

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

La sovranità dell' Idea del Bene (The sovereignty of the Idea of the Good)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Fanciullacci, Riccardo
Publisher	EUT Edizioni Università di Trieste
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-23 06:11:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/187363

La sovranità dell'Idea del Bene: Iris Murdoch con Platone

Riccardo Fanciullacci

Università Ca' Foscari - Venezia

Dipartimento di Filosofia e Teoria della Scienze

riccardofanciullacci@libero.it

Per il momento intendo limitarmi a suggerire che la riflessione
tende giustamente a unificare il mondo morale
e che più la riflessione morale sarà accurata,
più questo mondo risulterà avere una sua unità.
I. Murdoch¹

L'immagine del bene come fulcro magnetico trascendente,
mi appare la rappresentazione meno corruttibile e più realistica
cui possiamo ricorrere per riflettere sulla vita morale.
I. Murdoch².

ABSTRACT

The philosophical work of Iris Murdoch, although not so extensive, cannot be easily grasped through usual classifications. Here we suggest approaching it from the perspective of Moore's thesis on the indefinable nature of good that she endorsed after having re-examined it. This comparison with Moore, however, is part of a more general and deeper investigation on the platonic Idea of the Good itself. Thus, after having analyzed how Murdoch understood and assessed the transition from Moore's conception to the contemporary framework shared by emotivism and R. Hare's prescriptivism, we clarify the idea of the sovereignty of good by emphasizing the following three aspects: the link between the realm of good and the authority of truth; the unifying power of the idea of good, in regard to reality as we experience it in our lives; lastly, the way in which this idea enables us to transcend the limits of our inherited theoretical horizons, thus revealing the true nature of human freedom.

KEYWORDS

Iris Murdoch, Plato, Moore, Idea of Good, realism, emotivism, freedom, facts/values dichotomy, Sartre

1. Come affrontare una pensatrice singolare.

Ci sono persone che non si sa come prendere, a cui non si sa come relazionarsi affinché il rapporto ingrani o funzioni. Talvolta accade qualcosa di simile

¹ I. MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura* (1997), tr. it. di E. Costantino - M. Fiorini - F. Elefante, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 344-345.

² MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 358.

anche in filosofia, una pratica teorica in cui lo *stile personale* nella costruzione e nell'elaborazione del discorso, nella scelta delle domande che lo orienteranno o del vocabolario con cui queste saranno affrontate, ha più spazio che altrove. Questo non saperci fare si manifesta quando si incontrano pensatori o pensatrici che non rientrano in uno degli schemi su cui sono coordinate le forme di lavoro attraverso cui, per lo più, si realizza ed esprime lo studio filosofico: sono pensatori il cui punto non si lascia afferrare da chi cerca di enucleare la “loro tesi” per poi saggiare la fondazione che dovrebbero avere offerto in suo favore, sono filosofe il cui pensiero sfugge a chi lo vuole misurare sulla compatibilità o la consistenza tra affermazioni che si trovano in luoghi e contesti differenti della loro opera, sono donne o uomini i cui scritti non si adattano neppure a quella casella che è stata creata di recente, dopo lo sfaldamento dell'unità delle grandi scuole di filosofia (il neokantismo, la fenomenologia, il neotomismo, il marxismo, il pragmatismo ecc.) in una molteplicità di approcci sempre più ingovernabile senza ricorrere a nozioni come quella di traiettoria singolare o, appunto, di *stile*; mi riferisco alla casella del “pensatore eccentrico” a cui si perdona il non argomentare *comme il faut*, per la “genialità” delle intuizioni che riversa sulla pagina, una pagina per leggere la quale occorre identificarsi con la figura di chi non ha tempo per certe distinzioni giacché qualcosa di più grande e radicale chiede la sua attenzione. Quando gli approcci consueti, compreso quest'ultimo creato appositamente per e riservato agli *enfants terribles* della postmodernità, falliscono, allora bisogna tracciare nuovi sentieri all'ascolto e qualcosa che era dato per certo, nel proprio taglio, *modus operandi* o addirittura nella propria concezione di sfondo di quello che è filosofia e non filosofia, pensiero pensante e ripetizione del già pensato, meritevole di interrogazione e “ormai acquisito dal dibattito internazionale”, bisogna provare a rimetterlo in questione. Credo che Iris Murdoch (1919-1999) sia una di queste pensatrici per più versi incatturabili attraverso apparati di classificazione elaborati indipendentemente e saggiati su altre figure³.

³ La storia degli effetti e della fortuna dell'opera filosofica di Iris Murdoch è una storia interessante, ma ancora da scrivere. Vi sono molti grandi nomi della filosofia contemporanea che si dichiarano influenzati, e influenzati in maniera decisiva, dagli scritti filosofici di Iris Murdoch, ad esempio Hilary Putnam, Charles Taylor, John McDowell, Martha Nussbaum, tuttavia, la fortuna di questi scritti inizia piuttosto tardi, come prova la storia della ricezione del suo libro più influente e citato, cioè *La sovranità del Bene*, del 1970: non esistono recensioni di questo volume nelle riviste filosofiche di lingua inglese, mentre le prime citazioni significative di esso risalgono agli anni '80. Ipotizzo che la tarda attenzione verso l'opera filosofica di Iris Murdoch sia stata dapprima occasionata dalla sua fama di romanziera – la Murdoch è autrice di ventisei romanzi. Quanto all'opera filosofica essa è composta da alcuni articoli e recensioni usciti a partire dal 1951 su riviste di vario genere (la più importante rivista filosofica che ha ospitato scritti di Iris Murdoch sono i *Proceedings of the Aristotelian Society*, dove sono comparsi i suoi primi tre articoli, il primo dei quali appartiene ad un trittico di cui fa parte anche un articolo di Gilbert Ryle che allora era già un protagonista della scena filosofica internazionale: questo prova come

Se si accosta l'opera della Murdoch, non con l'intento di applicarvi distinzioni già a disposizione e di cui magari non si è mai riattraversata in atto l'introduzione critica, bensì pronti ad un rapporto da singoli a singola, dove i significati in comune sorgono dall'evento dell'incontro inaugurale e non sono commisurati su un presunto vocabolario dato, sia esso quello sognato da chi parla del "linguaggio tecnico della filosofia" (e con ciò dimentica o non vede che i filosofi contendono su questo linguaggio, lo rioccupano, non si limitano ad applicarlo) o sia quello immaginato dai fautori della metafisica dello *ordinary language*⁴, se si è pronti a questo, si nota

all'inizio la carriera della Murdoch fosse in linea con gli standard della filosofia analitica e fosse anzi molto promettente dal punto di vista di quegli stessi standard) e da alcuni libri: uno dei primi libri su Sartre uscito in lingua inglese (*Sartre: Romantic Rationalist* – 1953), il già citato *The Sovereignty of Good* (1970) in cui sono raccolti i tre articoli *The Idea of Perfection* (1964), *On "God" and "Good"* (1969), *The Sovereignty of Good over Other Concepts* (articolo non pubblicato prima del volume, ma pronunciato come conferenza nel 1967), poi i due brevi volumi *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists* (1977) e *Acastos: Two Platonic Dialogues* (1986) ed infine la sua opera più ampia ed articolata, che nasce da un'elaborazione e da uno sviluppo delle sue Gifford Lectures del 1982, *Metaphysics as a Guide to Morals* (1992). Ora, a parte il libro su Sartre e *Metaphysics as a Guide to Morals*, tutti gli altri scritti filosofici di Iris Murdoch sono stati raccolti nel 1997 da Peter Conradi nel volume *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. Di quest'ultima opera esiste una traduzione italiana, già citata, per i tipi de Il Saggiatore (in essa, i tre saggi che compongono *La sovranità del Bene*, si trovano, rispettivamente, alle pagine: 299-336, 337-362, 363-385), ma sia *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*, sia *The Sovereignty of Good* sono stati tradotti anche separatamente: I. MURDOCH, *Il fuoco e il sole. Perché Platone condannò gli artisti*, tr. it. di F. Elefante, SugarCo, Milano 1981; I. MURDOCH, *La sovranità del bene* (1970), tr. it. di G. Di Biase, Rocco Carabba, Lanciano 2005.

⁴ Murdoch osserva che la nozione analitica (e specificatamente della filosofia analitica britannica) di linguaggio ordinario proviene da una rappresentazione semplificata del linguaggio: "tranne che a un livello di comunicazione molto semplice e convenzionale, [il] mondo ordinario non esiste"; MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 326. Non solo, l'*ordinary language* non è neppure un terreno vergine che possa stare nel luogo dell'immediato, o dell'autentico o della misura su cui saggiare i prodotti della speculazione. Lo osservava anche il linguista italiano Ferruccio Rossi-Landi al tempo in cui collaborava a Oxford con Gilbert Ryle; in una lettera del 1951 a Gustav Bergman che allora cominciava a prendere le distanze dal Circolo di Vienna cui prima apparteneva, scrive: "i miei rimproveri [...] investono anche il *common sense* e l'*everyday language*, che a me sembrano due tipi di "valori" filosofici (conoscitivi, in questo caso), se non addirittura due dogmi. Che differenza c'è, a un certo punto, fra il non risalire al di là del linguaggio quotidiano e il non risalire al di là di Dio? Cioè, so che ci sono differenze; ma volevo indicare polemicamente una possibile linea di critica"; F. ROSSI LANDI, *Scritti su Gilbert Ryle e la filosofia analitica* (a cura di C. Zorzella), Il Poligrafo, Padova 2003, p. 29. Quello che interessa a Rossi-Landi è sottolineare che neppure il senso comune o il linguaggio ordinario consentono di fuoriuscire dalla *compromissione originaria con pensieri pensati e depositi di senso che pesano sulle parole e le frasi che utilizziamo* e che, oltretutto, non sono determinati solo dalla quieta "storia intellettuale" di cui i dibattiti che avvengono nelle riviste di filosofia ci danno un'immagine; questo tema sarà poi sviluppato nel volume in cui tenterà di rinnovare gli strumenti della critica marxista della società e dell'economia

immediatamente come prendere sul serio la sua ricerca obblighi a ripensare a fondo l'interrogazione morale. Non si tratta solo di rivedere l'agenda del filosofo morale o alcuni dei suoi strumenti teorici più consueti (la qual cosa accade, ad esempio, se ci confrontiamo attentamente con il lavoro di un filosofo di cui è stato detto da un'attenta studiosa di Iris Murdoch, che è tra coloro che più ne hanno accolto l'eredità, cioè John McDowell, con la sua valorizzazione del tema della percezione e le sue posizioni particolaristiche o anti-teoreticistiche⁵): prendere sul serio tutto il percorso di Iris Murdoch porta a ripensare il significato stesso della domanda pratica degli esseri umani e dunque, tra l'altro, a mettere in questione il modo in cui è effettuato, disciplinato e coordinato con, o *isolato* da, altre ricerche, il lavoro accademico in filosofia morale.

Essendo impossibile realizzare in questo breve spazio l'approccio multilaterale che l'ascolto di un'opera tanto variegata come quella di Iris Murdoch richiederebbe, è interessante chiedersi attraverso quale accostamento provare ad entrare nel suo laboratorio filosofico. In effetti, per comprendere un fenomeno (in questo caso un pensiero) che è una singolarità, essendo inadeguato il metodo che sussume casi individuali sotto classi più o meno generali, ci si potrebbe proporre una sorta di metodo morfologico come quello elaborato da Goethe per studiare le piante e ripreso, tra gli altri, da Wittgenstein per indagare il linguaggio: si tratta di illuminare le peculiarità del fenomeno scegliendo con acume e sensibilità i fenomeni da porgli accanto; a seconda dell'accostamento, infatti, verranno in primo piano, o perché comuni ai due fenomeni accostati, o perché particolarmente differenti, tratti diversi del fenomeno in questione⁶. Questo metodo che è piuttosto un'arte e che mette al lavoro prima di tutto il pensiero analogico e solo in seconda battuta, cioè in fase di ripresa dei guadagni ottenuti, quello determinante, è efficace solo se sono variati gli accostamenti e, soprattutto, se sono scelti con

politica attraverso una riappropriazione dei migliori esiti della filosofia del linguaggio inglese ed americana, oltre che della linguistica europea e americana: F. ROSSI LANDI, *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e dell'alienazione linguistiche*, Bompiani, Milano 1968. In generale, il tipo di insoddisfazione verso un certo modo di rinviare al linguaggio ordinario che ho evocato in questa nota è quello ampiamente sviluppato da Jacques Derrida: cfr. J. DERRIDA, *Il monolinguisismo dell'altro o la protesi d'origine* (1996), tr. it. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 2004; J. DERRIDA, *Limited Inc.* (1990), tr. it. di N. Perullo, Raffaello Cortina, Milano 1997.

⁵ Cfr. C. BAGNOLI, *La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch*, "Iride", XVII (2004), pp. 47-64; cit. p. 63 n.

⁶ Per una lucida esposizione del metodo morfologico (di Goethe e Spengler) e poi in particolare del suo uso da parte di Wittgenstein: M. ANDRONICO, *Antropologia e metodo morfologico: studio su Wittgenstein*, La Città del sole, Napoli 1998.

finezza⁷. Ad esempio, è, a mio parere, un accostamento fuorviante la nota riconduzione della proposta della Murdoch alla tradizione dell'etica delle virtù⁸; lo stesso per l'accostamento a Wittgenstein che passi per l'accostamento a Elizabeth Anscombe – mentre è più fecondo quello che passa per Stanley Cavell⁹. Una proposta migliore arriva da Luisa Muraro che, in parte anche solo non sorvolando su delle affermazioni piuttosto esplicite della stessa Murdoch, prova ad accostare la pensatrice inglese attraverso Simone Weil¹⁰. Qui io tenterò un accostamento con Platone, uno dei filosofi più amati, citati e discussi da Iris Murdoch: più specificatamente, tenterò di descrivere il tipo di sguardo sul discorso platonico intorno all'Idea del Bene a cui conduce la lettura degli scritti murdochiani sulla sovranità del bene, ma lo farò passando per l'originale riappropriazione compiuta dalla filosofa di Oxford della tesi sull'indefinibilità del bene avanzata all'inizio del XX secolo (nel 1903) da Georg Edward Moore. Dunque, non un confronto tra Platone e Iris Murdoch¹¹, ma un esame dell'accostamento, compiuto dalla stessa

⁷ Tra i numerosi studi sull'importanza nella nostra vita mentale del pensiero analogico e sulla difficoltà di offrirne un resoconto adeguato pre-assumendo il suo carattere parassitario rispetto al pensiero determinante, è ricchissimo il volume di: D.R. HOFSTADTER, *Concetti fluidi e analogie creative: modelli per calcolatore dei meccanismi fondamentali del pensiero*, tr. it. di M. Corbò - I. Giberti - M. Codogno, Adelphi, Milano 1996.

⁸ Iris Murdoch è ricompresa tra i teorici della virtù da Roger Crisp e Michael Slote che includono il suo saggio *The Sovereignty of Good Over Other Concepts* tra i testi rappresentativi della teoria delle virtù novecentesca nella raccolta: R. CRISP - M. SLOTE (EDS.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1997. Una critica puntuale di questo tipo di lettura, che non manca di sottolineare anche i tratti di affinità tra la filosofia morale della Murdoch e l'etica delle virtù, oltre alle essenziali differenze è offerta da M. MCLEAN, *Discussion on muffling Murdoch*, "Ratio (new series)", XIII (2000), pp. 191-198.

⁹ Questo accostamento è proposto da Piergiorgio Donatelli, anche sulla scorta di Cora Diamond: cfr. C. DIAMOND, *Fatti e valori* (1996), in Id., *L'immaginazione e la vita morale*, tr. it. di M. Falomi - L. Greco, Carocci, Milano 2006, pp. 149-174; P. DONATELLI, *Iris Murdoch: concetti e perfezionismo morale*, in P. Donatelli, *Il senso della virtù*, Carocci, 2009, pp. 101-121. (Si noti che il saggio della Diamond appena citato ha questo titolo, in originale: "We Are Perpetually Moralists": *Iris Murdoch, Fact and Value*).

¹⁰ Cfr. L. MURARO, *Introduzione*, in I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 9-25; cit. p. 18. In questa pagina, Luisa Muraro cita anche un episodio significativo: pare che il commento che Iris Murdoch fece ad Antonia Byatt, dopo aver letto il suo *Degrees of Freedom*, testo in cui vengono esaminati i romanzi della Murdoch con particolare attenzione alla sua opera filosofica, sia consistito nel dirle che avrebbe dovuto leggere Simone Weil. Altri importanti rinvii o commenti all'opera di Simone Weil si trovano alle pagine 173-176 e 380 di *Esistenzialisti e mistici*, in particolare a p. 339, dove la Murdoch afferma: "Ora intendo più semplicemente illustrare perché, secondo me, la concezione popolare e più comunemente accettata di etica sia poco realistica. Nel farlo, diventerà evidente il mio debito nei confronti di Simone Weil". Cfr. anche I. MURDOCH, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Vintage, London 1992, pp. 498-503 e passim.

¹¹ Sul rapporto tra Iris Murdoch e Platone si concentra D. TRACY, *Iris Murdoch and the Many Faces of Platonism*, in M. Antonaccio - W. Schweiker (Eds.), *Iris Murdoch and the*

Murdoch, della sua proposta con quella di Moore, per trovare in esso sia un modo non scontato di leggere il lavoro di lei sul concetto di bene, sia una suggestione che, in un prossimo futuro, possa tradursi in una feconda rilettura degli scritti platonici sull'Idea del Bene.

Prima di leggere alcuni dei molti passi in cui Iris Murdoch cita Moore, uno dei padri della filosofia morale di lingua inglese del XX secolo, però, conviene prestare attenzione ad un ultimo avvertimento quasi metodologico offerto da Anette Baier. La Baier sottolinea come caratterizzi la ricerca di molte delle filosofe più originali del '900 (ad esempio Hannah Arendt) il velare, intenzionalmente o meno, il carattere originale, innovativo e rinnovatore dei loro pensieri, attraverso un linguaggio e dei riferimenti che sembrano quelli di chi per l'essenziale sta semplicemente prolungando una tradizione, e aggiunge che, per questo, occorre diventare particolarmente attenti e vigili nel leggere i loro scritti¹².

Search for Human Goodness, The University of Chicago Press, Chicago 1996, pp. 54-75. Nella monografia di prossima pubblicazione su Iris Murdoch, scritta da Ester Monteleone e intitolata *Il bene, l'individuo e la virtù. La filosofia morale di Iris Murdoch* (e che non ho potuto leggere), la terza parte ha il promettente titolo: *Il bene, la virtù e la vita buona: il neoplatonismo di Iris Murdoch*. Quanto alla locuzione che io ho adottato nel sottotitolo: "Iris Murdoch con Platone", essa allude chiaramente al tipo di operazione compiuta da Jacques Lacan nel suo celebre scritto: J. LACAN, *Kant con Sade* (1963), in Id., *Scritti*, tr. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 764-792.

¹² A.C. BAIER, *Ethics in many different voices*, in Id., *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994, pp. 294-312; cit. p. 311. Questa importante osservazione può consentire una lettura interessante di uno dei primi saggi di Iris Murdoch, *Nostalgia del particolare*, in cui l'autrice trova il modo di presentare al dibattito (inizialmente rappresentato dai membri dell'Aristotelian Society, dove i contenuti di quel testo sono stati presentati la prima volta, nel 1952) le sue radicali prese di distanza rispetto ad alcuni degli assunti allora accettati nella comunità di ricerca (e connessi all'impostazione data da Gilbert Ryle alla filosofia della mente e a quella del linguaggio), vestendo gli abiti dimessi, ma in filosofia rispettati, di "colui che fa obiezione" (*the objector*); cfr. I. MURDOCH, *Nostalgia del particolare* (1952), in Id., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura* (1997), tr. it. di E. Costantino - M. Fiorini - F. Elefante, Il saggiatore, Milano 2006, pp. 74-87. Questa lettura di *Nostalgia del particolare* è sviluppata in: L. MURARO, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, in A. Buttarelli (a Cura Di), *Concepire l'infinito*, La Tartaruga, Milano 2005, pp. 57-75; cit. pp. 67-68. L'osservazione di Annette Baier, però, andrebbe anche complicata alla luce del crinale rappresentato dal movimento delle donne della seconda metà del '900: quel "velarsi" o "velare l'originalità della propria voce" che prima era per le donne come un destino o una necessità (la necessità di farsi bastare e andar bene le forme ricevute secondo cui elaborare il proprio progetto di vita, ad esempio, per le filosofe, le forme secondo cui elaborare un discorso o impostare una ricerca), diventa poi solo una possibilità e già solo per questo cambia di senso (diventa una tattica che si può adottare in determinate circostanze); per la stessa ragione, si complica l'immagine ricevuta della tradizione e dei modelli esemplari che essa porta in sé: si apre cioè la possibilità di richiamarsi ad altri modelli, di trovare forza e slancio in genealogie e *auctoritas* differenti e segnate dalla differenza sessuale; cfr. L. MURARO, *Il concetto di genealogia femminile* (1988), in Id., *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, Orthotes, Napoli 2011, pp. 37-60; W. TOMMASI, *La tentazione del neutro*, in Diotima (a Cura Di), *Il pensiero della differenza sessuale*, La tartaruga, Milano 1987, pp. 81-103. Inoltre: il fascicolo speciale del 1983, *Più donne che uomini*, della rivista *aperiodica* milanese "Sottosopra".

2. Lo smarrimento del punto intravisto da Moore.

La citazione da cui possiamo prendere le mosse è la seguente: “E qui si recupera il senso profondo dell’indefinibilità del bene, che la filosofia recente ha banalizzato. Il bene è indefinibile non per le ragioni addotte dai filosofi successivi a Moore, ma a causa dell’infinita difficoltà del compito di cogliere una realtà che esercita un’attrazione magnetica ed inesauribile. In un certo senso, Moore era più vicino alla realtà di quanto egli stesso non immagini”¹³.

Più avanti ne completeremo la lettura esaminando ciò a cui si riferisce il “qui” iniziale, ma, per il momento, vanno evidenziati altri due elementi: innanzitutto, la dichiarazione che Moore, con la sua tesi sull’indefinibilità del concetto di bene, si è avvicinato alla verità sul bene, sebbene l’abbia elaborata in maniera insufficiente – cioè, per anticipare, in termini di semplicità e non di inesauribilità; in secondo luogo, l’affermazione che i filosofi successivi a Moore hanno banalizzato il punto e si sono dunque ulteriormente distanziati dalla verità.

Queste due tesi vanno comprese tenendo presente che, per Murdoch, “Moore rappresenta, per così dire, la cornice del quadro”, cioè la cornice in cui ancora si muoveva la filosofia morale di lingua inglese alla fine degli anni ‘60 del ‘900¹⁴, e dunque che la banalizzazione del nucleo di verità da lui intravisto non è rubricabile solo come un errore cognitivo in cui sono caduti alcuni uomini che si dedicano alla filosofia, ma deve essere letta anche negli effetti di realtà che ha prodotto o a cui ha fornito il quadro teorico. In particolare, nel movimento concettuale che porta da Moore a questi “filosofi successivi”, sono messe in forma le coordinate dell’ontologia dell’umano che opera alle spalle della riflessione morale del tempo, alle spalle, cioè, di quella mistura di emotivismo, neopositivismo e liberalismo così tipico nel panorama della filosofia inglese ancora negli anni ‘50 e ‘60 – ma, da ultimo, in quelle stesse coordinate trova posto pure l’esistenzialismo francese cui Murdoch prestava attenzione¹⁵. Questa antropologia filosofica di fondo, che è il vero bersaglio

¹³ MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 333. Cfr. anche: “Questo è il vero senso di “indefinibilità” del bene, a cui è stato dato un significato grossolano da Moore e dai suoi seguaci”, *ibi*, p. 348.

¹⁴ *Ibi*, p. 302. Cfr. pure pp. 88, 103, 180, 338.

¹⁵ Come già ricordato, il primo libro di Iris Murdoch, del 1953, è dedicato a Sartre (e rappresenta uno dei primi titoli della letteratura critica in lingua inglese sul filosofo francese): I. MURDOCH, *Sartre. Romantic rationalist*, Yale University Press, New Haven 1953. Ma la Murdoch torna su Sartre e sull’esistenzialismo anche nei saggi: *Sartre. Idee per una teoria delle emozioni, Il mito politico esistenzialista, La sferza esistenzialista, Esistenzialisti e mistici*, tutti raccolti nel volume: MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, pp. 137-141, 150-162, 168-172, 230-242.

critico della presa di distanza murdochiana dall'etica e dalla metaetica dominanti nel mondo analitico del tempo, è una che si concentra sull'io e la sua libertà, ma slega tale libertà dal suo riferimento all'autorità del vero e della realtà: "L'uomo non si staglia più contro uno sfondo di valori e realtà che lo trascendono, ma emerge come volontà spoglia e coraggiosa, circondata da un mondo empirico facilmente comprensibile. Alla difficile idea di verità abbiamo sostituito quella più semplice di sincerità"¹⁶.

Per comprendere la messa in questione elaborata da Iris Murdoch di tale antropologia è necessario ricostruire sinteticamente quel processo di "banalizzazione" che ha portato dall'opera di Moore (e la Murdoch, naturalmente, pensava ai *Principia Ethica*, del 1903) a quelle dei "filosofi successivi".

Tra questi successori di Moore occorre riconoscere innanzitutto i rappresentanti del cosiddetto non-cognitivism emotivistico o espressivistico e dunque Alfred Jules Ayer (1919-1989), ma *in primis*, Charles Leslie Stevenson (1908-1979), autore di *Ethics and Language* (1944) e poi Richard Hare (1919-2002) e il suo non-cognitivism prescrittivistico, soprattutto per come è sviluppato nell'influente *The Language of Morals* (1952)¹⁷. Queste due prospettive hanno diversi elementi che le accomunano e le differenziano dalla concezione metaetica e antropologica di Moore; ricordando che, in proposito, Iris Murdoch ha affermato: "io voglio dire subito che sulla maggior parte dei punti sono d'accordo con Moore e non con i suoi critici"¹⁸, consideriamo

¹⁶ MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 293. La contrapposizione tra verità e autenticità/sincerità guida anche il volume di H.G. FRANKFURT, *Il piccolo libro della verità* (2006), tr. it. di S. Galli, Rizzoli, Milano 2007. Questo testo, comunque, non costituisce un approfondimento realmente significativo del tema. Importante è invece distinguere la sincerità dalla *parresia*, una nozione greca valorizzata ed approfondita da Michel Foucault nell'ultima fase della sua ricerca: la sincerità consiste nel dire quel che si crede vero, quando si parla, la *parresia*, invece, consiste nel *prendere la parola* per dire ciò che si ritiene vero, ma sconosciuto; la *parresia*, che è dunque qualcosa di più della *franchezza*, richiede insomma un coraggio che non può essere descritto senza ricorrere alla contrapposizione tra l'autorità del vero e l'autorità di ciò che ha potere o forza; cfr. M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica* (1985), tr. it. di A. Galeotti, Donzelli, Roma 1996. Un articolato studio sul ruolo (filosofico, etico e politico) che questa nozione svolge nel lavoro di ricerca che Foucault ha svolto negli ultimi anni della sua vita è quello, di imminente pubblicazione presso Franco Angeli, di S. FERRANDO, *La politica presa a rovescio. La pratica antica della verità, l'erotica e la critica in Michel Foucault*.

¹⁷ Entrambi i testi sono tradotti in italiano: R.M. HARE, *Il linguaggio della morale* (1952, 1961), tr. it. di M. Borioni, Ubaldini, Roma 1968; C.L. STEVENSON, *Etica e linguaggio* (1944), tr. it. di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962. Nell'articolo *Etica e metafisica* (compreso in *Esistenzialisti e mistici*, pp. 88-102) Iris Murdoch fa esplicito riferimento a Stevenson (p. 90) e discute il volume di Hare (pp. 91-95). La critica ad Hare e la successiva risposta di Hare a tali critiche (risposta in cui però non si fa esplicita menzione della Murdoch) sono esaminate e commentate nel già citato saggio di DIAMOND, *Fatti e valori*.

¹⁸ MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 303.

sinteticamente quelli che è più importante evidenziare per porre in risalto la mossa teorica di lei¹⁹.

A) Sia Stevenson, sia Hare abbracciano, contro Moore, una concezione non cognitivista dei giudizi morali, cioè una concezione che nega che nei giudizi morali venga avanzata una pretesa di verità (e che dunque essi abbiano un valore di verità). Per gli emotivisti, tali giudizi sono invece da intendere come espressioni di una *pro-attitude* favorevole o sfavorevole nei confronti di ciò cui il giudizio si riferisce, per cui dicendo sinceramente “il razzismo è male”, non si fa altro che esprimere la propria ripugnanza nei confronti del razzismo, mentre quando si dice sinceramente “l’amicizia è un bene” si esprime la propria attrazione verso l’amicizia: non si sta dunque né asserendo l’inerenza della bontà a ciò che è un caso di amicizia, né, però, si sta asserendo che esiste in sé, nel proprio intimo, un’attrazione verso l’amicizia (i giudizi morali infatti non sono resoconti psicologici); si sta piuttosto manifestando ed esprimendo quell’essere attratti dall’amicizia (e, secondo Stevenson, si sta anche promuovendo e incoraggiando questo atteggiamento negli altri). Per Hare, invece, i giudizi morali sono espressioni di prescrizioni, per cui dicendo “il razzismo è male” si sta vietando di essere razzisti, si sta prescrivendo di non essere razzisti²⁰.

B) La conseguente ed implicita concezione, presso Stevenson e, mediatamente, presso Hare, del predicato “è buono” come uno strumento attraverso cui il soggetto manifesta la sua volontà, i suoi desideri o i suoi sentimenti. Diversamente per Moore, come anche per l’intuizionismo successivo, ad esempio di David Ross, il predicato “è vero”, che può correttamente essere attribuito ad un giudizio morale, non esprime un nostro

¹⁹ Alla posizione di Moore, all’emotivismo, al prescrittivism di Hare e all’intuizionismo morale di Ross e Pritchard sono dedicati altrettanti saggi nel bel volume di G. BONGIOVANNI (A CURA DI), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2007. Una disamina delle principali posizioni metaetiche riconosciute nel dibattito analitico è offerta da: A. MILLER, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Blackwell, Oxford 2003. Con Murdoch, io ritengo che vi siano legami stretti tra la metaetica e l’antropologia filosofica di una teoria morale: i nessi tra metaetica ed etica e tra antropologia filosofica ed etica sono ovvi, ma esistono anche nessi diretti tra l’ontologia e l’epistemologia morali (che sono una parte o lo sfondo essenziale dei formalismi metaetici) e l’ontologia dell’umano (e l’esame filosofico del rapporto tra il soggetto umano e la verità e il sapere).

²⁰ Per Moore, come per David Ross, che su questo è vicino all’autore dei *Principia Ethica*, invece, giudizi come “l’amicizia è un bene” pretendono di affermare delle specifiche verità, cioè quelle relative a ciò che partecipa della bontà; cfr. anche W.D. ROSS, *Il Giusto e il Bene* (1930), tr. it. di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2004. Come, poi, data questa tesi, si possa tentare di recuperare la differenza tra le asserzioni di verità che, da un punto di vista motivazionale, sono inerti e le asserzioni di verità morali, che non si pongono come inerti dal punto di vista della motivazione (ma che anzi si pongono come ragioni per agire), è una questione su cui tornerò brevemente nel prossimo paragrafo.

apprezzamento di quel giudizio, ma ha il consueto significato di “rivelante le cose come stanno” (o, come si dice più spesso, ma usando una formula per più versi difettosa, “corrispondente alla realtà”) e, dunque, il suo uso impegna sulla tesi per cui esistono effettivamente *truth makers*.²¹

C) Nella metaetica di emotivista e prescrittivistica è implicita poi una tesi antirealista a livello ontologico: non vi sono proprietà morali capaci di inerire a cose del mondo; la sfera morale è la sfera delle nostre reazioni emozionali. Come appena anticipato, questo antirealismo non vale per Moore, sebbene, come è noto, egli non difenda un realismo naturalista: secondo i *Principia Ethica*, le proprietà morali sono proprietà reali, ma *non naturali*; questo, tra

²¹ Questa tesi differenzia la metaetica di Moore e Ross da tutte quelle posizioni che, se affermano l'esistenza di verità morali, negano però, l'esistenza di fatti morali o di reali proprietà morali istanziate nelle cose del mondo, sostenendo che in riferimento ai giudizi morali (e/o ai giudizi politici e/o ai giudizi di valore in genere e/o ai giudizi normativi, affermantici cioè ciò che si deve o che è giusto) il predicato “è vero” assume un nuovo significato che, secondo alcuni, lo rende sinonimo di “positivamente coerente con il miglior senso comune (cioè con gli *endoxa* etici)”, oppure, “tale da meritare l'assenso razionale di una comunità ideale di parlanti impegnati in una discussione argomentativa”. (Molto opportunamente, questa posizione, piuttosto che proporre una ridefinizione adatta solo all'ambito morale o agli altri citati poco fa, del predicato “è vero”, spesso rinuncia ad esso e afferma che si può essere cognitivisti anche negando che esista una verità morale, ma limitandosi a dire che esiste una *oggettività* morale: i giudizi morali non avanzerebbero una pretesa di verità, ma piuttosto una *pretesa di validità*, cioè una pretesa di validità oggettiva). Si noti che queste forme di cognitivismo antirealista dipendono, solitamente, dalla presupposizione di convinzioni ontologico-metafisiche che riservano l'attribuibilità dell'essere o dell'esser reale o dell'esistere a porzioni o regioni limitate rispetto alla totalità di ciò che può essere termine di un riferimento intenzionale da parte del soggetto umano: accettata una tale ontologia, per evitare di concepire soggettivisticamente il valore che possono avere i giudizi che non riguardano la “regione delle cose che esistono”, cioè dei giudizi che non hanno un valore di verità, viene introdotta la nozione di “oggettività”. Questo tipo di presupposizioni non valgono per Moore (né per Ross): per lui l'apertura speculativa consentita dalla nozione di verità (o dalla nozione di essere) va ben oltre lo spazio di ciò che può render vero un giudizio in quanto è un fatto naturale o esistente nello spazio-tempo (o *in rerum natura*) o esistente in quel modo per cui può entrare in rapporti di causalità efficiente con l'altro da sé. La tesi per cui in etica (e anche in alcuni altri ambiti) la validità in gioco non sia afferrabile in termini di verità è affermata, ad esempio, da: J. HABERMAS, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici* (1999), tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001. La nozione di cognitivismo antirealista, la traggio da: J. SKORUPSKI, *Irrealist cognitivism*, “Ratio (new series)”, 12 (1999), pp. 436-459. Su questo tema si vedano pure p. 113 e ss. di: R. OGIEN, *Une introduction au réalisme moral*, in Id., *Le réalisme morale*, Press Universitaires de France, Paris 1999, pp. 3-194. Un'ampia difesa della semantizzazione minimale di “è vero” in termini di “manifestante le cose come stanno”, congiunta con un'accezione trascendentale di essere (o di “essere un *truth maker*”), l'ho offerta (in particolare nel capitolo III) nel volume: R. FANCIULLACCI, *La misura del vero. Verità, pretesa di verità e ragioni in un confronto con l'epistemologia analitica*, Pavia University Press, Pavia 2011.

l'altro e perlomeno, significa che non spetta alle scienze naturali definirle, né il loro essere esemplificate da qualcosa può essere determinato dalle procedure inferenziali o non inferenziali (cioè sperimentali) delle scienze naturali²².

D) Ovviamente, dati gli assunti di fondo, sia Stevenson, sia Hare rigettano l'epistemologia morale intuizionista e la metafora, in essa centrale, della "visione". Moore, invece, rappresenta una forma di intuizionismo: l'inerenza della bontà ad un tipo di situazione (cioè all'*eidos* di una situazione pratica), essendo la bontà una proprietà semplice (e priva di un *definiens* che possa fare da medio), non può essere affermata sulla base di un'inferenza, ma solo in maniera non inferenziale, cioè solo im-mediatamente; tale immediatezza, tuttavia, non è quella percettiva, bensì quella intellettuale: la visione in questione è la visione (o intuizione) intellettuale. Contro i più ingenui tra i detrattori dell'intuizionismo morale, ma con, ad esempio, i lettori di Platone e Aristotele, si noti che tale intuizione non ha a che fare con una misteriosa prestazione che fa istantaneamente raggiungere a chiunque una verità: un lavoro potenzialmente anche molto lungo e complesso di riflessione, articolazione, differenziazione e assimilazione, irriducibile ad un'inferenza (ad un sillogizzare) è ciò in cui si realizza l'intuire; esso richiede dunque capacità e *habitus* che si possono (e devono) coltivare e affinare col tempo e l'esercizio²³.

E) Come anticipato, le posizioni di Stevenson e di Hare sono accomunate (e differenziate da quella di Moore) anche dalla sottostante concezione dell'uomo che finisce col coincidere con quella esistenzialista: il soggetto è la

²² Quando l'istanziamento di una proprietà in una sostanza è scientificamente affermata sulla base di un'inferenza, tale inferenza si basa da ultimo sull'attestazione non inferenziale dell'istanziamento di altre proprietà e sul complesso teorico che connette le proprietà attestate alle proprietà inferite. L'istanziamento di una proprietà è invece attestata non inferenzialmente in seguito all'esecuzione di procedure definite (come pesature, rilevamenti vari ecc.). Per Moore, queste due procedure non si possono applicare nel caso dei giudizi morali perché la proprietà "bontà" è una proprietà semplice, dunque non riducibile ad altre proprietà dall'attestazione dell'istanziamento delle quali si possa inferire la sua presenza; e, d'altronde, non è una proprietà semplice, ma naturale, come l'esser giallo, che possa essere attestata attraverso una percezione o una percezione irreggimentata in un esperimento. (Queste sono, *in nuce*, le tesi da cui consegue l'antinaturalismo di Moore e negare le quali, per lui, ammonta da ultimo al cadere nella *fallacia naturalistica*).

²³ La migliore esposizione della vera natura dell'intuizione chiamata in causa dall'intuizionismo, la si deve a Ross, per il quale un'intuizione morale è introdotta da clausole come questa: "attraverso la riflessione, risulta chiaro che": cfr. ROSS, *Il Giusto e il Bene*, pp. 19, 38, 42. Questo lavoro riflessivo e articolativo che non è un sillogizzare è per Platone la dialettica; sto sostenendo che l'intuizione o visione noetica non è un momento distinto e successivo al lavoro dialettico, ma è il nome speculativo di questo; l'intuire si realizza concretamente (per lo meno per l'essere umano) attraverso il distinguere e il congiungere che è la dialettica. Su questo punto, si veda anche: J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford 1981. Su questo nodo, torno anche nell'articolo, di imminente pubblicazione nella rivista elettronica "Diapsalmata": *L'ordine del bene, l'ordine del giusto e l'opacità del soggetto pratico. Moore, Ross e Murdoch*.

libertà creatrice della sua volontà e non ha innanzi un mondo assiologicamente qualificato da attestare e su cui misurare la sua ricerca del bene e del giusto.

F) Infine, per Stevenson e per lo Hare di *The Language of Morals*, il compito propriamente filosofico del filosofo morale sembra ridursi alla sola elaborazione di una metaetica, mentre i *Principia Ethica*, dopo aver difeso la celebre tesi dell'indefinibilità della bontà e averne ricavato una critica alle teorie morali naturalistiche (ma non solo), si sviluppano in un'etica sostantiva che, per Moore, va intesa come esplorazione dell'ordine del bene, cioè del complesso articolato dei tipi di cose che partecipano della bontà.

Come si sia potuta produrre questa differenziazione tra Moore e questi suoi successori, che per Murdoch, ribadiamolo, è uno smarrimento e una banalizzazione delle verità intraviste da Moore, è illustrato dalla filosofa inglese in uno dei suoi primi saggi dedicati all'etica, quello significativamente intitolato *Etica e metafisica* (1957).

Congiungendo la tesi di Moore sull'indefinibilità del bene attraverso concetti naturali con una semantica verificazionista per cui hanno senso solo gli enunciati verificabili empiricamente, si arriva facilmente a negare la sensatezza ai giudizi morali: dire che sono privi di senso significa appunto dire che non hanno un valore di verità e questo può legittimamente indurre ad ipotizzare che essi non siano le *affermazioni* che sembrano, ma siano piuttosto appunto *espressioni di preferenze soggettive*, ossia espressioni di lodi²⁴. A questo punto: "Si passò da 'Che cos'è la bontà?', rispetto alla quale ci si aspettava una risposta capace di rivelare una qualche struttura reale ed eternamente presente dell'universo, a: 'in cosa consiste l'attività che chiamiamo 'dare valore' (o 'lodare')?', con la quale si cerca di capire cosa accomuna persone di ogni età e appartenenti a società diverse nel momento in cui attribuiscono valore a qualcosa. L'espressione 'attribuire valore' è di per sé rappresentativa del cambiamento di atteggiamento. Il filosofo non deve più parlare del Bene come di qualcosa di reale o di trascendente, ma deve analizzare la familiare attività umana che consiste nell'attribuire valore alle cose"²⁵.

È ovvio che in tale quadro non fosse più possibile tenere unite in un'etica filosofica la ricerca del significato di "è bene" con l'indagine dell'ordine delle cose buone, cioè delle cose cui inerisce la bontà: la domanda su quali cose siano buone, risultava ormai "più adatta ad un moralista che non ad un filosofo"²⁶.

²⁴ Cfr. MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, pp. 89-90.

²⁵ *Ibi*, p. 89. Cfr. pure pp. 362-363: "L'ambito dei valori, che in precedenza era inscritto nei cieli e garantito da Dio, diventa ora di pertinenza della volontà umana. Non c'è alcuna realtà trascendente. Il bene è un'idea indefinibile e vuota, che può essere riempita dalla scelta umana. Il concetto morale sovrano è la libertà".

²⁶ *Ibi*, p. 89.

Altrettanto ovviamente, per i non-cognitivist, “la metafora per mezzo della quale comprendere la moralità (...) non è quella della visione, ma quella del movimento. (...) Il bene deve essere pensato non come parte del mondo, ma come un’etichetta mobile affissa su di esso; perché solo in questo modo l’agente può essere raffigurato come libero e responsabile”²⁷. Quest’ultima tesi sta particolarmente a cuore a Iris Murdoch; a suo parere, alla base dello sviluppo del non cognitivismo ci sono degli assunti dogmatici (come una teoria del significato verificazionista accettata in blocco e rigidamente applicata al dominio della morale) e dei presupposti taciti, il più importante tra essi è il clima morale dell’Inghilterra liberale, un clima in cui il non cognitivismo si adatta perfettamente e, dato il quale, il non cognitivismo, *prima facie* così para-dossale, diventa perfettamente naturale. Questo clima morale si esprime, secondo Iris Murdoch, nella massima “non puoi annettere moralità alla sostanza del mondo”²⁸. Violare questa massima significa negare la propria e l’altrui libertà di creare valori; credere che vi sia una verità morale significa fare spazio ad un’autorità “inevitabilmente violenta” in quanto non a sua volta fondata sul libero gioco della volontà. Come è evidente e come d’altronde la Murdoch non manca di sottolineare, non si tratta di un’argomentazione filosofica, ma di un’argomentazione morale, una che non ritrae l’alternativa come falsa, ma come qualcosa di “moralmente e socialmente pericoloso”²⁹. Si tratta di una “propaganda del liberalismo” che incontra e trova un solidale alleato anche nell’esistenzialismo francese (“l’esistenzialismo costituisce l’esposizione più sistematica dell’etica liberale contemporanea”³⁰): “L’argomento finale del difensore della visione corrente è che, qualsiasi insieme di concetti incarni la morale di un uomo, quest’uomo ha *scelto* questi concetti (...). Il liberale vuole continuamente portare l’attenzione sul punto di discontinuità tra l’agente che sceglie e il mondo. Per lui al centro c’è l’agente, solitario, responsabile e capace di esprimere le proprie valutazioni tramite una serie di atti e atteggiamenti”³¹.

Al di là delle differenze tra questo e quel filosofo, si delinea dunque per la Murdoch una *concezione dominante* della moralità, potremmo dire: una metaetica diffusa che, tutt’altro dall’essere neutrale, esprime i valori morali e la concezione dell’uomo che stanno alla base delle società liberali.

Tale concezione metaetica, però, *non rende conto dei fenomeni*, ossia dei fenomeni connessi alla nostra esperienza della morale e per questo, *non* per una semplice differente opzione morale rispetto a quella liberale, va rigettata. Detto altrimenti: tra una metaetica centrata sulla *scelta* (secondo cui i valori,

²⁷ *Ibi*, p. 303.

²⁸ *Ibi*, p. 93.

²⁹ *Ibi*, p. 95.

³⁰ *Ibi*, p. 98.

³¹ *Ibi*, p. 119.

da ultimo, sarebbero oggetto di scelta e la vita pratica consisterebbe essenzialmente solo di scelte) e una centrata sulla *visione* (secondo cui i valori e le norme giuste sarebbero oggetto di attestazione e pretesa di verità e un momento centrale della vita pratica consisterebbe nell'attenzione e nella conseguente miglior comprensione della situazione a cui rispondere), non vi sarebbe da *scegliere*, ma da *vedere* quale delle due è quella vera. Su questo punto, la stessa Murdoch, al tempo di *Etica e metafisica* e di *Visione e scelta in ambito morali* (1956) – da cui è tratta l'ultima citazione – non era ancora in chiaro e mi pare che Cora Diamond non lo sia tuttora, visto che ritiene che il punto della Murdoch, che lei accetta e fa suo, sia mostrare che una metaetica come quella centrata sulla scelta “non è per noi obbligatoria”³²: qui, in realtà, non è qui una questione di obbligo (e dunque di scelta), ma una questione di verità.

Come Cora Diamond, anche Piergiorgio Donatelli, non riconosce il ruolo della verità nel passaggio dall'immagine liberale o esistenzialista della vita morale a quella realista difesa da Iris Murdoch³³. Entrambi inscrivono dunque il lavoro murdochiano, all'interno della concezione postmoderna dell'attività critica, concezione che lavora sulla base dell'assunto per cui ogni discorso è compromesso e implicato con preferenze soggettive, pregiudizi culturali o dinamiche di potere e si tratta solo di far prendere, sempre di nuovo e in ogni concreta circostanza, coscienza di questa implicazione, contro la tendenza umana a dimenticarla. Questa concezione, però, ripresenta alla fine un'idea astratta del movimento di un soggetto da un'immagine all'altra della vita morale: questo movimento non può che essere una scelta tra una compromissione e un'altra. Per uscire realmente da tale astrazione, occorre riconoscere all'idea di verità il suo ruolo. Che cosa fa obiezione, nella prospettiva di Diamond o di Donatelli, a tale riconoscimento? Probabilmente, l'idea che il commisurarsi sul vero richieda al soggetto una sorta di indifferenza nei confronti della questione in gioco, l'idea, insomma, che attestare il vero su qualcosa presupponga una neutralizzazione o una disattivazione di ogni coinvolgimento con quel qualcosa. Ora, questa rappresentazione del rapporto alla verità non è affatto dipendente o derivabile dal concetto di verità, bensì piuttosto da quello di *oggettività* (concetto solitamente definito in opposizione a quello di *soggettività*): la nozione di oggettività, tuttavia, non si identifica a quella di verità, ma, al massimo, è la nozione che la filosofia moderna ha elaborato affinché ereditasse il ruolo che aveva la nozione di verità, essendo però compatibile con una costellazione dualistica di fondo (cioè tale da presentare come sensato, se non ragionevole, il dubbio sull'accessibilità della verità dell'essere

³² DIAMOND, *Fatti e valori*; cit. p. 160.

³³ Cfr. DONATELLI, *Iris Murdoch: concetti e perfezionismo morale*; cit. pp. 108-109.

al pensiero)³⁴. Ebbene, tutto questo impianto metafisico non può essere dato per scontato nell'accostare una filosofa originale e che tentava di pensare fuori dagli schemi ricevuti, come Iris Murdoch. La verità, per lei, come per Platone, non esclude il coinvolgimento di chi l'attesta e anzi, in rapporto a determinati ambiti, lo richiede: la vita morale è appunto uno degli ambiti la cui verità non si può cogliere senza coinvolgimento. Così, scoprire l'intreccio tra l'antropologia sottesa tanto all'emotivismo quanto all'esistenzialismo e la pratica liberale della vita di relazione non ha solo o soprattutto la portata di uno "smascheramento", bensì, piuttosto, quello di una rivelazione intorno a ciò che si è, al proprio tornaconto pratico nell'adesione a quell'antropologia, intorno al tipo di vita e di progettualità che questa cornice teorica consente o facilita. Non solo, scoprire che vi sono esperienze a cui questa cornice non sa dare parola o che è possibile una mediazione migliore (più adeguata, più comprensiva, insomma più *vera*) delle esperienze cui quella cornice riesce pure, in qualche modo, a far fronte, significa assistere all'apparire finalmente praticabili di progetti di vita e modi di esistere o rapportarsi agli altri o alla natura, che prima erano irrapresentabili (cioè per articolare e pensare ai quali, prima, non si avevano le parole). Ebbene, una scoperta di questo tipo è una scoperta di verità, ma una che non lascia indifferente la libertà: come vedremo alla fine di questo scritto, una migliore comprensione del nostro modo di commisurarci alla verità dell'esperienza morale (un'esperienza cui non è possibile accedere senza fare riferimento all'idea del bene) porta con sé anche una migliore comprensione di che cosa è la libertà. Scrive in proposito la Murdoch: "Posso solo scegliere all'interno del mondo che *vedo*, nel senso morale di "vedere", che implica che la visione chiara è il risultato dell'immaginazione morale e dello sforzo morale. (...) se si considera il lavoro di attenzione, il suo prodursi incessantemente (...) non si sarà poi sorpresi di constatare che, nei momenti cruciali della scelta, la maggior parte dell'operazione della scelta è già stata assolta. Questo non implica che non siamo liberi, certamente no. Ma implica che l'esercizio della libertà è un compito che viene svolto a piccoli passi e continuamente, non un grandioso saltare qua e là, senza nessun ostacolo, nei momenti importanti"³⁵.

Nell'oltrepassamento della cornice metaetica e antropologica sottesa tanto all'emotivismo, quanto al prescrittivismismo e all'esistenzialismo e, soprattutto, all'individualismo liberale, il riferimento alla verità dell'esperienza non si può saltare. È la verità, infatti, che non conferma l'immagine esistenzialista, come chiarisce Iris Murdoch nel secondo capitolo (1969) de *La sovranità del Bene*:

³⁴ Acute osservazioni in proposito ed ulteriori riferimenti bibliografici si trovano sotto la voce *Oggettività, intersoggettività, verità, realismo scientifico*, curata da Evandro Agazzi per V. MELCHIORRE et. al. (a cura di), *Enciclopedia filosofica. Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate*, Vol. 8, Bompiani, Milano 2006, pp. 8049-8062

³⁵ MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 329.

“La concezione esistenzialista della scelta, che sia surrealista o razionale, appare irrealista, iperottimistica e romantica perché ignora quello che almeno sembra essere una sorta di *sfondo* dotato di una vita propria; ed è sicuramente nel tessuto di quella vita che si trovano i segreti del Bene e del Male. Qui né le interessanti idee di libertà, sincerità e ordini della volontà, né il concetto semplice e salutare di un discernimento razionale del dovere, sembrano abbastanza complessi da spiegare quello che siamo realmente”³⁶.

In ordine all’esplorazione e all’articolazione in parole di quello che siamo e della complessa esperienza morale in cui siamo immersi è leggibile l’intera opera di Iris Murdoch, non solo quella filosofica. Qui ci concentreremo su un solo punto, che però è decisivo: come la Murdoch ha tentato di recuperare e approfondire la verità cui Moore si è avvicinato “più di quanto non immaginasse” e che, per Murdoch, è la verità colta per primo da Platone attraverso la sua nozione dell’Idea del Bene.

2. *L’ordine del bene e l’autorità del vero.*

Della concezione del bene sviluppata da Iris Murdoch, in questo e nei tre prossimi paragrafi evidenzierò tre tratti che sono tutti in qualche modo impliciti nell’idea di *sovranità*, l’idea attraverso cui Murdoch tenta di rivelare l’unità delle sue osservazioni e delucidazioni su quel tema.

A) *L’indisponibilità* del bene alle presunzioni e agli eccessi volontaristici, che si manifesta nel fatto che il suo molteplice essere esemplificato in cose è parte della *verità* dell’essere³⁷: l’ordine del bene appartiene insomma all’essere, per cui le sue differenze e relazioni interne, cioè la sua configurazione è piuttosto qualcosa che si *trova* (sebbene nei modi suoi propri), che qualcosa che si produce o inventa³⁸; il concetto di bontà (il predicato “esser bene”) è un

³⁶ *Ibi*, p. 342.

³⁷ Cfr. *ibi*, p. 346, dove si parla (del Bello) come “inaccessibile” alla volontà di possesso e distruzione

³⁸ Se i giudizi che attribuiscono o negano la bontà a qualche tipo di cosa sono giudizi che hanno un valore di verità, allora l’essere accoglie in sé anche ciò che può renderli veri (o meglio, ciò che li rende veri quando sono veri). Questa tesi può essere posta prima di indagare quale sia l’effettivo modo d’essere dei *truth makers* dei giudizi morali (se ad esempio sia quello dei fatti naturali, oppure un altro); anzi, quella tesi deve essere posta affinché risulti poi intellegibile la domanda sul concreto modo d’essere di quei *truth makers*, cioè la domanda sull’ontologia di quella dimensione della realtà che è la dimensione assiologia. Sta invece alla stessa altezza della tesi ora richiamata (entrambe infatti sono diretta conseguenza dell’applicazione della nozione di verità), quest’altra: se vi sono verità morali (i *truth makers* dei giudizi morali), allora esse vanno scoperte, non inventate. La posizione di questa seconda tesi precede (e rende intellegibile) la successiva domanda su quali siano le procedure attraverso cui possono essere scoperte le verità morali: se, ad

concetto *cognitivo-rivelativo*, non la marca di un'attribuzione soggettivistica di valore. Non è uno strumento attraverso cui la volontà può (tentare di) creare dei punti di permanenza.

B) Il potere che l'idea del bene ha di *unificare* la realtà, cioè il fatto che il bene sa dare allo sguardo che è attratto dal suo *magnetismo* e perciò ad esso si rivolge facendone il suo fuoco, un accesso all'intera realtà³⁹.

C) L'*inesauribilità* dell'idea del bene, che è la condizione grazie a cui, attraverso tale idea, è possibile operare lo *sfondamento* di un confine angusto che fa girare a vuoto il pensiero e l'agire⁴⁰.

Quanto all'indisponibilità dell'esser bene, essa significa che l'esser buono di un qualcosa non è un che di deciso, istituito o creato dal soggetto, ma qualcosa su cui la libertà del soggetto si misura: una verità. Non solo esistono delle verità morali, a proposito di ciò che è buono e di ciò che è giusto, ma la moralità e la vita buona sono i luoghi *esemplari* dell'apertura verso la verità di ciò che è altro, di ciò che è irriducibile alle proprie fantasie e ansie. Non solo esistono verità etiche cui prestare attenzione al fine di comprenderle e farle proprie, ma lo stesso esercizio di tale *attenzione* e *comprensione* è la massima espressione della vita buona e giusta, infatti, continua Iris Murdoch, guardando il mondo liberi dai propri fantasmi possiamo riconoscere la *normatività che è nelle cose stesse*⁴¹.

Un atteggiamento seduttivo in cui l'altro o l'altra sia solo occasione per la soddisfazione di un proprio desiderio viola norme che informano il rapporto stesso che nel frattempo si è instaurato con quest'altro o quest'altra, norme del tutto evidenti ad uno sguardo che non sia servo di una di quelle immagini di noi stessi che tendiamo a rendere feticci della nostra identità. Lo stesso vale, ed è ancor più semplice vederlo, nel caso in cui si incontri qualcuno in difficoltà: che sia giusto aiutarlo è un vincolo che appartiene alla cosa stessa. Si leggano le due seguenti citazioni, tratte, rispettivamente, dal saggio *Su "Dio" e il "bene"* (*On "God" and "Good"* – 1969) e dal saggio *La sovranità del Bene sugli altri concetti* (*The Sovereignty of Good over Other Concepts* – 1967).

“Se si considera il realismo [inteso come “capacità di percepire la realtà”], sia dell'artista, sia dell'agente, un risultato morale, è chiaro che bisogna

esempio, le verità morali non hanno il modo d'essere dei fatti naturali, allora la loro ricerca non avrà la forma delle procedure adatte a scoprire le verità sui fatti naturali.

³⁹ Cfr. *ibi*, p. 358.

⁴⁰ Cfr. *Ibi*, p. 348.

⁴¹ L'importante ruolo che la Murdoch attribuisce all'*attenzione* (un atteggiamento cui grande attenzione ha dedicato pure Simone Weil) consegue dalla sua concezione del soggetto umano come un soggetto che deve compiere un lavoro su di sé (in particolare di disattivazione delle fantasie in cui ha la tendenza a chiudersi) per accedere alla verità delle situazioni e circostanze in cui si gioca la sua vita: intorno a tale questione emerge uno dei più significativi elementi di differenza tra l'antropologia di Moore e quella di Murdoch; mi ci sono soffermato nell'articolo citato sopra nella nota 23.

formulare un'ulteriore ipotesi nell'ambito morale: la vera visione determina una giusta condotta. (...) credo che tale affermazione possa fondarsi sull'esperienza. Più si è consapevoli della distinzione e della differenza degli altri, e più si riesce a capire che un'altra persona ha bisogni e desideri proprio altrettanto impellenti dei nostri, e più è difficile che si tratti un'altra persona come una cosa"⁴².

“Per esempio, un bambino disabile deve essere tenuto a casa o messo in un istituto? Ci si deve occupare di un parente anziano che inizia a diventare problematico o gli si deve chiedere di andarsene? Un matrimonio infelice deve essere portato avanti per amore dei figli? È lecito abbandonare la propria famiglia per dedicarsi alla politica? O per esercitare la propria arte? L'amore che ci permette di dare la risposta giusta è un esercizio di giustizia, realismo e di *osservazione* reale. La difficoltà sta nel prestare attenzione alla situazione reale e nell'evitare di tornare furtivamente all'io con le consolazioni: dell'autocommiserazione, del risentimento, della fantasia e della disperazione. Il rifiuto di prestare attenzione può perfino produrre un fittizio senso di libertà: tanto varrebbe fare testa o croce. Ovviamente la virtù è una buona abitudine e un'azione doverosa. Ma negli esseri umani questa abitudine e questa azione devono fondarsi su una giusta visione e una buona qualità della coscienza. Arrivare a vedere il mondo così com'è, è un duro *compito*”⁴³.

Ad integrazione di questi due passi se ne può leggere un terzo di Stanley Cavell: “Stavo dicendo che soltanto io potrei raggiungere la vita (interna) di un altro. La mia condizione non è esattamente quella di dover *mettere* là la vita di un altro; né esattamente quella di doverla *lasciare* dov'è. Io *do* (devo dare) *una risposta* ad essa, o rifiuto di darla. Essa mi chiama a darla; mi chiama allo scoperto. Devo riconoscerla. Sono destinato ad essa come lo sono al mio stesso corpo; è altrettanto naturale per me. Nella vita quotidiana, le vite degli altri non sono né qui né là; gli altri oscillano tra la loro inespressività e la mia inadeguatezza nel dar loro una risposta. Il problema non è la sincerità. O piuttosto, la sincerità non è nulla (...) senza il desiderio o il coraggio dell'esattezza”⁴⁴.

Cavell chiama qui “coraggio dell'esattezza”, ciò che ti fa riconoscere che nel dato vi sono vincoli e chiamate: è qualcosa di davvero simile a ciò che Iris Murdoch chiama “prestare attenzione” e che è ciò grazie a cui puoi giungere a riconoscere la risposta giusta a ciò che ti si è fatto incontro, cioè la risposta che partecipa del giusto in quanto è quella che ha giustizia, cioè che è giusta-appropriata alla realtà che hai incontrato⁴⁵.

⁴² MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 351.

⁴³ *Ibi*, pp. 370-371

⁴⁴ S. CAVELL, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico* (1979), tr. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2001, pp. 124-125.

⁴⁵ Cfr. MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 368. In questa stessa pagina, si dice di quel fenomeno del tutto centrale della vita che è la morte (degli

Nel citare questi testi, non intendo nascondere ciò che hanno di sfuggente o di poco convincente, cioè l'idea che nel cogliere il giusto tutta la difficoltà stia nel mettere a tacere le proprie ansie e che, fatto questo, tutto il resto venga da sé⁴⁶. In effetti, esiste senz'altro un intreccio stretto e un'ampia sovrapposizione tra, da una parte, il lavoro su di sé volto a interrompere l'eterno ritorno sul proprio sintomo, ossia a disattivare o a modificare un poco la ripetuta attivazione dello stesso circuito libidico, della stessa dinamica di godimento, e, dall'altra parte, la visione lucida della realtà, sia essa la realtà concreta della situazione che si è fatta innanzi, oppure sia la realtà dei rapporti tra una situazione di questo tipo e l'ordine del bene. Ciò nonostante, questo stretto intreccio potrebbe non essere un'identità: in particolare, non può essere un'identità, se si ammette la possibilità che una persona umile, attenta e misericordiosa, avente cioè quelle che Iris Murdoch ritiene le tre massime virtù⁴⁷, si trovi comunque talvolta nell'imbarazzo quanto al sapere che cosa debba fare, quale sia la risposta giusta alla situazione in cui si trova; se un tale caso è possibile, allora questa persona, pur non avendo come primo problema i fantasmi dell'io, può ancora avere da compiere il lavoro di esplorazione della trama della situazione con i suoi rapporti con l'ordine del bene.

C'è un altro punto da considerare a proposito del fatto che l'ordine del bene è parte dell'essere e dunque partecipa dell'autorità di ciò che è vero ed è indisponibile all'arbitrio della volontà: si tratta del fatto che la bontà non è una proprietà inerte da un punto di vista motivazionale. Quelle specifiche verità che riguardano ciò che partecipa del bene hanno un singolare rapporto con la questione della motivazione. Se l'esser bene, come anche l'esser giusto, ineriscono alle cose, come anche vi ineriscono altre proprietà, quali l'esser giallo o l'esser aureo, ciò non significa che non vi siano essenziali differenze tra le prime e queste altre proprietà. Una tra le più significative differenze è

altri e, come possibilità, della propria): "L'unica cosa che possiede una reale importanza è la capacità di vederla chiaramente e di rispondervi nel modo giusto, comprendendo che essa è inseparabile dalla virtù". Quanto alla valorizzazione del significato di *giusto* come "ciò che ha giustezza (*rectitudo*)", un significato che rivela un luogo di articolazione tra la giustizia e la verità (che è la caratteristica di quei pensieri che sono giusti con ciò di cui trattano, che lo rivelano così com'è), essa costituisce la tesi centrale del breve dialogo di Anselmo d'Aosta, *De Veritate*: cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969 (ristampato nel 2009), pp. 157-186. Il valore di questa tesi per una teoria della verità (non però anche per una teoria della giustizia), l'ho esplorato nel capitolo III del volume già citato nella nota 21.

⁴⁶ Una certa ambiguità nella concezione murdochiana della "risposta giusta" che si manifesta all'attenzione è sottolineata pure da P. BOWDEN, *Ethical Attention: Accumulating Understandings*, "European Journal of Philosophy", 6 (1998), pp. 59-77; cit. p. 66.

⁴⁷ A parte i riferimenti a proposito del concetto di attenzione, già forniti, per la virtù dell'umiltà e per la virtù dell'amore-misericordia, si veda: MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, pp. 374,380 (umiltà), 336,351,357 (amore-misericordia).

che non è possibile giudicare che una cosa è buona o un'azione giusta in un atteggiamento di indifferenza, come invece si può giudicare che una scatola è gialla.

Esiste un ampio dibattito sul rapporto tra i giudizi morali e la motivazione: una delle ragioni che hanno reso gli emotivisti insoddisfatti del cognitivismo di Moore era data dal fatto che, intendendo i giudizi morali come attestazioni di verità, Moore sembrava impossibilitato a spiegare il nesso che sembra interno tra giudizio morale e motivazione. Sostenere invece che i giudizi morali esprimono desideri e *pro-attitude* risolveva interamente l'aporia giacché è chiaro che un desiderio è internamente motivante. Il problema di questa soluzione è quello già evidenziato: essa perde qualcosa che sembra altrettanto interno e cioè il nesso tra giudizio morale e pretesa di verità.

Senza entrare nei dettagli di questo dibattito su cui Murdoch non è intervenuta, vorrei solo osservare che un realista morale, cioè chi sostiene che un giudizio morale avanza una pretesa di verità che riguarda l'inerenza di una proprietà morale a ciò cui il giudizio si riferisce, non è obbligato a sostenere che, però, in un giudizio morale si fa anche un'altra cosa, cioè si esprime un impegno normativo e che è questo impegno a spiegare la motivazione: questa soluzione suona *ad hoc* e soprattutto non spiega come sia possibile che un unico giudizio sia un fare due cose, cioè esprimere una credenza ed esprimere un impegno⁴⁸. In realtà, un giudizio morale, formalmente, è un giudizio come tutti gli altri: è l'espressione di un impegno di verità, di una pretesa di verità – la teoria per cui il giudizio sarebbe l'espressione di una credenza va intesa così e non nel senso che il giudizio sarebbe l'attestazione della presenza in sé di una credenza⁴⁹. La sua specificità si colloca là dove ci si deve aspettare di trovarla, cioè nel suo contenuto, più esattamente nella natura del predicato morale: se ciò che pretendo sia vero è l'inerenza ad un certo tipo di azione (o ad un certo tipo di risposta ad una situazione di un certo tipo) della bontà o della giustizia, allora ho immediatamente una ragione per compiere quell'azione (o realizzare quella risposta, se la situazione in cui mi trovo è del tipo appropriato).

Consideriamo un esempio. Credere che un'azione con le caratteristiche XY sia la risposta ad una situazione con le caratteristiche WZ, che è *giusta* significa impegnarsi sul fatto che quella sia la risposta che *si deve realizzare*: se credo che sia giusto fare l'azione XY, allora credo di dover fare l'azione XY; ho una ragione per fare l'azione XY e anzi, data la posizione del giusto nell'ordine del bene, ho una ragione soverchiante qualunque altra che non faccia a sua volta riferimento al giusto; a questo punto, non mi occorre alcuna ulteriore motivazione per compiere l'azione che ritengo sia quella che devo

⁴⁸ Cfr. M. PLATTS, *La réalité morale* (1997), in R. Ogien, *Le réalisme morale*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, pp. 503-533; cit. p. 525.

⁴⁹ Questa tesi l'ho ampiamente difesa nel capitolo IV del volume già citato nella nota 21.

assolutamente (per via del suo carattere soverchiante) fare; se mi occorresse un altro motivo, dovrebbe avere senso questa domanda, che invece, considerata da vicino, rivela di autodisfarsi: “devo fare l’azione XY, ma ho un motivo per farla?”⁵⁰. (Ho sostenuto che affermare, di una certa risposta ad un tipo di situazione, che è giusta comporta l’essere motivati a realizzare quella risposta. Questa tesi è ovviamente compatibile col riconoscere che può capitare che non si realizzi davvero l’azione che si è motivati a compiere: questo caso è connesso al possibile accadimento di una di quelle forme di partizione della mente per cui quella motivazione si isola funzionalmente e un desiderio indipendente si dirige verso un’altra azione – è il caso dell’akratico).

Naturalmente, questo esempio, poiché fa riferimento a quelle singolari cose buone che sono le cose giuste⁵¹, è un esempio che non si lascia generalizzare senza introdurre nel discorso svariate complicazioni. Possiamo qui limitarci alle seguenti annotazioni strategiche: (a) è possibile avere una ragione (non importa se semplice o complessa) per perseguire una certa cosa (ad esempio, per compiere una certa azione) e tuttavia non essere motivati a perseguirla;

⁵⁰ Stiamo considerando l’ipotesi in cui un soggetto crede di un certo tipo di azione che, in un determinato tipo di circostanze, sia quella giusta da compiere, cioè l’ipotesi in cui un soggetto crede che sia giusta la norma che impone di compiere un’azione di quel tipo, in circostanze di quel tipo. Non stiamo considerando l’ipotesi in cui uno crede, di una certa norma, che essa è considerata giusta nella sua società o nella sua religione o dai suoi amici: nell’ipotesi che consideriamo, il soggetto applica il concetto di giustizia, non il predicato “è considerato giusto da K” (con K sostituibile nei modi indicati o in altri). Se un soggetto giudica giusta una norma, la colloca tra le norme che ritiene valide anche per sé. Ora, riconoscere-accettare una norma che impone di fare X è appunto credere di dover fare X: ebbene, se credo di dover fare X, ho un motivo (e, se credo di dover fare X perché è giusto, un motivo soverchiante qualunque possibile altro) per farlo; se credo di dover fare X, non posso anche chiedermi se farlo o no; posso certamente chiedermi se sia davvero ciò che devo, ma se sono sicuro di dovere, non posso poi avere ancora bisogno di una motivazione. Se eseguo la domanda: “devo fare X, ma ho un motivo per farlo?” e dunque mi impegno sulla sua sensatezza, allora non posso non impegnarmi anche sulla *sensatezza* ($\neq$ verità) del rispondere: “devo fare X, ma non ho un motivo per farlo”, ma questo presunto asserto si risolve in una di quelle specifiche autocontraddizioni di cui l’esempio paradigmatico è l’asserzione “p, ma non credo che p” (quella che sta al centro del cosiddetto “paradosso di Moore”). Se non sono motivato da un dovere (il che non significa: “se non accade che rispetti il dovere da cui sono motivato”), allora non lo sto effettivamente riconoscendo come mio, non sto effettivamente attribuendo ad esso l’esser giusto, ma, ad esempio, sto impiegando il predicato “è giusto” virgolettandolo, cioè non per dire di qualcosa *che è giusto*, ma piuttosto *che è considerato giusto da qualcuno ecc.* (Sul “paradosso di Moore” e su alcune delle nozioni che fanno da sfondo a quanto qui affermato, mi sono soffermato con dettaglio nel capitolo IV del volume citato nella nota 21).

⁵¹ Si noti che mentre per Moore, l’ordine del giusto è inglobato nell’ordine del bene, lo stesso non vale per Ross: per ragioni differenti da quelle addotte da Moore, vale invece per la Murdoch; qui assumo la sua posizione in proposito, ma l’ho difesa nel saggio citato nella nota 23.

(b) decidersi per il perseguimento di quella cosa, cioè assumere quella ragione come la propria motivazione, non è un atto arbitrario, ma si appoggia a ragioni – può appoggiarsi a quella stessa ragione già in campo o integrarla con altre⁵²; (c) tra le ragioni vagliabili all'interno di una deliberazione che termina in una decisione, ce ne sono dei tipi più diversi; (d) giudicare che una certa cosa (una possibile azione, un *habitus*, una pratica ecc.) è buona comporta porsi innanzi una ragione per perseguire quella cosa (ad esempio, per eseguire l'azione, per tentare di acquisire quell'*habitus* o per partecipare a quella pratica); (e) giudicare che la bontà che inerisce a qualcosa è la giustizia comporta porsi innanzi una ragione per agire soverchiante tutte le altre (ammesso che nessuna delle altre faccia parimenti riferimento alla giustizia, nel qual caso si configura un potenziale dilemma: vi torneremo più avanti); (f) le ragioni per agire che fanno riferimento alla giustizia e il cui carattere soverchiante le rende capaci di dirimere la deliberazione sono o quelle che fanno riferimento al fatto che l'esecuzione della tal azione sarebbe un atto dovuto in quanto giusto, o quelle che fanno riferimento al fatto che l'esecuzione della tal azione sarebbe un atto vietato in quanto ingiusto; (g) è però possibile che un'azione, dal punto di vista della giustizia, non sia né dovuta, né vietata: in questo caso, quando le ragioni *morali* in senso stretto, non consentono di dirimere la deliberazione, com'è che si procede? Esiste una scala o una gradazione definita applicando la quale determinare la differente forza delle varie ragioni per agire? Rispondere negativamente a quest'ultimo interrogativo, come i fenomeni esperienziali sembrano obbligare a fare, non richiede di negare che esista un'unica misura che consente il confronto e il vagliare insieme ragioni che appartengono a generi diversi, una misura che faccia come da unico fuoco all'esame di queste ragioni di generi diversi. Tale misura che, proprio in quanto non impone di trattare le varie considerazioni come fossero di un unico genere, non fonda una scala o una gradazione, è al di sopra dei generi, li mette in prospettiva come la posta che è in gioco in ciascuno di essi. Tale misura è il bene, che dunque davvero non è una norma o una super-meta-norma. È il bene in quanto promette di comprendere in sé anche ciò che per ciascuno e ciascuna è il suo bene. (Detto altrimenti: quando delibero se assumere come mia motivazione quella ragione per agire data dal giudicare buona questa tal possibile azione, posso vagliare le più diverse considerazioni in quanto le investo tutte con la domanda su che cosa, qui, sia *davvero* bene per me – dove la nozione di ciò che è *conveniens* e bene per me non coincide – anche se può capitare che sia di fatto sostituita – con la

⁵² Si noti: non sostengo che non vi siano azioni che non seguono un'esplicita decisione e che possono dunque non provenire da una considerazione di ragioni (ma, ad esempio essere frutto di abitudini); sostengo che una decisione, in quanto atto esplicito, non può non appoggiarsi a considerazioni che fungono da ragioni per agire.

nozione di ciò che mi sembra conveniente a quell'immagine riduttiva di ciò che sono e che è il "caro io").

Come è chiaro, siamo qui giunti in prossimità della seconda caratteristica del bene in quanto sovrano, cioè la sua capacità di dare unità: di questa caratteristica, abbiamo incontrato un lato. Prima di approfondirla, però, dobbiamo esaminare un altro aspetto del nesso tra bene e verità, forse quello per pensare il quale il lavoro della Murdoch è stato con più attenzione considerato.

3. Al di là della dicotomia tra fatti e valori.

Come abbiamo visto, la storia degli effetti della critica di Moore alla fallacia naturalistica, cioè alla riduzione della bontà a proprietà naturali, si è dapprima diretta lontano da Moore: gli espressivisti e i neopositivisti hanno riconosciuto che la bontà non è una proprietà naturale, ma avendo negato che esistano proprietà diverse da quelle naturali, hanno reso la bontà qualcosa che non fa parte del mondo. I valori dipendono dal soggetto, non da come il mondo è. Ebbene, come è noto, il nome di Iris Murdoch è legato a doppio filo alla storia recente della critica di questa dicotomia tra fatti e valori: ad esempio, Hilary Putnam, uno dei protagonisti di questa vicenda, non manca mai di riconoscere il suo debito e la sua gratitudine verso Iris Murdoch ed in particolare verso il suo libro del 1970, *La sovranità del Bene*⁵³.

Ora, la via principale seguita da Iris Murdoch per oltrepassare questa dicotomia facendola apparire in tutta la sua artificiosità, è sempre consistita, dai suoi primi saggi di etica fino al suo ultimo libro *Metaphysic as a Guide to Morals*, dove si trova articolata con il maggiore respiro, nel mettere in questione la focalizzazione esclusiva della filosofia morale su predicati astratti e "sottili" (*thin*, secondo l'espressione usata *in seguito* da Bernard Williams⁵⁴) come "è buono", "è cattivo", "è giusto", "è sbagliato": se infatti riconosciamo di disporre di una vasta famiglia di termini morali più specifici (o "spessi", *thick*), come "è coraggioso", "è impudente", "è seducente, ma

⁵³ Ecco alcune delle opere in cui Putnam tratta della dicotomia tra fatti e valori e nel tentare di superarla rinvia al libro di Iris Murdoch come ad un testo decisivo per lui ed in sé: H. PUTNAM, *Etica senza ontologia* (2004), tr. it. di E. Carly, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 112-115; H. PUTNAM, *Fatto/Valore: fine di una dicotomia* (2002), tr. it. di G. Pellegrino, Fazi Editore, Roma 2004; H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia* (1980), tr. it. di A.N. Radicati Di Brozolo, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 139-162, 217-232; H. PUTNAM, *Realismo dal volto umano* (1990), tr. it. di E. Sacchi, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 279-337; H. PUTNAM, *Rinnovare la filosofia* (1992), tr. it. di S. Marconi, Garzanti, Milano 1998, pp. 81-106.

⁵⁴ Cfr. B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), tr. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 161-188 (cap. VIII). Williams riconosce il suo debito con Iris Murdoch nelle pagine 170-172 (in particolare, la nota 8).

ingannevole”, “è imbarazzante, ma tutto sommato leggero”, “è generoso” ecc. allora riconosciamo facilmente come sia una mera astrazione il tentativo di districare la dimensione fattuale da quella assiologico-normativa⁵⁵.

Prestando attenzione a questa ricchezza concettuale diventa molto più spontaneo riconoscere il peso che nella vita morale ha l’attenzione verso la configurazione di una situazione o l’ispezione della stessa e dunque, in generale, il commisurarsi sulla verità: “I concetti di valore sono qui palesemente legati al mondo; si tendono, per così dire, tra la mente alla ricerca della verità e il mondo, e non vagano da soli come semplici accessori della volontà personale. L’autorità della morale è l’autorità della verità, cioè della realtà. È possibile cogliere l’ampiezza e l’estensione di questi concetti mentre l’attenzione paziente trasforma senza tregua la precisione in giusto discernimento”⁵⁶.

Su questa citazione si sarebbe potuta chiudere la trattazione della indisponibilità-autorità del bene, ma è importante non sottovalutare il significato dello spostamento d’attenzione sui concetti specifici o “spessi”, soprattutto per capire in che senso venga poi affermata la *sovranità* del concetto di bene.

I concetti spessi sono concetti che veicolano molte informazioni sulla forma di una situazione e però trattano anche delle sue qualità assiologico normative. Approssimativamente, si potrebbe esprimere questo fatto dicendo che in essi è forte la componente descrittiva e non si riducono alla componente normativo-assiologica, tuttavia, questa formulazione è la grande tentazione cui occorre non cedere, giacché il riconoscimento dei concetti morali spessi ha proprio l’effetto di mostrare i limiti di ogni tentativo di separare quelle due dimensioni dei giudizi morali. Ma, si chieda, perché non si dovrebbe poter distinguere con la ragione ciò che si ammette non presentarsi separato nella realtà? È esattamente questa domanda quella che ci obbliga ad andare più a fondo. E ci obbliga anche a concepire in maniera più complessa l’accesso all’ordine del bene e ai modi in cui la bontà si fa partecipare o si fa presente, secondo varie intensità, nelle molteplici cose buone, dai principi più generali, fino alle azioni più singolari.

Secondo Iris Murdoch i concetti morali specifici/spessi non sono concetti accessori, di cui potremmo fare a meno. Questa tesi va presa nel senso più radicale: non afferma solo che quei concetti sono davvero molto molto utili, per cui se ce ne privassimo renderemmo enormemente più lungo e complesso ciò che ora possiamo fare grazie ad essi; afferma che *senza di essi* gli esseri umani non sarebbero in contatto con l’ordine del bene, cioè *non si realizzerebbe il loro accesso a questo ordine*, non si darebbe alcun tipo di conoscenza di

⁵⁵ Cfr. MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, pp. 100, 307, 344. Cfr. anche: MURDOCH, *Metaphysics as a Guide to Morals*, pp. 25-57, 504-512.

⁵⁶ MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 370.

questo ordine. Il complesso variegato dei concetti spessi è condizione di accesso all'ordine del bene, perlomeno per gli uomini e perlomeno per gli uomini nella condizione storica, quella di cui abbiamo esperienza. In *questo senso*, i concetti spessi hanno priorità sui concetti di bene (e di male) e di giusto (e di sbagliato): tale priorità, lo ripeto, è quella per cui la *padronanza* dei concetti spessi è condizione necessaria della *padronanza* degli altri.

Questa tesi, di cui John McDowell ha dato un ampio sviluppo ed approfondimento⁵⁷ –approfondimento e sviluppo a cui però non sto qui rinviando come ad uno che non sia da rivedere in rapporto al trattamento di nodi essenziali della questione – non la posso ora esaminare, mi limito invece ad indicare altre due tesi ad essa strettamente legate, una di esse ne è anzi il fondamento.

La prima delle due tesi connette la priorità dei concetti etici spessi alla struttura dell'apprendimento e della formazione morale: la formazione morale iniziale, quella su cui ogni altro sviluppo cresce, non può essere intesa come l'insegnamento esplicito di regole, ma piuttosto come un addestramento o "abituazione pratica" che renda l'educando partecipe e familiare a quello sfondo normativo che vive nella configurazione delle pratiche e delle consuetudini tramandate e che è condizione per comprendere e seguire le regole esplicite (come le regole della matematica). A parte questa argomentazione, che è chiaramente una ripresa delle osservazioni di Wittgenstein sul seguire una regola, per il resto questa tesi non è altro che un'esplicitazione di ciò che Aristotele mostra nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea*, quando spiega come la formazione degli abiti e delle disposizioni pratiche (quelle che sono virtù quando sono buone) accada a partire dalla ripetizione delle azioni in rapporto a situazioni standardizzate: impariamo che cosa è il coraggio imparando la reazione dell'uomo coraggioso ad alcuni tipi di situazioni, poi, in seguito, possiamo estendere il significato di quel concetto quando, trovandoci in una situazione molto differente da quelle presentateci durante la formazione, riconosciamo nella sua forma un'*analogia significativa* con la forma di quelle; stiamo insomma scoprendo che *coraggio* è anche fare la tal azione in una situazione come quella presente che pure non è dello stesso tipo di quelle già note (o di uno dei tipi di quelle già note)⁵⁸. Non è che ci è stata insegnata la regola applicando la quale si trovano tutti i tipi o eidos di azioni coraggiose: abbiamo familiarizzato con delle forme, dei *frames* di situazioni e abbiamo imparato a rispondere ad essi, inoltre abbiamo imparato a riconoscere analogie tra *frames* e dunque siamo pronti a trovare le

⁵⁷ Cfr. J. McDOWELL, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998.

⁵⁸ Cfr. N. SHERMAN, *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*, Clarendon Press, Oxford 1991.

risposte alle nuove situazioni⁵⁹. Tali risposte non sono né indipendenti l'una dall'altra o connesse solo arbitrariamente, né però sono praticate come fossero applicazioni di una regola intellettualisticamente presente alla coscienza e ogni volta applicata come si segue un algoritmo. Esse, invece, pretendono di esemplificare il coraggio e dunque la norma del coraggio, ma *tale norma non vive altrove che nella stessa struttura della disposizione (o habitus) ad agire così*. Questo è il punto essenziale: la disposizione *esprime in sé la norma*, non è semplicemente un'abitudine ad un comportamento esteriormente regolare; tale norma però non è presente alla coscienza dell'agente, né può esservi nella pienezza del suo contenuto⁶⁰.

La seconda delle due tesi sviluppa la prima nel modo seguente: abbiamo visto che i concetti etici spessi, che sono come norme condensate, sono padroneggiati dagli agenti grazie ad un addestramento pratico e ad una familiarizzazione con la normatività dell'ethos, il tessuto di norme che informano le pratiche che accadono nel mondo della vita. Le norme

⁵⁹ Quanto esposto potrebbe essere formulato a partire dall'acquisizione della competenza semantica nell'uso delle parole: la familiarità con il significato della parola "coraggio" (cioè la cosiddetta "padronanza delle regole del suo uso") si acquisisce, dapprima imparando ad usare quella parola in riferimento casi e situazioni standardizzati e comuni, poi apprendendo la competenza di livello superiore grazie a cui si diviene capaci di estendere l'applicazione di quella parola a situazioni che sono solo simili a quelle iniziali e poi a situazioni solo simili a quelle simili a quelle iniziali, in un movimento di estensione analogica che è il segno della raggiunta padronanza del significato della parola. Questa estensione analogica non è arbitraria, eppure non si lascia neppure descrivere come una procedura che comincia controllando se il nuovo caso è sussumibile nella definizione e poi, se la risposta è affermativa, si conclude applicando la parola: talvolta ci si serve di simili procedure, ma è possibile farlo solo perché l'uso della stragrande maggioranza delle parole non avviene in quel modo (e questo significa che quelle procedure non descrivono la modalità originaria di uso delle parole).

⁶⁰ Come anticipato, qui mi richiamo al noto argomento di Wittgenstein sul seguire una regola e, in particolare, alla lettura offertane da Robert Brandom nelle prime pagine di: R. BRANDOM, *Making it explicit : reasoning, representing, and discursive commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994. Una discussione di questa lettura dell'argomento di Wittgenstein sulla regola si trova nel saggio di F. CALLEGARO, *Robert B. Brandom: rendre l'autonomie humaine explicite*, in S. Laugier - S. Plaud, *Lectures de Philosophie Analytique*, Ellipses, Paris 2011, pp. 576-598. Un'esposizione della lettura brandomiana delle osservazioni wittgensteiniane e la discussione di alcune altre letture alternative, l'ho sviluppata anch'io nella parte seconda del saggio: R. FANCIULLACCI, *La Regola d'oro e il suo sfondo pratico. Sul seguire la Regola d'oro*, in C. Vigna - S. Zanardo (a Cura Di), *La Regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 439-517. (La riappropriazione dell'argomento wittgensteiniano presentata nel testo appena citato abbisogna di alcune correzioni: ho tentato di fornirle nella relazione *Una normatività senza regole a partire da Wittgenstein*, presentata il 20 maggio 2010, nell'ambito del seminario *Desiderio, natura, legge*, coordinato dal professor A. Campodonico all'Università degli Studi di Genova: di questo seminario è prevista la pubblicazione degli atti).

condensate in tali concetti non sono formulate, né sono formulabili: è certo possibile formulare in regole dei tratti di queste norme, ma non si arriva mai ad una formulazione la cui piena intelligibilità *non* richieda che essa sia considerata *insieme* alla prassi che regola e sulla base o *sullo sfondo di questa prassi*. Non solo, non si arriva mai ad una formulazione la cui piena comprensione si realizzi in un atto intellettuale-riflessivo di considerazione di una proposizione linguisticamente formulata e non torni a realizzarsi in un'agire conforme alla norma o in-formato da essa. Ed ecco il punto della seconda tesi: è nell'agire virtuoso che *si realizza effettivamente* l'accesso alla norma; certo, non si tratta di un accesso riflessivo e mediato dalla considerazione di una proposizione linguistica che riesca a dire tutta la norma, ma si tratta pur sempre di un accesso alla dimensione normativa, ossia all'ordine del bene (e dunque anche del giusto). Un'analogia può aiutare: quando si sa come cucinare la pasta all'arrabbiata può darsi che non si abbia un sapere proposizionale, un *sapere-che* (*know that*) bisogna fare questo e quello e in questo tale ordine ecc. ecc. (e naturalmente il problema sta proprio nel fatto che, per principio, non tutti gli "eccetera" sono esplicitabili), tuttavia, il *come* si cucina questa pasta è conosciuto. Detto altrimenti: la preparazione non è una sequenza casuale, è ordinata; e se il suo ordine non è formulato in una regola esplicita, comunque si manifesta nel fare e nella capacità di fare; ciò significa che in quel fare e in quella capacità di fare si realizza un accesso a quell'ordine e a quella norma, si realizza pur sempre una forma di conoscenza di essi. Tale conoscenza la chiameremo "familiarità" oppure "saper-fare", ma sarà pur sempre una conoscenza di quell'ordine, un accesso a quell'ordine, a quel "come si fa"⁶¹. Ecco dunque come nella padronanza dei concetti etici spessi e nell'agire virtuoso si realizza una conoscenza delle norme e dei valori che, quand'anche non interamente esplicitabile (per lo meno per noi e per lo meno nella condizione storica), è comunque un accesso all'ordine del bene. Quello che talvolta è chiamato "l'errore intellettualista" non sta nell'affermare che esiste un ordine eidetico, ma nell'affermare che l'unico modo in cui si può realizzare l'accesso ad esso sia quello della contemplazione riflessiva o esplicita di proposizioni formulate linguisticamente (e non importa se espresse pubblicamente o tenute nel proprio monologo interiore) che esprimano tale ordine: tale accesso, invece, si può realizzare anche altrimenti (nella familiarità con i concetti morali o

⁶¹ Il resoconto del *knowing how* che sto qui richiamando e che mostra come in esso si realizzi comunque una forma di accesso alla verità, sebbene non la forma che si realizza nell'assentire ad una proposizione linguisticamente formulata, è quello sviluppato da J. STANLEY - T. WILLIAMSON, *Knowing how*, "Journal of Philosophy", 98 (2001), 8, pp. 411-444. Questo resoconto e quello, celeberrimo, offerto da Gilbert Ryle, a cui Stanley e Williamson si oppongono, li ho esaminati e discussi nel capitolo II del volume citato sopra nella nota 21.

nell'esperienza sentimentale di una situazione e dei suoi tratti moralmente rilevanti⁶²).

Si noti che l'anti-intellettualismo arriva ad affermare che questo altro tipo di accesso è l'unico possibile, che l'ordine del bene è accessibile ("intelligibile") solo in questi modi altri dalla considerazione riflessivo-esplicita di proposizioni. Mi attesterei per ora sul fatto che vi sono buoni argomenti per negare che gli uomini, per lo meno nella condizione storica, possano avere un pieno accesso a quell'ordine attraverso la considerazione riflessivo-esplicita.

Naturalmente, anche nella condizione storica è possibile una riflessione intellettuale sulle proprie disposizioni, sulle proprie esperienze emotive e sulla propria padronanza dei concetti, cioè su tutto ciò in cui si realizza l'accesso all'ordine del bene e in cui la nostra conoscenza di esso si manifesta: tale riflessione può consentire *locali esplicitazioni* o locali formulazioni teoriche di quell'ordine o dei suoi nessi. La parola "locale" non va sottovalutata: lo spazio per tutta l'esplorazione dell'ordine del bene tentata da Moore (e ripresa, tra gli altri, da Ross) è garantito proprio da questa concessione al lavoro riflessivo dell'intelletto. Questa possibilità non va negata: l'essenziale, però, è che per affermarla non si finisca col negare ciò su cui Platone ha più volte insistito: non può conoscere a fondo che cosa è il bene chi non è buono⁶³; e questo significa, quantomeno anche, che la piena intelligibilità dell'ordine del bene si offre agli esseri umani, solo se l'esercizio dell'intelletto non si oppone e non disconosce la familiarità con l'esperienza pratica del mondo, nelle sue varie situazioni, e degli altri.

Ma, si domandi: in base a cosa si può affermare che le pratiche regolari che strutturano il mondo della vita sono informate da una norma e sono dunque luogo di accesso all'ordine del bene? Non sarebbe più economico dire che sono semplicemente informate dalle istituzioni sociali e non esprimono altro che la normatività prodotta dalla società lungo la sua storia? Il cuore della risposta è questo: quelle norme pretendono di essere giuste, pretendono di essere giuste per davvero, non "giuste qui da noi" posto che questa formula significhi

⁶² Quest'ultimo dell'esperienza emozionale delle norme e dei valori è un tema, della fenomenologia (Max Scheler, Edith Stein), particolarmente caro a Martha Nussbaum: cfr. M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), tr. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 550-582.

⁶³ Si pensi, ad esempio a PLATONE, *Epistulae*, VII, 344 a 2-8, in cui dopo aver detto che non si genera "comprensione di ciò che ha buona natura in chi non ha buona natura", Platone afferma: "Per dirla in breve, chi non ha natura affine agli oggetti, né la facilità di apprendere né la memoria potrebbero renderlo tale – infatti questo non può generarsi in nature estranee –, cosicché quanti non sono di natura simile e non hanno affinità con le cose giuste e pure e con tutte le altre belle cose, non potranno mai conoscere per quanto è possibile la verità sulle virtù e sul vizio, anche se taluni di loro per alcuni temi e altri per altri hanno facilità ad apprendere a memoria". Questa tesi platonica costituisce uno dei fuochi dell'indagine di A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997. Cfr. pure, ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, A 1, 1095 a 6-12.

qualcosa di determinato. È senz'altro possibile sostenere che tali norme non sono altro che la coerentizzazione dell'ethos delle società in cui vigono, ma non è possibile sostenere che la pretesa interna a tali norme non sia altro che quella di essere coerenti ed esemplificanti l'ethos: questo è non avere la forza di guardare le cose come stanno. La pretesa di quelle norme è di essere parte dell'ordine del bene e il concetto di bene non si lascia definire come "coerente con l'ethos", come un'altra applicazione dell'argomento elaborato da Moore (il cosiddetto "open question argument")⁶⁴ potrebbe mostrare facilmente. Dunque, la pretesa è di essere buone/giuste e tale pretesa sviluppata nei suoi presupposti ci obbliga ad introdurre il concetto di ordine del bene come un ordine che gode del tipo di autorità che ha il vero (quella per cui il vero è misura e non misurato). Questo ordine non è introdotto come identico all'ordine immanente alle pratiche, ma come la misura di questo, come ciò che l'ordine delle pratiche pretende di incarnare e a cui dunque rinvia come alla sua propria misura⁶⁵.

Ho esposto la *specifica* priorità che appartiene ai concetti spessi, tale priorità emerge anche dagli stessi dialoghi di Platone (che dapprima sono investigazioni di concetti spessi come amicizia, coraggio, santità ecc.) e, specificatamente, dalla *Repubblica* in cui nuovamente sono trattati prima tali concetti etici spessi⁶⁶. Nell'ultimo paragrafo avremo occasione, però, di esporre anche l'altra sequenza, quella in cui la priorità spetta al concetto di bene; tale altra sequenza, comunque, si è già annunciata: un comportamento che pretende d'essere un esempio di coraggio o che è giudicato coraggioso, con ciò pretende di essere buono ed è giudicato buono. Il riconoscimento delle due sequenze di priorità non minaccia l'unità dell'ordine del bene: minaccia solo un'immagine semplice di tale ordine, una che ritiene che esso possa essere scoperto seguendo un'unica regola o che il diffondersi a cascata del bene segua un qualche algoritmo che gli esseri umani possono formulare: le cose non stanno così, l'ordine del bene è un intrico eidetico (una *sumplokè* – *Repubblica* 476a) che noi possiamo conoscere dapprima ascendendo al bene a partire dall'uso dei concetti spessi e poi attraverso continui movimenti di ascesa e

⁶⁴ Un'eccellente ricostruzione di tale argomento è offerta da F. FELDMAN, *The Open Question Argument: what it isn't; what it is*, "Philosophical Issues", 15 (2005), pp. 22-43. Nell'articolo citato sopra nella nota 23, ho ripreso questo resoconto sviluppandone le implicazioni speculative.

⁶⁵ La "coerenza positiva con l'ethos" che ho appena criticato, l'ho criticata come *definizione* di "giusto", mentre essa va affermata, con alcune precisazioni, come *criterio* dell'indagine dialettico-riflessiva volta ad esplorare intellettualmente l'ordine del bene: qui è infatti chiaro che *riflettere* significa, come minimo, "considerare, filtrare e tentare di articolare tutti i dati, tra cui anche i giudizi particolari e spontanei (quelli detti talvolta '*moral intuitions*' o 'espressioni della coscienza morale')".

⁶⁶ Cfr. H.G. GADAMER, *L'idea del bene tra Platone ed Aristotele* (1978), in Id., *Studi platonici* 2, tr. it. di G. Moretto, Marietti, Genova 1998, pp. 149-261; cit. p. 165.

discesa in cui formulazioni grossolane o semplificatorie sono progressivamente corrette. Ma con tutto ciò siamo nuovamente tornati a parlare di unità: è dunque tempo di passare al secondo elemento prima enucleato.

4. *Il potere unificante dello sguardo rivolto al bene.*

Il secondo tratto della sovranità del bene è il suo potere di unificare. Che cosa significa questa frase? Che cos'è questa unificazione? La molteplicità non è già unificata dal fatto di *essere*, cioè dal fatto che ciascuna differenza è qualcosa, appunto quella differenza e non altro? La trascendentalità dell'essere e dell'identità non sono sufficienti a raccogliere in unità la dispersa realtà?

La risposta è sì e no: sì da un punto di vista strettamente teoretico, no dal punto di vista dell'esperienza di ciascuno. L'esperienza ha senz'altro innanzi il molteplice unificato dall'essere, ma questa molteplicità di *enti* gli si fa incontro *come dispersa*. Il ruolo dell'idea del bene qui è di fare da punto di fuga a partire dal quale incontrare e ritornare sul molteplice. Questo potrebbe significare anche solo interrogare le molteplici cose che si incontrano attraverso la domanda sulla loro relazione con il bene: quand'anche molte risultino indifferenti o addirittura malvagie ed ingiuste (ad esempio un'azione peccaminosa), restano attraversate dallo sguardo rivolto al bene e dunque illuminate in una prospettiva di senso, una prospettiva di senso capace di alimentare la vita, come non riescono a fare il senso e l'unità che pure il concetto d'essere e di identità garantiscono⁶⁷.

L'unità della realtà portata in dono dal concetto di bene non è dunque un'unità attestabile come da sempre strutturalmente operante in ogni nostro pensare e fare (che è quanto accade con l'attestazione della trascendentalità

⁶⁷ Come è già implicito in questo primo chiarimento, nel trattare del nesso tra l'idea del bene e l'unità, qui mi concentro sull'unità della realtà stessa e non dell'unità della vita di ciascuno: in realtà, i due temi non andrebbero disgiunti, infatti è nelle esperienze che scandiscono la *vita* che la realtà che si fa a noi innanzi e, d'altronde, il problema dell'unità della propria vita rimanda al problema dell'unità della realtà (sarebbe una magra e ingenua consolazione cercare l'unità della propria vita nell'indifferenza per una vita sociale lacerata o per pratica oppositiva della vita umana alla vita del resto della natura). Ad ogni modo, io mi concentro qui sulla capacità unificante che ha il porre l'idea del bene come fuoco della propria riflessione sulla realtà e non specificatamente su quella essenziale parte della realtà che è la propria vita; questa più specifica domanda porta ad indagare il ruolo che Iris Murdoch attribuisce alla narrazione nella tessitura del senso della propria vita; tale indagine è svolta con grande precisione e acutezza da F. CATTANEO, *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 51-120.

dell'essere): è l'unità che si offre allo sguardo rivolto al bene. È il soggetto pratico, l'agente, quello che può giungere a questa esperienza dell'unità approfondendo quella sua iniziale domanda su che cosa è bene fare qui e ora: questa domanda, prolungata, lo porta ad ascendere verso l'idea del bene e questo significa che lo porta a vedere le connessioni che uniscono le differenze disperse. La realtà in cui non era esperito un senso, ora non appare dotata di un senso che tutto spiega d'un colpo (questa è solo una fantasia consolatoria, per Iris Murdoch), ma *appare alla luce di una domanda unica e dall'ampia portata*. Si leggano in proposito i due seguenti testi: “Il panorama rimane variegato e complesso, al di là delle speranze di qualsiasi sistema, eppure allo stesso tempo il concetto di bene si estende su di esso e gli conferisce l'unico genere di unità, per quanto confusa ed incompleta, cui può aspirare. La sfera della morale, e quindi della filosofia morale, può essere ora considerata non come una banale questione di debiti e promesse, ma come qualcosa che riguarda tutto il nostro modo di vivere”⁶⁸.

“Il bene è il fulcro dell'attenzione quando l'intento di essere virtuosi coesista (come forse avviene quasi sempre) con una certa oscurità di visione. (...) l'idea del bene come fonte di luce che ci rivela tutte le cose per quello che realmente sono. La visione giusta, perfino nel caso di problemi che riguardano più strettamente l'intelletto, e in particolare quando si tratta di percepire sofferenze e malvagità, è una questione morale. Le stesse virtù, e alla fine un'unica virtù (l'amore), sono continuamente richieste e la fantasia (l'io) può impedirci di vedere un filo d'erba così come un'altra persona. Una crescente consapevolezza di ciò che è “bene” e il tentativo (di solito solo parzialmente riuscito) di attenersi in modo puro, senza intromissioni dell'io, porta con sé una crescente consapevolezza dell'unità e interdipendenza del mondo morale”⁶⁹.

Qui sta forse in nuce la prospettiva per una rinnovata lettura del ruolo unificante dell'idea del Bene in Platone, una lettura indicata in quegli stessi anni anche da Gadamer: “Nel *Filebo* (...) non si tratta certamente in primo luogo dell' ‘idea del bene’, bensì del problema del bene nella vita umana – in fondo però è sempre da questo problema, per noi fondamentale, del significato rivestito dal bene per noi, che muove il discorso sull'idea ‘universale’ del bene”⁷⁰.

“Alla fine però diventa evidente che è solo lo sguardo rivolto al bene (al meglio e all'ottimo) a promettergli una “conoscenza reale” – noi diremmo: una “comprensione” – delle cose, dell'universo come polis e della psyché”⁷¹.

⁶⁸ MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 375.

⁶⁹ *Ibi*, p. 354.

⁷⁰ GADAMER, *L'idea del bene tra Platone ed Aristotele*; cit. pp. 169-170.

⁷¹ *Ibi*, p. 167

In effetti, quando Platone insiste nel porre proprio l'idea del Bene al vertice della realtà, è interessato ad uno sguardo unitario sulla realtà, che non si può raggiungere se non attraverso una *seria ed estesa esperienza della vita* e della molteplicità delle situazioni pratiche che possono accadere. Più esattamente, non è richiesta l'esperienza di "tutte" le situazioni, però è richiesta una "esperienza di vita" significativa⁷². La ricerca del bene è una via lunga perché non richiede solo intelligenza o l'intelligenza che può avere un giovane: occorre la familiarità con una molteplicità di esperienze specifiche su cui poter poi riflettere con la giusta capacità di distacco e insieme di totale coinvolgimento⁷³.

Per esemplificare quanto detto, immaginiamo di partire dalla domanda "che cosa è bene fare qui ed ora?", una domanda che spesso gli uomini arrivano a porsi. Ebbene, per Platone una risposta davvero seria a questa domanda richiede un percorso molto più lungo del consultare un codice di regole e anche del solo concentrarsi sulla situazione presente per capire quali sono i suoi tratti moralmente salienti: chiedendosi infatti in che rapporto stia un certo progetto di risposta alla situazione presente con l'idea del Bene si è condotti innanzi al problema di come l'idea del Bene si rapporti, sia partecipata e sia presente nelle situazioni più varie. Perché accade questo ampliamento della domanda? Perché, per capire *come* il bene si rapporti ad una certa cosa, cioè come sia presente in essa, occorre *capire secondo quali linee e principi si realizzi tale rapportarsi e quindi occorre alzare la testa da questa singola cosa* (es: questo singolo progetto d'azione) e *rivolgersi anche a ciò che le sta accanto, le cose simili e poi quelle simili alle simili ecc.* Ad esempio: situazioni simili a quella a cui tale progetto d'azione risponderebbe, poi situazioni che hanno solo un legame analogico, poi situazioni del tutto differenti, ma che hanno tra loro un rapporto analogico identico a quello tra le prime. E via così nell'intrico dialettico.

Non si tratta però solo di un lavoro della riflessione intellettuale: la capacità di vedere le analogie tra situazioni specifiche o tra tipi molto determinati di situazioni richiede un'*immaginazione addestrata* giacché solo l'immaginazione può afferrare ed elaborare i nessi e i rinvii iconici tra i *frames* di situazioni diverse. E un'immaginazione addestrata è sia l'immaginazione di una persona che ha vissuto esperienze diverse e ha esperienza del mondo, sia l'immaginazione di una persona che ha letto molta letteratura e ha così familiarizzato con la molteplicità dei volti dell'umano. Come è chiaro, si

⁷² La stessa richiesta la faceva Aristotele in riferimento al pubblico adatto a seguire le sue lezioni sull'etica: *Ethica Nicomachea*, A 1, 1095 a 2-4. Su questo, cfr. M.F. BURNYEAT, *Aristotle on Learning to Be Good*, in A.O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980, pp. 69-92.

⁷³ Cfr. DIAMOND, *Fatti e valori*; cit. p. 167.

tratta di un tema assolutamente centrale per il pensiero e l'opera tutta della filosofa e romanziera Iris Murdoch.

Che la ricerca del bene richieda tempo, esperienze di vita e esercizio dialettico è qualcosa che suona in fondo ovvio a chi abbia una certa familiarità con le opere di Platone ed Aristotele, tuttavia è raramente approfondito come converrebbe ad un tema così importante. Vorrei fare per lo meno alcune annotazioni.

Innanzitutto, non si tratta solo di familiarizzare ed introiettare schemi di comportamento o di reazione pratica a situazioni standardizzate e tipicizzate (cioè a una molteplicità di *tipi* di situazioni): la posta in gioco qui è sempre *anche* l'impadronirsi di concetti. Esiste senz'altro anche una dimensione quasi animale o di basso-livello, essa è probabilmente quella che in parte interessava Wittgenstein e senz'altro McDowell, ma non quella che interessa Iris Murdoch e non certo quella che costituisce la prima preoccupazione per la riflessione antropologica di Platone ed Aristotele⁷⁴. Qui dunque importa sì la "abitazione" (*ethismòs*) in cui si realizza l'apprendimento di virtù come il coraggio, ma in quanto, in tale educazione, si forma *anche la nostra padronanza del concetto di coraggio*, o meglio, in quanto vi si forma anche la capacità di applicare riflessivamente quel concetto. Tale concetto, poi, non è solo applicato in quella specifica considerazione della realtà e delle possibilità pratiche aperte, che è parte della deliberazione-volta-all'azione: esiste anche un'applicazione del concetto per *giudicare* e prima ancora per *comprendere* il comportamento altrui⁷⁵.

A questo punto ci si dovrebbe chiedere come l'esperienza di vita possa far progredire nella comprensione di un concetto. La risposta dovrebbe passare per questi quattro nuclei.

Primo. Con l'esperienza di vita può aumentare la competenza referenziale o competenza nell'applicazione del concetto. Questo significa innanzitutto che, ad esempio, incontrando vari esempi di generosità o carità io modifico e correggo la mia *comprensione esplicita* di che cos'è donare gratuitamente o caritatevolmente. (Ad esempio, il concetto morale di dono o di generosità si arricchisce e complessifica se, dopo averlo appreso in riferimento ai casi prototipici, si incontrano casi in cui la possibilità di praticare il dono nella forma dello scambio di equivalenti è fattualmente sospesa)⁷⁶. In secondo

⁷⁴ Cfr. J. HINTIKKA, *Plato on Knowing How, Knowing That and Knowing What*, in Id., *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*, Reidel, Boston 1974, pp. 31-49; cit. pp. 31-49; M.C. NUSSBAUM, *Virtue ethics: a misleading category?*, "The Journal of Ethics", 3 (1999), pp. 163-201.

⁷⁵ Si noti: tale concetto può essere applicato riflessivamente e consapevolmente, ma resta che tale applicazione ha come sua condizione il non essere isolata dal *know-how* in cui affonda le sue radici la familiarità con un concetto.

⁷⁶ "Le parole qui possono trarre in inganno, poiché spesso sono stabili, mentre i concetti cambiano; a quarant'anni, abbiamo un'immagine del coraggio diversa da quella che

luogo, occorre ammettere un progresso nella capacità di applicazione, che non prevede una correzione della comprensione esplicita: in effetti, grazie all'applicazione del concetto a sue esemplificazioni differenti, la mia padronanza di esso si fa più fluida e non ho più bisogno di riflettere o operare confronti per *riconoscere* che la situazione che ho innanzi è una che esemplifica quel concetto (sia esso il concetto di coraggio o di onestà o un altro ancora)⁷⁷.

Secondo. Con l'esperienza di vita può aumentare la competenza semantica, cioè la capacità di trarre inferenze dall'applicazione del concetto e la capacità di elaborare un discorso in cui sia articolato ed esplicitato il contenuto del concetto. Molto semplicemente, con l'esperienza di vita si possono apprendere nuovi concetti e dunque afferrare i loro rapporti con i concetti già a propria disposizione: tutto ciò è un inoltrarsi sempre più nell'intrico eidetico dei concetti morali. Così, ad esempio, si comprende meglio che cos'è la franchezza una volta che si è appreso che cos'è il coraggio e anche che cos'è quel vizio dato dall'invasività.

Terzo. Secondo Iris Murdoch l'esperienza di vita fa progredire nella comprensione dei concetti e questo ha portato Carla Bagnoli a cercare una spiegazione in Hegel⁷⁸; tuttavia, ritengo che sia un errore intendere tale progresso *solo* come un aumento della competenza semantica (come ho preliminarmente concesso nel punto secondo): ciò che aumenta è la comprensione della cosa e la cosa non è il concetto di essa. Non è tanto la definizione linguistico-semantica che migliora, ma la teoria sulla cosa. In questo senso, parlare di concetti può essere fuorviante: non è che con l'esperienza arrivo a sapere meglio che cosa significa "coraggio", piuttosto arrivo a sapere meglio che cosa è il coraggio. È vero che il significato comune di "coraggio" (lo stereotipo connesso a questa parola) non resta immune all'aumento della comprensione della cosa, del referente, ma è contagiato da tale aumento: ciò nonostante, per comprendere adeguatamente gli effetti di tale contagio, bisogna ammettere che l'aumento è nella teoria o comprensione della cosa e non nello stereotipo in quanto tale.

Quarto. Le esperienze di vita possono anche far progredire la nostra comprensione dell'ordine morale in generale: se ad esempio incontro una concezione morale differente posso o scoprire che nella mia albergano

avevamo a vent'anni. Avviene un processo di approfondimento, in ogni caso un processo di alterazione e di complicazione"; MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 322.

⁷⁷ Si potrebbe dire che si complessifica il prototipo sulla base del quale il concetto è per lo più applicato. La valorizzazione della nozione di prototipo nell'esame della struttura dell'applicazione umana dei concetti, si deve a Emily Rosch: cfr. E. ROSCH, *On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories*, in T.E. Moore (Ed.), *Cognitive Development and Acquisition of Language*, Academic Press, New York 1973.

⁷⁸ Cfr. BAGNOLI, *La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch*.

pregiudizi, oppure, se la concezione che incontro è aberrante, posso venire in chiaro sulla saldezza dei fondamenti della mia.

Come è chiaro, questo tipo di “ricerca dell’unità” è internamente connesso al soggetto pratico, cioè al soggetto in quanto esso è anche impegnato nella prassi, infatti, è nella prassi, nella vita, che sorge la domanda sul bene – diversamente, la “ricerca dell’unità” che si dispiega come onto-logia è certamente condotta da uomini che sono anche impegnati nella prassi, ma non è, come tale, internamente connessa al soggetto in quanto è pratico: “Sin dall’inizio il bisogno delle idee nella mente di Platone è un *bisogno morale*. La teoria esprime la certezza che il bene sia qualcosa di indubitabilmente reale, unitario, e (in qualche modo) semplice, non pienamente espresso nel mondo sensibile, quindi dimorante altrove”⁷⁹.

Questa affermazione non va fraintesa: in essa non si afferma che l’introduzione delle idee risponda in Platone ad una sorta di esigenzialismo pratico; piuttosto, qui si sottolinea che vi è una necessità speculativa che si rivela esaminando la struttura della vita pratica. O, più semplicemente, che le idee hanno anche un significato pratico-morale, che non se ne comprende il ruolo se si omette di considerare anche il loro significato pratico-morale, il loro effetto di rischiaramento di certezze che valgono già a livello della vita vissuta.

Decodificando forse un po’ affrettatamente l’immagine della caverna si dice che l’idea del Bene è condizione di intellegibilità delle cose, quasi che le cose, per sé inintelligibili, fossero rese intelligibili dall’Idea del Bene. L’intellegibilità, però, non può essere posta consistentemente che come originaria. Tuttavia, c’è un altro senso in cui è alla luce dell’Idea del Bene che le cose si fanno per noi accessibili: è il senso per cui, solo grazie all’Idea del Bene, noi possiamo *avere davvero e significativamente a che fare con le cose*. In effetti, quando ci chiediamo come l’Idea del Bene sia presente e partecipata dalle varie cose siamo portati a guardare alle cose con particolare *attenzione e rispetto-cura*: abbiamo a che fare con esse in modo non distratto, in un modo che è davvero capace di cogliere quelle differenze che, per sé, erano già lì in vista e già salvate dal principio di identità, ma che noi non riuscivamo a vedere... o che non volevamo vedere. (Qualcuno vuole non vedere, ma sono in molti a non voler vedere. Platone ci invita a voler vedere, anzi, a guardare ed è questo invito che è ripreso e rilanciato nel suo significato morale da Iris Murdoch).

Alla luce di queste ipotesi su Platone formulate come osservazioni, possiamo tornare a leggere due lunghi passi di Iris Murdoch: “Ho affermato precedentemente che, per quanto posso vedere, la vita umana non ha alcuna unità metafisica, tutto è soggetto al caso e alla mortalità. Eppure

⁷⁹ MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 401.

continuiamo a sognare l'unità. (...) In effetti la moralità è davvero in grado di svelarci una sorta di unità, benché di un genere molto particolare e del tutto diversa dall'unità teoretica ed autosufficiente delle ideologie. Platone raffigura l'anima nel suo viaggio verso l'alto attraverso quattro stadi di illuminazione, mentre scopre progressivamente, a ogni stadio, che quello che considerava realtà erano solo ombre o immagini di qualcosa di più reale ancora. Alla fine della sua ricerca, l'anima raggiunge un primo principio non ipotetico, la forma o l'idea del bene, grazie al quale può tornare indietro e ripercorrere il proprio cammino, ma muovendosi ora solo attraverso le idee, o vera concezione di ciò che prima veniva compreso solo in parte (*Repubblica*, 510-511). (...) L'anima che è giunta alla visione del bene può vedere successivamente i concetti attraverso i quali è ascesa (arte, lavoro, natura, persone, idee, istituzioni, situazioni ecc.) nella loro vera natura e nelle loro relazioni reciproche. L'uomo virtuoso sa se e quando l'arte o la politica sono più importanti della famiglia. L'uomo virtuoso vede in che modo le virtù sono in rapporto tra di loro. Platone non elabora mai da nessuna parte una visione unitaria e sistematica del mondo delle idee. (...) Quello che egli suggerisce è che si faccia riferimento all'idea di una simile gerarchia per mettere ordine nelle nostre concezioni del mondo attraverso la nostra comprensione del bene”⁸⁰.

“I concetti delle virtù, e le parole più comuni con cui vengono definite, sono importanti perché contribuiscono a rendere chiare e più aperte all'analisi alcune nebulose aree di esperienza. Se riflettiamo sulla natura delle virtù, siamo costantemente tentati di considerare la loro reciproca relazione. L'idea di una “gerarchia” delle virtù si impone in modo quasi spontaneo, sebbene sia difficile formularla in maniera sistematica. Per esempio, se pensiamo al coraggio e ci chiediamo perché lo consideriamo una virtù, quale tipo di coraggio sia più elevato, che cosa distingue il coraggio dall'imprudenza, dalla ferocia, dall'autoaffermazione arbitraria e così via, siamo obbligati a usare, nella risposta i nomi di altre virtù. Il miglio genere di coraggio (quello che rende un uomo capace di agire in modo altruista in un campo di concentramento) è costante, calmo, sobrio, intelligente, caritatevole... Questa potrebbe non essere esattamente la descrizione giusta, ma è il giusto genere di descrizione. Se esista o meno un principio unico supremo nel mondo delle virtù (...) è qualcosa di cui mi occuperò più avanti. Per il momento intendo limitarmi a suggerire che la riflessione tende giustamente a unificare il mondo morale e che più la riflessione morale sarà accurata, più questo mondo risulterà avere una sua unità. Che cosa significa essere giusti? Lo capiamo solo nel momento in cui ci diventa chiara la relazione tra la giustizia e le altre virtù. Una simile riflessione richiede, e contemporaneamente genera, un

⁸⁰ MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 373.

vocabolario ricco e diversificato per definire gli aspetti della bontà. È un difetto di gran parte della filosofia morale contemporanea evitare l'analisi delle singole virtù, trattare direttamente di qualche sommo concetto come la sincerità, l'autenticità o la libertà, imponendo così, secondo me, un'idea vuota e non abbastanza approfondita di unità, e impoverendo il nostro linguaggio morale in un ambito molto importante”⁸¹.

Le ultime righe della prima delle due citazioni evocano una possibilità che l'idea del bene offre agli uomini, una più specifica dell'unificare: il mettere ordine, cioè, potremmo dire, il superare disordini, conflitti e contraddizioni. A questo tema ora dobbiamo rivolgerci.

5. L'inesauribilità dell'idea del bene come punto di leva per lo sfondamento degli orizzonti dati.

Il terzo tratto implicito nell'idea di *sovranità* del bene, che mi sono proposto di evidenziare, emerge nel fatto che il predicato “è bene” offre la possibilità di operare lo *sfondamento* di quei confini angusti in cui talvolta il nostro pensiero e il nostro agire sono come prigionieri.

Dei tre, questo tratto del bene è quello che meglio può essere inteso come la riappropriazione e l'approfondimento murdochiano dell'idea di *indefinibilità* del bene proposta da Moore, idea che in Murdoch diventa l'*incatturabilità* del bene attraverso una semplice definizione, motivata dall'*inesauribilità* semantica della nozione stessa di bene. Non c'è dunque modo migliore per accostare quest'ultimo tratto che tornare a leggere, ora in maniera completa, le due citazioni da cui siamo partiti, a cominciare da quella che è stata offerta in nota.

“L'idea di perfezione [che è un altro nome dell'idea di bene] inoltre mette spontaneamente ordine. Solo alla sua *luce* arriviamo a comprendere che A, che assomiglia in modo superficiale a B, è in realtà migliore di B. E ciò può avvenire, anzi deve avvenire, senza che un principio superiore venga, in un certo senso “messo a fuoco”. Questo è il vero senso di “indefinibilità” del bene, a cui è stato dato un significato grossolano da Moore e dai suoi seguaci. Esso è sempre al di là ed è da questo al di là che esercita la propria *autorità*”⁸².

“E qui si recupera il senso profondo dell'indefinibilità del bene, che la filosofia recente ha banalizzato. Il bene è indefinibile non per le ragioni addotte dai filosofi successivi a Moore, ma a causa dell'infinita difficoltà del compito di cogliere una realtà che esercita un'attrazione magnetica ed inesauribile. In un certo senso, Moore era più vicino alla realtà di quanto egli

⁸¹ *Ibi*, pp. 344-345.

⁸² *Ibi*, p. 348.

stesso non immagini quando prova a dire sia che il bene è *presente* e sia che nessuno può dire nulla di quello che è essenzialmente”⁸³.

Nel primo di questi due testi viene evocata una mossa tipica della dialettica platonica (cfr. *Parmenides*, 130 d-e⁸⁴), quella che consiste nel riconoscere una struttura in qualcosa (es: A) per poi controllare se essa si esemplifichi altrettanto in ciò che appare simile a quel qualcosa (es: B): se tale esemplificazione non è rinvenuta ciò può significare che la struttura individuata non è ciò che accomuna le due cose (A e B), ad esempio, se sono due eidos di risposta coraggiosa, allora si scopre di non aver affatto individuato la struttura dell’agire coraggioso; il non rinvenimento della struttura comune, però, può anche condurre alla scoperta che, di là dell’apparenza, quelle due cose non sono affatto simili e da ricondurre ad un unico schema, ciò accade, ad esempio, se si scopre che, tutto considerato (cioè non mancando di fare attenzione ad ogni dettaglio), l’eidos della risposta A non è affatto un esempio di coraggio, ma di imprudenza narcisistica. In quest’ultimo caso, si dovrà dire che tra A e B c’era *prima facie* un’analogia che non ha retto l’esplorazione dialettica, ma si è dissolta alla sua luce.

Ebbene, in tale esplorazione, dice Iris Murdoch, noi poniamo l’idea del bene come punto di fuga, ma non possiamo metterla a fuoco e definirla: perché? Perché, come abbiamo già visto, la bontà non si diffonde sull’ordine del bene seguendo un algoritmo: se così fosse, potremmo dedurre come si fa presente nelle varie cose buone, ma non è così, noi dobbiamo partire dai giudizi concreti e ascendere al bene cercando di capire secondo quali linee esso sia presente nelle cose da cui siamo partiti (quelle di cui trattano i giudizi concreti). Naturalmente, il movimento comporta anche un ritorno, per cui, alla luce di quanto emerso possiamo trovarci a dover rigettare giudizi che *prima facie* parevano affidabili e veri.

Si tratta dunque di un movimento simile a quello descritto da Nelson Goodman e poi divenuto noto come “ricerca dell’equilibrio riflessivo”. Esiste, però, una differenza decisiva, Goodman e poi John Rawls hanno una concezione antirealistica di questo processo, non ritengono cioè che in esso si realizzi un accesso al vero, ma piuttosto che esso sia una procedura adatta a produrre conclusioni che sono ragionevoli in quanto sono positivamente coerenti con ciò di cui disponiamo e a cui non abbiamo altra scelta che affidarci⁸⁵. Per Platone e per Iris Murdoch, invece, tale ricerca dell’equilibrio

⁸³ *Ibi*, p. 333.

⁸⁴ Cfr. pure: MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 418.

⁸⁵ Cfr. N. GOODMAN, *Fatti, ipotesi e previsioni* (1965), tr. it. di C. Marletti, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 74-75; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982. Tale versione antirealista è stata sviluppata anche da Alessandro Ferrara che ha arricchito l’immagine della coerenza positiva grazie ad una rilettura del giudizio riflettente kantiano: cfr. A. FERRARA, *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del*

riflessivo è strutturalmente attraversata da una pretesa di verità e di rivelatività dell'ordine del bene e di come è intrecciato alla realtà tutta⁸⁶.

Resta comunque che l'esplorazione dialettica è qualcosa che ha strettamente a che fare con la coerenza positiva: che in parte ha in questa il suo *criterio*⁸⁷. ("In parte" perché non bisogna escludere la possibilità, non considerata, ma neppure esclusa da Iris Murdoch, di fondazioni elenctiche di alcune tesi sulla struttura eidetica dell'ordine del bene: tali affermazioni-fondate, cioè considerate insieme alla loro fondazione, non temono ciò che è temuto dalle affermazioni giustificate sulla base del loro essere in un rapporto di coerenza positiva con "le altre", cioè il fatto di poter essere falsificate da uno sguardo più ampio e comprensivo su ciò che circonda l'affermazione in questione)⁸⁸.

Il concetto di bene dunque consente il movimento dialettico proprio in quanto non è riducibile ad una regola da applicare poi attraverso algoritmi e procedure finitistiche. In che senso però il suo impiego offre la possibilità di uno sfondamento? E soprattutto com'è che tale sfondamento, che il bene consente essendo "sempre in qualche modo oltre"⁸⁹, è ritenuto da Iris Murdoch la pietra angolare per spiegare il progresso morale, cioè per

modello giudiziaria nella filosofia politica contemporanea, Laterza, Roma-Bari 2000; A. FERRARA, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008.

⁸⁶ Da ultimo la posizione corretta è questa seconda, infatti è innegabile che vi sia quella pretesa di verità ed essa non può essere identificata concettualmente con una pretesa di coerenza positiva o di validità-intesa-come-coerenza-positiva: anche il predicato "vero" non si lascia catturare da siffatte definizioni, come una riformulazione dell'*Open Question Argument* potrebbe facilmente mostrare! Stephen Stich lo ha mostrato concretamente applicando appunto un trattamento del predicato "è vero" simile al trattamento mooreano di "è bene". Cfr. S.P. STICH, *La frammentazione della ragione* (1991), tr. it. di M. Margiacchi, Il Mulino, Bologna 1995.

⁸⁷ Qui sta, *in nuce*, anche la risoluzione del grande dibattito su come interpretare il metodo dell'*Etica Nicomachea* e specificatamente questa affermazione che sta nel primo libro: "con il vero tutti i dati disponibili si armonizzano, mentre con il falso, sono vuoti e in disaccordo" (1098 b 11-12). Qui Aristotele parla sì di armonia, ma non semplicemente dei dati tra loro, ma dei dati col vero: ciò significa appunto che l'armonia interna conferma e segnala, ma non sostituisce, la verità dell'accesso alle cose stesse. Questa lettura del metodo dell'etica aristotelica, l'ho sviluppata (discutendo varie letture) nel primo capitolo di un volume sulla filosofia pratica e l'esperienza di prossima pubblicazione presso i tipi di Orthotes (Napoli).

⁸⁸ Si noti, comunque, che grazie all'ampliamento dello sguardo, le tesi difese elencticamente potrebbero ricevere ulteriori determinazioni o perderne altre illegittime, di cui sarebbero state gravate surrettiziamente dal soggetto empirico che conduce l'indagine dialettica o compie l'elenchos e che non riesce a mantenersi in pari con ciò che pretende di stare facendo – dove ciò che pretende è di solo di attestare l'evidente, nel caso: l'evidente che si autoesibisce elencticamente.

⁸⁹ MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 372.

adempiere a quello che giudica il compito più importante della filosofia morale⁹⁰?

Consideriamo dunque il celebre caso di “progresso morale” proposto da Iris Murdoch nel primo capitolo de *La sovranità del Bene*: una madre (M) prova ostilità nei confronti della nuora (D): pensa che sia una brava ragazza, ma grossolana, priva di classe e raffinatezza; poi però, a differenza di quanto accade troppe volte nella vita, M non si fissa sul suo giudizio, non lo trasforma in un’etichetta inamovibile dall’immagine mentale che ha di D, ma continua a prestare attenzione a D e a ciò che fa. Ipotizza che il suo giudizio sia figlio di malcelati pregiudizi di classe non degni di una persona buona ed intelligente e così indebolisce la loro presa su di lei: a questo punto comincia a poter fare esperienza di D e col tempo il suo giudizio cambia. Nota particolari nel suo comportamento che non si adattano al *frames* con cui lei lo stava interpretando, fino a che una nuova forma, una nuova *Gestalt* le si impone: “diventa chiaro che D non è volgare, ma piacevolmente semplice: non è priva di classe, ma spontanea; non è rumorosa, ma allegra; non è fastidiosamente infantile, ma piacevolmente giovane e così via”⁹¹. Questo nuovo giudizio è vero e *per questo* M ha compiuto un progresso morale, non perché è passata dal giudicar male, al giudicar bene, giacché è chiaro che se D si fosse rivelata una infida seduttrice, allora il progresso morale sarebbe dovuto consistere nel passare dal giudizio superficiale, ma già negativo, a quello più attento e ancora negativo. Ora, quello che a noi più importa è che M può arrivare a vedere D sotto la nuova luce in quanto dispone di una pluralità di concetti, ossia, detto altrimenti, è capace di vedere secondo differenti *Gestalt*, è capace, impiegando parole differenti, di mediare diversamente l’esperienza. Ebbene, tali concetti fanno parte di quella “ramificazione”⁹² in cui si articola l’ordine del Bene, cioè a quella ramificazione che è l’ordine del Bene in quanto struttura sviluppata ed articolata. La domanda che a questo punto dobbiamo porre è: in che senso l’idea di bene tiene unita questa ramificazione, ma può anche sempre consentire sfondamenti? Esso non consente di sfondare l’ordine del bene, ma le false immagini che ce ne facciamo, quelle che talvolta rivelano i loro limiti, ad esempio innanzi ad un *dilemma etico*.

Il caso di M è un caso di progresso che non passa per il superamento di un dilemma etico, ma per il superamento di un’apparenza (un giudizio affrettato) grazie all’esercizio dell’attenzione (qui dell’attenzione verso D). Un dilemma etico si ha invece, non quando una situazione si rivela colta più adeguatamente da una *Gestalt* differente da quella di prima, ma quando sembra colta adeguatamente da due differenti *Gestalt* incompatibili: ad esempio, in questa tal situazione una certa risposta (y) sembra un esempio di

⁹⁰ Cfr. *ibi*, p. 445.

⁹¹ *Ibi*, p. 314.

⁹² *Ibi*, p. 113

generosità, ma in pari tempo e solo spostando un poco il punto di vista sembra solo un atteggiamento trascurato nei confronti di altri impegni contratti (immaginiamo infatti che per compiere l'apparente gesto generoso si debba mancare ad un appuntamento cui si era promesso di essere). Abbiamo dunque due concetti specializzati o spessi, quello di generosità e quello di fedeltà alle promesse, ma non si sa quale sia quello giusto da applicare e dunque quello da cui farsi orientare nell'agire: certamente la situazione è più complessa sia di una tipica situazione in cui una risposta come *y* sarebbe chiaramente un atto di generosità, sia di una tipica situazione in cui una risposta come *y* sarebbe chiaramente un atto di tradimento di una promessa; tuttavia, la sua maggiore complessità comporta differenze moralmente rilevanti che non si sa come interpretare: una rappresentazione adeguata, o completa da un punto di vista morale, della situazione e di *y* in essa è la rappresentazione di un'azione che esemplifica la generosità o la rappresentazione di un'azione che esemplifica il tradimento di una promessa?

Fino a che si resta solo con questi due concetti, la soluzione è inaccessibile, ma se quei concetti lungi dal costituire il fondale ultimo su cui stagliare la scena sono a loro volta proiettati su quello sfondo inesauribile che è l'idea del bene, allora le cose cambiano. Ciò che accade è effettivamente uno sfondamento che consente al pensiero e alla riflessione di respirare, di non chiudersi in vicoli angusti. Questo sfondamento si realizza ad esempio chiedendosi che cosa sia bene e dunque interrogando i diversi rapporti *al bene* della generosità e della fedeltà, interrogando la "gerarchia" (intesa in senso non puramente lineare), nell'ordine del bene, tra generosità e fedeltà. Non si tratta però di una risposta semplice: è infatti necessario capire quali siano i principi che più da vicino partecipano del bene e attraverso i quali il bene raggiunge, come una cascata, ciò che chiamiamo generosità, per capire poi se il bene giunge anche ad essere presente in un *eidos* come quello di "un'azione con la caratteristica *y*, compiuta in risposta a una situazione le cui caratteristiche moralmente rilevanti siano le stesse che appartengono alla situazione presente" o se, invece, un *eidos* siffatto sia l'*eidos* di un'azione che non partecipa della bontà in quanto rientra nell'orbita dei tradimenti o delle violazioni di promesse.

Nel momento in cui abbiamo innanzi due norme incompatibili che sembrano doversi applicare entrambe, allora dobbiamo sfondare l'alternativa mettendole nella prospettiva del giusto e del bene. Questi concetti che sono subordinati ai concetti spessi dalla prospettiva considerata in precedenza, ora si rivelano prioritari e dominanti, sovrani.

Questa descrizione dell'intervento sfondante dei concetti sottili mostra quanto lontana sia l'impostazione di Iris Murdoch da quella di Bernard Williams, che distingue tra i concetti spessi e quelli sottili, per poi negare all'applicazione dei secondi una pretesa di verità. Tutto al contrario: noi

partiamo dai concetti spessi e non possiamo farne a meno, neppure per tentare di afferrare che cosa sia il bene (giacché tale ascesa muove dai giudizi particolari in cui soprattutto applichiamo i concetti spessi – ossia: l’articolazione dell’ordine del bene tentata dall’ascesi dialettica ha come sua condizione la familiarità con quell’ordine e l’accesso ad esso che si realizzano nella padronanza dei concetti spessi); tuttavia, impiegando i concetti spessi sempre pretendiamo di farlo in accordo alla loro posizione nel reticolo dell’ordine del bene e dunque, in caso di conflitto, possiamo ritirare tale pretesa e considerare quei concetti alla luce della misura del bene, cioè appunto chiedendoci se essi, per come noi li padroneggiamo, ci consentano davvero di aderire all’ordine del bene e di renderlo l’ordine immanente al nostro agire. La pretesa che, applicando i concetti spessi, noi stiamo aderendo al bene, funziona come istanza critica su cui misurare i giudizi che, applicando i concetti spessi con quella pretesa, appaiono però tra loro in conflitto⁹³.

Così ritengo di poter recuperare le intelligenti osservazioni critiche che Susan Hurley fa a Bernard Williams. La Hurley sostiene la priorità dei concetti spessi e che i concetti sottili abbiano un ruolo strumentale nella revisione dei nostri concetti specifici: ciò è senz’altro vero, ma per poter essere speculativamente posta questa funzione, occorre riconoscere che esiste anche un altro ordine di priorità in cui i concetti sottili sono sovrani⁹⁴.

Ecco come il punto è affermato da David Ross: “Il punto è che noi oggi possiamo chiaramente vedere che ‘giusto’ non significa ‘prescritto da una

⁹³ Il binomio tra la misura data dal bene e la pretesa di aderire a tale misura dà luogo ad una dinamicità che consente di comprendere sia che cos’è affrontare un dilemma morale (≠ come bisogna affrontare un dilemma morale), sia qual è la meccanica del progresso morale. Tale dinamicità è simile a (e, per certi aspetti, dipendente da) quella che si instaura tra la misura del vero e la pretesa di verità (dinamicità, quest’ultima, di cui mi sono occupato diffusamente nel capitolo VI del volume citato sopra nella nota 21). Alcune interessanti osservazioni a proposito di questa dinamica si possono ricavare dalle seguenti righe di Ernst Tugendhat, se si ha cura di sostituire il suo riferimento alla pretesa all’imparzialità e all’universalità con un riferimento alla pretesa di aderire all’ordine del bene (e il riferimento al principio di conformità a leggi con il riferimento alla misura del vero): “il principio d’imparzialità ha una struttura dinamica, che ha un effetto autodistruttivo per le opinioni normative di volta in volta date. Un’esperienza, un processo di apprendimento in genere può aver luogo solo sulla base di tale principio. Qualcosa di analogo vale per l’esperienza teorica. Anch’essa poggia su un principio dinamico, autodistruttivo, sul principio della regolarità o conformità a leggi. In entrambi i casi è la pretesa universale che esorta ad avanzare, poiché non appena si vede che un’asserzione soltanto pretende di essere universale, mentre in realtà è limitata o relativa, essa perde la sua validità e rimanda ad un’altra asserzione in cui questa limitazione sia superata. In entrambi i casi dunque si tratta di un processo di derelativizzazione, un processo che è possibile solo se è preliminarmente data una pretesa universale, che resta determinante nel processo stesso. Ogni processo di apprendimento – quello morale come quello teorico – è un processo di derelativizzazione” – cfr. E. TUGENDHAT, *Problemi di etica* (1984), tr. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987, p. 79.

⁹⁴ Cfr. S.L. HURLEY, *Natural Reasons. Personality and Polity*, Oxford University Press, New York 1989, pp. 290-291.

qualsiasi società'. Si può perfino dubitare che gli uomini primitivi pensassero che fosse così. Le loro concezioni su che cosa fosse giusto in particolare erano in gran parte limitate dai costumi e dalle sanzioni della loro razza e della loro epoca. Ma questo non è la stessa cosa che affermare che essi pensassero che 'giusto' significasse proprio 'ciò che la mia razza e la mia epoca prescrivono'. Il progresso morale è stato possibile proprio perché vi sono stati in tutte le epoche uomini che hanno visto questa differenza e hanno praticato, o almeno predicato, una moralità per certi aspetti più elevata di quella della loro razza o della loro epoca. Inoltre anche i sostenitori della moralità meno elevata ritenevano, possiamo sospettare, che le loro leggi e costumi fossero in accordo con un'idea di giusto che non si identificava con loro stessi. 'Così prescrive la consuetudine' è stato sempre accompagnato da 'la consuetudine è giusta' o 'la consuetudine è prescritta da qualcuno che ha il diritto di comandare'⁹⁵.

Gli uomini che hanno visto la differenza sottolineata da Ross sono gli uomini che hanno riconosciuto la sovranità del giusto e del bene – e sono anche coloro che realizzano una vita autonoma e libera, essendo che l'autonomia, almeno nell'accezione minimale del termine, non è altro che agire pretendendo giuste le norme cui ogni agire rinvia come a ciò rispetto a cui è legittimo.

La capacità di sfondare propria al concetto di bene, in effetti, si lega a doppio filo alla *libertà* e alla capacità umana di trascendere ogni orizzonte dato: ciò non va inteso nel senso che il concetto di bontà sia un'etichetta per l'arbitrio della libertà; piuttosto, si vuol dire che la disponibilità dell'idea di bene a mettere in prospettiva ogni confine dato diventa operativa per l'essere umano anche grazie alla sua propria capacità di autotrascendersi, cioè di compiere quello che Stuart Hampshire chiama "*passo indietro*" (*stepping back*) rispetto alla situazione data e agli apparati concettuali alla luce dei quali essa è afferrata. Questa capacità di autotrascendimento è l'essenza della libertà⁹⁶.

⁹⁵ ROSS, *Il Giusto e il Bene*, p. 18.

⁹⁶ Ciò che Hampshire, sulla scorta di Spinoza e anche in dialogo con Ryle, chiama "*stepping back*" si fonda sulla "*recessiveness of I*", che è ciò che l'idealismo e il neoidealismo individuano come la capacità del soggetto di autotrascendimento e disidentificazione dal proprio precedente punto di vista (posto come precedente proprio in questo trascendimento) e identificano con l'essenza della libertà; cfr. S. HAMPSHIRE, *Freedom of the Individual*, Princeton University Press, Princeton 1975. Nonostante abbia di fatto recuperato l'idea del "passo indietro", Iris Murdoch, nei suoi saggi (tra cui vi è una recensione di *Freedom of the Individual*, ricompresa in *Esistenzialisti e mistici* ed intitolata *Oscurità della ragion pratica*), è ingenerosa nei confronti di Hampshire, del pensiero del quale talvolta offre un'immagine davvero troppo semplificata – ciò è riconosciuto pure da Carla Bagnoli: cfr. BAGNOLI, *La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch*; MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, pp. 204-212, 303-306. Si noti che questa concezione dell'essenza della libertà, speculativamente più profonda di quella modellata su quel libero arbitrio che si esemplificherebbe nella scelta dei gusti del gelato, giunge a Murdoch anche attraverso la filosofia di Sartre, dove è pensata come il fondamento della capacità di operare negazioni ed è chiamata "Nulla" (e identificata con l'essenza del *pour soi*, nella sua radicale differenza dall'*en soi*, chiamato "Essere"); cfr. J.-P.

Il nesso tra la disponibilità a trascendere il dato da parte dell'Idea di Bene e la realizzazione di questo trascendimento grazie all'attuazione della capacità dell'io di sollevare il suo sguardo dal dato (e prima ancora dal particolare nodo secondo cui circola il suo godimento) per rivolgersi a quell'idea trascendente-sfondante, emerge nello stesso modo in cui Iris Murdoch descrive il movimento teorico attraverso cui Moore fonda ed *illumina di senso* l'affermazione dell'indefinibilità del bene, cioè l'affermazione dell'incatturabilità del concetto di bene negli orizzonti di una definizione: “'Bene' e 'buono' sono termini indefinibili (...) perché chiunque può 'fare un passo indietro' ed esaminare che cosa si intende per bene [cioè, che cosa è proposto come definizione di 'è bene']”⁹⁷.

La sovranità dell'idea del bene, che Moore ha intravisto attraverso la sua tesi sull'indefinibilità e soprattutto in virtù della mossa teorica (il cosiddetto: *open question argument*) con cui ha introdotto quella tesi, si rende dunque visibile insieme alla libertà. E non è un caso. Contro la concezione sartriana della libertà come capacità di trascendere la situazione data, cioè di negare l'apparente inaggirabilità del senso o della mediazione in cui quella situazione dapprima si fa innanzi, la Murdoch sottolinea che, quando l'io fa il suo passo indietro rispetto al posto che la mediazione ricevuta gli assegna, porta con sé il riferimento focale all'idea del bene. La comprensione ricevuta di che cosa è bene è trascendibile, ma la questione del bene, cioè l'idea del bene come fuoco dello sguardo sull'esperienza, questa non è trascendibile, ma si riposiziona insieme all'io. Per Sartre, l'io è la capacità di riposizionarsi rispetto alla situazione in cui è gettato, di costituirsi come un nuovo sguardo su quella situazione, come una nuova comprensione-interpretazione di quella situazione. Iris Murdoch corregge questa tesi precisando che la questione del bene si ripresenta di fronte ad ogni nuovo sguardo: è una struttura dello sguardo in quanto tale, che rende quest'ultimo non semplicemente uno sguardo sulla situazione, ma uno sguardo sulla situazione e sul modo in cui il bene è presente in essa, una comprensione della situazione alla luce del problema del bene.

Naturalmente, questa comprensione può anche accadere come accettazione delle mediazioni ricevute, e allora né l'*idea del bene* dispiega la sua forza sfondante, né il soggetto esercita a fondo la sua *libertà* nel tentare un rinnovato e sorgivo rapporto con la *verità* della sua esperienza. In questi casi, ci si fa bastare la verità della comprensione ricevuta, della comprensione cui si è spontaneamente condotti dalle proprie abitudini pratiche, intellettuali e

SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, tr. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1975.

⁹⁷ MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 338. Cfr. pure p. 88 e per una formulazione murdochiana della comprensione di Hampshire di “passo indietro”, p. 205.

percettive: la verità che riesce a passare per questa comprensione la si tenta di far bastare a se stessi e la si impone agli altri. Ma gli altri, le altre, non restano inerti.

Quando Iris Murdoch descrive il progresso morale della madre che cambia la sua visione della nuora, è interessata ad evidenziare un progresso morale che accade nell'interiorità di una persona; questo, però, fa sì che l'esempio taccia su una fonte importante di trasformazione di sé: i rapporti con gli altri. Detto altrimenti, Murdoch descrive una donna che osserva sua nuora e pian piano trasforma il suo modo di guardarla, ma non fa cenno all'interazione tra le due come luogo di ridefinizione delle immagini che ciascuna ha dell'altra.

A proposito del nesso tra libertà, verità (della comprensione dell'esperienza) e bene, si leggano queste importanti righe: “Ma la nostra libertà non è soltanto la libertà di scegliere e di agire in modi diversi, è anche libertà di pensare e di credere in modi diversi, di vedere il mondo in modi diversi, di cogliere diverse configurazioni e di descriverle con parole diverse. Le differenze morali possono essere differenze concettuali oltre che differenze di scelta. Un cambiamento morale emerge dal nostro vocabolario. Anche il modo in cui vediamo e descriviamo il mondo è moralità, e il rapporto tra questa visione e il nostro comportamento può essere molto complesso”⁹⁸.

Ebbene, anche gli altri, con cui siamo in molteplici rapporti, possono suggerire differenti modi di leggere le situazioni, in particolare quelle che li riguardano. La pratica dei rapporti con gli altri può trasformare il nostro modo di vedere più radicalmente di quanto non possa fare il lavoro della nostra introspezione, e non solo per i contenuti che passano in questo rapportarsi passare, ma soprattutto attraverso la modificazione delle forme che questo rapportarsi di volta in volta prende. Possiamo così immaginare la nuora che offre alla suocera un'altra lettura del suo proprio comportamento e atteggiamento: e in questa offerta, la nuora potrebbe anche non stare solo facendo valere il fatto di non riconoscersi nell'immagine che di lei ha la suocera. La nuora potrebbe stare facendo un'offerta più importante, potrebbe stare offrendo una diversa forma di legame rispetto a quello che consente alla suocera di dedicare tanto tempo al giudicare dall'esterno la nuora. La nuora potrebbe stare offrendo un legame di affidamento: nel proporre un'altra lettura del suo atteggiamento, ad esempio “gioviale, non grossolano”, potrebbe stare chiedendo all'altra donna anche di aiutarla ad aderire meglio a questa misura, di aiutarla a lasciarsi alle spalle i tratti di grossolanità che talvolta effettivamente deformano il suo desiderio di giovialità.

Così, in virtù del fatto che l'idea del bene sta nel posto del fuoco prospettico, non solo la verità dell'esperienza si intreccia con la libertà del soggetto di quell'esperienza, ma, più esattamente, si intreccia con un'idea

⁹⁸ *Ibi*, p. 100.

della libertà come qualcosa che si fa presente nelle relazioni, quelle di affidamento e fiducia, o, come Scrive Murdoch, di *amore*, in particolare.