

# SUI PRINCIPI IN ETICA

**PIERPAOLO MARRONE**

*Università di Trieste*

*Dipartimento di Studi Umanistici*

*marrone@units.it*

## **ABSTRACT**

In this paper I discuss some criticisms on the relevance of moral principal raised from moral particularism. I conclude that moral principal are relevant both in moral behaviour and in the explication of moral actions.

## **KEYWORDS**

Moral principles, moral particularism, metaethics

## **1. MODELLI GENERALI E PARTICOLARISMO MORALE**

Il problema del quale intendo occuparmi in queste pagine è un problema ovviamente non nuovo nella riflessione filosofica. Si tratta di questo: la riflessione morale mostra la presenza di modelli generali se non universali? A questa domanda sono state date tanto risposte affermative quanto risposte negative, ed ogni volta le clausole di specificazione tanto delle risposte quanto del problema sono state numerose. I modelli generali che talvolta vengono usati come strumenti esplicativi delle azioni (si tratti di modelli evolutivi, deontologici, basati sull'utilità attesa) fanno capo ad asserti generali che riteniamo particolarmente significativi (asserti quali "non uccidere", "non causare danno ad altri intenzionalmente", "evita il dolore" e così via). Talvolta, chiamiamo questi asserti semplicemente 'principi'. Questi principi, ammesso siamo in grado di rintracciarli e ammesso che la mia esemplificazione parentetica sia ritenuta abbastanza corretta, sebbene approssimativa, esistono realmente in etica? Se la risposta è affermativa, allora quale ruolo svolgono? Siamo in grado di immaginare un'etica che dei principi faccia a meno? Sembra che solo un'immoralista sia in grado di dare una risposta negativa alla domanda sull'esistenza dei principi e positiva all'ultima domanda. Forse un'etica egoistica può fare largamente a meno dei principi, ma si potrebbe obiettare che in realtà non è effettivamente così, poiché per l'agente egoista in fin dei conti il principio è la soddisfazione del suo interesse personale, senza vincoli ulteriori. Da questo punto di

vista, la rappresentazione contemporanea maggiormente adeguata dell'egoista sarebbe il *free rider*, che non agisce sempre in maniera egoista, ma lo fa solo quando i *pay off* delle sue azioni sono tali da scaricarne i costi su altri attori.

Tuttavia, recentemente si è affacciata alla discussione filosofica una teoria che fornisce una risposta negativa alla necessità di una teoria etica di dotarsi di principi e una risposta positiva alla possibilità di un'etica priva di principi generali. Si tratta della teoria formulata da J. Dancy, divenuta nota sotto il nome di 'particolarismo morale', sistematicamente esposta nel suo recente *Ethics Without Principles* e preparata da importanti studi precedenti.<sup>1</sup> I lavori di Dancy hanno già suscitato notevole interesse tra gli studiosi,<sup>2</sup> ma non è certo inopportuno dire in sede preliminare ciò che il particolarismo non è, in maniera tale da sgombrare il campo da affrettate conclusioni, che potrebbero essere indotte da questa etichetta.

Il particolarismo non è una forma rinnovata di relativismo o un aggiornamento in salsa analitica del panalezeismo protagoreo. Il particolarismo di Dancy, è, piuttosto, una raffinata forma di metaetica, e, tuttavia, sarebbe forse riduttivo appiattirne la rilevanza su un versante esclusivamente metaetico. Infatti, se il particolarismo si dovesse rilevare attraente e convincente, ne discenderebbero delle conseguenze non di poco conto anche a livello antropologico e motivazionale. Che cosa è effettivamente il particolarismo? Non è la visione banale che invita a tenere conto delle circostanze in cui si svolge ogni deliberazione morale, in quanto ciò costituirebbe la cifra essenziale dell'azione, né il proclama che non esistono algoritmi morali, né l'affermazione che il contesto è determinante nella decisione. Per sapere queste cose sarebbe sufficiente essere un buon politico e non un filosofo morale, ammesso ci sia bisogno di un filosofo – o del politico – per affermare verità così banali. Sembrerebbe bene allora rivolgersi allo stesso Dancy per comprendere quali siano le caratteristiche distintive della sua posizione. La cosa può essere leggermente controversa. Si leggano, ad esempio, le definizioni che troviamo quasi all'inizio del suo lavoro: "*Particolarismo*: la possibilità del pensiero e del giudizio morale non dipendono dal possesso di un insieme appropriato di principi morali. *Generalismo*: la possibilità stessa del pensiero e del giudizio morale dipendono dal possesso di un insieme appropriato di principi morali."<sup>3</sup> Naturalmente, vi è un senso in cui la prima di queste definizioni deve risultare vera, perché risulta vero che noi continuamente

<sup>1</sup> J. Dancy, *Ethics Without Principles*, Oxford, Clarendon Press, 2004, d'ora in poi citato come *EWP* seguito dal numero delle pagine. Fra i lavori preparatori: *Ethical Particularism and Morally Relevant Properties*, "Mind", 1983, pp. 530-47; *The Role of Imaginary Cases in Ethics*, "Pacific Philosophical Quarterly", 1985, pp. 141-53; *Caring about Justice*, "Philosophy", 1992, pp. 447-66; *Defending Particularism*, "Metaphilosophy", 1999, pp.25-32; *Motivation, Dispositions and Aims*, "Theoria", 1999, pp. 144-155; *On the Logical and Moral Adequacy of Particularism*, "Theoria", 1999, pp. 212-224; *Practical Reality*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

<sup>2</sup> Si veda B. Hooker & M. Little (eds.), *Moral Particularism*, Oxford, Blackwell, 2000.

<sup>3</sup> *EWP* p. 7 e più in esteso in *EWP*, pp. 73-78.

siamo immersi nella deliberazione morale e senza talvolta sapere se ci siano dei principi da applicare al caso concreto o, al contrario, talvolta sappiamo quale sia la cosa giusta da fare senza bisogno di sottili riflessioni e in maniera intuitiva.<sup>4</sup> È il caso, forse, di quel processo che Ross chiama induzione intuitiva, nel quale noi non conosciamo un qualche principio *prima facie* direttamente, ma nel quale il caso particolare funziona come test dell'applicabilità del principio.<sup>5</sup> Il problema interessante posto da Dancy non è perciò se l'azione morale possa fare a meno di una riflessione sui principi, quanto piuttosto se l'esperienza morale possa essere descritta in maniera distintiva in questo modo e se senza principi possa essere bene condotta. Le risposte di Dancy a questi due quesiti sono entrambe affermative ed in questo senso, la sua ricerca è effettivamente innovativa e provocatoria, anche se l'etichetta di 'particolarismo' in effetti non è nuovissima – sembrerebbe infatti che sia stata usata per la prima volta da Hare –.

Quali possibilità ha una posizione del genere di catturare la nostra esperienza morale? A prima vista, sembrerebbe bene poche, poiché si presenta come notevolmente controintuitiva. Infatti, è un dato innegabile che molte persone, anche nelle nostre società dove domina la secolarizzazione e la frammentazione del valore – molto di più di una supposta frammentazione delle procedure conoscitive delle scienze –, siano indotte ad agire in modi determinati perché si sentono vincolate dall'adesione a un insieme di principi morali. I comportamenti di solidarietà sociale sono ad esempio palesemente interpretabili in questo senso, come l'adesione al principio che ci impone di aiutare le persone in evidenti difficoltà; e lo stesso vale per molti comportamenti pubblici, che noi assumiamo siano ben condotti se aderenti a determinati principi: la cura della cosa pubblica può essere derivata dall'adesione al principio che il pubblico ufficiale e il rappresentante eletto non sono assunti o eletti in quella funzione specifica per curare i propri interessi personali. Talvolta, anche il codice enuncia delle norme che paiono effettivamente derivate da quelli che ci appaiono immediatamente come principi morali: si pensi alla norma vigente nel nostro codice, che sanziona l'omissione di soccorso. E gli esempi potrebbero essere moltiplicati.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> *EWP*, p. 119.

<sup>5</sup> *EWP*, p. 123, su questo aspetto e sulla parentela di Ross a questo approccio si veda naturalmente W.D. Ross, *Il giusto e il bene* (1930), Bompiani, Milano 2004. Per un esame si veda R. Mordacci, *La normatività delle ragioni morali nell'intuizionismo: una critica*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 2, 2005, [http://www.units.it/etica/2005\\_2/MORDACCI.htm](http://www.units.it/etica/2005_2/MORDACCI.htm)

<sup>6</sup> P. Prodi, *Storia della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2000 traccia una sintesi molto efficace di questo intreccio nella storia della nostra cultura.

L'adesione pubblica a principi interpersonali e imparziali a quali condizioni risponde?<sup>7</sup> Non è certo possibile in questa sede nemmeno affrontare la questione in maniera analitica, ma è necessario per lo meno dire che le esigenze di coordinazione della cooperazione sociale sono indubbiamente aidate, se non addirittura vincolate, dalla premessa che gli individui talvolta agiscono in base all'adesione a dei principi generali. Vi sono molte evidenze empiriche che supportano questa idea e i principi morali potrebbero essere considerati in campo etico qualcosa di simile a quelli che Thomas Schelling ha indicato come 'punti focali' nelle sue ricerche sui conflitti e sulla cooperazione.<sup>8</sup> Con una battuta: la virtù sarà anche indubbiamente premio a se stessa, ma in un mondo di viziosi non ci sarebbero molte occasioni di esercitarla, mentre le occasioni divengono più frequenti in un mondo di virtuosi moderati vincolati dai principi, come è il nostro.

L'adesione a un insieme di principi deve quindi essere ritenuto qualcosa di molto prossimo a un fatto della nostra esperienza etica. A questo fatto il particolarista pone evidentemente una sfida. L'idea di Dancy è che essere dei buoni agenti morali non comporta il supporto e l'adesione a un insieme di principi. Naturalmente, nessuno di noi è un agente prossimo alla figura dell'arcangelo di Hare<sup>9</sup> – che, tra le altre cose, risolve nella sua azione le tensioni, talvolta drammatiche, che noi sperimentiamo tra

<sup>7</sup> Ricordo che la questione dell'interpretazione dei principi in senso impersonale e imparziale è al centro della riflessione filosofico-politica contemporanea da tempo. Si vedano ad esempio, R. Dworkin, *I diritti presi sul serio* (1977), Bologna, Il Mulino, 1982; *Questioni di principio* (1985), Milano, Il Saggiatore, 1986; *L'impero del diritto* (1986), Milano, Il Saggiatore, 1990; e B. Ackerman, *La giustizia sociale nello Stato liberale*, (1980), Bologna, Il Mulino, 1984; *Reconstructing American Law*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984; *We the People*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991; *Why Dialogue?*, "The Journal of Philosophy", 1989, pp. 5–22; *The Future of Liberal Revolution*, New haven, Yale University Press, 1992.. Su questi problemi mi permetto di rinviare a P. Marrone, *Consensus tacito*, Torino, La Rosa, 1996.

<sup>8</sup> Il problema della coordinazione è un caso emblematico dove si intrecciano considerazioni cooperative con considerazioni morali. Si veda T. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980; D. Gauthier, *Deterrence, Maximization, and Rationality*, in D. Gauthier, *Moral Dealing*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 298–321; R. Axelrod, *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione* (1984), Milano, Feltrinelli, 1985; G. Kavka, *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence*, New York, Cambridge University Press, 1987; E. Luttwak, *Strategia* (1989), Milano, Rizzoli, 2001; P. Marrone, *La mente che minaccia: razionalità, patrimonio emotivo, integrità deliberativa*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 2005, 1 [http://www.units.it/etica/2005\\_1/MARRONE.htm](http://www.units.it/etica/2005_1/MARRONE.htm)

<sup>9</sup> Su questa figura si veda R. Hare, *Il pensiero morale* (1981), Bologna, Il Mulino, 1989; per posizioni critiche si vedano i saggi raccolti in D. Seanor & N. Fotion (eds.), *Hare and Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

un corso d'azione motivato deontologicamente e un corso d'azione motivato teleologicamente – e non per questo pensiamo a noi stessi come a delle persone immorali o amorali (anche se è sempre meglio che il giudizio su noi stessi siano gli altri a darlo). Perciò il problema non è tanto se l'agente morale sia tale anche se non rintraccia dei principi nelle fonti motivazionali di una sua azione specifica, quanto piuttosto se la struttura profonda dell'azione morale sia particolaristica. Forse, rovesciando la prospettiva di Hare sull'arcangelo, si potrebbe dire che dal punto di vista di un agente morale onnisciente il particolarismo potrebbe essere la forma adeguata dell'azione morale, nella quale convergerebbero senza problemi intenzione e risultato, ma nel nostro mondo dove è necessaria coordinazione, fiducia, prevedibilità dei comportamenti reciproci, i principi non sono poi da buttare via.

## 2. MORALITÀ E FATTI

Che uno degli aspetti della moralità sia di essere una funzione della cooperazione sociale o che la cooperazione sociale sia una funzione della moralità non esaurisce affatto né la moralità né la cooperazione sociale. Affermare che la moralità assolve anche questa funzione non significa sostenere una posizione costruttivista.<sup>10</sup> Si può essere naturalmente d'accordo che la moralità non sia unicamente uno strumento di controllo e di previsione sociale e nemmeno un'istituzione emersa come mero prodotto culturale e/o come risultato di stipulazioni convenzionali, come può esserlo il parlamento, una cooperativa, l'assemblea condominiale. Fatte tutte queste precisazioni, tuttavia, nulla osta a continuare a considerarla *anche* un oggetto sociale. Come tutti gli oggetti sociali, anche la moralità deve sottostare a criteri di riconoscibilità, trasmissibilità, cumulabilità delle conoscenze, prevedibilità dei comportamenti.<sup>11</sup> Anche ammettendo che la moralità non abbia a che fare nulla con l'emergenza di norme sociali e sia interamente scoperta, perché il particolarismo dovrebbe poter evitare il compito di dire qualcosa di significativo su queste funzioni sociali che la moralità pur assolve? Assumere che si condividono dei principi motivazionali comuni non assolve a una funzione di fiducia e una persona degna di fiducia non è precisamente una persona che agisce secondo virtù?<sup>12</sup>

<sup>10</sup> *EWP*, pp. 127-134.

<sup>11</sup> E. Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, Oxford, Clarendon Press, 1978

<sup>12</sup> E. Uslander, *The Moral Foundation of Trust*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 per un'analisi filosofica e A. Seligman, *The Problem of Trust*, Princeton, Princeton University Press, 2000 per un'indagine più vicina alla storia delle idee.

Dancy pensa che in generale noi possiamo perfettamente affidarci al comportamento usuale delle persone che di solito agiscono in maniera retta e non abbiamo affatto necessità di dire loro quali principi seguire, così come non abbiamo bisogno di una teoria generale della razionalità per poterci cominciare a fidare dei nostri simili. Così l'agente morale che segue una metaetica generalista e basata sui principi sarà affidabile per noi come l'agente morale che segue una metaetica particolarista. Entrambi non fanno nient'altro che enucleare gli elementi moralmente rilevanti nell'azione da fare e quindi agiscono sulla base sì di una struttura motivazionale differente, la quale però produce risultati sostanzialmente identici. La differenza non è che il generalista agisce sulla base di ragioni, mentre il particolarista no, bensì che il primo assembla le sue ragioni per agire concordemente con dei principi motivazionali generali; il secondo assembla le sue ragioni per affrontare il caso particolare, senza dedurle da un insieme di principi generali.<sup>13</sup> Si potrebbe obiettare che la prevedibilità del comportamento dei due agenti è molto diversa, poiché il particolarista sarà prevedibile solo per coloro che conoscono il modo in cui nella sua motivazione ha assemblato le ragioni particolari per agire e questa modalità di è per definizione particolare, mentre per il generalista non è così, anche se possiamo avere delle difficoltà a tracciare precisamente la linea di derivazione dai principi. La mossa del particolarista è di precisare che, in definitiva, anche nel caso del generalista il comportamento sarà prevedibile solo per coloro che condividono la sua struttura motivazionale o come comunanza di motivazione o come semplice comunanza di conoscenza.<sup>14</sup> Perché? La risposta può essere delineata, a mio avviso, rintracciando un debito teorico di Dancy. L'impianto generale dello scetticismo di Dancy sulle regole è fortemente in debito con alcune idee di Wittgenstein, in particolare con il paradosso enunciato da Wittgenstein nel paragrafo 201 delle *Ricerche filosofiche*. Wittgenstein scriveva: "Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa".<sup>15</sup> Per il particolarista, infatti, nessun fatto può essere determinante in una ragione per agire, poiché qualsiasi fatto di per sé può essere anche considerato come una ragione proprio per non agire in quel modo o anche per non agire affatto. Io credo che questa parentela wittgensteiniana sia evidente, ma ritengo anche che dia origine a qualcosa di fondamentalmente sbagliato. Si prenda la vicenda narrata da Woody Allen in *Match Point*. Gli omicidi di cui si macchia il protagonista sono chiaramente immorali, per quanto poi premiati dalla fortuna. Quale interpretazione possibile proprio di quei fatti avrebbe reso la sua azione morale? Io non riesco a rintracciarne

<sup>13</sup> *EWP*, pp. 78-85.

<sup>14</sup> *EWP*, pp. 99-101 contiene alcune risposte a questa osservazione.

<sup>15</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974, p. 108.

nessuna e, chiaramente, questa è anche la prospettiva del regista che, giustamente, non si attarda a indagare questa eventuale e inesistente dimensione. Per quale motivo sappiamo che il protagonista, mediocre arrampicatore sociale, ha commesso un atto immorale? Io penso perché percepiamo chiaramente che i suoi atti si concludono nell'omicidio di persone innocenti. Ora, che si faccia riferimento alla regola generale 'è sbagliato uccidere degli esseri umani innocenti' rende più complicata, inutilmente complessa la nostra spiegazione dell'immoralità delle sue gesta? No, nient'affatto. Assomiglia piuttosto a una sorta di spiegazione diretta. Se poi vogliamo addentrarci nel perché sia sbagliato uccidere degli esseri umani innocenti, possiamo rendere la nostra motivazione più complessa ed esauriente e anche questo sicuramente non si può sostenere che non aggiunga nulla alla nostra spiegazione. Ad esempio, potremmo far riferimento all'imputabilità personale degli atti, al dovere di non creare danni irreversibili, all'idea dell'assunzione delle responsabilità, al non dover trarre vantaggio da atti illegittimi (un caso, come è noto, ampiamente utilizzato da R. Dworkin per la sua teoria del 'prendere i diritti sul serio'<sup>16</sup>). Insomma: possiamo arricchire molto la nostra giustificazione della struttura motivazionale, ma rimane il fatto che 'uccidere umani innocenti è sbagliato' ed è proprio il principio che il protagonista di *Match Point* ha violato. Il particolarista come potrebbe sostenere che i fatti potrebbero essere interpretati altrimenti? È chiaro che nell'esempio la nostra interpretazione è filtrata dalla potenza evocativa di un grande artista, ma questo cambia forse qualcosa, rispetto alla verosimiglianza della rappresentazione che potrebbe ben evocare un non infrequente caso di cronaca?

Prendiamo il caso tipico della promessa. Quando io prometto qualcosa affianco al mio enunciato performativo anche qualche altra cosa, ossia che rompere le promesse è sbagliato: se non lo facessi, la promessa non sarebbe una promessa. Naturalmente sarò in accordo con il particolarista che rompere quella *particolare* promessa è un atto eticamente sbagliato, ma dove si situa allora il nostro punto di disaccordo? In questo: che il particolarista ritiene che rompere quella promessa specifica vada contro le particolari ragioni di ordine morale che ho per mantenerla. Ora questo non viene affatto negato da un qualsiasi generalista – e da chi sostiene una qualsiasi forma di intellettualismo etico –, ma il generalista aggiunge qualcosa, ossia che le ragioni che io ho per mantenere una promessa sono anche quelle che riconoscono alla promessa la struttura di un atto performativo che impegna nel futuro e che questa struttura è appunto tale, è cioè una funzione di riconoscibilità di atti altrimenti distinti.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, cit. per cui le decisioni giuste applicano diritti politici esistenti.

<sup>17</sup> Questo problema rimanda a quello della costruzione di un'ontologia sociale fungente. Si vedano J. Searle, *La costruzione della realtà sociale* (1995), Milano, Comunità, 1996 e M. Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani, 2005.

Cosa se ne ricava? Che chi si impegna in una strategia molto impegnativa non è affatto il generalista, bensì il particolarista, il cui minimalismo risulta nient'affatto chiarificatore delle ragioni che abbiamo per mantenere una promessa. Noi manteniamo, generalmente, le promesse perché siamo capaci di ricondurre il singolo atto performativo e la nostra motivazione specifica ad agire performativamente a un principio generale che riconduce la motivazione specifica a una motivazione di ordine più ampio. Sembrerebbe, quindi, che il generalista offra una spiegazione che è migliore del particolarista semplicemente perché più potente – ed anche, sebbene questo non possa, è chiaro, essere dirimente, maggiormente in accordo col senso comune –, almeno a parità di condizioni, ossia in assenza dell'intervento di altri principi che potrebbero consigliarmi di non adempiere al mantenimento della mia promessa. Vi è, come si richiamava precedentemente, un'aria wittgensteiniana che percorre le pagine di Dancy:<sup>18</sup> la parentela fra gli atti etici e i giochi linguistici, e anche l'idea sottostante a molte delle analisi di Dancy che *ogni* situazione etica rappresenti una sorta di gioco linguistico a sé stante al quale non viene aggiunto nulla appellandosi a principi generali che illuminino la motivazione dell'agente. Questa è una mossa decisamente controintuitiva, perché sembra viceversa piuttosto naturale che l'agente immerso nel corso dell'azione sappia ricondurre la sua scelta specifica a motivazioni generali o si aspetti in almeno alcune circostanze che questo sia possibile.

### 3. OLISMO ESPLICATIVO

Sollevarre questa obiezione ci avvicina a uno dei nuclei della proposta di Dancy, anzi, forse al nucleo epistemologico centrale del suo particolarismo, e cioè a quello che viene qualificato come olismo esplicativo. L'olismo esplicativo è l'idea che un elemento esplicativo che sia una ragione in un caso può non esserlo affatto in un altro oppure in un altro può funzionare da ragione contraria.<sup>19</sup> In questo senso, l'olismo esplicativo si oppone all'atomismo esplicativo, con il quale per Dancy si deve intendere che un elemento che funziona da spiegazione in un caso deve funzionare da spiegazione in ogni altro ragionevolmente simile. Ora, questa ultima distinzione può essere valida secondo Dancy solo se accettiamo una distinzione tra ragione teoretica e ragion pratica, dove l'olismo funzionerebbe nella prima, ma non potrebbe avere corso e funzionare nella seconda. In realtà, l'unica ragione che abbiamo per

<sup>18</sup> Sebbene Wittgenstein sia citato solo una volta in *EWP*, p. 195 nel contesto di una osservazione di S. Cavell su variazioni esterne e costanti interne di un concetto.

<sup>19</sup> *EWP*, pp. 73-80.



accettare posizioni generaliste in etica è di pensare che siamo in una condizione *sui generis* dove precisamente non funzionano le ordinarie richieste epistemologiche dell'olismo, che invece funzionano in tutti gli altri campi della realtà e della conoscenza.

L'atomismo infatti è palesemente falso nella usuale teoria della conoscenza. Io posso dire che ci sono delle ragioni per credere che quello che ho di fronte è un cubo verde, ma se mi fosse stata fatta assumere a mia insaputa una droga che altera i normali processi percettivi, la quale mi facesse percepire il cubo verde come una sfera blu, non ci sarebbero ragioni necessarie per pensare che abbia di fronte un cubo verde, ossia le ragioni per credere di stare vedendo una sfera blu sarebbero soverchiate da quelle che ho per ritenere che in realtà quello di fronte a me è un cubo verde. La ragione teoretica rintraccia ragioni particolari e specifiche per spiegare un caso che è anch'esso particolare e specifico. Dancy afferma di non conoscere nessuno che si sia mai impegnato in una concezione atomistica – cioè generalista – di come la ragione teoretica funzioni. Se per generalismo si intende la prospettiva che tutte le ragioni sono ragioni generali, ossia che ciò che funziona come elemento esplicativo in un caso deve funzionare anche come elemento esplicativo in ogni altro caso simile, allora il generalismo – cioè l'atomismo, secondo la sua terminologia – è innegabilmente falso per quanto riguarda la ragione teoretica. Non abbiamo quindi nessuna presunzione a priori per ritenere che sia invece vero per quanto riguarda la ragione pratica. Si potrebbe però dire che nella spiegazione degli eventi ciò di cui noi andiamo in cerca sono in realtà delle generalità alle quali ricondurre le specificità, che costituiscono la nostra esperienza. L'idea stessa di legge scientifica pare rimandare proprio a uno schema mentale di questo genere. Cerchiamo allora di formulare degli esempi che supportino questa visione olistica, come è formulata da Dancy. Primo esempio: le maree. È opinione popolare che le maree siano causate dalla posizione relativa della Luna, che causerebbe l'abbassamento o l'innalzamento del livello relativo della massa d'acqua. Le cose non stanno affatto in questo modo. In realtà, il moto delle maree è causato da una molteplicità di fattori, tra i quali la massa del nostro satellite è soltanto uno. Per questa ragione spiegare l'andamento delle maree, poniamo, a Palermo deve far riferimento all'intreccio specifico di ragioni per quel singolo caso.<sup>20</sup> È, perciò, vero che nel caso specifico, che risulta determinato da un numero elevato di concause, isolarne una giustifica una posizione olistica nel senso di Dancy, poiché quella che può essere una ragione in un caso può non esserlo o funzionare come ragione opposta in un altro. Secondo esempio: le infezioni virali stagionali di influenza. Per contrarre l'influenza è necessario essere entrati in contatto con l'agente patogeno, ma notoriamente non tutti quelli che entrano in contatto con il virus influenzale stagionale si ammalano. Esiste sempre una porzione

<sup>20</sup> Si veda su questo e altri esempi M. Piattelli Palmarini, *La cognizione dell'errore*, "Network", 2005, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/ai/networks/05-1/piattelli.pdf>

della popolazione che è resistente al virus. Per questa ragione spiegare perché l'individuo A si è ammalato non costituisce di per sé una spiegazione necessaria e sufficiente a spiegare perché l'individuo B non si è ammalato. Per quali ragioni, si chiede Dancy, le cose dovrebbero funzionare diversamente nella ragion pratica?

Dancy indica anche almeno una ragione che potrebbe spiegare perché noi pensiamo che la ragion pratica abbia l'andamento che lui chiama atomistico. In fin dei conti, l'opinione comune è che la ragion pratica sia fondata nei desideri dell'agente in maniera ben diversa dalla ragione teoretica. Nella conoscenza ciò che uno desidera non dovrebbe influenzare affatto ciò che uno ritiene che sia appropriato al caso oggetto del giudizio, altrimenti ci troveremmo di fronte a un pregiudizio che influenza il giudizio conoscitivo. Al contrario, ciò che uno vuole può avere un'influenza rilevante e determinante sulle ragioni per agire in un modo anziché in un altro, al punto che ci parrebbe strano che un individuo senza desideri abbia delle ragioni per agire. Anche in questo caso la posizione di Dancy è originale e fortemente controintuitiva. Può anche essere vero che un individuo senza desideri potrebbe non avere nessuna ragione per agire, ma per Dancy non segue che le nostre ragioni per agire siano fondate sui desideri.<sup>21</sup> Se noi non abbiamo nessuna ragione per fare una determinata azione, allora desiderare di farla non aggiungerà nessuna ragione al nostro essere indifferenti verso quel corso d'azione; ma anche se fosse vero che le nostre ragioni per agire sono fondate nei nostri desideri, da questo non seguirebbe affatto che ogni volta che si presenta lo stesso desiderio avremmo sempre la medesima ragione per scegliere lo stesso corso d'azione.<sup>22</sup> Si immagini che io sia attratto da una donna, la quale non mostra segni di attrazione verso di me. Io posso agire in parecchie maniere diverse. Posso non frequentarla, in maniera tale da non pensarci più, oppure posso cercare di frequentarla, nella speranza di esercitarmi nell'indifferenza verso una donna dalle quale mi sento attratto senza possibilità di essere ricambiato. Il mio desiderio non mi fornisce affatto una unica ragione per agire. Senza addentrarmi in questa parte della metaetica di Dancy, penso che anche la sua posizione sui desideri come svincolati da un legame con le ragioni per agire mostri un tratto importante e difficilmente sottovalutabile del particolarismo etico, ossia l'idea che spiegare qualcosa significa sviluppare una narrativa specifica per il caso particolare.

Io credo che il particolarista centri il punto quando enfatizza che una medesima ragione causale può funzionare molto diversamente in casi differenti. Ma questo cosa dimostra precisamente? Il nostro è semplicemente un mondo complicato e le ragioni così come le cause si intrecciano producendo effetti diversi dovuti alla presenza di

<sup>21</sup> J. Dancy, *Contro le ragioni basate su desideri*, "Ragion Pratica", 20, 2003, pp. 189-208 e nello stesso numero il commento di B. Celano, *In difesa delle ragioni basate su desideri*, pp. 209-232.

<sup>22</sup> *EWP*, p. 75.

certe cause o ragioni e all'assenza di altre, alla diversa concatenazione temporale delle medesime cause o ragioni e così via. Sembrerebbe una pretesa ragionevole affermarlo e, difatti, questa pretesa fornisce al particolarismo la sua attraente aria minimalista. Se non che, a mio modo di vedere, questo minimalismo è del tutto fuori luogo. Infatti, se concediamo quello che è molto facile concedere al particolarista, ossia che è necessario sviluppare una narrativa specifica per ogni caso particolare, dobbiamo allora essere anche conseguenti e chiedere al particolarista quello che è implicito nella sua posizione. E ciò che risulta implicito è qualcosa che rende di fatto impossibile ogni narrativa esplicativa plausibile. Infatti, ciò che la posizione particolarista richiede è niente di meno che una spiegazione esaustiva e completa. Del resto, se ogni causa di un evento è in realtà una concausa complessa che deve essere tracciata nelle sue relazioni con ogni altra causa e con l'ordine temporale dei fattori causali, una spiegazione completa ed esaustiva è precisamente quello che dobbiamo attenderci. Ma chi è in grado di fornire una spiegazione di questo genere? Evidentemente solo il demone di Laplace, e questa è la cattiva notizia per il particolarista, la quale però nasconde anche una buona notizia per chi particolarista non è. In realtà, non abbiamo nemmeno bisogno di una narrazione esplicativa come quella che è implicitamente, ma rigorosamente in base alle premesse metaetiche, richiesta dal particolarista. Abbiamo bisogno di una spiegazione che non sia immediatamente carente, ossia tale da richiedere ulteriori spiegazioni. Se io dico 'A ha mantenuto la sua promessa di restituire il denaro che il suo amico B gli ha prestato, perché aveva una gran voglia di gelato alla vaniglia', il mio interlocutore potrebbe legittimamente chiedersi che razza di spiegazione io voglia fornire, non tanto perché potrebbe darsi il caso che io sia in grado di fornire una buona spiegazione ulteriore, quanto per il fatto che la mia prima spiegazione è così difforme da quelle che usualmente si mettono in campo per spiegare l'obbligazione a mantenere le promesse da richiedere un supplemento esplicativo. Questo supplemento esplicativo di solito non è invece richiesto per dare ragione delle promesse usualmente intese e questo accade perché l'obbligazione a mantenere la parola data è già considerata una spiegazione necessaria e sufficiente a mantenerla.

Fare riferimento a un'obbligazione generale a mantenere le promesse ci mette in una condizione di inferiorità esplicativa rispetto al particolarista? Non pare proprio. Allo stesso modo, se io dico 'l'acqua contenuta in questo particolare pentolone bolle a 100 gradi centigradi' e poi non considero questa una buona spiegazione, perché non ho fatto riferimento alla composizione atomica del contenitore e a quella molecolare del combustibile, mi si potrebbe obiettare che dal momento che non sembrano esserci nel mio enunciato indicazioni del perché quella particolare quantità di acqua non dovrebbe bollire a 100 gradi centigradi, mentre invece accade che bolla proprio a quella temperatura, allora io non ho nessuna ragione evidente per non considerare come valide le usuali spiegazioni sul perché, nelle consuete condizioni di pressione e temperatura, quella particolare quantità di acqua non dovrebbe bollire a 100 gradi

centigradi. Ovviamente, che al momento attuale non esistano ragioni evidenti per mettere in questione determinati asserti generali, che io ho finora accettato in virtù della loro portata esplicativa per una molteplicità di casi, non significa che io debba necessariamente anche per un futuro indeterminato considerarli egualmente potenti. Tuttavia, se devo cambiare paradigma esplicativo, questo deve avvenire in base a una conclamata incapacità dell'asserto generale a spiegare il caso specifico o una significativa quantità di casi specifici, ossia, se siamo nel campo dell'etica, a una palese incapacità esplicativa della consueta esplicazione motivazionale. Il riferimento alla potenza esplicativa degli asserti generali, mette infatti in questione proprio l'idea di Dancy che noi abbiamo la cattiva abitudine di separare ragione teoretica e ragione pratica. Non è detto che questo sia poi un pregiudizio così kantianamente, diffuso, così come non è affatto detto che non rinunciare agli asserti esplicativi generali in etica, ci condanni a ciò che Dancy chiama atomismo e a scindere la ragione teoretica da quella pratica.

Si è evocato il demone della spiegazione completa al quale si condanna il particolarista, ma anche se fosse solo questo demone a poter fornire spiegazioni esaustive, non è del tutto chiaro perché noi ora dovremmo fare a meno di spiegazioni generali. Posto che io abbia di fronte una barra di metallo con determinate caratteristiche di duttilità, di cui abbia determinato il punto di fusione, la purezza e così via, per quale motivo queste spiegazioni dovrebbero essere buone spiegazioni unicamente in una situazione particolarista? Perché non dovrebbero essere capaci di estendersi a una molteplicità di casi analoghi? Perché poi alcune parti di quelle spiegazioni così efficaci per il caso generale non potrebbero essere asintoticamente tese all'universale mediante ad esempio, dei riferimenti precisi alla struttura atomica e subatomica della materia? La nostra esperienza conoscitiva, in realtà, fa continuamente riferimento alla generalità. È, invece, la spiegazione cosiddetta *ad hoc* che sviluppa una narrazione particolare e proprio per questo le spiegazioni *ad hoc* così come gli argomenti *ad hominem* non sono generalmente ritenuti degli efficaci espedienti esplicativi, una volta che siano categorizzati come tali. In realtà, noi pensiamo di essere di fronte a una buona spiegazione sia quando siamo in grado di ricondurre il caso particolare a un ambito più vasto sia quando siamo in grado di avanzare previsioni sulla base di generalità stabilite.

Non voglio sostenere che la spiegazione cosiddetta idiomatica sia una spiegazione di secondo ordine, ma vale in circostanze conoscitive che non prevedono appunto la prevedibilità, ad esempio vale nella spiegazione storica. Tuttavia, nemmeno in quell'ambito si rinuncia ad agganciare la particolarità a circostanze generali. Ad esempio, questo è stato fatto da molti storici e studiosi per spiegare la singolarità dell'Olocausto nazista. Il fatto di avanzare spiegazioni parziali legate a fattori generali, quali la stratificazione sociale, il senso di frustrazione di ampi settori delle classi medio-basse, il ruolo del paganesimo nazista in quale senso ci fa perdere di vista l'unicità dell'evento e la sua tragicità? Questa tragicità e unicità non sarebbe

esaltata da una descrizione minuto per minuto della storia della Germania dal fallito putsch di Monaco al suicidio di Hitler nel 1945. Al contrario, nessuno avrebbe difficoltà a capire che si tratterebbe di un classico caso di visione particolareggiata dell'albero senza nessuna visione della foresta. L'idea della spiegazione particolarista in quanto implica una spiegazione completa può, quindi, trasformarsi in una falsa spiegazione, dal momento che ciò di cui andiamo in cerca nella spiegazione sono comportamenti caratteristici e non singolarità inesplicabili. Questo è vero sia quando ci attendiamo che la spiegazione sia anche uno strumento di previsione – come nel caso delle leggi scientifiche e delle regolarità cooperative – sia talvolta quando la richiesta esplicativa è di carattere idiomatico.<sup>23</sup>

#### 4. REGOLARITÀ E PRINCIPI

Dancy non nega che siano riscontrabili regolarità nel comportamento morale. Il più delle volte la gente mantiene le promesse, del resto. Ma quello che nega è che le regolarità siano interpretabili come principi. Si pone allora il problema di capire quali condizioni asserti generali debbano soddisfare per essere considerati dei buoni candidati per un'etica che si affidi a principi. Fortunatamente, Dancy non sfugge la questione ed elenca alcune caratteristiche che a suo modo di vedere dovrebbero caratterizzare asserti generali per essere implicati *by default* in asserti etici individuali. Alcune di queste caratteristiche sono:

- a) la *copertura* su ogni azione rilevante per quel principio;
- b) le *ragioni* di ogni azione che possiede delle caratteristiche morali, le quali devono spiegarci perché abbiano proprio quelle rilevanze morali;
- c) l'*epistemologia* dei principi deve essere tale da permetterci di apprenderli sia dall'esperienza diretta sia da quella indiretta – ad esempio, attraverso varie forme di testimonianza dei nostri simili e di trasmissione culturale –;
- d) l'*applicabilità* deve essere funzionante, nel senso che appresi i principi si deve essere capaci di applicarli nei nuovi casi.<sup>24</sup>

Dancy non pretende che questa lista esaurisca le possibilità che molti autori attribuiscono ai principi morali, ma la ritiene sufficientemente esaustiva e così farò anch'io. Si tratta di vedere se queste quattro caratteristiche possano funzionare in qualche esempio di carattere generale. Prendiamo il principio di cui ho fatto ripetutamente uso fino a questo momento, ossia quello che afferma che 'si devono

<sup>23</sup> Un esempio recente di notevole importanza per queste questioni epistemologiche è costituito dalle ricerche di J. Diamond, *Collasso* (2005), Torino, Einaudi, 2005.

<sup>24</sup> *EWP*, pp. 116-117.

mantenere le promesse'. L'adesione al principio soddisfa o meno queste quattro condizioni enunciate da Dancy? Io francamente non riesco a vedere alcuna ragione che ci possa indirizzare altrimenti che in direzione di una risposta ampiamente positiva. Ovviamente, questa risposta rimane *ampiamente* positiva anche se non *completamente* positiva, nel senso che non è certamente possibile decidere a priori l'estensione, ad esempio, della copertura per quanto riguarda tutti i singoli casi empirici. Si potrebbe dire che questa clausola cautelativa dovrebbe valere anche per la condizione indicata in b), ma io sono propenso a ritenere che, invece, nel caso di b) le ragioni per qualificare un atto come una promessa di solito siano anche le ragioni che indicano direttamente perché è bene adempierla.

Di nuovo, il deontologismo dell'atto che caratterizza Dancy non sembra offrirci nessun concreto vantaggio in termini di maggiore esplicabilità dell'esperienza morale di quanto faccia il generalismo. Anche se è vero che la regolarità dei casi precedenti non è una buona strategia di difesa di un'etica basata sui principi, perché la sola regolarità né determina né spiega le caratteristiche morali di un'azione, perché dovremmo lasciare da parte il fatto che la regolarità sia un indicatore importante della moralità di un'azione? La moralità non è costituita unicamente da casi eccezionali, ma da un'adesione sufficientemente costante a un insieme di comportamenti che si devono adottare nelle quotidianità. Le occasioni per questi comportamenti sono spesso banali, perché sono molto spesso le quotidianità banali che ci offrono molteplici occasioni di esercitare la moralità o di disattenderla. Non prevaricare gli altri, non manipolare i nostri interlocutori, dire la verità per quanto possibile sono principi che non devono per forza risiedere unicamente nella coscienza di chi, ammesso ce ne siano, è indefettibile nel proprio comportamento eroico, ma costituiscono delle guide all'azione. È forse significativo un fatto facilmente riscontrabile leggendo l'opera di Dancy, ossia che non vi si ritrova alcuna definizione di che cosa sia un principio. Al di là dell'accostamento tra principi e indicatori di regolarità, accostamento che porta, del resto, Dancy a negare che riscontrare delle regolarità e agire secondo dei principi siano sovrapponibili, io non sono stato capace di rintracciarne alcuna. Non è forse un caso, se alle quattro caratteristiche enunciate da Dancy accostiamo anche questa ultima che ho appena indicato, ossia che il principio è una guida all'azione. Sembra banale, vero? Ma ammettere questo (domanda: 'Perché devo mantenere proprio questa promessa?'; risposta: 'Non ti sembra plausibile che le promesse si debbano mantenere?') significa precisamente ritenere che il particolarismo non sia vero, ossia che le giustificazioni che siamo in grado di offrire per le nostre azioni morali possono oltrepassare il caso particolare e cioè fare riferimento in alcuni loro aspetti strutturali a caratteristiche generali. 'Alcuni aspetti' non significa 'alcuni aspetti indifferentemente', bensì piuttosto quelli che rendono un'azione morale e non un'azione qualsiasi: l'imparzialità, la generalità, il prendersi cura del benessere del nostro interlocutore senza danneggiare immotivatamente quello di altre persone, la capacità di porre la

nostra azione nella prospettiva del fiorire delle nostre e altrui migliori capacità, l'indesiderabilità della manipolazione e certamente altre ancora.

Non credo che dobbiamo avere paura quando parliamo di aspetti strutturali dell'azione morale di impegnarci a stendere una lista. Questa lista sarà inevitabilmente incompleta, ma non per questo si tratterà di una lista afflitta necessariamente da una insopprimibile vaghezza. L'incompletezza può voler dire anche perfettibilità nella descrizione, senza per questo che si sia costretti ad appiattirla sulla richiesta impossibile di una descrizione particolarista esaustiva e completa. Non sto sostenendo che *ogni spiegazione* debba fare riferimento a regolarità. Palesemente le cose non stanno in questo modo, come ho ricordato precedentemente facendo riferimento a settori della spiegazione che sono idiomatici. Alcune spiegazioni idiomatiche potrebbero essere anche *necessariamente* idiomatiche; oppure aggiungere in determinati casi ulteriori spiegazioni non idiomatiche a circostanze che si spiegano benissimo con le consuete risorse idiomatiche potrebbe essere inutilmente ridondante. Ad esempio, 'perché le tende del salotto sono strappate in quel punto?'; 'perché la gatta ci ha giocato?' sembra esaurire nella particolarità le risorse esplicative che potrebbero esserci necessarie in quel momento. Enunciati ulteriori potrebbero dare un'informazione ridondante, ma non se io sto effettuando uno studio comportamentale sulla propensione al gioco dei felini domestici. La spiegazione, insomma, il più delle volte è indirizzata all'indicazione di ragioni generali nella conoscenza così come nell'azione morale. Il principio morale è allora una generalità che indica *tipicamente* che una ragione che è motivante in un caso è morale perché è motivante in casi non banalmente simili. 'Non banalmente simile' significa che due casi sono considerati simili se manifestano delle regolarità strutturali tra di loro, anche se si realizzano mediante elementi completamente differenti, allo stesso modo in cui un apparecchio per l'ascolto di trasmissioni radiofoniche può essere realizzato in modalità molto diverse tra di loro – con apparecchi a valvole, oppure a transistor, oppure tramite codificazioni su Internet –, senza per questo smettere di essere una radio.

Le ragioni devono essere delle generalità per essere efficaci spiegazioni morali? Si immagini che io abbia *una* ragione che mi abiliti eticamente a non rapinare un'onesta vecchietta che ha appena ritirato la sua pensione all'ufficio postale e non abbia nessuna ragione che mi disabiliti a non rapinarla. Si immagini ora che questa ragione impedisca eticamente a chiunque *io* riesca a immaginare di rapinare le vecchiette in condizioni analoghe alla vecchietta che ho in mente io e che non riesca a trovare alcuna ragione che disabiliti chiunque dal rapinare vecchiette simili. In che senso rimango all'interno di una spiegazione particolarista delle ragioni che abilitano o disabilitano ad azioni particolari? Potrei pensare che ogni atto di astenersi dal rapinare le vecchiette per chiunque sia ostacolato da ragioni disabilitanti ogni volta diverse, oppure potrei pensare che il più delle volte la gente si astiene dal rapinare le vecchiette per una ragione che è simile. È tale somiglianza che, se corrisponde a

determinate caratteristiche, può essere assunta come un principio morale. Ancora una volta, il particolarista non sembra nella condizione di dare una spiegazione migliore di questa dell'azione morale.

Naturalmente, siamo ancora ben lontani dall'aver specificato quanti siano i principi morali, se siano irriducibili, attraverso quali operazioni teoriche sia possibile venirne a conoscenza, quanto l'acquisizione consapevole di principi sia un fattore indispensabile all'agire morale assieme, naturalmente, a un sano senso della varietà delle circostanze, che ci preservi dal fanatismo. Tutto vero: ma non è anche vero che queste sono questioni accessorie e non mettono in discussione il generalismo in quanto tale? In definitiva, anche il particolarista che sollevasse questi ulteriori problemi lo farebbe da una posizione interna al generalismo e non al particolarismo, anche se le clausole cautelative talvolta adoperate da Dancy lasciano intravedere qualcosa di diverso; ad esempio, quando scrive che "Forse il lungo periodo mostrerà che sia il particolarismo sia il generalismo occupano posizioni estreme del medesimo genere e che la verità risiede nel mezzo. Ma non siamo ancora in grado di vedere come questo possa accadere"<sup>25</sup>, Dancy ci fornisce la sua particolare versione di come questa disputa possa essere interpretata, evolversi o concludersi, ma non certo del modo in cui è iniziata. È una disputa di carattere epistemico più che sostantivo e normativo, anche se le tentazioni di volgerla verso lidi normativi di certo non mancano, come Dancy stesso riconosce.<sup>26</sup> Nello specifico, il particolarismo è la versione metaetica e nobilitata del lassismo morale nel quale, dal punto di vista della motivazione, *anything goes*? Non pretendo di dare una risposta definitiva a questa domanda, ma vorrei concludere con alcune osservazioni che secondo me indirizzano ancora una volta verso una significativa impressione di insufficienza giustificativa del modulo particolarista.

Prendiamo il sistema legale. Questo sistema è reso necessario da qualcosa che genericamente, ma non impropriamente, possiamo chiamare fragilità umana e consiste nella enunciazione di divieti generali – nonostante l'odierno fenomeno dell'iperlegislazione e ipercodificazione – e di sanzioni. La spiegazione particolarista non ha corso all'interno del sistema legale, perché questo sistema prende semplicemente atto di quella fragilità, sapendo che la creazione di una norma per ogni fattispecie particolare sarebbe disastrosa, dal momento che renderebbe il sistema legale inapplicabile, anzi rappresenterebbe la fine dell'idea stessa di sistema legale. Non potremmo pensare che qui sia in gioco forse più di un'analogia fra moralità e legalità, anche senza incorrere in una rappresentazione semplificata del sistema morale ossia senza appiattirlo formalisticamente sul sistema legale?

Sarebbe bello se io non dovessi ritornare il denaro che il mio amico mi ha prestato e che io ho promesso di restituire entro quella data, perché lui ne ha proprio bisogno

<sup>25</sup> *EWP*, p. 117.

<sup>26</sup> *EWP*, pp. 199-215.



e ha sostenuto un sacrificio per aiutarmi in un momento di difficoltà. Sarebbe bello, mi dico, ma *pacta sunt servanda* e questo per me potrebbe chiudere la discussione e mettere la tentazione da parte. Tutti siamo soggetti a tentazioni, che altro non sono che il voler volgere la realtà in direzione dei nostri desideri senza curarsi delle conseguenze, ma poche volte nella normale quotidianità a queste tentazioni anti-sociali e anti-morali cediamo. Il principio morale o la norma legale chiudono infatti ogni ulteriore discussione. E tanto ci basta il più delle volte per sentirci giustificati ad agire moralmente e legalmente, nonostante le tentazioni. Una funzione di freno della norma morale deve essere, in altre parole riconosciuta, sebbene di questa funzione possa essere data una giustificazione in termini di cooperazione, di previsione del comportamento futuro, di conoscenza; tuttavia cooperazione, previsione, conoscenza si costruiscono forse su un fondo oscuro che fa di ogni posizione intellettualistica in etica necessariamente una forma moderata, che risale ai principi della motivazione dopo aver riconosciuto la nostra fragilità morale come un'occasione di creare dei vincoli, i quali di solito ci rendono migliori di quanto saremmo se a quella fragilità dovessimo abbandonarci.