare sconfessa i propri antecedenti tentativi di definire univocamente il linguaggio etico mediante il fenomeno della superven-

43. Id., *op. cit.*, 145.

44. Jaegwon KIM, “Concepts of Supervenience”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLV, n. 2, 1984, 158. Da questa definizione abbiamo eliminato il termine «weakly», perché qui non ci interessa approfondire la distinzione, operata dall’autore, tra una supervenienza *debole* e una *forte*.

45. «È questa evidente possibilità di venire generalizzata oltre la sfera dell’etica, a fare della supervenienza un concetto attraente e promettente, degno di più stretta attenzione. Forse è per questo che si nota un uso crescente del termine “supervenienza” in una varietà di ambiti, fatto che indica la presenza di un contenuto intuitivo, solido e condiviso» (Jaegwon KIM, “Concepts of Supervenience”, cit., 155; la traduzione è nostra). Seguono gli esempi, che non è qui il caso di riportare.

nienza⁴⁶. Inoltre nel medesimo articolo il filosofo inglese avvalsa esplicitamente la definizione di Kim, limitandosi, nonostante l'esempio propostone contenesse valenze ben più ampie, a teorizzare la supervenienza nei termini di una comune universalizzazione concettuale⁴⁷.

Atri due fattori ci conducono però a una conclusione opposta a questa prima impressione. Innanzitutto, sebbene in opere precedenti all'articolo in questione, spesso Hare si esprime in maniera più coerente, legando strettamente il concetto di supervenienza alle specificità del linguaggio etico (distinzione tra significato valutativo e significato descrittivo dei termini etici)⁴⁸. In *The Language of Morals* proprio il commento all'esempio riguardante San Francesco esprime chiaramente questo legame:

«La spiegazione di questa impossibilità logica [l'impossibilità di attribuire la bontà a San Francesco, ma non a un'altra persona simile a lui in tutte le altre caratteristiche *n.d.r.*] non risiede in alcuna forma di naturalismo: non è vero che ci sia un insieme di caratteristiche descrittive C, tale per cui, dire che un uomo possiede C, implichi che egli sia moralmente buono. [...] Nondimeno il giudizio che un uomo sia moralmente buono non è logicamente indipendente dal giudizio sul fatto che egli abbia certe altre caratteristiche, che noi potremmo definire virtù o *good-making characteristics*; c'è una relazione tra di essi, sebbene non sia una relazione di implicazione o d'identità di significato. La nostra analisi precedente della bontà non morale ci può aiutare a capire in che cosa consista tale relazione. Si tratta del fatto che un'affermazione sulle caratteristiche di un certo uomo (la premessa minore o fattuale), *insieme* alla specificazione di uno *standard* atto a giudicare moralmente gli uomini (la premessa maggiore), implica un giudizio morale su quell'uomo. E gli

46. «La prima volta che usai il termine [supervenienza *n.d.r.*] secondo la mia accezione, per quanto io possa determinare l'occasione, fu in un articolo, mai pubblicato, che lessi presso la Società Filosofica di Oxford nel 1950. Ciò avveniva nel tentativo di individuare netti criteri logici per distinguere tra termini valutativi e termini puramente descrittivi. A quel tempo pensavo che questa caratteristica dei termini valutativi potesse essere usata per quello scopo. Nello stesso articolo tentai perfino di utilizzare tale caratteristica, per rifiutare il descrittivismo etico [...]. Ma poi giunsi a pensare che entrambe le strade erano sbagliate. Infatti la supervenienza è una caratteristica, non solo dei termini, delle proprietà o dei giudizi valutativi, ma anche della più ampia classe dei giudizi che devono avere, almeno in senso minimo, ragioni, cause o spiegazioni» (Richard Mervyn HARE, art. cit., 66).

47. «Ma essenzialmente quello che la supervenienza richiede, è che il superveniente sia visto come un'istanza di qualche proposizione universale, che lo leghi a ciò rispetto a cui superviene» (Richard Mervyn HARE, art. cit., 68).

48. Per enfatizzare il fatto che il significato valutativo è preminente e molto più stabile rispetto al significato descrittivo, come tra breve spiegheremo, d'ora in avanti parleremo di distinzione rispettivamente tra il significato dei termini valutativi e i criteri di applicazione del significato: questa terminologia non andrà dunque intesa come se si volesse negare che i criteri di applicazione (significato descrittivo) facciano parte dell'intenzione dei termini valutativi.

standards morali hanno molte delle caratteristiche che abbiamo riscontrato in altri *standards* valutativi. Il termine 'buono', così come viene usato in etica, ha un significato descrittivo e uno valutativo, e quest'ultimo è primario. Conoscere il significato descrittivo, è conoscere attraverso quali *standards* il parlante stia giudicando»⁴⁹.

Inoltre i primi due esempi da noi riportati consentono di determinare la nozione di supervenienza ben al di là delle sue mere caratteristiche generali. Per definire tale nozione è necessario infatti precisare anche la natura e le proprietà di ciò che superviene, non riducendosi a una teorizzazione generica del supervenire; poiché in quest'ultimo caso si raggiunge sì un concetto potenzialmente applicabile a diversi settori di ricerca, ma proprio in ragione dell'esclusione di quanto li caratterizza più concretamente. Detto in altre parole, riteniamo che, una volta spiegate tutte le caratteristiche lasciate in ombra dalla definizione astratta (e dall'ambiguo atteggiamento di Hare), l'ambito etico si dimostri il luogo più proprio e originale (oltreché originario) per l'utilizzo della nozione di supervenienza.

Per provare questa tesi, al di là delle varie dimostrazioni spesso laboriose e talvolta discutibili proposte dal filosofo inglese, ci pare fondamentale riferirsi a questo fatto essenziale: i criteri di verità propri di un'asserzione puramente descrittiva non coincidono mai con quelli utilizzabili per la verifica di un'affermazione etico-valutativa⁵⁰. L'asserzione: «questa macchina è gialla» e l'altra: «questa è una buona macchina», sono affermazioni di specie diversa, poiché, per verificarne la veridicità, nel primo caso basterà controllare che il colore della macchina sia effettivamente il giallo, cioè basterà accertare che la caratteristica ontologica corrispondente all'intensione del concetto 'giallo' appartenga, nella situazione concreta in esame, al soggetto di cui si predica; mentre nell'altro caso si dovrà riscontrare la presenza della caratteristica (o delle caratteristiche) ontologica (*standard* per la dichiarazione di bontà) a cui a sua volta è connessa l'intensione del concetto 'buono'; intensione che sarà ad esempio: «è ciò che deve essere», oppure: «questa tra tutte le cose del suo genere è quella che sceglierei». Nel secondo caso è dunque necessario distinguere l'intensione del concetto di bontà (il suo significato), da quanto di on-

49. Richard Mervyn HARE, *The Language of Morals*, cit., 145-146.

50. Questa affermazione risulta di per sé problematica, dato che secondo i non cognitivisti non sarebbe possibile applicare la logica booleana (logica vero/falso) alle affermazioni etiche. Tuttavia sarà la nostra dottrina sui fondamenti dell'etica nel suo complesso a costituire una risposta a quest'obiezione.

tologico ad essa associato come ragione (come *standard*) della sua applicabilità alla realtà (alle varie classi di oggetti secondo cui la realtà è suddivisibile). Quello che segue è un sintetico esempio tratto da *The Language of Morals*⁵¹:

«Si supponga di ricercare il significato dell'espressione 'buona bevanda'. Scopriremo che gli americani esprimono preferenza per la coca-cola, mentre i russi per la vodka, e che essi applicano a queste bevande rispettivamente il termine 'good' e il suo equivalente russo. Ma questo non è indicativo di alcuna differenza di significato tra il termine inglese e quello russo. Tutto ciò mostra solamente quale tipo di bevanda sia ritenuta buona dagli americani e dai russi; è cioè un aiuto per scoprire i criteri correnti in America e in Russia per una buona bevanda».

Ma l'esempio migliore, che illustra come la peculiarità della distinzione tra il significato e i suoi criteri di applicazione appartenga ai soli termini etici, è quello a cui Hare accenna in un altro passaggio della stessa opera⁵²: un medesimo oggetto, un uovo marcio, mentre viene considerato 'cattivo' dagli occidentali, al contrario è considerato 'buono' dai cinesi. Lo stesso referente ontologico, l'essere decomposto, può dunque costituire il criterio per l'applicazione di attributi valutativi di significato opposto alla medesima classe di oggetti (la classe delle uova); fatto, questo, che non può verificarsi nel caso di una proprietà puramente ontologica come ad esempio l'essere sferico (o l'essere rosso), poiché, sebbene una certa forma (o un certo colore) possa simboleggiare cose diverse all'interno di differenti culture, qualunque essere umano di fronte ad un identico oggetto di forma sferica (o di colore rosso), non potrà asserire sensatamente di trovarsi in presenza di un oggetto a forma di piramide (o di colore bianco)⁵³. Nel

51. Richard Mervyn HARE, *The Language of Morals*, cit., 109. Questo esempio è in realtà estrapolato da un contesto in cui il nostro Autore era impegnato a chiarire un aspetto particolare delle proprie tesi: «Il fatto che una persona, o un insieme di persone, si comporti con preferenza verso un certo membro di una classe, non costituisce di per sé una condizione necessaria o sufficiente per affermare che quello è un buon membro della classe in questione». Tuttavia riteniamo che l'esempio possieda anche una valenza più generale e possa dunque illustrare sinteticamente la distinzione, inerente ai termini etici, tra il 'significato' e i suoi 'criteri' di applicazione.

52. Id., *op. cit.*, 122.

53. Due rilievi vanno fatti rispetto a questo esempio, per prevenire ogni possibile obiezione. In primo luogo diamo per scontato che siano escluse dall'esempio eccezioni e particolarità come difetti visivi o d'altro genere nelle persone; oppure che ci si trovi in ambienti con illuminazioni o altre caratteristiche particolari. In secondo luogo se si volesse obiettare che non si è esposto un caso di valutazioni etiche, ma di valutazioni che riguardano la soggettività insindacabile dei gusti, risponderemmo con due notazioni. Il fatto che le affermazioni etiche siano un tipo particolare di valutazioni, non toglie che, almeno al livello che ci interessa, siano sottoposte alle stesse leggi logiche. Inoltre è fa-

caso dei termini descrittivi il significato del concetto corrisponde sempre al proprio criterio di applicabilità, cioè a quella specifica caratteristica ontologica, potenzialmente riscontrabile in diverse classi di oggetti, la cui reale presenza o meno nei singoli casi concreti costituisce il criterio (la ragione) di applicabilità del significato ai membri di quelle classi. In altre parole ogni termine descrittivo non solo possiede un significato che è comune a tutte le classi di oggetti di cui si può predicare, ma, a differenza dei termini etico-valutativi, possiede anche un criterio di verifica comune a tali classi e coincidente con quanto espresso dal significato⁵⁴. In questo senso perciò si può dire

cile trasformare l'esempio proposto in un caso in cui si diano valutazioni pienamente morali: si supponga che ad essere valutato non sia direttamente l'essere decomposto dell'uovo, ma il fatto che vi sia un venditore di uova marce. In questo caso in Occidente un tale venditore sarebbe considerato *moralmente* riprovevole, laddove in Cina verrebbe considerato svolgere bene i propri doveri: la stessa struttura logica (la distinzione tra il significato e i suoi criteri di applicazione) emerge dunque sia nel caso di valutazioni puramente di preferenza (o supposte tali), sia nel caso di valutazioni propriamente morali; anzi, questo nuovo esempio mostra che è rilevabile lo stesso risultato in termini logici, addirittura quando il secondo tipo di valutazioni dipenda dalle prime. «L'attribuzione del colore rosso, per esempio, è governata da convenzioni che non consentono a due persone, che in normali circostanze siano di fronte allo stesso oggetto nelle medesime condizioni di illuminazione, di affermare, la prima, che l'oggetto è rosso, la seconda, che non lo è. Una di loro commette una violazione delle convenzioni; anche nel caso in cui il suo errore sia dovuto a daltonismo. Invece l'essere sbagliato è caratteristica attribuibile mediante convenzioni che consentono a te e a me, di fronte allo stesso atto in circostanze normali e identiche, di continuare ad affermare, l'uno, che quell'atto è sbagliato, l'altro, che non è sbagliato, se questo è quanto rispettivamente pensiamo. Possiamo ragionarci sopra, nella speranza che uno dei due convinca l'altro; ma nessuno di noi due è forzato dall'osservazione dei fatti e dall'uso corretto delle parole» (Richard Mervyn HARE, *Ontology in Ethics*, in AA. VV., *Morality and Objectivity: Essays in Memory of John Mackie*, T. Honderich, Routledge 1985; ora in *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1989, 91).

54. «Si supponga che, nell'insegnare il significato di 'buono', noi si decida di non farci scoraggiare dalle apparenti differenze riscontrabili tra i buoni cronometri, i buoni *cacti* e le buone mazze da cricket; si supponga che noi si continui a tentare ad ogni costo di trovare qualcosa da additare in ogni classe di oggetti, e che si dica: "Eccolo, quello è ciò che rende buona una cosa; quando avrai imparato a identificare quella qualità esclusiva, conoscerai il significato della parola". Questa a prima vista sembra una procedura corretta; poiché, se l'uso del termine 'buono' è comune a tutte le classi di oggetti, esso deve avere un significato comune; ed è *naturale supporre che, se ha un significato comune, ci sia anche una proprietà comune alla quale si riferisce, come nel caso del termine 'rosso'*. Questo tipo di tentativi sono condannati all'insuccesso» (Richard Mervyn HARE, *The Language of Morals*, cit., 97. Il corsivo è nostro). «Insegnare che cosa renda un membro di ogni classe un buon membro della stessa, è sicuramente una nuova lezione per ogni classe di oggetti; nondimeno la parola 'buono' ha un significato costante che, una volta imparato, può essere capito non importa quale sia la classe di oggetti in questione. Dobbiamo, come ho già detto, distinguere tra il significato della parola 'buono' e i criteri per la sua applicazione. Anche *nel caso della bontà strumentale non c'è un unico criterio comune per tutte le classi di oggetti*» (op. cit., 102. Il corsivo è nostro).

che nel caso dei termini ontologico-descrittivi significato e criterio di applicabilità non possono venire distinti.

Tutto ciò significa dunque che, mentre la verifica di un'affermazione descrittiva implica procedure di controllo puramente *fattuali*⁵⁵, la verifica di un'asserzione etica, oltre alle procedure di riscontro degli *standards*, implica soprattutto il controllo dell'*atto di istituzione dello standard stesso*, cioè di quell'atto mediante cui il concetto etico-valutativo viene legato a quelle determinate caratteristiche ontologiche, che ne costituiscono lo *standard* di applicabilità alla realtà. Dalla natura di questo atto, dalla sua consistenza, validità e giustificazione dipende *in primis* il valore di verità di ogni singola affermazione etica e il tipo di dottrina formulabile intorno ai fondamenti della morale. In altre parole, data la supervenienza dei significati etico-valutativi sui propri *standards* di applicabilità, verificare la presenza delle proprietà ontologiche a cui un certo concetto etico-valutativo è legato, costituisce solo una parte del darne ragione, poiché una spiegazione esaustiva non può trascurare il motivo per cui proprio quelle, e non altre, sono le proprietà ontologiche associate al significato del concetto etico-valutativo.

Esamineremo ora le obiezioni che Gaetano Carcaterra rivolge alle tesi hareane da noi riprese. Questo il modo in cui l'autore ricostruisce la dottrina che si appresta a criticare:

«L'argomento di Hare tende a sottolineare la distinzione fra quello che è il significato («*meaning*») di un termine e quelli che invece sono i suoi criteri di applicazione («*criteria*»), che fanno riferimento a proprietà naturali. Per quanto riguarda i termini valutativi, egli osserva che ciascuno di essi ha un significato costante ma criteri variabili da tipo a tipo di oggetto. Noi, p.e., parliamo di «buoni cronometri», di «buone trivelle», di «buoni estintori» di «buone fragole», ecc.: evidentemente le caratteristiche che rendono buoni i cronometri, quelle che rendono buone le trivelle, quelle che rendono buoni gli estintori, ecc. ecc., sono fortemente diverse fra di loro; esse costituiscono, in ciascun caso, gli specifici «criteri» di applicazione del termine «buono». Tuttavia, al di sotto di queste differenze, c'è anche un «significato comune» del termine. Ebbene, questo significato è del tutto indipendente da quei criteri. Noi possiamo

55. Parliamo di procedure 'fattuali' e non 'empiriche', poiché intendiamo distinguere nettamente il nostro riferimento ai metodi di verifica dalla nota dottrina neopositivista della 'verificazione'. I neopositivisti viennesi riducevano infatti ogni possibile verifica del senso e della verità di un'affermazione a una corrispondenza con il puro empirico. L'aggettivo 'fattuale' ha nelle nostre intenzioni una connotazione meno ristretta e più generica, tanto da includere anche fatti o esistenze non misurabili empiricamente, ma rigorosamente deducibili da quanto a noi immediatamente presente.

imparare, insegnare, conoscere il significato di “buono” senza sapere quali sono i criteri che si richiedono per dire che una cosa di un certo tipo è buona. Supponiamo che esista un gioco, a noi sconosciuto, detto *smashmak* giocato con un certo oggetto detto *shmakum* con il quale, nel gioco, si fanno *smashes*: il gioco è tale che vince chi fa più *smashes*. Ebbene – dice Hare – noi, pur ignorando che cosa sia uno *shmakum* e quindi quali caratteristiche naturali esso debba possedere per essere un buono *shmakum*, siamo nondimeno in grado di affermare che, uno che conosca il gioco, ritiene che lo *shmakum* “migliore” è quello con cui si potrebbero fare più *smashes*. E sembrerebbe che Hare pensi anche al viceversa: si possono apprendere i criteri di applicazione di “buono” senza saper nulla del significato della parola “buono”: p.e., uno potrebbe imparare a dividere le trivelle in due gruppi, a mettere da una parte quelle buone e da un'altra quelle cattive, e tuttavia non rendersi conto di star facendo una selezione in base a preferenze»⁵⁶.

Crediamo che proprio l'*incipit* della ricostruzione di Carcaterra costituisca anche il punto debole della sua critica alle tesi hareane in questione. Se non si riconosce che la distinzione tra il significato e i suoi criteri di applicazione è caratteristica peculiare dei soli termini etico-valutativi, si rischia di fraintendere i rilievi di Hare; ciò che sembra essersi verificato nel caso delle critiche specifiche di Carcaterra alle dottrine appena esposte⁵⁷:

«Che si sia in grado di comprendere il significato di un termine senza conoscere i suoi criteri di applicabilità o viceversa, non è una caratteristica peculiare e distintiva dei termini valutativi o dei termini non descrittivi: è un fenomeno generale, la cui segnalazione non prova assolutamente nulla circa la natura del discorso etico. [...] Prendiamo il predicato “x è una dose letale della sostanza y”. Ebbene, questo predicato si comporta in modo del tutto parallelo al modo in cui – a dire di Hurson e di Hare – si comporta il termine “x è buono”. Anzitutto i criteri di applicazione e di verifica di “x è una dose letale della sostanza y” sono variabili a seconda dei tipi di sostanze proprio come è variabile il criterio di “x è buono” a seconda che ci si riferisca ai cronometri agli estintori o alle trivelle. Certo, affinché un cronometro sia “buono” occorre che abbia certe caratteristiche, affinché si possa dir “buono” un

56. Gaetano CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, cit., 562-563 (Corsivo nostro).

57. È da notarsi che l'autore sembra identificare l'opposizione al non cognitivism, la dottrina che nega ogni valore di verità alle asserzioni etiche, con la critica alle tesi di Hare. A questa impostazione critica vanno rivolti due ordini di obiezioni. In primo luogo se dal punto di vista storiografico si deve rilevare che le posizioni non cognitiviste di Hare si sono alquanto edulcorate nel corso degli anni, dal punto di vista teoretico non riteniamo, come meglio mostreremo nel prossimo paragrafo, che la nozione di supervenienza (almeno secondo l'accezione qui proposta) implichi il non cognitivism. Ci limiteremo dunque a esaminare le obiezioni particolari di Carcaterra, senza considerare il quadro polemico più ampio in cui si trovano inserite.

estintore occorre pensare ad altre caratteristiche e le condizioni alle quali è "buona" una trivella sono diverse ancora: ma anche le caratteristiche in virtù delle quali e le condizioni alle quali si possa dire che una certa dose è letale mutano, ed enormemente, da sostanza a sostanza, dall'arsenico, alla stricnina, all'alcool, alla camomilla. [...] E osserviamo, infine, che, come nel caso di "x è buono" così nel caso di "x è una dose letale della sostanza y" è ben possibile conoscere il significato e ignorare i criteri. Tutti sappiamo, infatti, che cosa significhi il termine "x è una dose letale di una sostanza y" (e forse anche meglio di quanto non si sappia che cosa significhi "x è buono"), tant'è che sapremmo guardarci da una boccetta sulla quale fosse scritto "stricnina in dosi letali". Tuttavia ben pochi di noi conoscono le condizioni di applicazione di quel predicato, spesso neppure per una sola sostanza: se è vero che si può capire una proposizione come «questo *shmakum* è buono» ignorando le caratteristiche dei buoni *shmakums*, è a maggior ragione vero, e senza bisogno di pensare a giochi ed a parole inesistenti, che si può capire una proposizione come «questa è una dose letale di stricnina» senza sapere quali caratteristiche deve avere una dose di stricnina per essere letale»⁵⁸.

In primo luogo Carcaterra sembra equivocare la distinzione tra significato e criteri di applicabilità (o *standards*), poiché tale distinzione non va confusa con il grado variabile di dettaglio che il significato (l'intensione) di un termine descrittivo può avere: distinguere il significato generico di un termine descrittivo (il semplice 'causare la morte' dell'aggettivo 'letale') dalle ulteriori specificazioni semantiche che possono essergli aggiunte ('causare la morte con una certa dose di sostanza e per soffocamento in seguito alle forti contrazioni di tutti i muscoli', come nel caso della stricnina), non significa avere individuato una distinzione tra il significato del termine descrittivo e i suoi criteri di applicabilità. Infatti ignorare i dettagli che possono ulteriormente specificare il significato minimo di un termine descrittivo, non comporta l'essere privi di qualsiasi criterio di applicazione per quel termine, poiché, per quanto generica, l'intensione minima ('causare la morte') costituisce un valido criterio di verifica in tutti i singoli casi in cui una certa sostanza abbia effettivamente prodotto la morte. In altre parole, specificare l'intensione dei termini descrittivi significa contemporaneamente specificare anche i suoi criteri di applicabilità e non scoprirli *ex novo* come qualcosa di distinto dal significato in quanto tale. Non vi è dunque possibile analogia tra la molteplicità dei criteri di applicabilità propria dei semantemi etico-valutativi e quella dovuta semplicemente al maggiore o minore grado di universalità semantica propria dei termini ontologico-descrittivi.

58. Gaetano CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, cit., 564-566.

In secondo luogo è utile qualche rilievo anche rispetto all'esempio del gioco dello «*smashmak*». Colui che, conoscendo il gioco del *tennis*, a causa della coincidenza grafico-fonetica identificasse quanto Hare nel suo esempio chiama «*smash*» con il termine inglese che denota la 'schiacciata al volo' del *tennis*, potrebbe fraintendere l'esempio. In quel caso infatti lo strumento del gioco, lo «*shmakum*», riceverebbe quella minima intensione descrittiva, utile a immaginarsene le possibili caratteristiche fisiche in analogia con una racchetta da *tennis*; il che comprometterebbe l'efficacia dell'esempio. Ma il dubbio che Hare abbia voluto riferirsi allo *smash* tennistico è fugato dalle sue stesse parole: «Ci sia permesso di elencare ancora i termini della situazione: io conosco il significato della parola 'migliore', ma non conosco il significato di 'shmakum' o di 'smash' [...]»⁵⁹. Chiarito questo punto, ci sembra che l'esempio di Hare sia valido, anche se non ci soffermeremo in ulteriori analisi.

4. LA FONDAZIONE DELL'ETICA «EX AUCTORITATE CUM FUNDAMENTO IN RE»

Due sono gli elementi, emersi dalle nostre ricerche, che rappresentano un limite per qualsiasi soluzione al problema di una fondazione razionale dell'etica. In prima istanza l'origine e il fondamento del senso perfetto non può che essere una causa intelligente, perché altrimenti qualsiasi ordine finalistico di fatto, così come qualsiasi soluzione di tipo intuizionistico, in quanto emergenti da un contesto di *casualità* originaria, non potrebbero costituire *ragione* sufficiente dell'obbligazione morale. In secondo luogo si è notato che il processo all'infinito, emerso dall'interpretazione fondazionale del *Mountain Range Effect*, non impedisce una giustificazione razionale dell'etica in modo assoluto, ossia non esclude qualsiasi fondazione basata su ragioni di tipo descrittivo, bensì più specificamente si oppone a quelle fondazioni razionali il cui apice speculativo consista nel riassorbire interamente il deontologico nell'ontologico. La legge di Hume è infatti validamente applicabile, e dunque non trascendibile a motivo del processo all'infinito che implica, solamente rispetto agli ambiti che strutturalmente comportino una distinzione tra ontologico e deontologico.

59. Richard Mervyn HARE, *The Language of Morals*, cit., 105.

Queste due limitazioni non implicano dunque la rinuncia ad una soluzione razionale (e deduttiva) della questione. Infatti nulla impedisce che un'indagine di tipo ontologico-descrittivo possa scoprire che la distinzione tra ontologico e deontologico abbia come causa necessaria un'intelligenza creatrice dell'universo, rispetto alla quale valga l'identità originaria tra etico e ontologico (tale per cui essi siano *realmente* indistinguibili) e dunque rispetto alla quale la legge di Hume non sia applicabile. Una tale intelligenza verrebbe a costituire il senso ultimo rispetto a cui le leggi dell'essere, da essa stessa create, assurgerebbero anche a leggi del dover essere; si tratterebbe cioè di un'intelligenza grazie a cui il finalismo *di fatto* riscontrabile in natura, verrebbe definitivamente fondato, permettendo lo scaturire del senso perfettivo e di un vero obbligo morale.

Ora, la teologia razionale di Tommaso d'Aquino conduce a Dio come Atto Puro e Creatore, cioè a Dio come l'Infinito ontologicamente semplice e perfetto da cui tutto ha origine. L'infinità, la semplicità e la perfezione divina implicano l'assenza di qualsiasi composizione, e poiché in un ente l'ontologico si distingue dal deontologico solo in quanto vi sia spazio ad un perfezionamento non ancora attuale⁶⁰, rispetto a Dio tale distinzione rimane in ogni caso di pura ragione⁶¹. Dio è già tutto ciò che potrebbe o che è possibile es-

60. «[...] Una cosa è detta ente in senso assoluto per opera del suo essere sostanziale. Invece per opera degli atti sopraggiunti si dice che è in qualche modo [...]. Il bene al contrario esprime l'idea del perfetto, che è desiderabile; e di conseguenza esprime anche l'idea di un [atto] ultimo. Dunque ciò che è perfetto mediante un [atto] ultimo, si dice buono in senso assoluto. Ciò che invece non ha l'ultima perfezione che deve avere, sebbene abbia una certa perfezione in quanto è in atto, tuttavia non si dice né perfetto né buono in senso assoluto, ma solo in qualche modo. Così dunque rispetto all'essere primario, che è quello sostanziale, qualcosa è detta ente in senso assoluto e buona in qualche modo, ossia in quanto è un ente; mentre rispetto all'atto ultimo qualcosa è detta ente in qualche modo e buona in modo assoluto» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 5, ad 1).

61. In realtà Tommaso parla di una distinzione di pura ragione (tra ente e bene) in generale, una distinzione che riguarda cioè ogni ente: «Il bene e l'ente si identificano secondo la realtà, ma differiscono solo secondo il concetto» (*Summa Theologiae*, I, 5, 1). Tuttavia, sia dalle questioni 5 e 6 della *Summa Theologiae*, sia dalla questione 21 del *De veritate*, emerge chiaramente la distinzione tra una *substantialis bonitas* e una *bonitas completa vel absoluta* corrispondente alla distinzione tra sostanza e accidenti. Ed è proprio la distanza temporale (implicante cioè il divenire) tra sostanza e accidenti che implica la distinzione tra quanto si è *simpliciter* secondo l'essenza (bontà *secundum quid*) e quanto si è in senso relativo secondo gli accidenti (bontà *simpliciter*). Ora, dato che Dio è la propria essenza, e dunque in Lui non vi è distinzione tra essenza e accidenti, nemmeno vi può essere una distinzione tra ciò che è e ciò che dovrà essere per divenire perfetto (per acquisire cioè i propri accidenti sostanziali).

sere; per questo in lui non c'è nemmeno distinzione tra ontologico e deontologico, pur essendo egli contemporaneamente l'ente e il bene supremo. In altre parole Dio è l'unico ente in cui il dover essere coincide con l'essere, poiché ciò che egli non deve essere (qualsiasi difetto morale) corrisponde perfettamente a ciò che è ontologicamente impossibile essere (il contraddittorio).

Rispetto a Dio la distinzione tra ontologico e deontologico è dunque una pura necessità *quoad nos*, una necessità del nostro modo di ragionare, spesso costretto, al cospetto dell'eminenza ontologica assoluta del divino, a manifestarsi mediante un linguaggio consapevolmente improprio, analogico e perfino metaforico. In questo senso la legge di Hume, esprimendo la separazione tra ontologico e deontologico, non afferisce il Bene in sé (il quale in modo indistinguibile è anche l'*Ipsum Esse Subsistens*), bensì è una delle leggi che rappresentano il limite del nostro conoscere. Ora, tale limite è superabile solo '*per autorità*': se ogni giustificazione (descrittiva), invocabile a fondamento di una data affermazione etica, può essere valida solo nella misura in cui sia già eticamente rilevante, allora in ultima analisi una qualsiasi cosa è istituita come bene, in quanto qualcuno la dichiara o consideri tale. Ma vi è un solo criterio perché qualcosa possa essere infallibilmente dichiarata un bene, ed è che l'autorità in questione non si possa sbagliare, né possa volere risultare ingannevole, in nessun senso e in nessun caso, in questo atto d'istituzione del bene; cosa che può avvenire unicamente nel caso dell'Autorità di Dio.

Detto altrimenti, la ricerca razionale sui fondamenti dell'etica termina in modo *epistemologicamente* diverso da come era iniziata, ma non, si noti bene, in modo *realmente* diverso, poiché il referente reale, oltre ad essere il medesimo (Dio), è anche ontologicamente Semplice: ogni distinzione è appunto di sola ragione. Dunque, sebbene da una ricerca di tipo puramente ontologico-descrittivo (teologia razionale), si concluda all'Autorità (di Dio) come unica causa possibile del senso ultimo (e dunque dell'etica), il grado di verità e certezza non muta. Infatti l'Infinità e la Semplicità ontologica di Dio implicano e coincidono con l'Infallibilità morale, e dunque quando la conoscenza umana, non potendo scorgere da sé il nesso originario tra ontologico e deontologico, si rivolge all'Autorità di Dio, è comunque garantita della massima certezza (anche se non di evidenza diretta), in ragione della verità unica e assoluta raggiunta con le proprie forze, mediante un percorso di conoscenza puramente ontologico-descrittiva (esistenza di Dio come Atto Puro e Infinito).

L'atto originario di istituzione dello *standard* si presenta dunque sotto due prospettive: *quoad nos*, cioè rispetto alla nostra conoscenza, esso si manifesta come un atto d'autorità totalmente *sui generis* (a causa della dignità ontologica unica e assoluta dell'autorità in questione); mentre *quoad se* tale atto di istituzione è costituito dalla coincidenza perfetta di ontologico e deontologico, che si esprime nell'atto creativo *a parte Dei*⁶². Atto creatore che, nella sua semplicità e coincidenza reale con l'essenza di Dio, è insieme la causa, il senso ultimo e il fondamento adeguato dell'etica; pur non potendo essere accolto dalla conoscenza umana altrimenti che in modo indiretto, cioè non come verità accessibile e comprensibile in sé, ma come verità garantita (in modo assolutamente certo) dall'esistenza del proprio Infallibile Autore. Si può dunque affermare che il problema, posto dalla legge di Hume a ogni dottrina etica, coincide con il problema di una giustificazione ultimativa e adeguata dell'autorità.

Rispetto a quanto sin qui esposto, due osservazioni conclusive vanno fatte. In primo luogo possiamo ora specificare in che modo debba intendersi la nostra affermazione, secondo cui all'etica e al ragionamento etico possa corrispondere una logica di tipo booleano (vero/falso): è vero che 'x' è buono, se è vero che l'autorità istituente gli *standards* ontologici di bontà per 'x', è ontologicamente infallibile nell'atto di promulgare tali *standards* (fatto che può verificarsi in modo ontologicamente ed epistemologicamente certo solo nel caso di Dio). In secondo luogo va sottolineato che il *fundamentum in re*, implicante l'unicità epistemologica di questo atto d'autorità, non corrisponde alla sola identità di colui da cui l'atto promana (Dio), ma anche al mezzo tramite cui l'atto è espresso: la teleologia, il finalismo riscon-

62. Le obiezioni di parte analitica ad una fondazione divina dell'etica, obiezioni imperniate sulla distinzione di una "volontà divina" e dunque in ultima analisi sulla distinzione tra ontologico (descrittivo) e deontologico (prescrittivo) in Dio, non sono dunque valide, poiché non considerano la complessità e la particolarità di questa doppia prospettiva: «[...] La creazione dell'uomo da parte di Dio implica che il fine dell'uomo sia stato stabilito da Dio stesso e quindi l'uomo è moralmente tenuto ad attuare il suo fine, espressione della stessa volontà di Dio. Non c'è dubbio che in tal modo l'ordine ontologico o, rispettivamente, finalistico assumono un carattere di obbligatorietà che nella concezione greca essi non avevano. Ma proprio la chiarezza, l'esplicitezza di tale obbligatorietà rivelano che in realtà – ed ecco l'obiezione rivolta a queste posizioni dai filosofi analitici – la "legge di Hume" non è stata affatto superata. La volontà divina, che è una prescrizione, viene infatti assunta dalla concezione cristiana come premessa principale della fondazione dell'etica, e quindi le prescrizioni di questa non vengono dedotte da descrizioni, bensì da altre prescrizioni, come stabilisce appunto la legge di Hume» (Enrico BERTI, *A proposito della legge di Hume*, in AA. VV., *Fondazione e interpretazione della norma*, Contributi al XXXIX Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia 1986, 240).

trabile in natura. Quella che stiamo proponendo, ben lungi dall'essere una metaetica fondante un'etica fideistica o dogmatica (basata cioè sulla concezione religiosa che di Dio si può avere), è infatti una metaetica che dà origine a un'etica filosofica, un'etica cioè ricavabile dall'indagine sulle regolarità naturali in quanto create.

5. CONCLUSIONE

Sebbene nei limiti di un'esposizione sintetica, crediamo di avere sufficientemente delineato lo scheletro teoretico delle questioni affrontate. Rimandiamo ad altra occasione gli approfondimenti opportuni (in particolare abbiamo solo fugacemente accennato all'intuizionismo etico e ai legami della dottrina morale, qui proposta, con la teologia razionale) e l'ampliamento della discussione a tematiche critiche (pensiamo soprattutto a un'analisi degli ateismi di Sartre e Camus). Ci basti per ora concludere rimarcando il risultato essenziale delle nostre riflessioni: prescindendo da Dio, ogni riscontro non puramente negativo alla domanda sul senso della vita si rivela infine costruzione arbitraria, priva di un ultimativo fondamento razionale.