

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA

**ESTETICA ED ETICA**

Ciclo XXI

Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-FIL/03

**L'intuizionismo etico di George Edward Moore**

Presentata da: **Gabriele Scardovi**

**Coordinatore Dottorato**

**Paolo Vincieri**

**Relatore**

**Paolo Vincieri**

Esame finale anno 2008

Sembrava essere del tutto privo di ciascuno dei motivi che portano un pensatore a farsi metafisico. Non era reso né scontento, né perplesso dalle convinzioni ordinarie di uomini comuni e di comuni scienziati. Non aveva nessun tipo di inclinazione per il paradosso e la bizzarria delle opinioni. Non nutriva nessuna particolare ansietà religiosa né nessuna altra ansietà cosmica; e sembra pensasse che in campo estetico e morale (non, naturalmente, nella *filosofia* morale o estetica) tutto andasse almeno altrettanto bene di quanto ci si sarebbe potuti ragionevolmente aspettare.

G.J. WARNOCK, *English Philosophy Since 1900*, 1969.

Tutti sappiamo infatti che il mondo intero sarebbe d'accordo con noi se solo riuscisse a capire una volta la questione su cui chiediamo l'assenso.

G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903.

Introduzione.....	4
G. E. Moore e il suo tempo: l'apprendistato filosofico .....	13
L'intuizionismo etico: il suo declino e la sua rinascita.....	44
L'intuizionismo etico nelle opere di G. E. Moore.....	62
Le caratteristiche delle intuizioni.....	67
L'utilitarismo di Moore.....	169
Moore, Sidgwick e Brentano.....	209
Conclusioni.....	222
Bibliografia.....	227

# Introduzione

Nella storia della filosofia del XX secolo la figura di George Edward Moore è fra quelle che destano facilmente un senso di meraviglia, mescolato anche, però, con un certo senso di disagio. A causare questa ambivalenza di sensazioni è la difficoltà di comprendere con immediatezza quale sia stato l'effettivo contributo di Moore alla riflessione filosofica contemporanea e che cosa egli rappresenti nella storia complessiva del pensiero europeo. Da una parte, infatti, sembra centrale il suo ruolo all'interno della filosofia britannica contemporanea e questo sarebbe già un fatto di grande rilievo, perché basterebbe a farne un pensatore imprescindibile per comprendere la nascita e lo sviluppo della filosofia analitica. Dall'altra parte, tuttavia, chi non si confronti programmaticamente con il dibattito filosofico condotto in lingua inglese rischia di incontrare il nome di Moore solo in rare occasioni, traendone facilmente l'impressione che il suo contributo alla filosofia novecentesca sia di scarso valore. Moore potrebbe sembrare al non specialista, quindi, un pensatore dal rilievo così circoscritto, sia culturalmente che geograficamente, da destare in questi un interesse residuale; il suo nome arriverebbe, così, a solleticare tutt'al più la curiosità dell'erudito. Eppure, c'è anche chi interpreta la filosofia di Moore come il punto di snodo fra molta riflessione dei secoli XIX e XX, oltre che vedervi l'inizio di un'intera tradizione metaetica novecentesca. Le differenze di valutazione circa l'importanza di Moore sono, quindi, così profonde che basterebbero da sole a spingere verso un tentativo di fare maggiore chiarezza<sup>1</sup>. A rafforzare questa esigenza in chi si dedichi a studiare le opere di Moore vi

<sup>1</sup> Gli interpreti che attribuiscono a Moore un ruolo centrale nella storia della filosofia morale del secolo scorso sono così numerosi da rendere impossibile, oltre che in buona misura inutile, un loro elenco dettagliato. Basti qui citarne solamente alcuni, sia fra i primi che si sono occupati di Moore, sia fra coloro che lo hanno fatto più di recente. Alan WHITE scrive in *G.E. Moore. A Critical Exposition*, Oxford, Blackwell and Mott, 1958, p. 1: «G. E. Moore è un filosofo dei filosofi. [...] Egli è uno di coloro che, quasi sconosciuti al di fuori dei ranghi dei filosofi di professione, ha esercitato all'interno di quegli stessi ranghi una enorme e, io credo, permanente influenza». In Gilbert RYLE, *Collected Papers*, vol. 1, London, Hutchinson, 1971, p. 270, si legge: «Per alcuni di noi è ancora vivo quel Moore la cui voce non è mai resuscitata a sufficienza dalle sue parole pubblicate. Questo è il Moore che incontravamo a Cambridge e alla riunione annuale della Mind Association e della Aristotelian Society. Moore era una dinamo di coraggio...». Geoffrey J. WARNOCK, nel suo *Contemporary Moral Philosophy*, London,

è la peculiare varietà di definizioni attraverso cui il suo pensiero è stato interpretato dalla critica; in questa maniera, la domanda formulata di getto «che tipo di filosofo è George Edward Moore?» potrebbe mettere lo studioso in più di un imbarazzo. Si può constatare, infatti, che per alcuni Moore sarebbe innanzitutto uno dei massimi eredi della filosofia del senso comune; per altri sarebbe l'iniziatore della filosofia analitica come metodo filosofico che privilegia l'analisi del linguaggio; per altri ancora, egli sarebbe soprattutto un portabandiera del realismo morale; oppure, ancora, sarebbe un campione dell'antinaturalismo in etica... C'è anche chi preferisce, sopra ogni altra cosa, vedere Moore come un esponente di rilievo del primo intuizionismo etico novecentesco, capofila di un indirizzo di pensiero che annovera fra i suoi maggiori esponenti, oltre naturalmente a William David Ross, anche Harold Prichard e Alfred Cyril Ewing. È chiaro, quindi, che con il parlare di Moore come di un filosofo intuizionista si corre il rischio di aggiungere solamente una ulteriore voce alla lista già fitta delle definizioni in reciproca competizione. Questa, però, è proprio la scelta che si compie in questa ricerca e è necessario, perciò, spiegarne le ragioni. Si può cominciare con il mostrare che ci sono, in generale, fondati motivi per privilegiare una certa classificazione piuttosto che un'altra e questo può certamente essere fatto, seppure con diversi accenti possibili. Si potrebbe sostenere, per esempio, che una determinata definizione sia l'unica a essere

---

MacMillan, 1967, p. 4, afferma: «La presa in considerazione dell'intuizionismo nella filosofia morale di questo secolo comincia naturalmente con il lavoro di G. E. Moore. Moore, un filosofo dotato di un'abilità fuori del comune e di una importanza molto grande nella storia della disciplina, diede senza mezzi termini il meglio di sé nel campo dell'etica; nondimeno, i suoi *Principia Ethica* sono di gran lunga più interessanti rispetto al contributo di molto intuizionismo». A testimonianza, per esempio, della vitalità della riflessione metaetica e di come Moore continui a essere considerato da molti pensatori un punto di partenza imprescindibile, si può vedere la raccolta di saggi, curata da T. HORGAN – M. TIMMONS, *Metaethics after Moore*, Oxford, Oxford University Press, 2006; in particolare, fra gli studiosi che contribuiscono alla raccolta, Stephen DARWALL (*How Should Ethics Relate to (the Rest of) Philosophy? Moore's Legacy*, pp. 17-37) attribuisce a Moore un tale rilievo nella storia della filosofia morale che neanche Sidgwick gli sarebbe comparabile e questo nonostante il fatto che, a detta dello stesso Darwall, Moore tragga buona parte dei suoi temi di riflessione proprio da quest'ultimo, oltre che seguirne di frequente le orme. Si veda anche, nello stesso volume, S. SVAVARSDÓTTIR, *Evaluations of Rationality*, p. 61. Nel novero di chi sottolinea esclusivamente la rilevanza di Moore per la filosofia di lingua inglese ricordiamo: N. ABBAGNANO *Storia della filosofia. La filosofia dei secoli XIX e XX*, 4° ed., Torino, UTET, 1993, § 772; J. ROHLS, *Storia dell'etica*, Bologna, Il Mulino, 1991; F. RESTAINO, *La filosofia in Inghilterra e negli Stati Uniti d'America*, in M. DAL PRA, *Storia della filosofia*, vol. X, Vallardi, 1975, pp. 137-158.

davvero calzante o che sia da privilegiare di gran lunga sopra tutte le altre; oppure si potrebbe, con maggiore moderazione, affermare che, fra tutte le definizioni possibili, ve ne è una che offre maggiori occasioni di dipingere un buon quadro d'insieme della filosofia mooreana, pur senza pretendere, con ciò, di essere in assoluto la preferibile. Visto che questa seconda strada sembra promettere molto più della prima in quanto a capacità di garantire l'equilibrio necessario a affrontare l'esame di un pensatore difficile come Moore, è anche quella che qui viene seguita in merito alla sua definizione quale filosofo intuizionista. Infatti, interpretare Moore a partire dal suo intuizionismo, invece che da altri aspetti del suo pensiero, sembra la maniera migliore per non sacrificare la complessità della sua proposta filosofica sull'altare di una interpretazione interamente ispirata da una mera esigenza di economia. In più, si può anche affermare che dare la precedenza alla analisi della componente intuizionistica del pensiero di Moore sembra rispettare anche il modo in cui egli presentava se stesso. Alla luce, comunque, di un principio di prudenza, conviene tenere bene a mente che Moore non ha mai aderito programmaticamente a nessuna particolare corrente di pensiero, né ha voluto lasciare dietro di sé una scuola di allievi che proseguissero la riflessione che egli aveva condotto e questo anche se mostra di possedere molti dei tratti tipici di un uomo del suo tempo e mostra anche di non poter essere perfettamente compreso al di fuori del dibattito filosofico in atto a Cambridge fra i secoli XIX e XX. A questo proposito restano valide le parole di Giulio Preti, secondo cui «Moore si è (ed è stato) detto “intuizionista”, e così si sono chiamati i suoi seguaci [...]. D'altra parte la grande varietà di questi pensatori che hanno in comune un “atteggiamento”, non un sistema filosofico, non si presta a un'esposizione generale»<sup>2</sup>. Privilegiare l'intuizionismo di Moore avrebbe, inoltre, un ulteriore vantaggio: consentirebbe di gettare almeno uno sguardo sugli sviluppi di una discussione che oggi è in pieno svolgimento, e che riguarda proprio le intuizioni morali e l'intuizionismo etico. C'è da precisare che questa discussione è condotta in una prospettiva decisamente meno ambiziosa di quella da cui, agli inizi del secolo scorso, partiva l'autore dei *Principia Ethica*; essa, infatti, si concentra soprattutto sulla indagine della natura strumentale dell'intuizione morale e mette da parte qualsiasi tentativo di costruire una teoria morale completa e organica.

Nel guardare a queste recenti tendenze, presenti nella attuale filosofia anglo-americana e volte a individuare origine e importanza delle intuizioni morali, si può

---

<sup>2</sup> G. PRETI, *Il problema dei valori: l'etica di G. E. Moore*, Milano, Franco Angeli, 1986, p. 43.

essere giustificati nel pensare che lo studio dell'intuizionismo di Moore costituisca per esse un'occasione per rinnovare gli studi etici tradizionali nel senso di un interscambio con l'epistemologia. Non è di poco conto, infatti, che alcuni dei più noti interpreti di Moore si muovano, in questi anni, proprio su questo terreno. Basti ricordare per ora – e senza alcuna intenzione di portare un elenco minimamente ordinato e completo – i nomi di Stephen Darwall, Robert Audi, Nicholas Sturgeon, Philip Stratton-Lake e Michael Huemer. Forse l'unico studioso che abbia dedicato in tempi relativamente vicini una monografia all'esame esclusivo della filosofia di Moore, senza privilegiare in maniera particolare il rapporto fra epistemologia e morale, è stato Thomas Baldwin<sup>3</sup>.

Considerati i motivi che portano il ricercatore a mantenere una certa prudenza iniziale, si parta dunque da Moore stesso. Nei *Principia Ethica*, che sono di gran lunga la sua opera più nota<sup>4</sup>, egli si dichiara sin dalle prime pagine intuizionista rispetto alla possibilità di conoscere quali cose siano buone in maniera certa, cioè quali cose siano buone e restino sempre tali anche quando vengano considerate in sé e per sé, prese in perfetto isolamento rispetto al contesto di relazioni che esse intrattengono con altre cose nel mondo. Le intuizioni cui Moore si riferisce sarebbero in grado di fornire garanzie circa il contenuto di verità di proposizioni del tipo «la tal cosa è sempre buona» e è fuori di dubbio che l'essere in grado di dire in quale modo una certa cosa possa essere definita buona è una delle massime aspirazioni di ogni pensatore che si occupi di etica. È anche chiaro, perciò, che avere i mezzi per conoscere quelle stesse cose resta una aspirazione altrettanto grande. Eppure, riuscire a fornire un elenco chiaro di oggetti cui possa essere attribuito senza possibilità di errore un valore morale è un compito rispetto al quale molti, fra coloro che vi si sono cimentati, hanno incontrato straordinarie difficoltà. Moore è estremamente consapevole del rischio di un fallimento e perciò non intende, a sua volta, ripercorrere la medesima strada già intrapresa senza successo da altri prima di lui. Al contrario, egli vuole evitare di redigere un elenco di oggetti classificabili come buoni dal punto di vista morale, poiché ritiene che questo esuli dai compiti di un filosofo, il quale dovrebbe attenersi strettamente ai limiti imposti dalla

---

<sup>3</sup> Qui mi riferisco a Th. BALDWIN, *G. E. Moore*, London – New York, Routledge, 1990.

<sup>4</sup> Per alcuni titoli di opere di Moore particolarmente ricorrenti potranno essere utilizzate denominazioni abbreviate: per esempio, *Principia Ethica* potrà trovarsi abbreviato in *Principia*, *Elements of Ethics* in *Elements*. Inoltre, ogni citazione riportata in lingua italiana sarà tratta dalle edizioni tradotte in lingua italiana riportate in Bibliografia. Nel caso di opere per le quali manchi un'edizione con traduzione in lingua italiana, la traduzione sarà opera del Dott. Scardovi.

sola riflessione teorica. Proprio in quanto teorico della morale, Moore intende, quindi, rintracciare prima di tutto ciò che accomuna e, di fatto, rende tali tutti gli oggetti che possiedono un valore etico; è attraverso questa ricerca che egli nutre l'ambizione di compiere progressi sostanziali nel chiarire la natura stessa della bontà morale, considerata in sé e per sé, poiché ritiene che una vera teoria etica non possa esimersi dal caratterizzare in modo inequivocabile il suo principale oggetto. È solo dopo aver tentato questo fondamentale chiarimento che Moore vuole procedere anche a fornire le regole del metodo per scoprire quali cose possiedano indubitabilmente quella stessa bontà. Il compito che Moore si dà non si discosta, quindi, da quello che anche un profano si aspetterebbe come uno dei tipici compiti di un filosofo morale: egli vuole scoprire la particolare verità dell'etica e i modi in cui essa si articola; vuole farlo, inoltre, in modo da persuadere anche altri della correttezza della sua scoperta. Moore non è diverso, in questo senso, da pensatori che occupano posizioni-cardine nella modernità, come Descartes o Kant: sia per quello che concerne le verità etiche, sia per ciò che riguarda la possibilità di conoscerle, egli vuole giungere a dire parole definitive. In questo modo, vuole certamente mostrare, ma anche dimostrare, che alcuni concetti sono validi, mentre altri sono da rifiutare, che alcune dottrine sono accettabili, mentre altre vanno messe senza indugio da parte. A testimonianza della complessità dell'intuizionismo etico mooreano si può ancora portare il fatto che Moore non ritiene che la sua ricerca filosofica sia di un tipo diverso da quelle condotte da Descartes in avanti: è una indagine tutta tesa a scoprire in quale modo la ragione di un uomo si applichi alla sua condotta pratica che lo conduce a abbracciare una posizione intuizionistica. Moore è, quindi, erede diretto di una tradizione razionalistica e a questa egli vuole mantenersi strettamente fedele.

Mi sono sforzato di scoprire quali sono i principi del ragionamento etico; e appunto scoprire tali principi piuttosto che il raggiungere qualcuna delle conclusioni che possono essere ottenute col loro uso, può considerarsi il mio obiettivo principale<sup>5</sup>.

A Moore interessano, quindi, i principi della ragione e solo dopo aver condotto una ricerca su di essi si rende disponibile a dire qualcosa di più sulle conseguenze pratiche della loro applicazione. È solo a partire dalle conclusioni in merito a questi principi che a Moore sarebbe possibile organizzare un discorso più ampio,

---

<sup>5</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 37-38.

comprendente anche risposte a domande del tipo «come ci si deve comportare nella tale occasione?». A questo punto, però, accade che le scoperte metaetiche fondamentali non permettano a Moore di costruire qualcosa che si avvicini a un sistema della morale: infatti, le sue conclusioni espressamente etiche restano organizzate in maniera non coordinata, dando facilmente un'impressione di scollamento, di modo che ogni attesa di sistematicità ne risulta delusa. Le cause di questa situazione, che molti riterrebbero insoddisfacente, si possono ritrovare quasi per intero nel fatto che la metaetica mooreana sia intuizionistica e che il discorso sul «buono», per quanto approfondito, non trovi facilmente il modo di farsi anche discorso sulle particolari cose buone. Volendo sintetizzare la questione all'estremo, si potrebbe dire che in Moore il piano della riflessione sull'universale non trova una via agevole per declinarsi nel contingente, nello storico, nel transitorio. Accade così che, se anche l'antipsicologismo e il realismo, entrando nell'intuizionismo etico di Moore, vorrebbero fargli superare il soggettivismo e il naturalismo, non possano mai, però, metterlo nella condizione di sapere avanzare proposte nuove in merito alle azioni dei singoli. Con Moore, quindi, la filosofia morale di lingua inglese inizia il XX secolo sull'onda di un forte desiderio di rinnovamento dell'intera cornice ontologico-metafisica che ospita la riflessione etica, ma resta contemporaneamente priva della possibilità teorica di elaborare uno schema semplice e coordinato dei comportamenti degli individui, sia presi nella loro singolarità, sia visti come attori sociali. Bisogna dire che anche da questo punto di vista Moore è figlio di un atteggiamento che sottende a tutto il più vitale filone di pensiero della tradizione filosofica britannica: l'atteggiamento liberale. È tipico di questo, infatti, nutrire un forte sospetto verso proposte etiche e politiche chiuse e onnicomprensive. Il prosieguo del dibattito filosofico novecentesco testimonia che Moore è stato seguito e ampiamente superato, su questo terreno, dall'emotivismo e dal non-cognitivismo etico, poiché entrambe queste correnti hanno espulso dalla propria discussione i temi della politica e della giustizia sociale. Non sorprende, allora, che l'intuizionismo etico, l'emotivismo e il non-cognitivismo siano interpretabili come tre sentieri che partono dal medesimo luogo e che seguono, in momenti diversi, traiettorie parallele. Considerando che l'educazione del giovane Moore si è svolta tutta nell'ultima parte del XIX secolo, mentre la sua filosofia inaugura il secolo successivo, non stupisce che egli sia visto da molti come se fosse ben fermo, al centro di un crocevia obbligatorio per muoversi in diverse direzioni.

Perciò, ciò che fa di Moore un pensatore degno di un grande interesse, a circa un secolo di distanza dalla pubblicazione dei suoi scritti di argomento morale, ma che lo tiene anche ben ancorato all'interno della tradizione filosofica europea, è, da una parte, quanto egli afferma circa la natura della bontà e, dall'altra, la sua posizione su come queste verità possano essere conosciute. Bisogna tentare, allora, di analizzare i vari aspetti della riflessione mooreana cercando di recuperare in chiarezza e comprensibilità ciò che viene compromesso da uno sforzo interpretativo che incide inevitabilmente nel tessuto vivo dei suoi scritti. Ciò su cui è necessario concentrare l'attenzione, perciò, non è solo il ruolo che l'intuizione, utilizzato come strumento di conoscenza certa, ha nella filosofia morale, ma anche il portato ontologico delle tesi di Moore, che è parte essenziale del suo pensiero e che è legato a filo doppio alle intuizioni. Muovendo comunque i primi passi dalle intuizioni morali, si evince facilmente che, nei *Principia Ethica*, nell'*Etica* e in diversi altri scritti di argomento non etico, a essa è lasciato il compito fondamentale di affermare ciò su cui l'uomo, in quanto dotato di ragione, debba assentire al di là di ogni rischio di ritorno in una condizione di dubbio: l'intuizione è ciò che rende possibile dire all'uomo che alcuni concetti sono certamente veri, che alcuni oggetti sono certamente reali, che alcune attribuzioni di valore sono indiscutibilmente corrette e, quindi, necessarie.

È all'insegna di un intento critico, perciò, che occorre presentare l'intuizionismo di Moore, mettendone in luce le caratteristiche, le applicazioni e i limiti; in questo modo è possibile evidenziare anche come una delle sue massime aspirazioni, consistente nell'affermare verità oggettive dell'etica, rischi di non trovare completa realizzazione. I caratteri dell'intuizionismo di Moore, infatti, lo rendono adeguato a fornire una conoscenza certa di alcune verità etiche solo nel caso in cui si parta da una serie di condizioni che devono essere garantite; Moore non le esplicita sistematicamente e non ne fa una trattazione estesa, ma esse si possono considerare ineliminabili. Dato che queste condizioni sono quelle che rendono possibile un comune riconoscimento degli oggetti che possono essere detti buoni, bisogna soffermarsi su quei passi in cui Moore ne ammette implicitamente o indirettamente l'esistenza. Le aspirazioni di Moore riguardano, infatti, la possibilità di costruire una solida teoria fondazionalista, che sia in grado di garantire all'etica una base teorica più solida di quella fornita da una lunga serie di teorie etiche precedenti, da quella aristotelica a quella dell'utilitarismo classico; il risultato che Moore riesce a ottenere, però, rischia di essere molto diverso: la sua

teoria, infatti, deve dare per realizzata almeno una condizione tutt'altro che semplice e cioè che gli uomini che si trovino a esaminare una medesima questione morale siano tutti in grado di comprenderla nello stesso modo. Essi dovrebbero condividere, quindi, una certa quantità di concetti e di termini e, nel caso in cui fossero impegnati in una discussione, dovrebbero averli presenti nella loro mente nel medesimo tempo. Oltre questo limite, la teoria di Moore non riesce a andare, poiché non è in grado di dimostrare che in tutti gli individui la ragione si articoli o proceda nello stesso modo. Egli, al termine di un percorso che dovrebbe portarlo alle radici ultime del ragionamento morale, consistente nella conoscenza certa di una serie di verità indubitabili, deve constatare che può, al massimo, appellarsi a una ipotesi: quella secondo cui due individui abbiano sempre modo di concordare su una questione etica, alla stregua di come possono concordare su questioni che riguardano fatti di comune esperienza. Eppure questo significa muoversi su un terreno scivoloso, poiché sembra difficile che gli uomini abbiano davvero la possibilità di giungere sempre a un completo accordo su fatti empirici comuni. L'assunto della concordanza su fatti empirici resta, a ben vedere, niente affatto dimostrata in Moore, e ciò accade anche perché, probabilmente, essa è troppo lontana da quello che egli identifica come il suo intento iniziale. Alla luce di queste considerazioni, la teoria mooreana viene suo malgrado a assomigliare a una teoria coerentista delle verità morali, più di quanto riesca a essere davvero una teoria fondazionalista. Si può mostrare, così, che Moore non pare vicino a realizzare il suo progetto complessivo, almeno per come egli stesso lo presenta:

Il compito dell'etica, lo ripeto, è non solo quello di giungere a conclusioni vere, ma è quello di trovare ragioni valide per fondarle. L'obiettivo diretto dell'etica è la conoscenza, non la pratica.<sup>6</sup>

Così è possibile far emergere che il tentativo di costruire una teoria oggettiva dell'etica, una teoria di cui tutti possano riconoscere la validità, resta al di là di ciò che Moore riesce a ottenere. Più ancora, è possibile mostrare che nel caso in cui queste condizioni non fossero rispettate, un pensatore che faccia propria la posizione mooreana si troverebbe davanti alla concreta possibilità di uno sbocco soggettivistico della propria riflessione sulla morale e questo è un fatto di notevole interesse, poiché rappresenta l'esatto opposto dell'intento che percorre l'opera mooreana. Sarebbe chiaro che lo

<sup>6</sup> G. E. MOORE, *ibidem*, p. 68.

strumento dell'intuizione diventa allora, da base di una epistemologia che aspira a un accordo generale sulle principali verità dell'etica, arma a doppio taglio che rischia di rendere vano ogni tentativo in questo senso.

Eppure, nonostante ciò, qui si è ben lontani dall'asserire che il progetto filosofico che Moore porta avanti a partire soprattutto dai *Principia Ethica* si concluda per intero con un fallimento. Bisogna tenere conto, infatti, che ogni progetto ampio e strutturato come quello che egli promuove è costituito da una serie di tappe intermedie e che ogni tappa può essere considerata in relativa indipendenza rispetto alle altre. Può darsi, quindi, che Moore possa vantare alcuni successi parziali, alcune conquiste del pensiero la cui rilevanza prescinde dagli esiti finali cui egli stesso mira. Questo è probabilmente il caso, per esempio, della discussione intorno alle cosiddette «unità organiche», dove Moore ha occasione di fare valere la sua abilità analitica e dove egli riesce a dare conto della complessità che spesso è assunta dai comuni giudizi su questioni axiologiche. Si capisce, così, che il tema generale dell'intuizionismo etico di Moore non è trattabile in maniera semplicisticamente e immediatamente unitaria, abbracciabile per intero all'interno di un unico sguardo, ma si comprende, piuttosto, che esso deve essere indagato alla luce delle sue diverse componenti e delle sue distinte applicazioni. Solo rispettando queste avvertenze, quindi, non è sbagliato affermare che la domanda cui questo lavoro vuole tentare di dare risposta è relativa a quale tipo di intuizionismo etico sia quello che caratterizza Moore. Se fosse altrimenti, questa stessa domanda, che apparentemente non risulta mal posta, rivelerebbe presto una propria ingenuità di fondo.

## G. E. Moore e il suo tempo: l'apprendistato filosofico

Moore è noto come colui che ha messo fine all'influenza esercitata dal neo-hegelismo britannico, aprendo di fatto una stagione filosofica nuova. La sua biografia è interessante, perciò, non solo per seguire le tappe del suo percorso filosofico, ma anche per vedere come un certo orientamento del pensiero, indiscutibilmente riconosciuto come dominante in Inghilterra nell'ultimo scorcio del XIX secolo, possa essere passato da una situazione di quasi egemonia a una eclissi che resta, a oggi, definitiva. Il neo-hegelismo era sembrato per circa un decennio, infatti, così solidamente radicato nel panorama filosofico di Oxford e di Cambridge da essere considerato da molti quasi come l'inevitabile punto di arrivo di tutta la maggiore filosofia inglese. È significativo, a questo proposito, vedere il tono con il quale Geoffrey J. Warnock commenta il subitaneo invecchiamento di un'opera uscita nel 1924 a cura di J. H. Muirhead e programmaticamente intitolata *Contemporary British Philosophy*. Nelle intenzioni del suo curatore, essa sarebbe dovuta essere la definitiva consacrazione del neo-hegelismo quale vertice della riflessione filosofica in lingua inglese e Warnock rasenta il sarcasmo quando fa notare lo stridente contrasto fra le ambizioni del progetto e la constatazione che esso è stato realizzato ormai ben al di fuori del tempo massimo<sup>7</sup>. Confrontando le

---

<sup>7</sup> G. J. WARNOCK, *English Philosophy Since 1900*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 1-2. Warnock afferma che la vitalità e la capacità di diffusione mostrati dal neo-hegelismo nella Gran Bretagna post-vittoriana hanno condotto molti osservatori che vissero a cavallo dei due secoli a un fraintendimento complessivo circa la sua rilevanza storica: la convinzione che l'idealismo assoluto fosse un frutto naturale della tradizione filosofica britannica, piuttosto che un innesto «esotico», nasce da una visione miope. Per Warnock, il neo-hegelismo ha rappresentato certamente uno sforzo filosofico di grande valore, ma esso era figlio di un pensiero che aveva le sue radici in Germania e che in Inghilterra non aveva sufficiente terreno per attecchire. Invece è proprio la filosofia che taglia i ponti con l'idealismo assoluto, dopo essersene dichiarata insoddisfatta, che torna nell'alveo della più genuina riflessione britannica. È così che, per Warnock, Moore – e insieme a lui almeno anche Russell – sono immensamente più vicini a Hume, Berkeley e John Stuart Mill di quanto potessero mai esserlo Bradley e Bosanquet. Sarebbe quindi Moore a ricucire lo strappo con la tradizione causato dal neo-hegelismo e grazie a lui, perciò, questo strappo sarebbe stato improvviso e profondo, ma non durevole. Cfr. anche G. J.

valutazioni sul neo-hegelismo di Muirhead con quella che è la effettiva produzione filosofica britannica del XX secolo, la distanza di tematiche, interessi e approcci risulta in effetti così ampia che si potrebbe dire che la filosofia britannica del Novecento ha lavorato per fare dimenticare buona parte dell'ultima riflessione prodotta nel secolo precedente. In questa vicenda Moore ha, come si è già detto, una parte da primo attore, dato che il suo ingresso nel vivo del dibattito filosofico britannico coincide quasi per intero con la sua presa di distanza da Bradley, Bosanquet e McTaggart, tutti maestri che avevano contribuito alla formazione filosofica del giovane Moore e che aderivano a pieno titolo al neoidealismo. Se infatti è John Ellis McTaggart quello meglio conosciuto da Moore, egli si libera soprattutto dall'influenza di Francis Herbert Bradley. Questo conduce, dal 1870 sino alla fine della sua vita, una esistenza ritirata e tutta dedicata agli studi come Fellow del Merton College di Oxford, e gode fra i suoi colleghi di una tale considerazione che molti in quegli anni cercano di costruire filosofie che possano aderire al suo pensiero e in molti casi si astengono dal rivolgergli critiche dirette; tutti conoscono la brillantezza e la forza possedute dalla scrittura di Bradley e pochi desiderano, comprensibilmente, mettersi nella condizione di divenirne in qualche misura il bersaglio polemico<sup>8</sup>.

Va chiarito che il rapporto di autentica filiazione del neo-hegelismo britannico dalla filosofia di Hegel resta una questione problematica; sembra sostenibile, comunque, la tesi per cui gli idealisti britannici utilizzano argomentazioni hegeliane per elaborare una generale confutazione dell'empirismo inglese, in piena continuità con l'indipendenza dall'elaborazione filosofica in atto nel resto del continente europeo che

---

WARNOCK, *English Philosophy Since 1900*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 6-7.

<sup>8</sup> Oggi che il neo-hegelismo continua a essere lontano da una riconsiderazione generale non è facile comprendere i motivi per i quali Bradley fosse oggetto di un così diffuso e profondo rispetto, che aveva spesso la tendenza a trascolorare in un autentico timore reverenziale. Certamente egli era un esponente di punta di una importante corrente di pensiero, ma non ne era né il primo, né tantomeno il solo rappresentante. È altrettanto certo, poi, che ci fossero altri validi pensatori impegnati nel costruire un idealismo di matrice hegeliana. Eppure, nessuno metteva in discussione la sua autorità. Forse questa autorità si nutriva della straordinaria efficacia del suo stile di scrittura, con il quale egli dimostrava, a ogni sua nuova prova, di essere un grande maestro di retorica, oltre che un filosofo capace di grande acume. Cfr. su questo G. J. WARNOCK, *English Philosophy Since 1900*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 5. Dovevano di sicuro pesare anche la sua condotta personale, tutta votata alla riflessione filosofica, e uno stile di vita che sembrava essere la perfetta espressione di un carattere severo e intransigente nei riguardi delle imprecisioni e dei cedimenti della volontà.

caratterizza le filosofie inglesi e scozzesi a partire, per lo meno, dall'opera di John Locke. Eugenio Lecaldano nota, a questo proposito, che è proprio a causa della lontananza da un hegelismo autentico che Edward Caird, allora il maggiore conoscitore inglese di Hegel, non dà un giudizio positivo di *Apparenza e realtà*, la più influente opera di Bradley, uscita nel 1893<sup>9</sup>.

Occorre chiarire che nella sua opera di pacifica, ma decisa rivoluzione degli indirizzi di pensiero prevalenti nelle due maggiori università inglesi, Moore non è solo, ma è certamente colui che ha maggiore successo. Vicino a lui, sebbene forse un passo indietro riguardo alle tematiche strettamente filosofiche, c'è da ricordare prima di altri il quasi coetaneo compagno di studi Bertrand Russell. Oggi l'importanza del tentativo di rinnovamento della matematica in senso logicistico di cui Russell si è fatto promotore è unanimemente riconosciuta e la sua fama supera anche i confini della cerchia dei matematici e degli storici della filosofia. La sua grande prolificità come scrittore, il suo poliedrico impegno di intellettuale e la grande varietà dei suoi interessi hanno di sicuro contribuito a allargarne la notorietà oltre l'ambito strettamente accademico. Russell stesso, però, ha avuto cura di riconoscere nei dettagli il debito contratto nei confronti di Moore in merito alla sua maturazione come pensatore:

Per quanto riguarda la filosofia, le mie posizioni, in tutte le loro formulazioni principali, sono derivate da G. E. Moore. Dal suo pensiero ho tratto il concetto di natura non-esistenziale delle proposizioni [...] e della loro indipendenza da qualsiasi giudizio di conoscenza; lo stesso vale per il pluralismo del mondo, sia degli esistenti che delle entità, in quanto composto da un numero infinito di entità reciprocamente indipendenti [...]. Prima di assimilare questi concetti della filosofia di Moore, io mi trovavo nella completa incapacità di costruire una filosofia dell'aritmetica, mentre la loro acquisizione ha comportato per me l'immediata liberazione da un numero elevato di difficoltà, che ritengo non avrei potuto altrimenti superare<sup>10</sup>.

Sotto tutti gli aspetti per i quali Russell brilla, Moore si presenta, invece, in maniera quasi opposta: di fatto, la sua carriera professionale si svolge per intero a Cambridge e non si segnala per l'alto numero di pubblicazioni. In più, Moore non mostra alcuna ansia di far sentire la propria voce nel dibattito pubblico e mostra di non

---

<sup>9</sup> Cfr. E. LECALDANO, *Introduzione a Moore*, Bari, Laterza, 1972, pp. 7-9.

<sup>10</sup> B. RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, 1903, trad. it. di E. Carone, M. Destro, *I principi della matematica*, Roma, Newton Compton, II ed., 1997, pp. 17-18.

avere alcuna fretta di prendere posizione su questioni politiche di stretta attualità, come è il caso, per esempio, dell'atteggiamento da tenere rispetto alla coscrizione obbligatoria durante la Prima Guerra Mondiale. Questi motivi rendono in parte ragione della difficoltà con cui il nome di Moore si è fatto strada al di fuori della filosofia di lingua inglese, ambito dove pure egli primeggia. Certamente ha avuto un suo peso anche un dato eminentemente caratteriale, così sfuggente e arduo da catturare per lo storico del pensiero. Sia prima, che durante la propria carriera, infatti, Moore è generalmente molto stimato dai propri colleghi e allievi, così come è tenuto in gran conto da chi lo conosce e lo frequenta<sup>11</sup>; spesso, però, questo avviene non solo o non tanto per la bontà dei suoi scritti, ma grazie piuttosto al suo fascino personale, alla forza d'attrazione che egli esercita con naturalezza su chi gli sta vicino e lo ascolta parlare e dibattere. Sono queste particolari qualità del suo carattere a emergere più facilmente e a lasciare una viva e duratura impressione in coloro che hanno la possibilità di stabilire con lui un contatto diretto e sono proprio queste qualità che con la sua scomparsa sono andate perdute.

Paul Levy ha il merito di aver cercato di costruire una biografia di Moore che potesse cogliere anche questi aspetti della sua personalità, approfondendo le relazioni che Moore intrattiene con il suo ambiente familiare e con quello accademico<sup>12</sup>. In questo modo Levy, che pure non trascura di considerare con attenzione la maturazione filosofica di Moore, non scrive né un libro di filosofia, né un libro di storia della filosofia, ma riesce comunque a dare un vivace ritratto della borghesia intellettuale inglese, sia di epoca vittoriana, sia del periodo edoardiano. Ne emerge un mondo in cui Moore spicca addirittura come una sorta di gigante, nel quale molti fra i suoi compagni di studi, fra i suoi amici e fra i suoi ammiratori lo considerano una delle menti più brillanti del suo tempo. La tesi centrale di Levy è che l'influenza maggiore che Moore esercita fra i suoi contemporanei non è strettamente filosofica, quanto personale: sarebbe l'ascendente che Moore è capace di esercitare sulle persone a rendere comprensibile l'ammirazione che così di frequente lo circonda. Sarebbe significativo, a proposito di ciò, che nei primi anni della loro pubblicazione i *Principia Ethica* non vengono letti per trovare in essi delle particolari novità teoretiche, ma per rintracciarvi,

---

<sup>11</sup> Non è un caso che egli venga chiamato dagli anni Venti a ricoprire l'importante incarico di Direttore della Rivista *Mind* e che tenga questa posizione per molti anni, così come non è un caso che gli vengano tributati in vita molti onori, fra cui il più alto è l'attribuzione dell'Order of Merit.

<sup>12</sup> Ci si riferisce a P. LEVY, *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1979.

piuttosto, delle ragioni a sostegno della presa di distanza da modelli di comportamento ormai sentiti come stantii. Moore, del resto, nasce nelle migliori condizioni per trovarsi a frequentare la parte migliore della classe intellettuale del suo tempo. La sua famiglia fa parte, per rapporti di parentela diretta, di quell'insieme non così ampio di famiglie che contempla al suo interno, in modo particolare e caratterizzante, quaccheri o evangelici oppure agnostici e liberi pensatori animati da spirito filantropico. Queste famiglie costituiscono da tempo una parte importante della media borghesia inglese di alta istruzione e, con la definitiva caduta dei divieti d'ingresso voluti dalla Chiesa d'Inghilterra, possono mandare liberamente i propri figli alle università di Cambridge e Oxford, luoghi di formazione dei dirigenti dell'impero britannico<sup>13</sup>. Di questo insieme di famiglie fanno parte, per esempio, i quaccheri Barclay, Fry, Moore, Hodgkin e Sturge e gli evangelici Darwin, Wedgwood, Huxley, Martineau, Trevelyan e Strachey; altri nomi di famiglie legate a più riprese da rapporti di parentela e stretta conoscenza sono quelli dei Sidgwick, degli Stephens, dei Ward, dei Keynes, dei Vaughan Williams. Salta all'occhio con facilità che questi nomi sono quelli di molti protagonisti della cultura britannica dei due ultimi secoli. Non è certo un caso, quindi, che nella sua *Autobiografia* Moore racconti della estrema attenzione che i propri genitori, Daniel Moore e Henrietta Sturge, riservano alla scelta della scuola nella quale fare istruire i propri figli, così come non stupisce che egli stesso cresca nella convinzione che la professione più adatta per lui e quella che può essere scelta con la maggiore naturalezza sia quella dell'insegnante<sup>14</sup>. La nascita in una famiglia che tiene in così alta considerazione l'istruzione scolastica e lo studio è fondamentale per orientare la crescita di Moore, che è continuamente immerso in un ambiente che rispetta e onora chi dà prova di possedere intelligenza e spirito di osservazione. Durante la sua prima

---

<sup>13</sup> P. LEVY, *ibidem*, pp. 26-27: «L'elevarsi di [una] porzione della classe media vittoriana verso posizioni di rilievo culturale e politico fu di grande momento per la recente storia dell'Inghilterra. Molti posti di crescente influenza passarono dalle mani della nobiltà a quelle dei membri di queste famiglie [...], sebbene il potere di questa nuova aristocrazia fu limitato dal meccanismo democratico attraverso il quale quei posti di influenza venivano assegnati, e per la cui stabilizzazione quelle famiglie avevano combattuto. La loro discendenza gravitò naturalmente attorno a quei ruoli e a quelle posizioni dove era chiara una politica culturale e accademica. Esse preferirono Cambridge a Oxford, probabilmente perché il Tractarian Movement spaventò le famiglie evangeliche, e certamente perché Cambridge, fin dalla Guerra Civile ebbe associazioni più aperte all'accoglienza delle famiglie non conformiste».

<sup>14</sup> Cfr. G. E. MOORE, *An Autobiography*, in P.A. SCHILPP, *The Philosophy of G.E. Moore*, Evanston and Chicago, 1942.

adolescenza, Moore mostra di avere anche accolto la lezione che gli proviene dalla educazione in una famiglia di tradizioni religiose non conformiste. Egli si mostra molto incline, infatti, a una severa analisi della propria condotta morale e non esita a avvicinarsi, per un certo periodo, a una pratica religiosa più intransigente di quella già conosciuta in casa propria. Con ciò, Moore sembra voler tradurre in atti la propria fede in maniera più compiuta di quanto gli pare che facciano i suoi stessi genitori. Questa fase di fervore religioso è ricordata da Moore, sempre nella *Autobiografia*, come una delle esperienze più forti, ma anche più dolorose della propria gioventù, forse perché era sempre accompagnata in buona misura da un senso di inadeguatezza personale di fronte a compiti sentiti come troppo alti. Da questa situazione Moore esce in via definitiva grazie a alcune discussioni avute con il fratello maggiore Thomas, che lo spingono a considerare le raccomandazioni della fede con maggiore scetticismo e lo educano a un più forte senso critico verso le proprie credenze. Costretto da queste discussioni, Moore arriva in effetti a convenire che buona parte della sua fede è fondata su convincimenti che non reggono di fronte a un serio esame della ragione. Questa presa di coscienza lo segna nel profondo, tanto che decide di mettere definitivamente da parte ogni atteggiamento dogmatico, sia per il presente che per il futuro, in merito a tutte le questioni che richiedano un esercizio del pensiero. Senza esagerare la portata di fatti che riguardano un Moore poco più che bambino, si può però segnalare come una vicenda intellettuale che il filosofo ricorda come una delle più significative della sua gioventù sia vissuta come la conquista di un sapere critico, un tipo di sapere che aspira a essere fondato esclusivamente su nozioni che possiedono il crisma della certezza; questa sarebbe una maturazione, perciò, che può considerarsi il preludio di un'intera vita professionale spesa in vista dell'acquisizione di una conoscenza basata su verità certe e razionali. Il biografo subisce con facilità il fascino di un pensiero che sembra rappresentare al meglio la cifra di un'intera vicenda intellettuale e anche Levy rischia di leggere tutti gli incontri e le frequentazioni di studente universitario avuti dal giovane Moore come se dovessero condurre inesorabilmente a formare il futuro autore dei *Principia Ethica*. A una simile tentazione, però, l'interprete della filosofia di Moore deve certamente resistere, poiché è estremamente difficile ricostruire tutti i passaggi che caratterizzano la sua maturazione di pensatore, anche avendo a disposizione tutti i suoi scritti maggiori. Inoltre, non c'è niente nel primo approccio di Moore alla filosofia che lasci presagire con sicurezza quali saranno i tratti specifici della sua riflessione

successiva. È meglio, quindi, seguire a distanza di scurezza la crescita di Moore in quelli che sono i suoi momenti più importanti, limitandosi all'osservazione e a una spiegazione molto cauta, solo là dove essa è possibile. Fondamentale, da questo punto di vista, è l'analisi dei rapporti che legano Moore a due gruppi di intellettuali che, seppure in forme e modi molto diversi, hanno avuto grande influenza nella vita culturale e nella storia britannica del secolo scorso: la cosiddetta Società degli Apostoli di Cambridge – il cui vero nome, per la verità molto meno noto, è Cambridge Conversation Society – e il Bloomsbury Group. Levy sostiene che, senza la sua elezione nel febbraio del 1894 a membro della Società segreta degli Apostoli, Moore avrebbe quasi certamente proseguito la sua carriera negli studi di filologia classica, senza che il solo incontro con Russell fosse di per sé sufficiente a fargli intraprendere un cammino diverso. Data l'importanza che la Società mostra di rivestire nella vita di molti fra i suoi membri, fra cui si trovano anche professori di Moore e suoi coetanei che stringeranno con lui rapporti di profonda amicizia, è utile fermarsi brevemente a descriverla nei suoi tratti essenziali<sup>15</sup>.

Nel 1820, lo studente di Cambridge George Tomlinson, che in seguito sarebbe diventato Vescovo di Gibilterra, fonda con alcuni altri studenti la Cambridge Conversation Society. I membri di questa associazione sono tutti scelti per elezione fra gli studenti della università inglese e fra le consuetudini che si danno c'è quella di chiamarsi fra loro con l'appellativo di Fratelli e di riferirsi a se stessi anche come Apostoli. In questo modo, in breve tempo l'associazione viene a essere meglio nota come Società degli Apostoli. Dapprima essa non è segreta, ma ha comunque dei rituali propri e un linguaggio tipico da società di iniziati, così che sin dai suoi esordi essa favorisce il nascere di un certo spirito di corpo fra i suoi membri, rafforzato dal fatto che la condizione di Apostolo dura tutta la vita. Nel volgere di pochi anni, in particolare dall'elezione nel 1823 di John F. D. Maurice, futuro uomo di lettere e influente direttore di giornali, la Società degli Apostoli acquista i connotati che manterrà nei decenni

---

<sup>15</sup> Per avere maggiori e più dettagliate informazioni sulla Società degli Apostoli si possono almeno vedere le monografie a essa dedicate. Solo le ultime in ordine di tempo, però, possono essere considerate opere di un certo rilievo storiografico, visto che quelle più datate risentono di uno stile a metà fra l'agiografico e il sensazionalistico. Si vedano, quindi: F. M. BROOKFIELD, *The Cambridge "Apostles"*, Charles Scribner's Sons, New York, 1906, ripubblicata da AMS Press, New York, 1973. P. ALLEN, *The Cambridge Apostles, the Early Years*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. W. C. LUBENOW, *The Cambridge Apostles, 1820-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

successivi e si orienta decisamente verso la tutela del segreto sia circa i nomi dei propri appartenenti, sia circa gli scritti che questi producono per lo scopo della Società medesima, che è soprattutto quello della libera discussione e del libero confronto su temi che spaziano dalla metafisica, alla politica, alla psicologia, senza limiti costitutivamente prefissati. In questo periodo la Società tende anche a perdere la vicinanza al clero che ne aveva caratterizzato gli esordi, poiché ciò poteva essere di ostacolo alla libera discussione fra i membri attivi e impedire la costruzione di relazioni di amicizia. L'attività principale cui sono tenuti i membri attivi della Società consiste nel leggere e discutere saggi scritti volta a volta da uno degli Apostoli stessi in occasione delle tradizionali riunioni che si svolgono il sabato sera. In genere, i candidati all'ingresso nella Società vengono scelti solo fra gli studenti dei primi due anni che mostrino di eccellere negli studi e questo è uno dei motivi più importanti per i quali essa si distingue da altre associazioni studentesche o da club affini. Non stupisce, perciò, che gli eletti nella Società degli Apostoli considerino di solito un grande onore l'essere stati oggetto di scelta da parte dei membri con maggiore anzianità, visto anche che la lista degli eletti, tutti ordinati in ordine progressivo di elezione, contiene nomi fondamentali per la vita accademica inglese e molte personalità in campo politico-amministrativo, oltreché letterario e del giornalismo. Infatti, anche limitandosi al periodo compreso fra la nascita della Società e gli ultimi anni del XIX secolo, sono tutti Apostoli i poeti Alfred Tennyson e John Sterling, gli educatori William Johnson e Oscar Browning, Erasmus Darwin, fratello di Charles, lo scienziato James C. Maxwell, gli accademici Henry Sidgwick, Arthur W. Verrall, James Ward, Walter Raleigh, Alfred North Whitehead, Goldsworthy Lowes Dickinson, John E. McTaggart e Nathaniel Wedd<sup>16</sup>. A circa un anno di distanza l'uno dall'altro, sono eletti Apostoli anche Russell e Moore. A questo punto la Società ha già superato i duecento soci e mostra di possedere ancora intatte tutte le caratteristiche che le hanno permesso di influire in maniera determinante nella formazione di molte future personalità accademiche. Russell e Moore non fanno mancare la loro attiva e convinta partecipazione ai lavori della Società, tanto che il

---

<sup>16</sup> L'arrivo di grandi personalità nelle file degli Apostoli non si interromperà dopo l'elezione di Russell e di Moore e la Società non cesserà di esercitare una forte e diretta influenza culturale; fra i nomi dei membri eletti alla vigilia o già nel XX secolo si possono ricordare quelli dei fratelli George e Robert Trevelyan, del critico d'arte Roger Fry e del letterato e editore Leonard Woolf, dei filosofi Ludwig Wittgenstein, Frank P. Ramsey e R. B. Braithwaite, degli scrittori Lytton Strachey e E. M. Forster, di John Maynard Keynes. dello storico Eric Hobsbawm.

secondo ne terrà per diverso tempo e con molto impegno anche il ruolo di Segretario. Le testimonianze che riguardano l'attaccamento dei soci alla Società degli Apostoli sono numerose e condividono generalmente lo stesso tono; Paul Levy riporta, per esempio, alcune parole che l'Apostolo George M. Trevelyan ha scritto sul rapporto che legava suo padre, già a sua volta Apostolo prima di lui, agli altri soci:

Questo gruppo di amici di Cambridge non era una associazione di mutua ammirazione; la definizione di associazione di mutua critica sarebbe più vicina a descriverla; da forti individualisti, con nulla in comune tranne l'atteggiamento vittoriano verso la vita e la morale e l'atteggiamento liberale verso una moderata riforma, usuale fra i giovani universitari negli anni sessanta del XIX secolo, tutti loro disegnarono il proprio cammino nel mondo verso un ideale scelto personalmente e ognuno fece uso di spirito critico nei confronti degli altri senza che questo comportasse alcun pericolo per le loro amicizie.<sup>17</sup>

Anche se non si può prestare piena fiducia a un racconto che passa attraverso il ricordo e la sua idealizzazione, è chiaro che la Società degli Apostoli è in grado di trasformarsi, almeno nei suoi momenti migliori, in una palestra di dibattito, così che i suoi membri più curiosi e vivaci hanno modo di mettere alle prova le proprie qualità e di trovare per esse un felice impiego. Si comprende, perciò, come per molti Apostoli la elezione nella Società venga ricordata come una vicenda più importante e gravida di positive conseguenze della stessa ammissione a Cambridge<sup>18</sup>.

Nella sua *Autobiografia*, Moore afferma che l'incontro con Russell e l'insistenza da parte di questo perché egli si occupasse anche di filosofia, oltre che di studi classici, sono stati determinanti perché la sua intera carriera prendesse un corso diverso da quello che egli stesso aveva a lungo immaginato. In più, Moore scrive che è soprattutto la

---

<sup>17</sup> G. M. TREVELYAN, *English Social History*, London, Pelican, 1967, cit., p. 564. Il passo è riportato anche in Paul LEVY, *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1979, cit., p. 80.

<sup>18</sup> Henry Sidgwick ne avrebbe detto: «Dopo che ebbi gradualmente appreso lo spirito [della Società], mi fu chiaro che nessuna parte del mio tempo a Cambridge era così reale per me come i sabato sera nei quali si tenevano i dibattiti degli Apostoli; e il senso di attaccamento alla Società è di gran lunga il più forte vincolo di gruppo che abbia conosciuto nella vita. Io penso, quindi, che la mia ammissione nella Società e il modo entusiastico con il quale arrivai a idealizzarla determinò veramente o rivelò che la più profonda disposizione della mia natura mi portava a una vita di pensiero – pensiero esercitato sui problemi centrali della vita umana». Vedi Arthur SIDGWICK, *Henry Sidgwick: A Memoir*, London, 1906, cit., p. 34.

necessità di replicare a posizioni filosofiche inaccettabili che lo porta a dedicare sempre più tempo allo studio della filosofia, fino a scegliere definitivamente a favore di essa. Non può essere trascurabile, in tutto ciò, il peso esercitato dalle libere e franche discussioni che si svolgono fra gli Apostoli, tanto più che alle loro riunioni partecipa con costanza anche quello stesso McTaggart che di Moore è già professore. La differenza di età di otto anni che separa i due non è di per sé sufficiente a legare la penna o frenare il pensiero del più giovane fra loro, così come non lo è la diversità di posizioni occupate nell'università. Deve anche influire, a questo proposito, la regola vigente all'interno della Società, per la quale tutti gli Apostoli sono tenuti a trattarsi durante le riunioni settimanali perfettamente da pari a pari.

Le frequenti e stimolanti occasioni di dibattito rappresentate dagli incontri della Società servono a Moore per cominciare a elaborare una propria posizione in merito a alcune questioni filosofiche che sono sentite, in quel periodo e in quell'ambiente, come centrali: la natura dello spazio e del tempo, l'idealità o la materialità dell'universo, la fiducia da accordare a etiche utilitaristiche o edonistiche. È soprattutto verso l'etica che si orienta da subito l'interesse di Moore e in questo può avere influito anche la sua nascita in una famiglia di tradizioni religiose non conformiste. È pur vero, del resto, che Moore ha anche contatti diretti e frequenti con Henry Sidgwick, ultimo esponente dell'utilitarismo classico e che, come accade anche nel caso di McTaggart, la possibilità di confronto fra i due non è limitata alla attività didattica cantabrigense, ma è data anche dalla comune appartenenza alla Società.

Alle sue prime prove fra gli Apostoli, Moore mostra di aderire con decisione a un edonismo che consta sia di un momento psicologico, sia di un momento ontologico, nel quale sembra trovare posto anche un deismo non spiritualistico. Nel saggio *What End?*, infatti, letto il 12 maggio del 1894, Moore scrive:

All'inizio c'era la materia e poi venne il diavolo. Per primi ci furono i gas, i minerali, le combinazioni chimiche: su tutte queste cose non ho nulla da dire. Dopo vennero i vegetali, posseduti da quella che si chiama vita, con bisogni che devono essere soddisfatti, pena la morte. In questo saggio non parlo di questo tipo di vita. Successivamente venne il primo organismo animale e con esso appare Dio, che troviamo essere una unità duale e non trina. Dio è la vita e le sue due componenti indivisibili sono la coscienza e la volontà. La sua presenza è manifestata dal movimento del suo intero corpo o da cause interne che la scienza non può scoprire. Il più basso degli animali che io possa concepire ha sia coscienza che volontà, e ciò che li mette in connessione, consistente in due astrazioni – il piacere e il

dolore. Il piacere o il dolore o entrambi sono sempre in qualche grado predicati di ogni stato in cui si trovi la coscienza; e la *volontà*, senza cui la vita non può andare avanti, è sempre spinta dal desiderio di evitare il dolore e di cercare il piacere.<sup>19</sup>

In una descrizione di questo genere, che sembra una cosmogonia costruita in forma tutto sommato metaforica e che certamente non si assume alcun compito realmente esplicativo della natura del mondo, spicca comunque la congiunzione fra un generale materialismo e un certo vitalismo pre-filosofico. Da questa congiunzione risulta un quadro d'insieme che è, in ogni caso, indicativo di come Moore sia già molto distante da ogni prospettiva per cui la filosofia si trovi a essere in qualche modo ancella della teologia o comunque votata a difenderne gli assunti, così come appare anche chiaro che il discorso che gli sembra centrale è quello sui motivi dell'agire di tutta la sfera del vivente, individuati nel piacere e nel suo contrario, il dolore. Moore trova, così, che il fine ultimo sia la completa e contemporanea soddisfazione di tutti i desideri posseduti da tutti gli organismi animali e solo questo significa anche la perfezione di Dio. Dato che la perfezione non consente che ci sia alcuna ulteriorità, essa è la piena coscienza di Dio, che non può mai essere considerata separatamente dalla sua volontà. Si potrebbe dire che Dio è fatto di perfetta coscienza e perfetta volontà, ma che in questa perfezione i due momenti sono completamente saldati l'uno all'altro. Moore non considera, qui, che la completa realizzazione di ogni desiderio può contrastare con il fatto che i desideri di soggetti diversi possono facilmente trovarsi in conflitto o possono essere irrealizzabili tutti insieme; in questo modo che non è chiaro come egli possa passare da un edonismo psicologico a un edonismo etico, cosa che invece è una sua reale esigenza, dato che *What End?* vuole essere una riflessione sull'etica e non sulla psicologia. Indiscutibilmente, in ogni caso, la posizione mooreana è edonistica e se anche il fine ultimo consiste in una consapevolezza perfettamente chiara, dove ormai ogni possibile volere è svanito, non si può pensare che Moore sia vicino, qui, a Schopenhauer. Infatti, dove questi ammette che solo una completa liberazione dalla volontà e dall'imperio che questa esercita sui viventi possa condurre fuori da una condizione di dolore e afferma che è possibile negare la volontà solo con l'uscita definitiva da uno stato di desiderio, Moore sostiene che il vero fine è la piena realizzazione della volontà, la sua completa, definitiva vittoria. In questo modo, non

---

<sup>19</sup> P. LEVY, *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1979, p. 130.

solo i desideri non devono essere negati, ma devono anzi essere tutti esauditi con pieno successo, così che la volontà realizzi sé stessa per intero. È chiaro, quindi, che non solo fra il neo-Apostolo Moore e Schopenhauer c'è una distanza incolmabile, ma che le loro etiche sono in questa fase addirittura opposte. Questa opposizione appare ancora più manifesta quando si considera che Moore spiega la difficoltà con la quale i desideri individuali si accordano gli uni con gli altri non facendo leva su un difetto intrinseco alla condizione del desiderare, ma per una opacità o una cecità della coscienza, che porta a commettere errori di valutazione; Moore non sembra dubitare, infatti, che una consapevolezza chiara e non falsata conduca inevitabilmente alla «armonia con lo sviluppo del mondo». Levy vede il porre l'accento da parte di Moore sulla finale armonia del mondo come un tentativo di non contraddire uno degli assunti fondamentali della filosofia di McTaggart. Questa interpretazione può essere supportata da qualche ragione, ma rischia di essere il frutto, ancora una volta, di una ricostruzione tutta fatta alla luce di ciò che verrà in tempi successivi; gli elementi presenti in questi primi passi di Moore nell'attività speculativa, infatti, non bastano a giustificarla. Per poter arrivare a inquadrare in modo soddisfacente il rapporto fra Moore e il neo-hegelismo inglese, è necessario considerare anche prove successive, dato che queste non mancano. Nell'autunno dello stesso anno, per esempio, Moore presenta agli Apostoli un saggio intitolato *Achilles or Patroclus?*, nel quale continua una discussione sulle diverse facce dell'amore e della sessualità e dove il tema dell'omosessualità è visto alla luce del legame di amicizia. Al di là del persistente interesse che la Società nutre verso la questione della omosessualità – legato senza dubbio anche a motivazioni personali, vista la frequenza con cui molti fra gli Apostoli la vivono, in modo più o meno aperto – ciò che qui conta notare è come Moore resti vicino all'edonismo psicologico di *What End?* e come insista sulla centralità che l'amicizia assume nella realizzazione di una vita buona. Questo motivo diventerà una costante dell'etica mooreana e andrà a costituire una delle parti di ciò che Moore chiamerà, nei *Principia Ethica*, «l'ideale». Rispetto a *What End?*, quindi, la riflessione di Moore si approfondisce e si specifica, visto che ora egli comincia a chiarire quali siano i desideri che un uomo deve vedere esauditi per poter raggiungere il suo fine. Oltre a questo, Moore disegna diversamente i rapporti fra le parti che compongono i viventi dotati di consapevolezza, articolando le loro relazioni in maniera meno semplicistica. Ora è la coscienza stessa a essere divisa in tre parti: volere, facoltà dell'intelligenza e facoltà dell'emozione. Diversamente da quanto

accadeva in *What End?*, ora il volere è visto solo come mera causa efficiente o, al massimo, come qualcosa che si accompagna alla facoltà dell'intelligenza e a quella dell'emozione; il suo ruolo, perciò, viene ridotto con decisione. A avere più importanza, quindi, è ciò che resta:

La più alta funzione dell'intelletto è percepire l'interezza di ciò che è e l'interezza di ciò che dovrebbe essere (cose che forse non differiscono l'una dall'altra) – che significa conoscere ciò che è vero e ciò che è buono. Mi sembra impossibile guardare la mera conoscenza come un fine in sé stesso – certamente, se lo è, è di un tipo differente da tutti i fini che perseguiamo nella pratica: questi sono tutti stati emotivi di soddisfazione fatti in maniera da potere solamente accompagnarsi alla conoscenza, non essere identificati con essa. Resta la facoltà dell'emozione, la cui perfezione non posso che considerare come lo scopo finale di tutta la vita: è alle attività di questa facoltà che il piacere (il più ovvio dei fini pratici) è al seguito, e alla sua perfetta attività, io credo, è al seguito la felicità, che è un piacere perfetto e completo.<sup>20</sup>

I generici desideri di cui Moore aveva parlato in *What End?* diventano «stati emotivi» in questa nuova e più avanzata organizzazione psicologica, stati indipendenti sia dall'intelligenza, che da quella meccanica forza di spinta che è adesso diventata la volontà. In una scala degli stati emotivi, che sono detti «di soddisfazione» e che da soli portano alla felicità, Moore mette al gradino più alto l'amicizia, che in questo senso è «di immenso valore». A questo proposito non serve richiamarsi all'etica aristotelica, poiché basta ricordare, più banalmente, che nel momento in cui mette per iscritto queste riflessioni Moore ha circa venti anni e che il legame amicale è per lui ormai tanto forte quanto quello che mantiene con la sua famiglia e che è proprio il legame con gli amici quello che sembra rapidamente profilarsi come il legame più forte in assoluto anche per il futuro – anche perché, per il giovane Moore, non si mostrano ancora all'orizzonte legami sentimentali di alcun tipo. Come si può vedere facilmente, anche in questo momento Moore è molto lontano dal riuscire a conciliare edonismo psicologico e edonismo etico, perché resta esclusa dal suo discorso qualsiasi indagine su come risolvere la tensione fra la sommatoria delle soddisfazioni degli individui e lo stato di cose che sarebbe richiesto per arrivare a una massima soddisfazione generale. Non è un caso che Moore si trovi in questa difficoltà, che è tipica di una concezione utilitaristica classica, poiché il suo pensiero non ha ancora preso le distanze dall'utilitarismo che era

---

<sup>20</sup> P. LEVY, *ibidem*, 1979, pp. 141-142.

patrimonio della classe media inglese e che era veicolato a tutti i livelli del sistema educativo cui quella stessa classe media aveva accesso. Si può plausibilmente immaginare che una delle spinte più decise che investiranno la riflessione di Moore, orientandola verso una problematizzazione dell'edonismo e una originale, seppure parziale correzione dei suoi difetti, sia data proprio dalla constatazione che la soddisfazione dei desideri individuali non può essere assunta *tout court* come il vero fine dell'insieme degli uomini e che il vero bene deve trovarsi su di un piano diverso e in qualche modo superiore rispetto a quello degli stati emotivi contingenti. Ciò che è più interessante, però, è notare che Moore attribuisce per intero all'intelletto la capacità di vedere non solo ciò che già è, ma anche ciò che dovrebbe essere e che sembra coincidere – per definizione, si direbbe – con la eticità stessa. Sebbene ciò che è massimamente buono, quindi, si identifichi qui con una certa condizione degli stati emotivi individuali, il «buono» è di per sé conoscibile per vie intellettive e non emotive. In una formula, questo si potrebbe riassumere così: se il «buono» è esperito attraverso emozioni, è conosciuto solo attraverso l'intelletto. Si vedrà che nei *Principia Ethica* si può far valere, con i dovuti aggiustamenti, la stessa formula e questo può già far dire che, nel caso del percorso filosofico di Moore, si può correttamente parlare di maturazione, escludendo ogni riferimento a rivoluzioni o improvvise conversioni. In questo quadro, poi, sembra che Moore abbia voluto depotenziare il volere in modo così deciso da impedire che esso possa farsi in qualche modo cinghia di trasmissione tra la facoltà dell'intelligenza e la facoltà dell'emozione. Questo quadro dei rapporti fra le parti che, nella costituzione degli uomini, vanno prese in considerazione per un discorso etico è dipinto da Moore, perciò, in maniera più raffinata di quella vista in *What End?*, ma rimane caratterizzato da una generale disomogeneità delle parti, dato che l'una non collabora organicamente con le altre due. L'individuo, quindi, non è ritratto secondo le sembianze di una unità indivisibile e sistemica. Si segnala comunque uno sforzo – non eccessivo, per la verità, ma visibile – di non mettersi troppo a distanza da un certo atteggiamento idealistico, lì dove Moore nota che il mondo, così come esso è, forse non differisce affatto da come dovrebbe anche essere. Ma altre e ben meno vaghe saranno le mosse che Moore cercherà di compiere verso quell'idealismo con cui egli si trovava a svolgere un continuo confronto e queste saranno riscontrabili negli scritti successivi. Levy nota, comunque, che una certa distanza fra *What End?* e *Achilles or Patroclus?* è rintracciabile là dove Moore ammette, dapprima, unicamente il piacere quale cosa

buona, mentre in un secondo tempo afferma che il piacere è il più alto oggetto buono fra altri oggetti buoni e che esso porta alla felicità, aprendo così la strada a una concezione decisamente meno monolitica del «buono». In effetti questa diversità d'accenti è riscontrabile, anche se non sembra giustificabile definirla, come fa Levy, come «un solido progresso in direzione della sua opera matura». È vero, comunque, che in questo periodo Moore cerca di allargare le sue letture e di diventare più abile nel dibattere, visto che l'anno seguente dimostra di aver intrapreso un confronto con il pensiero greco, commentando in particolare l'intellettualismo etico di Socrate e la sua ricezione da parte di Aristotele in *The Socratic Theory of Virtue*, saggio composto per la Trinity Sunday Essay Society. È di estremo interesse vedere che in questo caso Moore non accoglie la tesi socratica della identificazione fra immoralità e ignoranza, richiamandosi a due argomenti, di cui uno linguistico e l'altro esperienziale in senso lato. Nel caso del primo, Moore nota che «quando diciamo “immoralità” noi sicuramente non vogliamo dire “ignoranza”»; nel caso del secondo, che segue immediatamente il primo quasi come una conseguenza, Moore rileva che «il senso comune è in contrasto con Socrate». Bisogna convenire che lo stile filosofico che caratterizza la maturità di Moore è già tutto contenuto in questi inizi, in questa congiunzione fra il linguaggio, visto come cartina di tornasole della effettiva comprensione dei concetti, e il comune pensiero delle comuni persone, messo al posto di vero giudice della bontà di tutte le filosofie. Ma dove si trova, di preciso, la differenza fra ignoranza e immoralità? In controtendenza rispetto a quanto detto in *Achilles or Patroclus?*, Moore ora annette una grande importanza alla volontà e individua proprio nella sua presenza o nella sua assenza a fianco e in aiuto della conoscenza teorica la possibilità o impossibilità che questa possa farsi conoscenza pratica. La semplice conoscenza di un fatto, perciò, può avere conseguenze pratiche solo se la volontà aderisce fortemente a essa e si fa *trait d'union* fra conoscere e agire, che resterebbero, se privi del suo contributo, ambiti distinti. Lo stesso discorso, ovviamente, vale per l'ignoranza, che di per sé non è già immoralità, ma può fungervi da premessa se unita alla volontà.

La dottrina socratica può essere stata una mezza-verità, in quanto essa non spiega esplicitamente la parte giocata dal volere in tutta la cognizione: ma è una mezza-verità solo nel senso nel quale è una mezza-verità dire di una linea curva che essa è concava, affermazione dove è implicata la verità completa che essa è anche convessa. La distinzione

comune fra ignoranza e immoralità è valida solo se pretende di corrispondere a una distinzione fra un giudizio teoretico e un giudizio pratico.<sup>21</sup>

Moore subordina la distinzione fra ignoranza e immoralità a quella fra giudizio teoretico e giudizio pratico, nel senso che essa è vera solo se lo è già anche l'altra. In realtà, però, a Moore pare incontrovertibile che la distinzione fra ignoranza e immoralità, oltre che comune, sia anche corretta e allora il verso del vettore orientato dalla premessa alla conseguenza viene a esserne invertito. Anche in questo saggio, quindi, Moore riassegna il ruolo che è svolto dalla volontà, che adesso sembra comunque insostituibile per segnare la differenza fra ambito teorico e ambito pratico. La ragione di questi ripetuti cambiamenti nella attribuzione dei ruoli e nel rilievo dato via via a facoltà diverse della psiche dell'uomo si deve al fatto che Moore è portato a scrivere dall'occasione, nel senso che sono in buona misura le discussioni in corso con gli altri Apostoli a farlo decidere per un argomento piuttosto che per un altro. È così che, in questa fase della sua formazione, emerge in primo piano lo svilupparsi dei suoi pensieri, il loro essere ancora pienamente *in fieri*.

Ciò che costituisce, però, il passaggio di gran lunga più interessante in *The Socratic Theory of Virtue* è il seguente:

Ma qual è il criterio di verità in un giudizio su ciò che è buono? Io ho detto [...] che c'era solo una premessa di verità certa per un giudizio morale [...]. Il piacere è buono; quando noi facciamo ciò che è piacevole...noi facciamo una buona azione; che una cosa particolare sia piacevole noi lo sappiamo per intuizione, è un fatto verso il quale il volere dà un necessario assenso; e la possibilità di errore consiste solo nella impossibilità di decidere accuratamente i gradi nei quali cose differenti sono piacevoli – specialmente perché qui un piacere immediato si trova ad avere un immenso vantaggio rispetto a un piacere distante, perché è vigorosamente presentato alla nostra immaginazione dal desiderio, mentre noi possiamo, in generale, immaginare un bene futuro solo debolmente. È ben noto quanto sia difficile da provare che il buono sia il piacere: ma io penso che la cosa possa essere resa più facile mettendo in rilievo alcuni errori commessi comunemente dai molti che la negano. Alcuni dicono che certe cose sono buone: ma se essi analizzano il loro significato, scopriranno sicuramente che quelle cose sono buone solo in quanto mezzi che conducono a alcuni stati della mente. È più difficile condannare coloro che parlano di alcuni stati della mente come di cose buone in sé stesse, come Platone fa quando parla del “conoscere” e come fa Aristotele quando parla della “speculazione”. Ma anche qui, di nuovo, un'analisi

---

<sup>21</sup> P. LEVY, *ibidem*, 1979, cit., p. 155.

serrata mostrerà che non c'è stato della mente che non sia accompagnato o dal piacere o dal dolore; e il fatto che sia solo questo accompagnamento a poter costituire un motivo per la volontà può, io penso, essere visto come più probabile grazie al mero uso del linguaggio, che spesso esprime un'analisi inconscia più corretta di quella sostitutiva che, in un secondo tempo, viene dagli sforzi consapevoli che cercano di emendarla.<sup>22</sup>

Qui Moore fa indiscutibilmente un immenso favore al suo interprete, condensando senza soluzione di continuità alcuni dei motivi fondamentali di tutta la sua riflessione, sia nel senso di ciò che resterà invariato nei *Principia* e in *Ethics*, sia nel senso di ciò che, con un ribaltamento completo, andrà a costituire il suo futuro bersaglio critico. Vediamo, perciò, questi motivi nel dettaglio della loro presentazione. Poiché ha ribadito la differenza fra giudizi teoretici e giudizi pratici, che è come dire la differenza fra giudizi di verità e giudizi di bontà, Moore vede che deve fornire un criterio che permetta di distinguere fra una conoscenza pratica corretta e una scorretta. Qui ovviamente non importa più lasciare in primo piano la volontà, dato che non è più al centro dell'attenzione il passaggio da una conoscenza a un atto. Come valutare, dunque, un giudizio morale o come confrontare fra loro due o più giudizi morali? In piena coerenza con l'edonismo psicologico da cui non si è ancora allontanato, Moore afferma che si compiono azioni moralmente buone quando si fa qualche cosa di piacevole, poiché solo ciò che è piacevole è anche buono. L'identificazione non potrebbe essere, a questo proposito, più chiara: il piacere è il «buono». È ovvio, quindi, che scoprire la bontà di un'azione – o di un oggetto, visto che ora il contributo della volontà può anche essere marginale – significa scoprirne la piacevolezza e nulla più di questo. Il problema della valutazione di un giudizio morale si muta nel problema di scoprire la presenza o la mancanza del piacere: se c'è piacere, c'è bontà; se non c'è piacere, non c'è neppure bontà. Anche la domanda di partenza cambia inevitabilmente, perdendo la sua primitiva forma riconoscibilmente morale<sup>23</sup>. Resta da chiarire se ci sia la possibilità concreta, per

---

<sup>22</sup> P. LEVY, *ibidem*, pp. 155-156.

<sup>23</sup> Il piacere di cui qui parla Moore sembra essere solo quello attuale, effettivamente presente nel compiersi dell'azione stessa o godibile per la presenza effettiva dell'oggetto. È vero che Moore non dà ragioni per pensare che egli intraveda in questo caso una distinzione fra azioni morali in quanto piacevoli e azioni morali in quanto produttive di piacere o conducenti verso il piacere, ma tutto il suo discorso, una volta che la distinzione venga fatta valere, sembra riguardare in questo momento solo per le prime. In altri passi di *The Socratic Theory of Virtue* e in scritti successivi, Moore si riferirà esplicitamente a azioni buone non per se stesse, ma in quanto meramente produttive di piacere. si può dire, perciò, che la

il soggetto, di riconoscere il piacere quando lo incontra. Moore non mostra incertezze da questo punto di vista, poiché afferma che l'uomo ha la capacità di conoscere per intuizioni e che ciò è sufficiente a garantire che questa possibilità ci sia. Vale certamente la pena di richiamare l'attenzione sul fatto che questa è la prima occasione nella quale Moore usa il termine «intuizione» e che la sua introduzione nel discorso mooreano è accompagnata da un chiarimento intorno alla nozione di «prova». Moore è deciso, infatti, nel dire che non si può avere una vera e propria prova del fatto che il piacere è il «buono» o che il «buono» è il piacere; la stessa conoscenza per intuizione basta a risolvere positivamente la questione. La possibilità di errori circa la presenza del piacere si deve esclusivamente ai limiti che il soggetto mostra di avere nella capacità di discernimento e nella capacità di immaginare situazioni future. Questa è una delle questioni che Moore fa definitivamente proprie, tanto che la si ritrova sostanzialmente inalterata nei *Principia*: qui, come anche lì, Moore non pensa affatto che vi sia una impossibilità assoluta di conoscere il «buono»; al contrario, l'intuizione della bontà è una conoscenza certa che si dà senza fallo. Ciò che è senza dubbio fallibile, invece, è il passaggio dalla conoscenza astratta del «buono» alla sua conoscenza situata nel corso degli avvenimenti, nelle piccole storie dei singoli o nella grande storia delle società. È la limitata capacità di calcolo, quindi, che spesso vanifica lo sforzo di valutazione e confronto fra oggetti buoni. Va detto che, se pure questa impalcatura resta nelle argomentazioni mooreane invariata negli anni, sono le sue fondamenta a cambiare radicalmente, visto che la chiara, esplicita identificazione fra «buono» e «piacere» diviene nelle opere maggiori il primo obiettivo critico della metaetica di Moore. Nell'importante passo riportato sopra si rileva un ulteriore motivo tipico della speculazione mooreana, per altro già visto in *Achilles or Patroclus?*: l'analisi del linguaggio quale via per scoprire, attraverso il chiarimento del vero significato delle parole, i veri concetti che quello stesso linguaggio tenta, magari in maniera imperfetta, di esprimere. Così come una corretta analisi del linguaggio può scoprire che il concetto di ignoranza è diverso da quello di immortalità, una nuova analisi mostra che l'ideale platonico del «conoscere» e l'ideale aristotelico dello «speculare» sono niente più che stati della mente e che tutto il loro valore proviene unicamente dal fatto che non c'è uno stato della mente che sia emotivamente neutro; ogni stato della mente, infatti, è sempre distinzione chiara fra ciò che è buono come fine e ciò che è buono soltanto come mezzo verrà accolta da Moore solo dopo l'abbandono dell'edonismo psicologico, anche se è già stata intravista nelle sue linee essenziali fin dai tempi di *What End?*.

accompagnato da piacere o da dolore. La caccia all'errore cui Moore si dedica in questo caso, utilizzando a tale scopo lo strumento dell'analisi del linguaggio, non resta un episodio, ma diventerà programma dichiarato e perseguito con risolutezza, tanto da meritarsi una denominazione appropriata: la nota denominazione di caccia alla «fallacia naturalistica». È altrettanto vero, però, che *The Socratic Theory of Virtue* nasce in un momento in cui il pensiero di Moore non si è ancora solidamente condensato nell'antipsicologismo e nell'antiedonismo che prevarranno in seguito e forse è questa la ragione per la quale troviamo in questo passo un richiamo – vago e abbastanza esitante, visto quel «io penso» - a una analisi inconscia che supererebbe, a volte, quella conscia della riflessione. Anche in questo caso, comunque, sarebbe il linguaggio a costituire la sede di questa migliore analisi. Ma come dare conto, allora, della presenza nel linguaggio dei termini diversi «buono» e «piacevole»? Se il «buono» è identico al «piacere», come Moore afferma in maniera lapidaria, e se il linguaggio è anche più affidabile di una riflessione astratta nello svelare la presenza di concetti, come giustificare che non vi sia un solo termine per un unico concetto? Su questo punto il Moore dei *Principia* costruirà il suo intero discorso metaetico, ammettendo che, se il linguaggio presenta due termini distinti, ciò testimonia del fatto che ci sono anche due distinti concetti e che la loro identificazione costituisce un errore, in modo che proprio questo errore farebbe naufragare il progetto filosofico di fondare un'etica su basi di verità. In questa fase, invece, Moore tenta di risolvere il problema affermando che i due termini «buono» e «piacevole» non stanno per concetti diversi, ma servono solo a portare alla luce due facce del medesimo, unico concetto. Qui si mostra, perciò, che Moore non è ancora fermo nel mantenere il linguaggio comune come luogo di verifica della riflessione filosofica e fa prevalere la sua concezione personale su quello egli stesso è stato ben disposto in altri casi a ammettere come un prezioso dato d'esperienza.

Noi usiamo “preferibile” per esprimere un confronto all'interno delle classi di “buono” e di “piacevole”; ogni volta che cerchiamo di valutare stati della mente [...], le idee del buono o del piacevole vi sono implicate: così che quando noi diciamo che il buono è il piacevole, noi vogliamo solo dire che il nostro giudizio di valore ha una qualche base comune, e che preferiamo chiamarla piacere, poiché in questo modo appare comprensibile in maniera più immediata. Circa la differenziazione implicata dalla coesistenza di entrambe le parole, questa può essere spiegata come volta a esprimere la differenza percepita fra la qualità di violente emozioni fisiche, che il piacere accompagna in modo di gran lunga più ovvio, e quegli stati più intellettuali, nei quali è più arduo percepirlo. Ed è la comune identificazione

del piacere con la sola qualità delle emozioni sensuali a causare l'ottusa protesta di qualche maestro, sia antico che moderno, verso una dottrina che è volta solamente ad una ricerca più approfondita per la scoperta di una verità concettuale, non volta ad alcuno svilimento del valore pratico dei loro mezzi-concetti di coscienza o di fede.<sup>24</sup>

Moore è abile e sottile quando introduce una differenza di piano fra un dato valoriale più diffuso, ma basso e grossolano, cui riferire il termine «piacere» e un dato valoriale più alto, ma anche più difficile, cui riferire il termine «buono». Per questa strada egli può meglio maneggiare la difficoltà di ritrovarsi fra le mani quello che gli pare ancora un unico concetto di valore, che ha, però, lo spiacevole aspetto di un Giano bifronte. Piuttosto che modificare l'assunto di partenza, consistente nel pensare che «buono» e piacere siano la stessa cosa, Moore qui preferisce addossare la responsabilità all'uomo e alla sua scarsa capacità di riconoscere il valore. Così facendo, può mantenere al sicuro i concetti cardinali del suo edonismo, ritrovandosi però con la necessità di costruire un'adeguata teoria della conoscenza umana e questo è un compito che egli non ha mai dato segno di volersi assumere. Tutta questa argomentazione non scampa, in effetti, al sospetto di essere un elaborato artificio, ideato per tenere unito ciò che in realtà è diviso. La direzione opposta che Moore prenderà su tutto questo in fasi successive del suo percorso sembra dare ragione della fragilità di questo *escamotage*. Il Giano bifronte è, nelle parole di Moore, l'uomo stesso, quando nella compresenza di una facoltà dell'emozione e di una facoltà dell'intelligenza si scinde in due istanze, a ben vedere difficilmente conciliabili: da una parte il richiamo a un piacere che si declina quasi del tutto nella sfera fisica e dall'altra il richiamo a un «buono» che, sebbene sia più profondo, richiede uno sforzo mentale troppo oneroso per essere agevolmente affrontato e che per questo motivo resta spesso non visto. La strada su cui Moore si mette rischia di deviare verso una discussione tutta centrata sulla natura dell'uomo e sul confronto – o magari sul contrasto – fra stati fisici e intellettivi, ma non è questo il discorso che Moore vuole veramente affrontare, né in questo saggio, né in altri e non meraviglia, quindi, che egli lo lasci cadere del tutto in opere successive. Ciò che, però, resta immutato nel pensiero di Moore sull'etica, anche al di fuori della cornice edonistica, è il sospetto che egli nutre verso la capacità che un qualsiasi soggetto può avere di calcolare ciò che è buono o ciò che verrà prodotto da azioni buone. La limitata

---

<sup>24</sup> P. LEVY, *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1979, cit., p. 156.

capacità che Moore assegna all'uomo in merito ai calcoli relativi alle sue azioni trova una prolungata eco nell'ampio spazio che egli lascia alla morale comune o convenzionale. Se l'uomo, infatti, avesse maggiori possibilità di previsione e di discernimento, allora forse potrebbe incarnare la figura di libero pensatore che Socrate raccomanda nei dialoghi platonici come quella dell'autentico soggetto morale, ma ciò che accade nella realtà è molto diverso e non lascia davvero terreno perché questa dottrina possa realizzarsi. Per la maggior parte, infatti, le persone oneste sono lontanissime da questa consapevolezza, che per loro resta e resterà inarrivabile; ciò significa che molti agiscono in un determinato modo senza che siano in grado di dirne tutte le ragioni. Se interrogate, la grande maggioranza delle persone comuni non è capace di riportare la propria pratica a principi teorici generali, tanto che potrebbe probabilmente richiamarsi solo a motivi di superficie. In questo modo, anche un osservatore esterno potrebbe esser tentato di spiegare il comportamento di queste persone ricorrendo a una vaga nozione di abitudine o di automatismo. Questa nozione di abitudine non sarebbe, nel caso di Moore, sottovalutata o ritenuta una spiegazione affatto insufficiente; egli la ricondurrebbe all'insieme delle pratiche comuni o delle convenzioni che, pur nella loro indeterminatezza, connotano ogni comunità e ogni società stabile. In questa maniera la bontà e la cattiveria, la virtù e il vizio avrebbero il proprio risvolto pratico solo all'interno di un sistema di norme di comportamento che, più o meno codificate che fossero, fornirebbero senso alle azioni dei singoli e consentirebbero anche di formulare su queste azioni degli eventuali giudizi di valore. In buona misura, quindi, ciò che segna la grande distanza tra l'onesto e il disonesto è l'adesione da parte del primo alle convenzioni morali comuni, la sua fiducia che le tradizionali regole di comportamento vadano seguite in quanto tali e che l'introduzione di novità sia sempre da guardare come un pericolo. Ciò non esclude in assoluto, però, che ci possano essere principi morali veri che non trovano accoglienza nelle leggi o nelle tradizioni di una determinata comunità e che l'uomo veramente onesto dovrebbe far valere proprio quei principi piuttosto che altri. Non bisogna trascurare, infatti, che la fallibilità nello stabilire attraverso il calcolo e la valutazione quale sia, in un caso specifico, il comportamento autenticamente buono vale anche per le convenzioni comuni e le leggi che, in quanto opera degli uomini, non possono dare a questo riguardo tutte le garanzie, ma solo farsi scudo della forza della probabilità, e questo è certamente già un punto a loro favore. Il campo della pratica è anche il campo della probabilità,

quindi, e non quello della certezza, in modo che in esso non sembrano rintracciabili con sicurezza principi universalmente validi; così esso è anche il campo dell'agire degli uomini, dove ciò che manca è la possibilità di rintracciare, fra gli uomini stessi colui il quale, da vero onesto, possa indicare agli altri l'infalibile verità pratica. Dal riconoscimento di questa difficoltà, che pare ben difficilmente superabile, discende il giudizio del giovane Moore sulla proposta di Socrate:

Il pericolo [della dottrina socratica] è che, aprendo completamente tutta la condotta morale alla speculazione, dove una conoscenza certa non può essere raggiunta, essa può condurre gli uomini mediocri a conclusioni pesantemente errate e a mutare di frequente le loro conclusioni: in questo frangente, questi uomini potrebbero pensare di essere campioni di libertà dalle ampie vedute; essi non avrebbero, a loro dire, alcun rispetto per i principi; la frequenza con la quale essi cambiano idea e le molte azioni incoerenti che essi compiono, mostrerebbero quanto sono privi di pregiudizi.<sup>25</sup>

Viste le considerazioni sulla forza delle tradizioni, Moore sceglie di portare le proprie insegne nel campo della morale convenzionale, piuttosto che appoggiare una dottrina che sembra poter facilmente condurre a una generale confusione etica. Questo orientamento di massima è assunto da Moore in una fase di ricercato confronto con McTaggart e con il suo neo-hegelismo, tanto che egli cerca di far rientrare questa parte del suo pensiero all'interno di una concezione che presenti almeno alcuni elementi di idealismo. La via scelta da Moore per compiere questa congiunzione, rinvenibile nel saggio del maggio del 1895 *What is Matter?*, è molto interessante e anche straordinariamente indicativa di quelli che si potrebbero considerare alla stregua di indirizzi di scuola presenti in quegli anni a Cambridge: ci si riferisce, qui, all'interpretazione del pensiero di Berkeley e dei suoi epigoni, visto generalmente come esempio di pessimo uso della nozione di esperienza sensibile in rapporto alla conoscenza della verità e ai concetti di «essere» e di «esistente» e meritevole, perciò, di aspra critica. Moore, infatti, intende allontanarsi da una posizione mantenuta fino a poco tempo prima, ma che gli appare, ormai, troppo rozza materialistica, per approdare invece a quella che gli si presenta come una filosofia più avanzata; vuole farlo, però, evitando ogni possibile contaminazione con una concezione che, pur possedendo numerosi tratti idealistici, gli risulta troppo eccentrica rispetto alla giustificazione dei

---

<sup>25</sup> P. LEVY, *ibidem*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1979, p. 157.

fatti del mondo e eccessivamente contraria al senso comune. Questa concezione è proprio quella di Berkeley, che è, agli occhi di Moore, rimproverabile per avere negato ogni realtà agli oggetti sensibili e ogni loro persistenza nel tempo e per non avere concesso alcun credito all'ordine costante con cui, in natura, le percezioni si presentano al soggetto. Nell'interpretazione data da Moore, ma condivisa da molti in questo periodo, attraverso il suo «*esse est percipi*» Berkeley avrebbe ridotto l'essere a meno di un'ombra. Egli avrebbe fallito, secondo Moore, nel trarre le conclusioni dal ragionamento intorno alle innegabili difficoltà suscitate dalla percezione sensibile, riassumibili in quelli che, per il senso comune, sono certamente dei paradossi. Uno dei più ovvi sarebbe quello relativo alla persistenza di un oggetto che non è percepito in quel momento e la cui esistenza è, a rigore, un mistero. In seguito a questa difficoltà, Berkeley sarebbe arrivato a negare per prima cosa, secondo Moore, ogni possibilità di un'esistenza svincolata dalle percezioni attuali e poi, proseguendo ostinatamente in questa direzione, sarebbe giunto a negare addirittura l'indipendenza dello stesso essere da quelle stesse percezioni.

Non posso essere certo che la fontana sia nella Great Court adesso, sebbene io non possa percepirla: e non sono eppure soddisfatto dall'affermazione che, forse, qualcun'altro la sta percependo; poiché posso immaginare perfettamente che essa si trovi là senza che ci sia qualcuno a percepirla. E se si dice, come fa Berkeley, che è la mia immaginazione a costituire [...] la sua esistenza, io rispondo che ho una convinzione generale relativa all'esistenza di un mondo fatto di tutto ciò che io ho sempre percepito e molto altro accanto a questo, derivata da una mia inferenza e da inferenze altrui, senza arrivare affatto a immaginare le cose particolari contenute in esso.<sup>26</sup>

Moore vuole opporre una barriera all'antimaterialismo di Berkeley, poiché esso comporterebbe l'assunzione di una ontologia così scarna da essere del tutto inservibile. Il proposito mooreano di abbandono di un materialismo ingenuo vorrebbe procedere, invece, in una direzione molto diversa: la filosofia non dovrebbe giungere al completo discredito dell'essere, ma dovrebbe mostrare, anche difendendone la sostanziale alterità rispetto al mondo empirico, che esso supera per quantità sia l'insieme del percepito, sia l'insieme del percepibile. L'unico antimaterialismo che va difeso, perciò, non è quello di Berkeley, che sembra muoversi contro la stessa realtà dell'essere, ma quello che

---

<sup>26</sup> P. LEVY, *ibidem*, 1979, p. 159.

questa realtà la riconosce apertamente e, allo stesso tempo, non la scambia con ciò che è solamente percepibile attraverso i sensi.

L'esistenza [...] può solo essere compresa come la validità della legge per la quale le percezioni ricorreranno in un certo ordine, che non è per nulla la vera esistenza, ma solo un'astrazione dal contenuto delle nostre menti; o altrimenti la possibilità deve significare "condizione" per la possibilità, cioè qualche reale esistenza la quale, entrando in certe relazioni con noi, causa le nostre percezioni, ma è in se stessa molto differente dal contenuto di queste percezioni. [Questa] ultima (essendo le condizioni variamente definite) è ora la visione accettata in filosofia. [...] Io credo, giusto o sbagliato che sia, nella coesistenza nello spazio di certe qualità sensibili, non percepite da me, ma che tuttavia sono di una natura per la quale io ammetto che esse siano solo un contenuto della mia mente. [...] Io credo anche che simili qualità persistano nel tempo, sebbene non vengano percepite da me.<sup>27</sup>

La lettura che Moore compie di Berkeley lo porta a dire che il pensatore irlandese sarebbe giunto a conclusioni così stravaganti da risultare inaccettabili. Secondo Moore, infatti, negare che ci sia una realtà che persiste nel tempo e nello spazio, al di là delle percezioni soggettive condurrebbe Berkeley, per forza di cose, a sostenere tesi come quella per la quale l'acqua che ieri si era osservata in un catino, oggi si muterebbe in ghiaccio in un unico istante, poiché mancherebbe ogni possibilità di un passaggio graduale da una situazione percepita a un'altra; per questa via non si potrebbe, così, spiegare la avvenuta mutazione richiamandosi a una causa, come per esempio il forte abbassamento della temperatura occorso nella notte, poiché non ci sarebbe alcuna ammissibile realtà intermedia tra la prima percezione e la seconda. Per Moore, una simile posizione filosofica non può che essere falsa e a sottolinearne la falsità concorre anche il pensiero comune, la cui testimonianza va assunta, a questo proposito, senza scrupoli eccessivi. Solo se si dà per accettabile la concezione immaterialistica di Berkeley, risulta agevole sostenere che esiste «una continuità di un sistema di movimenti nello spazio infinito attraverso un tempo infinito» e solo in un contesto di questo tipo, che assicura al mondo una esistenza reale ben più certa di quella garantita dalle sole percezioni sensibili e dove si ammette la realtà di qualità ultrasensibili, Moore trova anche che si possa meglio difendere la stessa realtà empirica, messa in serio pericolo da un idealismo che, come si è visto, arriva a negare l'essere.

---

<sup>27</sup> P. LEVY, *ibidem*, 1979, p. 159.

Risulta, perciò, che l'idealismo di Berkeley sia profondamente diverso dal neo-hegelismo che a Cambridge è conosciuto soprattutto attraverso le lezioni di McTaggart e che Moore è, in questa fase della sua formazione, intenzionato a accogliere almeno in parte. Anche Russell dà piena prova del fatto che in questo periodo parlare di idealismo vuole spesso dire, almeno in Inghilterra, parlare di una filosofia che sembra andare contro la comune esperienza e contro il buon senso e, vista la vicinanza fra Russell e Moore, l'opinione espressa dal primo assume il valore di una testimonianza. Russell è anche più efficace di Moore nel sintetizzare le critiche di fondo che vengono mosse a questo pensiero.

La parola "idealismo" è usata dai vari filosofi in significati un po' diversi. Noi intenderemo con essa la dottrina secondo la quale tutto ciò che esiste, o almeno tutto ciò di cui si può conoscere l'esistenza, deve essere, in un certo senso, mentale. [...] Chi non sia avvezzo alla speculazione filosofica potrà essere tentato di respingere una tale teoria come ovviamente assurda. [...] Ma vero o falso che sia, non si può respingere l'idealismo come ovviamente assurdo. [...] I principi sui quali si basa la tesi idealistica sono in genere derivati dalla teoria della conoscenza, cioè dall'esame delle condizioni a cui le cose devono soddisfare affinché noi possiamo conoscerle. Il primo serio tentativo di stabilire l'idealismo sulla base di tali principi fu quello di Berkeley. Egli dimostrò innanzitutto, con argomenti in gran parte validi, che non si può supporre che i dati dei sensi abbiano un'esistenza indipendente da noi; essi devono almeno in parte essere "nella" mente, nel senso che cesserebbero di esistere se noi non stessimo vedendo, udendo, toccando, annusando o assaggiando. Fin qui, ciò che egli diceva era quasi certamente giusto [...]. Ma passò poi a sostenere che i dati sensibili sono le uniche cose di cui le nostre percezioni ci possano garantire l'esistenza, e che esser conosciuto significa esser "in" una mente, e quindi esser mentale. [...] Ma il concetto dell'essere "nella" mente è ambiguo. Quando parliamo di avere in mente una persona, non intendiamo che nella nostra mente ci sia proprio la persona, ma un pensiero di lei. Quando qualcuno dice che una certa faccenda che doveva sistemare gli è sfuggita di mente, non intende dire che la faccenda stessa sia mai stata nella sua mente, ma solo che un pensiero di essa era prima nella sua mente, e poi ha cessato di esserci. [...] L'atto mentale è mentale senza dubbio, ma c'è qualche ragione di supporre che la cosa appresa sia in qualche senso anch'essa mentale? [...] L'opinione di Berkeley [...] sembra ripetere la sua plausibilità dalla confusione fra la cosa appresa e *l'atto dell'apprendere*. Ciascuna di queste due cose si potrebbe chiamare un'"idea"; Berkeley probabilmente le avrebbe chiamate entrambe così. L'atto è certo nella mente, di modo che, quando pensiamo all'atto, siamo pronti ad aderire all'opinione che le idee debbono essere nella mente. Poi, dimenticando che questo era vero solo finché intendevamo per idea "atto dell'apprendere", usiamo la proposizione "le idee sono nella mente" dando a idee l'altro senso, cioè di cose apprese con

i nostri atti di apprendimento. Così, attraverso un inconscio equivoco, arriviamo alla conclusione che tutto ciò che possiamo apprendere deve essere nella nostra mente. Questa sembra la vera analisi del ragionamento di Berkeley, e il sofisma su cui esso riposa. [...]

Possiamo così respingere gli argomenti che egli porta in favore dell'idealismo.<sup>28</sup>

Il sofisma di cui parla Russell consisterebbe in un passo compiuto da Berkeley rispetto alla definizione dell'essere e che si rivelerebbe troppo azzardato per essere giustificabile. Russell è chiaro: nella filosofia di Berkeley, non sono la teoria della percezione o la teoria della conoscenza a sollevare autentiche perplessità, ma l'uso che il pensatore irlandese fa di esse. Se non è dogmatico definire «mentali» le percezioni sensibili, visto che la riflessione filosofica mostra che ogni percezione deve essere quanto meno associata a un corrispondente atto di coscienza, così che sarebbe proprio questo atto a finire per costituire l'esperienza sensibile, è però dogmatico definire «mentale» anche la realtà stessa che è solo veicolata attraverso i sensi. La mancanza di cautela è ciò che procura a Berkeley il giudizio negativo di cui è fatto oggetto e questo complessivo e articolato giudizio sul suo idealismo è rimarcato da queste parole:

L'ipotesi che il mondo consista solo di me stesso e dei miei pensieri, sentimenti e sensazioni, e tutto il resto sia pura fantasia, non conduce a nessuna assurdità logica. [...]

Non vi è nulla di logicamente assurdo nella supposizione che tutta la vita sia un sogno, in cui noi stessi creiamo tutti gli oggetti che si presentano ai nostri occhi. Ma pur non essendo logicamente impossibile, non c'è nessuna ragione per crederla vera; è in effetti un'ipotesi, con cui potremmo cercar di spiegare i fatti della nostra vita, meno semplice dell'ipotesi del senso comune che esistano realmente oggetti indipendenti da noi, la cui azione su di noi è la causa della nostre sensazioni. Si vede facilmente quanta semplicità derivi dal supporre che gli oggetti fisici esistano realmente. [...] Così ogni criterio di semplicità ci spinge ad adottare l'opinione naturale che esistano realmente oggetti al di fuori di noi stessi e dei dati dei nostri sensi; oggetti che hanno un'esistenza propria e non dipendente dal fatto che noi li percepiamo. Naturalmente, alla nostra fede in un mondo esterno indipendente non giungiamo originariamente per ragionamento. Troviamo questa fede già pronta in noi stessi non appena cominciamo a riflettere: è quel che si potrebbe chiamare una fede *istintiva*. [...]

Poiché questa fede non porta con sé nessuna difficoltà, ma tende anzi a semplificare e ordinare in sistema la spiegazione che diamo delle nostre esperienze, non si vedono buone ragioni per respingerla. Possiamo dunque ammettere – pur con il leggero dubbio che deriva

---

<sup>28</sup> B. RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1957, trad. it., *I problemi della filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 43-50.

dai sogni – che il mondo esterno esiste davvero, e la sua esistenza non dipende interamente dal fatto che noi continuiamo a percepirlo attraverso i sensi.<sup>29</sup>

Moore e Russell non si somigliano solo rispetto al giudizio dato alla filosofia di Berkeley, ma è chiaro che per entrambi vale anche il medesimo concetto di senso comune, inteso quale affidabile strumento di prova, degno di maggiore fiducia di molte considerazioni astratte. A questo proposito va detto, naturalmente, che saltano all'occhio tutti i rischi comportati dall'adozione di un criterio di prova fondato su una «fede già pronta in noi stessi... che si potrebbe chiamare una fede *istintiva*»; è ben difficile, infatti, esimersi dal giudicare una simile «fede» come qualcosa di vago e incerto. Eppure Russell, e Moore con lui, si fa forza della plausibilità ancora più scarsa che ha la tesi opposta, consistente in buona misura nella negazione di tutto il comune e condiviso bagaglio di convinzioni relativo alla realtà del mondo. A questo punto, quindi, la questione appare, per Moore e per Russell, risolta con soddisfazione. Ciò che, invece, è ancora non risolto è un problema che l'osservatore della maturazione del pensiero mooreano si dovrebbe ormai porre con una certa urgenza; in forma di domanda, ecco come si presenta il problema: come riesce possibile, a Moore, conciliare la difesa di un realismo di senso comune con il sostegno dato alla tesi della idealità di tempo e spazio? Il problema non è inconsistente, perché il pensiero comune, che afferma che gli oggetti della percezione sensibile hanno una loro realtà che va al di là di questa stessa percezione, afferma con la medesima determinazione che il tempo e lo spazio sono oggetti reali, la cui piena realtà è costitutiva della realtà del mondo e necessaria alla sua comprensione.

Perciò, assunto come punto di partenza il rifiuto dell'idealismo di Berkeley, come si può approdare al neo-hegelismo? Moore risponde a questa domanda facendo valere un parallelo fra il legame che riscontra fra la propria mente, la propria volontà e ciò che il proprio corpo produce di percepibile e il legame che sembra esistere fra le altrui menti, le altrui volontà e ciò che di percepibile è prodotto dagli altrui corpi. Questo ragionamento non ha paura di mostrare assonanze con un modo di procedere tipicamente cartesiano, che assume la certezza del proprio io come leva per sollevarsi al di sopra dello scetticismo circa l'esistenza del mondo e come mezzo per lasciarsi quello stesso scetticismo alle spalle. Ciò che di idealistico si trova in questa posizione, senza

---

<sup>29</sup> B. RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1957, trad. it., *I problemi della filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 25-28.

ovviamente che essa arrivi mai all'annullamento dell'essere, è che la mente vi tiene una posizione da stella fissa e che la successione temporale e l'estensione spaziale sono sempre fatti della mente. Infatti Moore afferma, al pari di McTaggart, che la vita non si riduce solo ai suoi aspetti sensibili e che non c'è alcuna necessità di immaginare un qualche spazio che accolga ciò che ha una natura esclusivamente spirituale. La soluzione del problema starebbe in questo: riconoscere, seguendo il neo-hegelismo, che certamente il reale supera l'insieme di tutto il percepibile e che quest'ultimo è certamente subalterno rispetto a quello, ma limitandosi, nella descrizione di questo reale, alla sola definizione negativa di non-sensibile<sup>30</sup>. Allo stesso Moore questa soluzione deve essere apparsa in seguito non soddisfacente, vista la decisione di abbandonare del tutto l'impianto del neo-hegelismo a favore del solo senso comune, ma del resto egli non mostra mai vergogna nell'ammettere le sue difficoltà filosofiche e spesso si dice consapevole di non essere ancora giunto a soluzioni adeguate.

L'interesse principale di [*What is Matter?*] consiste dal mio punto di vista nel mio allontanamento dal materialismo, che un tempo pensavo di poter efficacemente sostenere, e nel fatto che in esso si fissino i punti (non molto chiaramente, temo) di un esile sistema idealistico, per come io sono in grado di costruirne uno al posto di quello.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Questo passo è indicativo di ciò che Moore mantiene nel suo pensiero come punto fermo durante tutto questo periodo di riflessione: «Infine vorrei dire qualcosa di più circa la prima persona [...]. Tutto questo mondo di colori e suoni, figure e movimenti è, lo abbiamo visto, solo il molteplice che [la prima persona], questo spirito, unifica. Ora viene il tempo in cui [questo spirito] cessa di dichiarare se stesso a altri spiriti simili, attraverso queste apparenze. Si dice che esso muore, perché si verifica la scomparsa di quel corpo attraverso il quale esso comunica e attraverso il quale esso riceve a sua volta le percezioni che gli dicono dell'esistenza di altri spiriti e di quell'altra, sconosciuta esistenza. Ma questo fatto non è prova che esso stesso cessi di esistere. Noi non abbiamo ragioni per pensare che ogni cosa che è abbia necessità di dichiarare se stessa attraverso le nostre percezioni: nessun essere si trova nello spazio e quindi non abbiamo bisogno di cercare un luogo dove questo spirito disincarnato possa trovarsi. Esso può ancora esistere, sebbene noi con le nostre forme della percezione non possiamo averne conoscenza: e forse ci può esserne una conoscenza più diretta, fatta in maniera tale che non la possiamo concepire, degli altri spiriti e oggetti che esistono assieme a esso, sia che essi continuino a darsi reciprocamente segno di sé attraverso le nostre presenti forme della percezione, o abbiano cessato, o non abbiano cominciato affatto». Cfr. P. LEVY, *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1979, p. 162.

<sup>31</sup> P. LEVY, *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1979, p. 162.

Il saggio pubblicato su «Mind» nel 1897 e intitolato *In What Sense, if Any, Do Past and Future Time Exist?*. In esso può essere riscontrata, già ben distinguibile, la convinzione di Moore che non ci sia alcuna necessità di riconoscere una realtà immediata ai soli oggetti percepiti tramite i sensi. La diretta implicazione di tutto ciò è che Moore ammette che ci siano contenuti mentali immediati che costituiscono vera conoscenza, di modo che la pluralità degli oggetti veri del mondo non è messa in discussione, ma ciò che si contrasta è la convinzione che essi possiedano esclusivamente una natura empirica. È facile ritrovare in questa posizione tesi tipiche del neo-hegelismo inglese, sia in merito al modo in cui l'argomentazione viene condotta, sia in merito ai riferimenti che Moore fa propri. È possibile sostenere, perciò, che già da questo saggio Moore introduca nel suo pensiero elementi di intuizionismo. Non va dimenticato, però, che è solo la presenza dei medesimi elementi anche in scritti successivi che può davvero confermare questa lettura, così come non va perso di vista che non si può attribuire a Moore una chiara consapevolezza, già pienamente compiuta, di un programma filosofico che egli farà proprio solo in tempi successivi e che non riceverà mai, di fatto, una stesura completa in tutti i suoi particolari<sup>32</sup>.

Le pubblicazioni che portano la firma di Moore e che risalgono all'ultimo scorcio del XIX secolo risentono ancora molto dell'eredità del neohegelismo di Bradley, ma in alcune di queste si possono già rintracciare alcuni dei motivi che diventeranno tipici della sua produzione filosofica più matura e che Moore non abbandonerà più. Fra questi motivi, innanzitutto, si può trovare la diffidenza verso le dottrine che tendono a ridurre i contenuti di conoscenza al solo dato psicologico. Questa diffidenza si chiarisce, in Moore, nel volgere di pochi anni, diventando presto autentico e esplicito antipsicologismo e l'antipsicologismo è uno degli elementi che porteranno Moore a abbandonare i fondamenti del sistema idealistico e lo condurranno verso opposte posizioni realistiche. Quando il rifiuto del neo-hegelismo si verificherà, Moore avrà fatto molti passi sulla via della costruzione di una filosofia che sarà opposta a quella difesa da McTaggart per diversi aspetti fondamentali. Moore giungerà a questo

---

<sup>32</sup> Il riferimento alla dimensione intuitiva non è pienamente rintracciabile in questo saggio, ma Eugenio Lecaldano è comunque nel giusto quando afferma: «È questa la via attraverso la quale si introduce nel pensiero [di Moore] una colorazione non empiristica, in quanto egli non riconobbe mai tale "immediatezza" nella sola dimensione della esperienza sensibile, ma la rintracciò anche in altre dimensioni gnoseologiche quali quella "intuitiva"». Cfr. E. LECALDANO, *Introduzione a Moore*, Bari, Laterza, 1972, p. 17.

definitivo distacco dal neo-hegelismo nel volgere di pochi anni, senza che ciò avvenga, però, con uno strappo improvviso, ma solo dopo essersi occupato di alcune questioni importanti, sebbene almeno inizialmente più circoscritte del tentativo di disegnare un completo impianto ontologico, e averne ordinato le soluzioni trovate in modo coerente. Una delle questioni cui ci si riferisce qui è quella, per esempio, del bello artistico.

Comprensibilmente, ciò che si trova nella ricerca storico-biografica su Moore scritta da Levy manca in lavori che considerino nello specifico solo gli aspetti strettamente filosofici dell'opera del pensatore inglese, eppure coloro che lo hanno studiato per esteso e con attenzione sanno valutare l'importanza che deve aver avuto per molti la sua viva frequentazione e la conoscenza personale. Thomas Baldwin, per esempio, fa proprio leva sull'impossibilità di ritrovare per intero il filosofo G. E. Moore a partire dalle sole sue opere quando scrive:

Malgrado la pubblicazione del suo *Commonplace Book* e di alcuni appunti per le sue lezioni [...] ora, sicuramente, non si possono catturare di nuovo tutte le sue riflessioni durante quel periodo, e per questa ragione un libro come quello qui presente, che si affida alle sue pubblicazioni, può mancare nel rendergli piena giustizia. In particolare, nessuna considerazione che parta dai suoi scritti può fare giustizia dell'impatto socratico della sua personalità sulle discussioni filosofiche su cui molti hanno riferito<sup>33</sup>.

Qual è, in definitiva, il ruolo giocato da Moore nella vicenda che ha condotto alla fine del neo-hegelismo britannico? In piena consonanza con le testimonianze relative alla sua personalità, sembra chiaro che Moore non ha in animo alcun chiaro proposito di guerra dichiarata; egli cerca, però, di non farsi influenzare ulteriormente da posizioni teoriche che non gli paiono saldamente fondate. In questo modo, Moore comincia a rifiutare tutte le proposte filosofiche che perdono il confronto con le nozioni del senso comune, poiché reputa che non sia ragionevole né utile difendere per partito preso ciò che appare spesso massimamente improbabile. L'idealismo assoluto si caratterizza per essere una teoria innanzitutto metafisica e va detto che sia Moore, sia Russell non sono affatto programmaticamente contro la metafisica; essi, tuttavia, non

---

<sup>33</sup> Poco oltre, Baldwin sostiene che Moore deve avere certamente esercitato un grande influsso sulla cultura britannica, a giudicare dalla considerazione in cui lo tenevano Virginia Woolf, suo marito Leonard Woolf e altri membri del Bloomsbury Group. Cfr. Th. BALDWIN, *G.E. Moore*, London-New York, Routledge, 1990, p. XII.

sono più disponibili a suffragare filosofie astratte che spesso chiedono più di quello che sono in grado di rendere. Warnock scrive, a proposito del tramonto dell'idealismo assoluto, parole molto efficaci, che vale la pena riportare anche perché contengono una metafora particolarmente azzeccata:

Sarebbe anche, io credo, storicamente improprio dare l'impressione che l'idealismo sia perito a causa della sua *confutazione*. È vero che alcune delle fondamentali posizioni di Bradley [...] furono soggette a una critica distruttiva. Ma i sistemi metafisici non cadono, di regola, sotto i colpi di un attacco frontale. La loro peculiare proprietà di essere dimostrabili, per così dire, soltanto dall'interno conferisce loro una grande resistenza agli attacchi provenienti dall'esterno. [...] Sistemi di questo tipo sono più vulnerabili all'*ennui* che alla smentita. Sono cittadelle fortificate, forse di frequente molto bersagliate, ma mai completamente vinte, delle quali senza clamori un giorno si scopre che non sono più abitate. La maniera in cui un influente filosofo può scalzare dalle fondamenta il predominio dei suoi predecessori consiste soprattutto, si potrebbe dire, nel suo provvedere i propri contemporanei di altri interessi. Nel caso presente, i vecchi incantesimi furono rotti, e un nuovo incantesimo fu fatto, in primo luogo grazie alla personalità di G. E. Moore.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> G. J. WARNOCK, *English Philosophy Since 1900*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 7-8.

# L'intuizionismo etico: il suo declino e la sua rinascita

Nel giudizio complessivo sulla filosofia di Moore non può mancare un forte riferimento al suo intuizionismo etico; non è un caso, quindi, che Geoffrey J. Warnock nomini proprio l'intuizionismo quando riconosce a Moore un ruolo da primo attore nella filosofia in lingua inglese:

La presa in considerazione dell'intuizionismo nella filosofia morale di questo secolo comincia naturalmente con il lavoro di G. E. Moore. Moore, un filosofo di eccezionale abilità e di grande importanza nella storia della disciplina, fu senza mezzi termini al suo meglio nel campo dell'etica; senza dubbio il suo *Principia Ethica* è di gran lunga più interessante di molti altri contributi all'intuizionismo, e fu, infatti, l'opera più influente di tutte.<sup>35</sup>

Fra gli anni trenta e gli anni quaranta del XX secolo non deve essere poca la forza d'attrazione che l'intuizionismo etico inglese esercita sulla comunità dei filosofi morali, visto che William Frankena, a quel tempo giovane studioso cresciuto e educato negli Stati Uniti, già laureato alla University of Michigan, decide di trasferirsi a Cambridge per studiare con Moore e diventarne allievo. L'intuizionismo etico è una teoria della morale che desta una grande curiosità al di fuori dell'ambito, tutto sommato ristretto, delle università inglesi nel quale è nato e si è consolidato: sembra promettere molto circa la possibilità di risolvere il problema della fondazione della morale e, in più, non sembra implicare alcuna contraddizione della morale corrente. A costituire, probabilmente, una ulteriore ragione di attrazione è il fatto che esso sia, sin dai suoi inizi, ben identificabile come una concezione filosofica matura e indipendente, dotata di sufficienti segni distintivi da renderla non confondibile con filosofie risalenti a periodi storici precedenti. Anche per questo motivo Warnock si sente giustificato nell'affermare che la filosofia morale in lingua inglese della prima metà del secolo è sostanzialmente divisibile, senza che si debba avere timore di trascurare qualcosa di importante, in tre

---

<sup>35</sup> G. J. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan, 1967, p. 4.

sole concezioni principali: intuizionismo, emotivismo e prescrittivism<sup>36</sup>. C'è da comprendere, perciò, perché l'intuizionismo etico desti grande interesse anche nelle università statunitensi. La curiosità che esso è in grado di destare può anche avere, però, un suo risvolto negativo: nel caso in cui l'intuizionismo etico si riveli in qualche modo incapace di rispondere alle numerose attese che esso stesso ha destato, rischierebbe di provocare in coloro che gli si sono avvicinati una forte delusione e una reazione di disincanto, che potrebbe facilmente diventare anche di distacco e di rifiuto. Il caso di Frankena resta istruttivo, poiché è proprio il filosofo americano, dopo essere definitivamente rientrato negli Stati Uniti, a scrivere alcune delle parole più nette contro l'intuizionismo etico, contribuendo al tramonto della sua fortuna presso la generalità degli studiosi.

Ci sono molte ragioni per le quali l'intuizionismo, per quasi due secoli la concezione abituale fra i filosofi morali, ora trova pochi sostenitori. Prima di tutto, esso solleva molte questioni ontologiche e epistemologiche. Un intuizionista deve credere in semplici, indefinibili proprietà, proprietà che sono di un peculiare tipo non-naturale o normativo, in concetti a priori o non-empirici e in proposizioni necessarie auto-evidenti o sintetiche. Tutte queste convinzioni sono difficili da difendere. I nostri termini etici guardano verso proprietà distinte e indefinibili? Non è facile esserne sicuri e molti filosofi non possono ritrovare queste proprietà nella loro esperienza. È anche molto difficile capire come sia fatta una proprietà non-naturale e gli intuizionisti non hanno dato molta soddisfazione su questo punto. Inoltre, la credenza in concetti a priori e verità auto-evidenti è molto difficile da difendere in etica, ora che i matematici hanno generalmente rinunciato alla convinzione che simili concetti e verità ci siano nel loro campo. L'intuizionismo ha anche problemi nel conciliarsi con le prevalenti teorie psicologiche e antropologiche [...]. Una strutturata indagine sui significati della significazione e delle funzioni e usi del linguaggio getta allo stesso modo dubbi sulla visione per cui i giudizi etici sono prima di tutto asserzioni ascriventi-proprietà, così come pensano gli intuizionisti. [...] Nel complesso, l'intuizionismo mi dà un'impressione di implausibilità, anche se non è stato confutato.<sup>37</sup>

Frankena non si trova isolato nella sua critica sostanziale all'intuizionismo. Già venti anni prima della pubblicazione del suo *Ethics*, infatti, anche Warnock aveva dato un giudizio lapidario sull'intuizionismo etico britannico, senza risparmiare critiche

---

<sup>36</sup> G. J. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan, 1967, p. 1.

<sup>37</sup> W. FRANKENA, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963, pp. 103-105.

circostanziate ai suoi maggiori esponenti, individuati in Moore, Harold Prichard e William David Ross.

L'intuizionismo [...] ha svuotato tutta la teoria morale di ogni contenuto, rendendo tutta la materia indiscutibilmente *sui generis*. Dei fondamentali termini morali fu detto semplicemente che essi sono indefinibili e dei fondamentali giudizi morali fu detto semplicemente, in modo trasparente e non ulteriormente spiegabile, che essi sono auto-evidenti. Sembrò che le verità morali fossero tali che niente potesse possibilmente essere detto riguardo a ciò che esse significavano, riguardo a quali fossero i loro fondamenti, o anche riguardo al perché esse avessero una qualche importanza. Ora, si può dire, questa situazione spinse comprensibilmente gli emotivisti a guardare decisamente in altre direzioni, in cerca di qualcosa da dire.<sup>38</sup>

La lettura che Warnock fornisce dell'intuizionismo etico e di Moore è presto assurta al rango di classico, così che molti fra i pensatori che si sentivano lontani dall'intuizionismo o anche dal razionalismo etico si sono appoggiati a esso per formulare un giudizio definitivo su molta della filosofia morale prodotta in Inghilterra all'inizio del XX secolo. Questo spiega anche perché il ritorno di interesse per l'intuizionismo etico sia venuto in maniera lenta, progressiva e, in certo qual modo, indiretta: non è stato l'intuizionismo etico come completa, autosufficiente concezione metaetica a ripresentarsi alla ribalta del dibattito filosofico recente, ma sono state le sole intuizioni morali a essere utilizzate a vario titolo come strumenti a disposizione dell'etica da parte di pensatori che non si definivano intuizionisti. In questo senso, perciò, si torna a parlare di intuizioni morali senza voler da subito rivitalizzare una

---

<sup>38</sup> Poco oltre, Warnock rincara la dose, affermando: «[L'intuizionismo], giudicato come un contributo alla filosofia, sembra deliberatamente, quasi perversamente, non rispondere a nessuna domanda, non gettare alcuna luce su qualsivoglia problema. Si potrebbe quasi affermare che questa dottrina consiste, in effetti, in un protratto diniego che ci sia qualcosa che abbia il minimo interesse di essere detto. L'effetto di tutto ciò è peggio che incapace d'aiuto: è positivamente fuorviante». Per la verità, Warnock non si mostra soddisfatto neppure dei risultati ottenuti dall'emotivismo e dal prescrittivismismo. Come era già accaduto nel caso dell'intuizionismo, anche queste concezioni fallirebbero nel centrare quello che dovrebbe essere il vero obiettivo di una teoria della morale: raggiungere risultati teorici sicuri su che cosa siano i giudizi morali, su quale sia la loro natura autentica. Invece, tutti e tre i maggiori «episodi» della filosofia in lingua inglese che Warnock considera arrivano a dire, al massimo, qualcosa sulla funzione che questi giudizi hanno nel linguaggio. Cfr. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan, 1967, pp. 2-17.

qualunque forma di intuizionismo. Il ruolo di John Rawls, con il suo *Una teoria della giustizia*, è fondamentale per il ritorno in auge di un discorso filosofico che non rifiuta lo strumento intuitivo come possibile mezzo di conoscenza pratica. Si può immaginare che Rawls, quando sceglie di utilizzare il termine «intuizione», sia consapevole di esporsi al rischio di suscitare molte diffidenze e si può cogliere bene, in lui, lo sforzo di giustificarsi di fronte ai propri lettori; si può anche dire che, nella sua critica all'utilitarismo, egli faccia uso di quelle che chiama «intuizioni» morali, poiché non trova a propria disposizione termini alternativi e meno pesantemente connotati da un punto di vista epistemologico. È molto significativo che, in tutto ciò, egli resti ben fermo nel non accogliere la possibilità che l'intuizionismo etico sia una concezione in assoluto preferibile all'utilitarismo e ammette solamente che, entro confini ben certi, esso è solo un mezzo efficace per svelarne le insormontabili difficoltà.

Per buona parte della moderna filosofia morale, la teoria globale dominante si è ispirata ad una qualche forma di utilitarismo. Una ragione di ciò è che esso è stato adottato da una lunga serie di eccellenti autori, che hanno costruito un sistema di pensiero estremamente convincente per ampiezza e precisione. Si dimentica troppo spesso che i grandi utilitaristi come Hume e Adam Smith, Bentham e Mill, erano teorici della società ed economisti di primo piano; e che la loro dottrina morale era costruita in modo da soddisfare i loro interessi più ampi e da integrarsi in uno schema generale. Coloro che li hanno criticati, lo hanno spesso fatto su un terreno molto più ristretto. Essi hanno indicato le oscurità insite nel principio di utilità, e le apparenti incongruenze tra molte delle sue implicazioni e i nostri sentimenti morali. Ma credo che non siano riusciti a costruire una concezione morale, adoperabile e sistematica, che si opponesse ad esso. Il risultato di questa situazione è che spesso ci troviamo apparentemente costretti a scegliere tra utilitarismo e intuizionismo. Nella maggior parte dei casi, finiamo per scegliere una variante del principio di utilità con l'aggiunta di vincoli intuizionistici *ad hoc*. Questo punto di vista non è irrazionale: e non v'è alcuna certezza che sia possibile fare di meglio. Ma questa non è una ragione per non tentare.<sup>39</sup>

Prenderò anche in esame, per essere chiaro, concezioni della giustizia contrapposte, come quelle dell'utilitarismo classico e dell'intuizionismo, considerando alcune delle differenze tra queste posizioni e quella della giustizia come equità. Il mio scopo principale è la costruzione di una teoria della giustizia che costituisca una alternativa praticabile a queste dottrine che hanno a lungo dominato la nostra tradizione filosofica.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 13.

<sup>40</sup> J. RAWLS, *ibidem*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 21.

Non è, perciò, all'intuizionismo che Rawls guarda con fiducia per attaccare e superare una teoria etica di grande successo come l'utilitarismo, ma egli guarda piuttosto a una forma di contrattualismo che potrebbe vantare radici altrettanto forti di quelle dello stesso utilitarismo, dato che annovera rappresentanti di indiscusso valore all'interno delle grandi tradizioni di pensiero europee. Infatti, il contrattualismo di Rawls presenta, a quanto ne dice egli stesso, una ricercata vicinanza alle posizioni di Locke, Rousseau e Kant. È facile comprendere, quindi, come il progetto filosofico rawlsiano segua coordinate molto diverse da quelle proprie degli intuizionisti, dato che molto diverse sono la base di partenza e l'architettura in cui esso si colloca. Tutto ciò non impedisce, però, che Rawls pensi che ci siano alcune idee fondamentali della giustizia che siano facilmente definibili come «intuitive» e che esse siano universalmente diffuse tra gli uomini. L'assunzione di queste idee diventa, così, inevitabile per compiere il primo passo all'interno di una concezione filosofica che resta sempre saldamente ancorata a un forte razionalismo e che deve assumere di necessità che tutti gli individui interessati a promuovere un società giusta siano capaci di collocarsi idealmente in una posizione neutra circa le proprie attuali condizioni di vita e che sappiano formulare con chiarezza una quantità di pensieri che siano astratti rispetto ai propri fini particolari. L'esigenza di costruire una teoria della giustizia che soddisfi il principio della universalità porta Rawls a considerare che non si possa fare a meno di assumere che alcune idee sulla giustizia sembrano avvicinarsi alla verità più di altre e che esse devono avere, fra gli uomini, una diffusione omogenea e completa.

Naturalmente le società esistenti sono raramente bene-ordinate [...] perché ciò che è giusto o ingiusto è generalmente in discussione. Gli uomini sono in disaccordo rispetto a quali principi devono definire i termini fondamentali della loro associazione. Nonostante questo disaccordo, è ancora possibile dire che ognuno di essi possiede una concezione della giustizia. Ciò significa che essi sono pronti a riconoscere e ad affermare la necessità di uno specifico insieme di principi che assegnino diritti e doveri fondamentali, e determinino quella che essi considerano la corretta distribuzione dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale. Sembra perciò naturale considerare il concetto di giustizia come distinto dalle differenti concezioni della giustizia, e come specificato dal ruolo che questi diversi insiemi di principi, queste diverse concezioni hanno in comune. Coloro che sostengono differenti concezioni della giustizia possono ancora essere d'accordo sul fatto che le istituzioni sono giuste quando non viene fatta alcuna distinzione arbitraria tra le

persone nell'assegnazione dei diritti e doveri fondamentali, e quando le norme determinano un appropriato equilibrio tra pretese contrastanti riguardo ai vantaggi della vita sociale.<sup>41</sup>

Si può ammettere, quindi, che ci sia un concetto generale di giustizia che precede le differenti concezioni sulle quali gli uomini dibattono e si scontrano, così come si può ammettere che questo concetto generale sia, per definizione, intuitivo. In questo caso, come si può vedere, l'intuitività del concetto consiste nella semplice assunzione della sua esistenza nelle menti degli uomini e non dice nulla in merito alla forma del concetto stesso. Essa, infatti, non consente affatto di evitare o di mettere fra parentesi il confronto fra posizioni contrastanti, le quali vanno comunque messe alla prova sia dal punto di vista teorico, sia rispetto alla loro effettiva praticabilità. In questo confronto fra posizioni in competizione non si possono trascurare né la coerenza interna delle argomentazioni, né la vicinanza o la distanza dalle pratiche comuni, né la eventuale complessità della struttura teorica. Nulla di ciò che costituisce il consueto dibattito filosofico può essere facilmente deposto già in partenza.

Non pretendo affatto che i principi di giustizia proposti siano verità necessarie né che siano derivabili da verità di questo tipo. Una concezione della giustizia non può essere dedotta da premesse o condizioni su principi evidenti; la sua giustificazione è, al contrario, una questione di reciproco sostegno tra più considerazioni, di aggiustamento globale in un punto di vista coerente.<sup>42</sup>

È molto utile tenere conto di ciò che Rawls scrive espressamente sull'intuizionismo in quanto concezione metaetica completa: una grande parte delle odierne discussioni intorno all'intuizionismo etico assumono che egli ne abbia individuato alcune delle più significative debolezze. Per prima cosa, Rawls tenta di dare una definizione generale dell'intuizionismo etico, con la quale cerca di coglierne alcune delle caratteristiche salienti:

Considererò l'intuizionismo in un modo più generale di quello solito; cioè, come la dottrina che afferma l'esistenza di una famiglia irriducibile di principi primi che vanno valutati l'uno rispetto all'altro chiedendosi, secondo un giudizio ponderato, quale equilibrio sia più giusto. Una volta raggiunto un certo livello di generalità, l'intuizionista afferma che non

---

<sup>41</sup> J. RAWLS, *ibidem*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 23.

<sup>42</sup> J. RAWLS, *ibidem*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 35.

esistono criteri costruttivi di ordine più elevato per determinare l'adeguata rilevanza dei principi di giustizia in concorrenza tra loro.<sup>43</sup>

L'intuizionismo etico è una concezione che afferma l'esistenza di principi morali che sono, insieme, generali e primi, di modo che un confronto su questioni morali non possa fare a meno di partire e anche – in un procedere che si ritrova costretto a seguire un tracciato circolare – di giungere a essi. Se non ci fossero fatti che la indebolissero, una simile concezione sarebbe straordinariamente vantaggiosa. Secondo Rawls, però, questi fatti ci sono e sono anche ben visibili: sono i frequenti e innegabili disaccordi che si danno in merito a quegli stessi principi che si vorrebbero generali e inattaccabili. Per una concezione metaetica che vorrebbe essere definitiva rispetto al problema della giustificazione morale questo rischia di essere un difetto irrimediabilmente invalidante e non stupisce che Rawls si soffermi proprio su di esso.

Se da un lato la complessità dei fenomeni morali richiede una serie di principi distinti, dall'altro non esiste un unico standard che valga per tutti e sia in grado di confrontarli. Le teorie intuizioniste hanno quindi due caratteristiche: primo, sono costituite da un insieme di principi primi che possono entrare in conflitto, fornendo indicazioni contrastanti in casi particolari; e, secondo, non includono né un metodo esplicito, né regole di priorità per valutare questi principi l'uno rispetto all'altro: si può soltanto tracciare un equilibrio intuitivo, per mezzo di ciò che ci sembra approssimativamente giusto. O, se le regole di priorità esistono, allora sono considerate più o meno banali e sostanzialmente inutilizzabili per produrre un giudizio.<sup>44</sup>

Si può constatare che questo è il motivo che fa prendere a Rawls le definitive distanze dall'intuizionismo e che gli impedisce di considerarlo degno avversario dell'utilitarismo. Egli si mostra convinto che l'impegno che l'intuizionismo etico si assume dal punto di vista epistemologico è al di sopra delle sue reali possibilità e in questo pensa espressamente a affermazioni che, come si vedrà, sono fatte da Moore in merito ai concetti che sono alla base di tutti i giudizi etici veri.

Diverse altre affermazioni vengono comunemente associate all'intuizionismo, ad esempio che i concetti di giusto e di bene sono inanalizzabili, che i principi morali, se formulati

---

<sup>43</sup> J. RAWLS, *ibidem*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 45.

<sup>44</sup> J. RAWLS, *ibidem*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 45.

correttamente, esprimono proposizioni evidenti intorno a pretese morali legittime, e così via. Tuttavia non ci occuperemo di ciò. Queste particolari dottrine epistemologiche non fanno necessariamente parte dell'intuizionismo come io lo intendo. Sarebbe forse meglio se chiamassimo l'intuizionismo, in questo senso ampio, pluralismo. Una concezione della giustizia può tuttavia essere pluralista senza richiedere che i suoi principi vengano valutati per mezzo dell'intuizione. Essa può contenere le necessarie regole di priorità. Per accentuare l'appello diretto al nostro giudizio ponderato nell'equilibrio dei principi, sembra più appropriato considerare l'intuizionismo in questo modo più generale. Fino a che punto un simile approccio sia legato a certe teorie epistemologiche, è un problema a parte. Secondo questa interpretazione esistono molti tipi di intuizionismo. Non soltanto le nostre nozioni quotidiane sono di questo tipo, ma probabilmente anche buona parte delle dottrine filosofiche.<sup>45</sup>

Ecco che, allora, pare conveniente scegliere non un solo, completo intuizionismo, ma fare affidamento, piuttosto, sui diversi intuizionismi che, come gruppi coerenti di regole, si applichino a campi specifici della vita associata degli uomini. Così può esserci un «intuizionismo dei fini sociali» che, per esempio, «fornisce una base per decidere se una determinazione del giusto salario ha senso in relazione alle tasse da imporre». Ma, a questo punto, i diversi intuizionismi che possono essere accolti in una teoria della giustizia cessano di essere concezioni complessive anche in senso metaetico; essi diventano vantaggiosi strumenti operativi, circoscritti a ambiti ristretti e impossibilitati a avanzare pretese di aprioristica validità. Dato che Rawls comprende fino in fondo che il terreno su cui l'intuizionismo etico deve difendere se stesso è quello epistemologico, è proprio su questo terreno che egli lo rimodella profondamente, in modo da ridurre le ambizioni e, per diretta conseguenza, anche le eventuali responsabilità. L'intuizionismo etico tradizionale potrebbe rispondere con efficacia ai suoi oppositori solo se ci fossero davvero concetti morali inanalizzabili e principi morali che non avessero necessità di essere provati o che non richiedessero premesse a propria giustificazione; sta di fatto, però, che le cose vanno in maniera diversa e che queste condizioni non si verificano. L'intuizionismo etico che si è affermato nel secolo XX non può, quindi, essere efficacemente sostenuto e non sorprende che coloro che, come è il caso tipico degli utilitaristi, riportano i principi morali a ambiti diversi da quello specificamente etico – o che comunque annullano la specificità dell'etica ritrovandone

---

<sup>45</sup> J. RAWLS, *ibidem*, Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 45-46.

le origini fuori di essa – abbiano potuto sostenere, con più di una ragione, di avere avuto la meglio su di esso.

Il nostro scopo, nel trattare il problema della priorità, non è quello di eliminare totalmente il richiamo ai giudizi intuitivi, ma di ridurlo. Non c'è motivo di supporre che si potrebbero eliminare tutti i richiami all'intuizione, qualunque essa sia, o che ciò sarebbe desiderabile. Il nostro scopo pratico è quello di raggiungere un accordo sui giudizi di cui ci si possa ragionevolmente fidare, in modo da ottenere una comune concezione della giustizia. In pratica non conta che i giudizi intuitivi di priorità degli uomini sono simili, se non si è in grado di formulare i principi che rappresentano queste convinzioni, o se addirittura questi principi non esistono. I giudizi contrastanti, tuttavia, fanno sorgere una difficoltà, poiché il fondamento per risolvere i conflitti rimane in buona parte oscuro. Il nostro obiettivo deve perciò essere la formulazione di una concezione della giustizia che, per quanto dipendente dall'intuizione etica o prudenziale, tende a far convergere i nostri giudizi ponderati di giustizia.<sup>46</sup>

È necessario comprendere bene che ciò che sta a cuore a Rawls è l'elaborazione di una teoria complessiva della giustizia, non di una teoria generale della moralità o del «buono». Per quanto il discorso sulla giustizia sia facile da connettere a quello più ampiamente etico, è anche vero che esso ha alcune peculiarità sue proprie, quali l'attenzione per la formulazione e la applicazione di regole pratiche, che spesso assumono l'aspetto di norme giuridiche, la conciliazione di queste stesse regole con modi di vita acquisiti per tradizione e il loro ruolo nel contribuire, se non addirittura costruire e difendere, una coesione sociale che non sia mai solo occasionale. Tutti questi aspetti sono, così, centrali anche nella teoria di Rawls e spiegano la sua attenzione nell'elaborare un complesso di proposte che non diano occasione di disaccordo e che in qualche modo risolvano i contrasti che sorgono all'interno delle comunità. Se la ricerca di Moore è centrata in particolare sul fondamento della morale, quella di Rawls lascia che questo stesso fondamento rimanga in una zona inesplorata e «oscura». Naturalmente Rawls vede bene che un discorso sulle regole della giustizia non può essere completo senza un plausibile chiarimento sui fondamenti del «dovere», del «giusto», del «buono», ma invita a pensare che, tutto sommato, tale discorso possa essere valido anche se questo chiarimento viene fornito a posteriori della costruzione di un sistema di giustizia coerente e funzionante – o comunque, anche se non di un vero

---

<sup>46</sup> J. RAWLS, *ibidem*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 53.

sistema, almeno di un insieme di pratiche che non collidano il meno possibile l'una con l'altra. In questo modo, egli ha fiducia che l'efficacia del sistema di regole possa rispondere del proprio fondamento, nel senso che il fatto manifesto della sua validità confermi per via indiretta che gli assunti teorici su cui esso è costruito sono ugualmente validi. Tutto ciò può essere inteso anche come un modo per aggirare il problema del fondamento, che si presenta da principio come troppo difficile. È chiaro, quindi, che Rawls sente la necessità di ridurre al minimo, nell'immagine di società che emerge dalla sua proposta, la possibilità che insorgano disaccordi, poiché il successo di essa in termini di efficacia testimonierebbe anche della bontà dei principi che certamente, pur restando spesso impliciti e inespressi, se non vengono addirittura lasciati nel vago, non mancano. Moore, rispetto al tema del disaccordo sulle regole di condotta, ha un'attenzione molto diversa da quella di Rawls, poiché radicalmente diverso è anche il suo approccio al tema complessivo del fondamento: si riserva, infatti, di giungere a una positiva conclusione, senza passare da una sua esplicita trattazione. Al contrario, il suo discorso sulla morale è tutto costruito intorno al «che cosa è», in modo che il problema della condotta viene esaminato solo in seconda battuta.

Questa differenza fra Moore e Rawls ha chiaramente una lunga serie di effetti sulle loro riflessioni, anche se si può dire che entrambi i pensatori sono accostabili rispetto al fatto che, nell'inevitabile rapporto fra etica e metaetica, quest'ultima non è da chiamare in causa e interrogare ogni volta che si apre una discussione su questioni che riguardano specificamente la prima. Questa si sviluppa senza doversi necessariamente rifare a quella. In questo senso, l'etica normativa sarebbe, per Moore come per Rawls, cosa diversa dall'insieme di principi intuitivi di cui, in un modo o in un altro, ci sarebbe una generale conoscenza<sup>47</sup>.

Proprio lo studio del rapporto fra etica e metaetica è uno dei motivi che hanno favorito il ritorno di interesse per l'intuizionismo etico, anche molto al di là delle riflessioni di Rawls. In particolare, a partire dagli ultimi venti anni del secolo scorso si è sviluppato un vivace dibattito intorno a molte delle questioni di cui Moore si era già occupato e, all'interno di questo dibattito, il richiamo all'autore dei *Principia* è presente e continuo. Sono soprattutto pensatori di lingua inglese a essersi occupati e a occuparsi di intuizionismo etico e ciò si spiega agevolmente tenendo conto di quanto afferma

---

<sup>47</sup> Cfr. S. DARWALL, *How Should Ethics Relate to Philosophy?*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, pp. 22-24.

Warnock: che l'intuizionismo è stato senza dubbio una delle maggiori correnti della filosofia anglo-americana. La lettura e lo studio di Moore sono comprensibilmente, quindi, ben più diffusi nel mondo anglosassone di quanto non lo siano altrove. Se anche l'intuizionismo etico sembrava avere già detto tutto ciò che aveva da dire attorno alla metà del secolo, i problemi sollevati da Moore e i modi trovati per risolverli, così come i problemi e le soluzioni proposte dal più noto degli intuizionisti venuti dopo Moore, William David Ross, hanno incuriosito, sollecitato e spesso enormemente interessato una generazione di studiosi che non era soddisfatta delle conclusioni cui era giunto, nel frattempo, il non-cognitivism morale. Questa generazione di studiosi si è dimostrata disponibile a mettersi nuovamente alla ricerca di un significato proprio e specifico da attribuire all'insieme delle proposizioni etiche, così come ha anche tentato di rivedere l'assunto secondo cui i concetti morali, se pure esistono, sono comunque esclusi dal campo di ciò che si può conoscere o di ciò che rientra nell'insieme degli oggetti indagabili per vie razionali. Non è utile fare un elenco di tutti coloro che si sono dedicati di recente all'intuizionismo etico; basta dare rapidamente conto del lavoro svolto da alcuni dei maggiori fra loro, in modo che si possa comprendere quale debito abbiano in genere contratto con la filosofia di Moore. Certamente si può ricordare, a questo proposito, il nome di Robert Audi, che più di altri ha tentato di costruire una teoria etica intuizionistica che fosse emendata dagli errori per cui Moore è spesso rimproverato. Audi afferma di difendere un intuizionismo etico moderato e non-riduttivamente naturalistico, nel quale c'è spazio per una pluralità di oggetti che sono definibili attraverso le nozioni di bene intrinseco e di male intrinseco. Egli mostra di avere confrontato l'utilitarismo e le etiche consequenzialistiche in genere con quelle che anche Rawls chiama le «intuizioni morali di senso comune» e di avere riscontrato che quelle teorie non si accordano con quanto queste intuizioni suggeriscono. L'utilitarismo, infatti, non sembra dare alcun credito, per esempio, all'importanza del carattere morale di un individuo, poiché ciò che per esso è moralmente buono è solo l'azione che produce, fra altre azioni, la maggiore utilità possibile. Eppure il carattere delle persone, viste come agenti morali, non sembra affatto essere cosa di poco conto per il senso comune – così come non lo è stato, in qualità di oggetto di riflessione, per molta parte della filosofia, in specie quella antica. Per questo motivo, Audi ritiene che l'utilitarismo debba essere lasciato cadere a favore di una teoria che dia il giusto peso all'agente, pur non trascurando le conseguenze delle azioni.

Concettualmente, epistemologicamente, e dal punto di vista della valutazione, l'azione giusta e il carattere morale devono essere spiegati all'interno di una teoria unificata.<sup>48</sup>

Data la centralità della questione epistemologica della giustificazione dei giudizi etici, sia quelli riguardanti le azioni, sia quelli riguardanti il carattere, Audi trova utile e necessario ridare alla ragione tutta l'importanza che il non-cognitivismo etico le aveva negato: solo un agente razionale, infatti, può dare conto di sé e delle sue azioni, così che solo un agente razionale è nelle condizioni di vedersi attribuita quella responsabilità morale che è pienamente ammessa dalle intuizioni comuni. Ma Audi vede anche che, se il carattere morale e le azioni morali devono essere strettamente connesse in una teoria etica davvero plausibile, non è detto che sia possibile fare lo stesso fra carattere morale e verità morale, dato che la seconda è molto differente da ciò che è riconducibile in qualche modo al primo. Ricorrere a un «approccio razionalistico» alla conoscenza morale è il mezzo migliore, fra quelli esaminati da Audi, per eliminare o ridurre sensibilmente la distanza tra agente e verità.

Io qui propongo che cominciamo con il supporre che si abbia un accesso interno a quelle verità a priori che si può capire di possedere in virtù della comprensione delle relazioni fra i concetti che si conoscono. La logica di fondo potrebbe essere questa: se le verità sono a priori, sono necessarie, e se sono necessarie allora sono reali in tutti i mondi possibili, incluso il mondo interiore; e se le si può capire tramite le riflessioni, si possiede una sorta di accesso “introspettivo” – e certamente un accesso interno – ai loro motivi, sul tipo della

---

<sup>48</sup> R. AUDI, *Internalism and Externalism in Moral Epistemology*, in *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 23. Il passo citato è preceduto da queste parole: «Le difficoltà epistemologiche incontrate dal consequenzialismo dovrebbero essere [...] facili da vedere. Di nuovo, si inizia dalle intuizioni morali di senso comune. Per prima cosa, le azioni giuste, compiute perché l'agente pensa che siano giuste – per esempio, atti di onestà o di giustizia o di riparazione – cedono terreno in maniera non-contingente per ascrivere un buon carattere. Le nostre pratiche morali quotidiane confermano questa connessione necessaria più e più volte. Ma il consequenzialismo non può accogliere questo punto: tratta la connessione come se fosse solo contingente, poiché questi schemi non portano necessariamente all'ottimo. Secondariamente, è anche una verità non-contingente che un buon carattere fornisca una ragione per aspettarsi che gli agenti che lo possiedono compiano ciò che è giusto, o almeno ciò che pensano che costituisca il giusto, per una appropriata ragione morale. Ma il consequenzialismo deve vedere anche questa connessione come contingente, visto che il buon carattere deve essere inteso come un fatto di possesso di disposizione a produrre l'ottimo».

padronanza della loro auto-evidenza o del loro coinvolgimento con ciò che è auto-evidente, e si può giustificatamente credere a esse sulla base del fatto che le si comprende. La comprensione può verificarsi immediatamente a partire dalla loro presa in considerazione, o può verificarsi solo per mezzo della riflessione; ma in un caso o nell'altro essa è introspektivamente accessibile.<sup>49</sup>

Audi è molto rappresentativo del più recente intuizionismo etico perché, più e meglio di altri, se ne fa sostenitore dichiarato. Egli sostiene senza mezzi termini che l'intuizionismo etico, nonostante gli venga riconosciuto da molti un ruolo importante dal punto di vista storico, resta largamente trascurato e non riceve gli approfondimenti che meriterebbe. Spesso, anzi, se ne fraintendono gli assunti di base o si pretende che affermi ciò che, in realtà, esso non afferma affatto. Data la scarsa conoscenza dell'intuizionismo che si può riscontrare, è anche facile, nota Audi, che si indichino con questo nome teorie che sono profondamente diverse fra loro, così che si finisce per aumentare la confusione. Un'ulteriore occasione di confusione è poi data, secondo Audi, dal fatto che spesso i filosofi – qui il suo pensiero è dichiaratamente rivolto proprio a Rawls – parlano di intuizioni morali, prevedono per esse uno spazio significativo nelle loro teorie, attribuiscono loro una efficacia certa quale mezzo di conoscenza morale, ma poi esitano o rifiutano di accettare apertamente una concezione intuizionistica<sup>50</sup>. È come se si ritraessero dal fare un passo che hanno, di fatto, già compiuto per oltre la metà e non volessero trarre conclusioni che appaiono in buona misura ovvie. C'è da interrogarsi sui motivi di questa diffusa ritrosia nei confronti dell'intuizionismo e Audi non manca di farlo. “Intuizionismo etico”, egli dice, è in realtà un nome che ha indicato nel corso del tempo varie posizioni e fra queste è utile ricordare le due di maggiore rilievo, che sono anche le più comprensive: la prima posizione prevede che l'intuizionismo etico sia una teoria morale complessiva; l'altra posizione sostiene, invece, che l'intuizionismo è solo una particolare epistemologia

---

<sup>49</sup> R. AUDI, *Internalism and Externalism in Moral Epistemology*, in *op. cit.*, p. 28.

<sup>50</sup> R. AUDI, *Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics*, in *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 32: «Una buona teoria etica, per esempio, dovrebbe dare ampia spiegazione delle nostre intuizioni relative al nostro essere o non essere stati ingiusti, al nostro dovere di lasciare i nostri affari per aiutare altre persone, a quando sarebbe il caso di venire meno o di mantenere una promessa. Ma solo pochi dei molti filosofi che fanno appello alle intuizioni quali supporto nelle loro teorie etiche (o, in modo simile, nei loro “giudizi ponderati”, in ciò che “sembra plausibile”, o cose di questo genere) sosterebbero l'intuizionismo etico».

della morale, magari al servizio di teorie morali complessive di altro genere, e perciò solamente parte di esse. Audi difende l'intuizionismo etico inteso come teoria complessiva e completa della morale, ma pensa di poterlo fare solo opponendosi alla convinzione che ogni conoscenza etica intuitiva sia ottenuta in maniera immediata e completa. Sono i sospetti relativi a una conoscenza intuitiva di questo tipo ad avere portato molti a rifiutare troppo frettolosamente l'intuizionismo. Non tanto sulla scia di Moore, ma su quella di Ross, Audi tenta di mostrare che intuizione morale e riflessione non sono affatto modi del conoscere incompatibili l'uno con l'altro, ma che, anzi, la riflessione è spesso strumento di conferma indispensabile per le intuizioni e che, addirittura, le intuizioni stesse possono comporsi di una parte di riflessione. Audi si considera, rispetto a questo tema, prosecutore di una linea di pensiero inaugurata da Ross più che da Moore, poiché proprio quest'ultimo avrebbe contribuito in modo determinante alla diffusione della convinzione errata per la quale l'intuizione e un'immediatezza priva di incertezze sarebbero da considerarsi come termini sinonimi. Non lasciano dubbi, su questo punto, queste parole:

Il problema è che, nel XX secolo, l'intuizionismo non riusciva a uscire dall'ombra di G. E. Moore, che [...] ha posto delle proprietà non naturali, ha sostenuto l'indefinibilità della bontà e ha invocato una nozione forte di auto-evidenza nel difendere la sue asserzioni su ciò che è intrinsecamente buono<sup>51</sup>.

Audi non rimprovera tanto a Moore di avere sostenuto che le proprietà morali sono non-naturali o che la bontà sia in sé qualcosa di indefinibile, ma gli attribuisce, piuttosto, la responsabilità di avere diffuso una nozione di auto-evidenza, che nel passo è detta «forte», che esige troppo dal punto di vista epistemologico. Sarebbe stata una simile nozione di auto-evidenza a mettere l'intuizionismo, inteso anche, naturalmente, come teoria morale complessiva, in una difficoltà estrema per buona parte del secolo scorso. In maniera molto diversa da Moore, Audi vuole difendere la posizione secondo cui l'intuizionismo etico non è affatto costitutivamente legato a una nozione di auto-evidenza che non concede sufficiente spazio alla riflessione e egli pensa che una simile posizione si possa ritrovare, attraverso una lettura attenta, nelle pagine di Ross.

---

<sup>51</sup> R. AUDI, *The Good in the Right*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. ix.

Questo ci porta [a una] questione basilare nella concezione ampiamente diffusa di intuizionismo: l'idea che esso si appoggi su una *giustificazione imbattibile* – detto in modo rozzo, una giustificazione che non può essere indebolita o superata – rispetto a ogni cognizione fondata su una genuina intuizione. Ross non è vicino a questa idea generale, anche se può aver pensato che qualche convinzione morale sia giustificato in modo incontrovertibile. Una volta che si sia visto che il ruolo primario dell'intuizione è quello di darci una diretta, che è come dire non-inferenziale, conoscenza o giustificata convinzione della *verità* delle proposizioni morali, piuttosto che della loro auto-evidenza (specialmente dei principi morali certi), c'è meno ragione di pensare che le credenze morali che si fondano su una padronanza intuitiva di principi siano da considerarsi imbattibilmente giustificate. [...] Questo ci porta a qualcosa che non sembra essere stato generalmente notato dai critici dell'intuizionismo e che in Ross è, quanto meno, non enfatizzato. La posizione per cui la giustificazione delle intuizioni morali è fallibile, anche quando si fonda sulla vigile riflessione che Ross pensa sia loro appropriata, è pienamente coerente con la sua affermazione che le verità auto-evidenti in questione non ammettono prove. Che una proposizione non ammetta prova è un fatto epistemico che riguarda *essa* e lascia aperta la possibilità che una persona possa avere solo basi scarse o superate per *credervi*. Questo fatto logico e epistemico non implica che una persona riesca sempre a cogliere la giustificazione fornita da altri per credere in quella proposizione, o che possa mancare di sentirsi giustificato a crederci dopo averla presa in considerazione, o che possa mancare di trovarla intuitiva.<sup>52</sup>

Audi vuole conciliare, in definitiva, due posizioni che gli paiono solo apparentemente opposte: l'una che sostiene che ci sono verità morali auto-evidenti conoscibili anche attraverso intuizioni immediate e che i veri principi dell'etica coincidono perfettamente con queste verità; l'altra che afferma che tutte le convinzioni morali, anche quelle che paiono più solide, possono ragionevolmente essere messe in dubbio e essere fatte oggetto di verifica. Audi ritiene, a questo proposito, che questa conciliazione non sia in qualche modo eretica rispetto a una concezione autenticamente intuizionistica, ma che essa sia visibile, anche se forse con una certa difficoltà, nella proposta di uno dei maggiori esponenti dell'intuizionismo, come è senza dubbio nel caso di Ross. Del resto, egli si fa forza del fatto che anche Moore, prima di Ross, avrebbe sostenuto che l'intuizione non è, di per sé, una conoscenza infallibile, ma che è solo un tipo di conoscenza dotata di speciali caratteristiche, che la rendono diversa da una conoscenza empirica. Audi pensa, così, di potersi riconciliare, ben più di quanto

---

<sup>52</sup> R. AUDI, *Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics*, in *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 38-39.

possa fare Moore, con la grande tradizione aristotelica, che vede nella saggezza un irrinunciabile mezzo di conoscenza delle verità morali, soprattutto nei numerosi casi in cui, partendo dalla conoscenza di principi universali, si debba arrivare a una loro applicazione nel particolare. La saggezza sarebbe, infatti, tutt'uno con quella riflessione che Audi vuole completamente riabilitare anche in ambito intuizionistico.

Si può notare come altri si collochino sulla medesima linea di Robert Audi, volendo difendere l'intuizionismo da accuse che sarebbero, in realtà, infondate. Michael Huemer è senz'altro fra questi, visto che nel suo recente *Ethical Intuitionism* mette insieme una lunga teoria di argomenti volti a rendere l'intuizionismo etico molto più accettabile di quanto sia stato in passato<sup>53</sup>.

Anche Huemer riconosce che l'intuizionismo etico ha subito negli anni l'effetto di diversi giudizi a esso molto sfavorevoli, i quali però, a una indagine approfondita, si rivelano per la maggior parte meri pregiudizi. In controtendenza rispetto a tutto ciò, Huemer è non solo pienamente convinto del fatto che l'intuizionismo etico non sia una teoria morale più debole di altre, ma che, anzi, in seguito a un attento e spassionato confronto esso riveli meriti maggiori di concezioni che hanno goduto e godono di un prestigio superiore, come è il caso, per esempio, di alcune forme di utilitarismo. La battaglia filosofica a favore dell'intuizionismo è condotta da Huemer chiamando direttamente in causa le maggiori teorie rivali e mettendone in luce le debolezze, in particolare quelle che pongono tali teorie in una traiettoria di urto frontale con fatti acquisiti nell'esperienza comune e che si esiterebbe a non confermare.

Le teorie anti-realistiche sul valore minano alle fondamenta le nostre convinzioni morali, la nostra motivazione morale, e perfino il nostro sentire che la vita ha un significato. Esse minano le nostre convinzioni morali, perché – come anche molti anti-realisti stessi ammettono – le nostre convinzioni morali ordinarie, di senso comune, sono convinzioni che riguardano un putativo regno di oggettive proprietà di valore. Quando diciamo che qualcosa è moralmente sbagliato, noi non vogliamo soltanto dire che questo va contro le nostre preferenze o le nostre abitudini, e non intendiamo neanche far pensare che la nostra osservazione sia una mera espressione di una reazione emotiva non-cognitiva. Molti converrebbero giustamente sul fatto che gli argomenti anti-realistici sembrerebbero implicare che tutto ciò che noi siamo *autorizzati* a dire è qualcosa che riguarda le nostre preferenze o le nostre abitudini, o qualcosa che esprime una attitudine non-cognitiva, il che significherebbe che le nostre convinzioni morali sono ingiustificate. Le teorie anti-

---

<sup>53</sup> M. HUEMER, *Ethical Intuitionism*, New York, Palgrave MacMillan, 2005.

realistiche minano alle fondamenta la nostra motivazione morale, perché ci dicono che non abbiamo alcuna buona ragione per agire moralmente *a meno che*, così facendo, noi possiamo soddisfare i nostri desideri. A dire il vero, agire secondo morale spesso non è, e a noi non appare essere, il modo migliore per soddisfare i nostri desideri.<sup>54</sup>

Il contributo di Huemer alla discussione intorno all'intuizionismo etico consiste soprattutto, perciò, nel mettere in fila ordinata una lunga serie di argomenti che ne mostrino la faccia più che accettabile, al fine di difenderlo e sostenerlo. Anche per Huemer, come già per Audi, l'intuizionismo non è certo la concezione morale bizzarra («weird») che dovrebbe essere secondo la affrettata opinione di altri, poiché esso ha una piena e incontrovertibile legittimità epistemologica.

Dopo avere dato conto, almeno in modo sommario, dei termini attorno ai quali ruota l'odierno dibattito sull'intuizionismo etico, vale la pena di cercare una definizione data da qualcuno fra quelli che animano quel dibattito stesso, visto che una definizione è generalmente in grado di condensare in uno spazio ristretto il fulcro teorico su cui si impernia una intera concezione. Dato che, però, non tutte le definizioni sono uguali, bisogna trovarne una che non sia imprecisa, altrimenti si rischia di arrivare a una constatazione di scarsa utilità. Robert Audi, per esempio, ne evidenzia una di questo tipo.

Se in linea di massima intendiamo l'intuizionismo come il punto di vista per cui ci sono almeno alcune verità morali di base che sono conosciute in maniera non-inferenziale, e, in questo senso così ristretto, conosciute intuitivamente, il punto di vista è molto antico. Risalirebbe almeno a Tommaso d'Aquino<sup>55</sup>.

Molto meglio, allora, guardare in direzione di una definizione più articolata, sul tipo di quella fornita da Thomas Baldwin.

Nel suo senso più generico, l'intuizionismo in etica non richiede niente di più dell'ammissione di una conoscenza che sia insieme etica e non riducibile a altri tipi di conoscenza. Otteniamo un senso maggiormente determinato dove la maniera in cui le convinzioni etiche fondamentali costituiscono una conoscenza è costruita per mezzo di una analogia con la percezione sensibile. Questa analogia percettiva è molto generale e, come mostra la tradizione del "moral sense", può essere sviluppata in una varietà di modi (dove il

---

<sup>54</sup> M. HUEMER, *ibidem*, p. 248.

<sup>55</sup> R. AUDI, *The right in the good*, p. 5.

tema di una analogia con le qualità secondarie è estremamente significativo). Ma, in modo caratteristico, essa implica che gli oggetti di giudizio etico siano visti come oggettivi stati di cose che costituiscano l'oggetto di veridiche intuizioni morali. Si considera anche spesso che l'intuizionismo implichi che la conoscenza etica sia primariamente una conoscenza delle azioni che è nostro dovere compiere. Questa implicazione viene dalla concezione per cui sono i nostri ordinari giudizi sul dovere, è la nostra moralità di "senso comune", che forniscono le basi per la conoscenza etica; essi sono le nostre percezioni di senso comune sul valore. Chiamerò questa concezione intuizionismo del "senso comune". Essa fa sviluppare ostilità verso ogni teoria etica generale che si distanzi dalla moralità di senso comune e a volte verso la stessa idea di una teoria generale che cerchi di esibire una conoscenza etica fondata su principi generali.<sup>56</sup>

Può essere utile riportare, a questo punto, le ispirate conclusioni cui giunge John A. Clark:

tutti gli onori e la più piena considerazione vanno resi all'intuizionismo etico, ma non ci si lasci sedurre dai persistenti richiami provenienti dalle molte isole-di-Circe dell'intuizionismo, o la verità dell'etica potrebbe perdersi completamente in un disastro, invece di mantenersi impegnata in un libero viaggio. La vera lezione che si deve imparare dallo studio delle intuizioni etiche riguarda la natura del problema etico e la natura dell'universo di discorso distintamente etico. Fintanto che il messaggio degli intuizionisti etici è stato quello per cui c'è un universo distinto di questo tipo, la loro tesi è stata corretta e importante, nello stesso tempo in cui, attraverso il loro puntare l'attenzione sulle intuizioni etiche, ci hanno diretti verso la regione nella quale questa tesi deve essere posta.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Th. BALDWIN, *G.E. Moore*, cit., p. 101.

<sup>57</sup> J. A. Clark, *Intuition and Criticism in Ethics*, «The Journal of Philosophy», vol. 37, 20, Sept. 1940, pp. 546-555.

# L'intuizionismo etico nelle opere di G. E. Moore

Può risultare fuorviante ostinarsi a ritrovare negli scritti giovanili di un filosofo le medesime tesi, magari anche solo in abbozzo, che saranno proprie della sua maturità. Spesso, infatti, le prime prove di un pensatore sono volte per lo più a ricavarsi uno spazio all'interno di un dibattito già delineato e ben definito nei suoi tratti essenziali, così come servono anche a mettersi in qualche modo alla prova, oltre che a fare esperienza in un'attività come quella speculativa, che ha la caratteristica di lasciare in genere molto spazio all'iniziativa personale. Ne deriva, quindi, che le posizioni difese nei saggi giovanili riflettono raramente e in maniera esclusiva il frutto di neutre elaborazioni teoriche. Sembra corretto, perciò, astenersi da una ostinata e pedissequa opera di «scavo», tutta dedicata a riportare alla luce, quasi al modo di un tesoro nascosto, l'insieme completo delle continuità possibili fra opere giovanili e opere mature. Appare più utile vedere i primi lavori di un filosofo come testimoni diretti e indiretti – e, forse, spesso inconsapevoli – di un ambiente culturale, di un caratteristico stile di pensiero, della diffusa, anche se approssimativa, *Weltanschauung* di un'epoca. Questo è anche il caso, come si è già visto, delle prime pubblicazioni di Moore, che solo a rischio di forzature possono essere interpretate come perfettamente anticipatrici di tutti gli sviluppi che le seguiranno. È vero che in esse si possono già rintracciare alcuni atteggiamenti di fondo che non muteranno più in seguito o alcuni interessi che avranno un importante sviluppo, allo stesso modo di alcune propensioni che si dimostreranno decisive nelle opere più mature. È anche vero, però, che tutto ciò è anche variamente mescolato a elementi che si riveleranno caduchi, transitori o che verranno espressamente rifiutati. Un buon esempio di questo stato di cose è *In What Sense, If Any, Do Past and Future Time Exist?*, discussione filosofica che ha goduto di una pubblicazione su «Mind» nel 1897<sup>58</sup>. Questa discussione vede contrapporsi Bernard Bosanquet e Moore, dalla parte del neo-idealismo, e Shadworth H. Hodgson, dalla parte del realismo. Sia Bosanquet che Moore si richiamano di frequente a Bradley nelle loro

<sup>58</sup> B. BOSANQUET – S. H. HODGSON – G. E. MOORE, *In What Sense, If Any, Do Past and Future Time exist?*, «Mind», vol. 6, 22, April 1897, pp. 228-240.

argomentazioni, a volte per correggerne alcune affermazioni, ma molto più spesso per trovarvi un sostegno ai loro stessi ragionamenti. Bosanquet, per esempio, parte da un passo di *Apparenza e realtà*, nel quale Bradley mostra che la scienza parla del tempo sia come se fosse un oggetto reale di conoscenza, formato da un passato, un presente e un futuro, sia come se tutte le esperienze umane possibili fossero sempre rapportabili per intero al tempo presente. Questa sorta di indecisione testimonierebbe, per Bradley, della difficoltà di risolvere la questione della natura del tempo e Bosanquet conferma che questo rappresenta una difficoltà filosofica. Si potrebbe tentare di risolvere questa difficoltà migliorando la comune nozione di tempo attraverso una sua trattazione in chiave psicologica, per cui il passato e il futuro si vedrebbero riconosciuta solo un'esistenza di tipo indiretto, necessariamente fondata sul più saldo concetto di continuità e sufficiente a dare conto dei rapporti di causa-effetto. Del resto, nota Bosanquet, questa potrebbe essere solo una soluzione parziale, perché si deve ammettere che esistono realtà superiori a quelle che possono essere esperite attraverso rapporti causali e queste sono le verità immutabili della logica. La scienza stessa, come anche Bradley – ricorda Bosanquet – aveva notato, si fonda esclusivamente su quelle verità che sono universali e fuori dal tempo, così che, a rigore, la stessa verità scientifica non può che essere al di sopra di ogni possibile connessione temporale; in questo modo, «le sequenze osservabili di eventi non possono essere verità scientifiche». Secondo Bosanquet, basta tradurre le ovvie conclusioni di questo ragionamento per poter affermare con successo che è la permanente continuità a costituire, da sola, la forma più alta di realtà, quella cui anche la scienza deve fare riferimento e che passato, presente e futuro, non essendo oggetti reali, vanno assorbiti in un «intero senza tempo».

Il realista Hodgson si oppone a queste tesi, notando che un tempo scandito in passato, presente e futuro è necessario non solo alla mente, per potere formulare pensieri, ma alla realtà stessa, poiché realtà e esperienza non differiscono per natura e l'esperienza non si dà mai al di fuori di una successione di momenti. In più, Bosanquet non avrebbe notato che il tempo si trova anche in quel luogo da cui egli lo vorrebbe estromettere, perché parlare di una permanente continuità, intesa come la vera realtà, non può nascondere che la permanenza sia esclusivamente un fatto di durata nel tempo e che la continuità consista solo nella mancanza di cesure in questa durata. Hodgson concede che è solo la mente ad avere necessità di dividere la durata in parti discrete poste in successione, ma il fatto che il tempo sia pensabile solamente in un certo modo,

non ne mina la realtà. L'errore filosofico commesso da chi difende l'idealità del tempo consiste nel voler trattare i momenti empirici come se fossero puri «istanti matematici», cioè puri limiti privi di esistenza, ma in questo caso si prende per realtà ciò che più plausibilmente è solo caratteristico della mente degli uomini. Se ci fosse, infatti, una mente dai poteri superiori, prosegue Hodgson, questa potrebbe essere consapevole, ben più di quanto lo sia un uomo, di dettagli che formano la realtà e di molte più distinzioni temporali fra un prima e un dopo.

Dopo gli argomenti di Hodgson, Moore cerca di avanzarne altri che riportino la bilancia dalla parte dell'idealismo. Oltre a vedere l'argomento della mente superiore, chiamata in causa da Hodgson, come niente più di un «*deus ex machina*», un artificio calato dall'alto appositamente per risolvere la questione, Moore nota che anche una simile mente avrebbe difficoltà a comprendere la transizione fra qualcosa che non esiste, qualcosa che esiste e poi ancora qualcosa che non esiste, quale è il caso della transizione dal passato al presente e poi al futuro. Il vero difetto della posizione di Hodgson resta, comunque, la confusione fra la realtà, presa in sé, e la coscienza che di quella realtà può avere un soggetto capace di pensiero. Se Hodgson avesse ragione, infatti, basterebbe pensare una certa situazione perché essa divenisse, con ciò, reale e basterebbe pensarla nuovamente per riportarla a nuova e piena realtà. Confondendo, come in questo caso, la coscienza di una realtà con la realtà stessa, si giunge a ridurre il reale, per non dire l'essere stesso, a un puro stato mentale, con esiti assolutamente paradossali. Come si vede, Moore non abbandona, qui, la sua critica a una concezione che riporta a Berkeley, confermando che anche nella sua transitoria fase di vicinanza al neo-hegelismo alcuni nodi teoretici restano per lui immancabili punti fermi. Ci si può richiamare, rispetto a questi punti fermi, all'antipsicologismo, per cui naturalmente il contenuto mentale o psicologico non può, al di là di come lo si voglia chiamare o caratterizzare, esaurire il tutto. Una certa confusione su questo è rilevata da Moore non solo nel realista Hodgson, ma anche nella posizione di Bosanquet.

La fallacia, se di fallacia si tratta, consiste nel confondere le percezioni interne con la conoscenza scientifica del mondo esterno – una confusione che, a partire da Hume, può essere fatta con difficoltà nel caso dello spazio, perché lì la percezione interna non ha la stessa doppia connessione. Sarebbe, tuttavia, un'assurdità altrettanto grande negare la infinita divisibilità dello spazio sulla base del fatto che il più piccolo punto percepibile è di estensione variabile. Le parole precise di Bosanquet, per cui “il nostro presente include la

durata” implicano che esso può essere misurato con le stesse arbitrarie unità di misura impiegate nelle successioni fisiche. E il fatto è che appena noi percepiamo, e non ci dedichiamo soltanto a inferire, una qualche successione nel nostro presente, quello cessa di essere il nostro presente. Ascrivere all’Assoluto un potere di esperire il passato e il futuro come se fossero il presente, sarebbe come porre la sua coscienza a un livello più basso del nostro, poiché sarebbe come privarlo interamente di quel potere di distinguere gli eventi successivi che è una condizione del nostro progresso nella conoscenza.<sup>59</sup>

Moore può, a questo punto, essere estremamente esplicito, anche più di quanto possa esserlo Bosanquet.

Il presente non è reale, perché può solamente essere pensato come infinitamente piccolo; e il passato e il futuro non possono essere reali, non solo perché anche essi devono essere pensati come infinitamente divisibili, ma anche perché mancano completamente di quella immediatezza che, secondo Bradley, è un costituente necessario della realtà. Ma se né il presente, né il passato, né il futuro sono reali, non c’è rimasto nulla nel tempo in quanto tale che sia reale. Allo stesso tempo, devo pregare Hodgson di non prendersela troppo con me. Se pensa che tramite una posizione di questo tipo io intenda sostenere che “posso fare a meno del tempo, o anche che posso pensare senza di esso”, allora resta ancora molto da chiarire.<sup>60</sup>

La netta affermazione fatta da Moore sulla irrealtà del tempo è, quindi, il risultato di uno stretto confronto fra posizioni filosofiche in buona misura opposte e è essa stessa pienamente speculativa. Potrebbe essere questo il motivo per cui Moore conclude il suo contributo alla discussione con una riflessione dal tono decisamente meno perentorio. Può anche pesare, in questo caso, la tendenza costante in Moore a provare un forte disagio nel sostenere *in toto* assunti che hanno l’aria di contrastare apertamente con le acquisizioni del senso comune.

Se dovessi, allora, al termine della discussione, dare una risposta diretta alla nostra domanda, direi che né il passato, né il presente, né il futuro esistono, se per esistenza noi intendiamo il riconoscimento di una piena realtà e non solo un’esistenza intesa come apparenza. D’altra parte, io penso che potremmo dire che c’è più realtà nel presente che nel passato o nel futuro, perché, sebbene esso sia di molto inferiore a questi nell’estensione del contenuto, possiede quell’elemento coordinato dell’immediatezza di cui gli altri sono del

---

<sup>59</sup> B. BOSANQUET – S. H. HODGSON – G. E. MOORE, *ibidem*, p. 238.

<sup>60</sup> B. BOSANQUET – S. H. HODGSON – G. E. MOORE, *ibidem*, p. 238.

tutto privi. Di nuovo, e infine, penso che possiamo introdurre una distinzione, da questo punto di vista, fra passato e futuro. Il passato sembra essere più reale del futuro, perché il suo contenuto va a costituire in maniera più propria il presente, quando invece il futuro potrebbe proclamare una superiorità rispetto al passato solo se si potesse mostrare che in esso l'apparenza diventerebbe sempre più un tutt'uno con la realtà.<sup>61</sup>

Risulta ancora più chiaro, oramai, che Moore non è disposto a accogliere in maniera acritica tutto ciò che gli viene dalla lettura di Bradley e Bosanquet o dal confronto diretto e frequente con McTaggart. Egli si tiene ben strette alcune convinzioni di fondo su cui mostra molte meno incertezze di quanto capiti con altre e cerca di trovare una conciliazione fra questi suoi punti fermi e una filosofia che gli sembra in generale più avanzata. Questa conciliazione, però, non riesce, perché non tutte le posizioni sono conciliabili quando alla loro base ci sono idee troppo diverse intorno alla natura della realtà stessa. La definitiva presa di distanza dal neo-hegelismo è rintracciabile, nel caso di Moore, a partire dalla pubblicazione del saggio *The Nature of Judgment*, nel 1899<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> B. BOSANQUET – S. H. HODGSON – G. E. MOORE, *ibidem*, p. 240.

<sup>62</sup> G. E. MOORE, *The Nature of Judgment*, «Mind», vol. 8, 30, April 1899, pp. 176-193.

## Le caratteristiche delle intuizioni

Nel breve ritratto autobiografico scritto per la pubblicazione del volume a lui dedicato nella collana dei *Living Philosophers* e curato da Paul Arthur Schilpp<sup>63</sup>, Moore afferma con estremo candore di avere deciso di dedicarsi alla filosofia piuttosto che alla filologia classica non perché fosse interessato a risolvere problemi suscitagli dal mondo delle scienze, quanto invece perché si sentiva sollecitato a criticare le affermazioni che, su quel mondo, venivano fatte dai filosofi<sup>64</sup>. Nella Introduzione ai *Principia*, Moore si mostra coerente con questa sua affermazione, inaugurando la sua opera più nota all'insegna di un esplicito intento critico e dichiarando che lo scopo che egli si prefigge è quello di sgombrare il campo da un errore fondamentale che avrebbe segnato, fino a tutto il secolo XIX, l'intera storia dell'etica, disseminandola di difficoltà, confusioni e disaccordi. Esso sarebbe consistito nel non aver posto alla base della riflessione etica le domande corrette cui cercare risposta; in questo modo, esso sarebbe stato sia un errore di metodo, che un errore teorico. Sbagliando nel chiarire quali fossero le domande da cui far partire la riflessione sulla morale, i filosofi si sarebbero impegnati, quindi, in un lavoro di ricerca viziato sin dall'origine e destinato, per questo motivo, a creare fraintendimenti invece che trovare soluzioni. Moore intende, invece, impostare la sua ricerca in maniera corretta, cominciando dal porre quelle domande

---

<sup>63</sup> G.E. MOORE, *An Autobiography*, in P.A. SCHILPP, *The Philosophy of G.E. Moore*, Evanston and Chicago, 1942, p. 14.

<sup>64</sup> In questo modo Moore mostra che, almeno all'epoca dei suoi studi universitari, egli non possedeva una delle caratteristiche che secondo Hume sono proprie del vero filosofo: la capacità di provare uno spontaneo senso di meraviglia di fronte ai fatti del mondo, là dove questo non capita mai agli uomini comuni. Si può dire che Warnock ravvisa in questo caratteristico approccio del giovane Moore alla ricerca filosofia uno dei tratti distintivi di tutto l'intuizionismo etico. Egli afferma, infatti, che gli intuizionisti mostrano, in generale, una certa «assenza di curiosità» nei confronti dei fatti del mondo e ostentano la sicurezza di che pensa di confrontarsi con l'ovvio. Non è un caso, quindi, che essi diano l'impressione di sentirsi abbastanza tranquilli circa la natura della proprietà non naturale della bontà, mentre questa solleva molti più problemi di quanto essi non vogliano concedere. Sarebbe necessario, conclude Warnock, spingersi ben oltre di quanto l'intuizionismo accetti di fare nell'indagine dei fondamenti dell'etica. Cfr. G. J. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan, pp. 16-17.

fondamentali attraverso le quali tutta la riflessione etica può svilupparsi correttamente. Queste domande sono due: la prima si presenta nella forma «che tipo di cose deve esistere per se stesso?»; la seconda ha la forma «che tipo di azioni dobbiamo compiere<sup>65?</sup>». Moore chiarisce che le cose che devono esistere di per se stesse, quelle per le quali si formula la prima fra le domande fondamentali dell'etica, sono anche definibili come le sole che possiedano un valore intrinseco o che siano buone in sé. Questo permette di dire che la prima domanda che egli individua potrebbe anche essere espressa nelle forme «che tipo di cose possiede un valore intrinseco?» o «quali cose sono buone in sé?». Moore non trascura di notare che in una ricerca sull'etica non ci si può sottrarre dal chiarire quali siano le cose che devono esistere per se stesse, poiché queste cose costituiscono anche il fine delle azioni umane<sup>66</sup>. La tesi per cui ciò che ha valore intrinseco costituisce anche il fine delle azioni dell'uomo è certamente più impegnativa sul piano della riflessione di quanto Moore sembri voler fare intendere con quello che resta poco più di un cenno di poche parole. La connessione, che potrebbe addirittura essere vista come logica, fra cose buone in sé e fini da perseguire in assoluto, è comunque troppo importante per potercisi soffermare in modo solo superficiale, come qui sarebbe inevitabilmente. Meglio richiamarsi a essa durante l'esame della filosofia mooreana dove questa lo richiede, senza affrontarla ora esplicitamente. Non sfugge, tra l'altro, anche l'assonanza con gli assunti di partenza di entrambe le *Etiche* aristoteliche, sia la *Nicomachea*, che l'*Eudemia*. Seguire lo sviluppo delle riflessioni di Moore potrebbe fornire l'occasione per vedere i suoi rapporti con dottrine che nella tradizione filosofica europea occupano senza dubbio una posizione di autentica fondazione<sup>67</sup>. In

---

<sup>65</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. viii: «What kind of things ought to exist for their own sake? [...] What kind of actions ought we to perform?». Le medesime domande sono presenti, forse con minore evidenza, ma in forma comunque chiara, già negli *Elements of Ethics*, p. 117.

<sup>66</sup> Cfr. anche G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 76. Per un chiarimento su ciò che, secondo Moore, distingue ciò che è buono come fine da ciò che è buono come mezzo, vedi anche G. E. MOORE, *Elements*, pp. 109-115. Dalle pagine indicate vale la pena di riportare almeno queste parole: «Dobbiamo fare [...] il passo più grande di tutti; osservare quel senso di “fine” per il quale questo non denota più qualcosa di meramente relativo, ma una *proprietà intrinseca* di ciò che è un fine. [...] Questo è il senso in cui fine denota ciò che è buono in se stesso. In questo senso, se una cosa è un fine, allora è sempre un fine: se è buona, è sempre buona. [...] Qui in ultimo abbiamo a che fare con qualcosa di definitivo: fine è equivalente a “fine razionale”».

<sup>67</sup> Per il momento è bene utilizzare il termine poco impegnativo «assonanza», poiché certamente non basta un accordo su un limitato numero di singole parti di una dottrina morale complessa come quella

ogni caso, ciò potrà avvenire, quando avverrà, solo in via tangenziale rispetto all'analisi principale, riguardante le tesi esposte nei *Principia*.

La seconda domanda verte, invece, sulle azioni che si devono compiere e che sono distinguibili, come si vedrà, in azioni giuste e azioni doverose. Anche se molte dottrine morali tendono a non rintracciare alcuna differenza fra ciò che è giusto e ciò che è doveroso compiere, Moore si impegna, nei *Principia*, a mostrare che è vero il contrario e cioè che le azioni giuste non coincidono affatto con le azioni doverose, sebbene si diano casi frequenti in cui agire giustamente corrisponda anche al compimento del proprio dovere.

Le due domande fondamentali dell'etica non devono essere confuse l'una con l'altra, poiché la prima riceve in risposta proposizioni descrittive, mentre le proposizioni che rispondono alla seconda hanno sempre anche un aspetto prescrittivo. L'aspetto prescrittivo, infatti, è riconosciuto come la caratteristica preminente di tutte le risposte alla seconda domanda, dato che queste assumono sempre la forma del «tu devi» o «si deve». Moore vede bene, però, che se anche tutte le proposizioni che esprimono un dovere assumono facilmente l'aspetto di leggi, non tutte le leggi sono del medesimo tipo. Si possono distinguere, infatti, almeno tre tipi di leggi: morali, naturali e giuridiche.

Tutt'e tre, di fatto, sono analoghe sotto un certo aspetto, e solo per questo: esse includono una proposizione *universale*. Una legge morale afferma: “La tal cosa è buona *in tutti i casi*”; una legge naturale: “La tal cosa accade *in tutti i casi*”; e la legge giuridica: “La tal azione è comandata, o proibita, *in tutti i casi*”. Ma siccome è naturale supporre che l'analogia vada più in là, e che l'asserzione: “questo è bene in tutti i casi” equivalga alla asserzione: “questo accade in tutti i casi” o all'altra: “la tale azione è comandata in tutti i casi”, può essere utile [...] mettere in rilievo che esse non sono equivalenti<sup>68</sup>.

---

di Aristotele per fare di Moore un aristotelico. È raccomandabile seguire, da questo punto di vista, il consiglio che Giovanni Giorgini rivolge a chiunque colga punti di contatto fra filosofi moderni e filosofi antichi: meglio non ostinarsi nel rintracciare rapporti di discendenza dove c'è solo somiglianza, meglio prediligere una certa precisione a una generalizzazione che rischia di mettere insieme pensatori, dottrine e contesti storici in maniera artificiosa. Cfr. G. Giorgini, *Liberalismi eretici*, Trieste, Edizioni Goliardiche, 1999, pp. 193-194.

<sup>68</sup>G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 210.

È chiaro, quindi, che solo la seconda domanda è quella da cui prende le mosse tutta la ricerca conosciuta come «filosofia pratica»<sup>69</sup>, mentre è solo al tentativo di rispondere alla prima domanda che si deve lo sviluppo di una riflessione di tipo metaetico, riflessione che si è sviluppata per buona parte del XX secolo<sup>70</sup>. La seconda domanda, inoltre, si distingue dalla prima perché le risposte a essa devono tenere necessariamente conto dei rapporti causali che legano le azioni ai loro effetti. Questo merita di essere rimarcato, perché la riflessione sui rapporti causa-effetto occupa Moore a lungo, anche al di fuori dei *Principia*.

L'individuazione delle due domande fondamentali dell'etica è un dato di straordinaria rilevanza nell'economia dell'opera di Moore e costituisce uno dei lasciti che si stanno rivelando fra i più fecondi del suo pensiero. Da sola, però, non è sufficiente a rendere conto del contributo che Moore fornisce alla riflessione etica e non può dare ragione del perché le intuizioni abbiano in essa una così grande importanza. La scoperta e la messa in evidenza delle due domande fondamentali vanno piuttosto lette insieme e confrontate con quanto Moore scrive in apertura al Capitolo I dei *Principia*, comprensibilmente intitolato «L'oggetto dell'Etica». Prendendo in considerazione alcune sue affermazioni, ci si può fare un quadro più esaustivo di ciò di cui Moore vuole occuparsi e di ciò che costituisce, nella sua convinzione, materia di interesse specifico per quella particolare riflessione filosofica chiamata «Etica».

---

<sup>69</sup> È dalla risposta alla seconda domanda che Moore fa derivare quello che, negli *Elements of Ethics*, egli qualifica come un autentico principio morale; vedi G. E. MOORE, *Elements of Ethics*, p. 118: «tu devi sempre fare ciò che è un mezzo per ciò che deve essere realizzato. Questo [...] è un principio che è assolutamente necessario per dare una ragione alla condotta».

<sup>70</sup> Per molti versi la riflessione metaetica, i cui inizi vengono spesso rintracciati dalla critica storica proprio in Moore, continua e si sviluppa ancora in questi anni, sebbene in forme diverse da quelle che l'hanno caratterizzata dagli anni '30 agli anni '60 del XX secolo. Ormai, infatti, non è più solo la riflessione sul comune linguaggio morale a impegnare i filosofi – come invece accadeva nel pieno del secolo scorso – ma si è assistito a un ritorno di interesse per tematiche metafisiche più tradizionali. A testimonianza della vitalità della riflessione metaetica e di come Moore continui a essere considerato da molti pensatori un punto di partenza imprescindibile, si veda la raccolta di saggi *Metaethics after Moore*, a cura di T. HORGAN – M. TIMMONS, Oxford, Oxford University Press, 2006. In particolare, Stephen Darwall attribuisce a Moore un ruolo tale per cui neanche Sidwick gli sarebbe comparabile e questo nonostante il fatto che Moore tragga buona parte dei suoi temi di riflessione proprio da quest'ultimo. Cfr S. DARWALL, *How Should Ethics Relate to (the Rest of) Philosophy? Moore's Legacy*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *ibidem*, pp. 17-37.

È assai facile indicare alcuni giudizi contenuti nel nostro linguaggio quotidiano, la cui verità interessa indubbiamente l'Etica. Ogni volta che diciamo "il tale è un uomo buono", oppure "quel tale è un furfante"; ogni qualvolta ci domandiamo "che cosa debbo fare?" oppure "faccio male a agire in questo modo?"; ogni volta che arrischiamo osservazioni come "la temperanza è una virtù e il bere un vizio" – è senza dubbio compito dell'Etica discutere tali domande e tali asserzioni; è suo compito scoprire quale sia la risposta vera quando domandiamo che cosa sia giusto fare, e fornirci ragioni in base alle quali i nostri giudizi sui caratteri delle persone o sulla moralità delle azioni si rivelino veri o falsi. Nella gran parte dei casi, quando formuliamo asserzioni in cui compare qualcuno dei termini come "virtù", "vizio", "dovere", "giusto", "si deve", "buono", "cattivo" facciamo giudizi etici; e se vogliamo discutere della loro verità, dobbiamo discutere un argomento di etica. Tutto ciò è pacifico; ma è ancora ben lontano dal definire chiaramente il campo dell'etica. Questo campo può invero esser definito come la verità complessiva su ciò che è allo stesso tempo comune a tutti questi giudizi e peculiare a essi<sup>71</sup>.

Ecco dichiarato ciò che Moore giudica bene fare dopo aver messo in luce correttamente le due domande fondamentali e dopo aver evidenziato alcuni giudizi tipicamente etici: definire in maniera esaustiva il campo dell'etica. A questo proposito, è chiaro che una ricerca rigorosa deve riuscire, fino dai suoi primi passi, a delimitare con cura il suo campo d'indagine e una definizione può certamente corrispondere, in molti casi, a una delimitazione. Trascurare questo compito preliminare può portare ai medesimi errori che possono derivare dal porsi, in partenza, domande errate. La definizione del campo di ricerca è, anzi, essenziale per avere la possibilità di condurre la ricerca stessa a un buon esito. È importante notare qual è il ruolo che Moore attribuisce in questa parte del suo lavoro filosofico ai molti e vari giudizi etici che compaiono nel linguaggio comune: essi non costituiscono il centro attorno al quale Moore sviluppa il suo discorso, ma sono, piuttosto, i migliori punti di avvio, le più favorevoli occasioni per rintracciare ciò che di assolutamente peculiare vi è nell'etica. L'ambizione di Moore è estremamente vasta: trovare il filo che, legando insieme quei giudizi morali che si presentano così di frequente nella esperienza quotidiana, ma spesso in forme molto diverse gli uni dagli altri, finisce con il costituire anche il tratto specifico dell'etica intesa come specifica attività del pensiero. A Moore appare chiaro, infatti, come in tutti quei giudizi ci sia qualcosa di comune, qualcosa che li colloca in un insieme preciso di proposizioni, in modo tale che, se anche esistono altri insiemi di proposizioni, essi non sono caratterizzati dallo stesso elemento che accomuna tutte e solo le proposizioni

---

<sup>71</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, 43.

appartenenti al campo dell'etica. Infatti è proprio questo comune elemento – potremmo anche dire questa comune proprietà – a fare in modo che quelle proposizioni possano dirsi etiche, poiché è esso stesso a costituire la caratteristica peculiare di ogni asserzione di natura etica. Ecco, quindi, che ora le due domande fondamentali da cui Moore ritiene si debba partire possono essere comprese come il solo, corretto primo passo di una ricerca tesa a scoprire, innanzi tutto, in che cosa consista quella specifica proprietà che accomuna tutti i giudizi etici e che, nello stesso tempo, è peculiare solo a essi.

Io cercherò di [esaminare] prima di tutto che cosa è il “bene” in generale; nella speranza che, se si potrà arrivare a una qualche certezza su questo, sarà poi molto più facile chiarire il problema della condotta buona [...]. Ecco dunque il nostro primo problema: che cos'è buono e che cosa è cattivo?<sup>72</sup>

La lettura attenta di questi passi toglie ogni dubbio circa lo spazio che Moore intende riservare nei *Principia* ai giudizi etici particolari: esso sarà esclusivamente funzionale allo scopo e non si estenderà oltre il bisogno. Questo spazio, infatti, sarà solo quello sufficiente a cogliere il «che cosa è» e il «generale», evitando del tutto di farsi occasione per elenchi di cose buone o cattive.

Dato l'intento pienamente filosofico della sua riflessione, Moore afferma, perciò, che rispondere alla domanda su «che cos'è buono e che cos'è cattivo» è il primo problema da affrontare. Naturalmente, visto che non vi è una sola domanda fondamentale dell'etica, il problema del «che cosa è» sarà il primo da risolvere, ma non l'unico. Infatti, in continuità con la messa in luce delle due domande, Moore precisa ulteriormente quella che egli giudica la corretta scansione dei veri problemi dell'etica. Essi sono divisi, in tutto, in tre classi: le prime due riguardano entrambe le risposte alla prima domanda, mentre la terza classe di problemi riguarda per intero le risposte alla seconda domanda. La prima classe e la seconda differiscono per il fatto che l'una va

---

<sup>72</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 45. Il termine «bene» che compare nella sola traduzione italiana disponibile dei PE può generare, a questo punto, equivoci: come si verrà chiarendo più avanti, Moore utilizza sempre il termine «good» nel senso di «ciò che possiede la proprietà di essere buono». «Good» resta sempre un aggettivo, anche quando ha una funzione di sostantivo. Solo mantenendo nella traduzione questa aderenza alla sua natura di attributo si può capire in quale senso Moore possa cercare il «buono» in generale e non solo un bene particolare, per quanto grande esso possa essere. Per questo motivo, è meglio evitare di parlare di «bene» o di «beni», poiché in alcune occasioni si potrebbe essere portati fuori strada.

sempre considerata come preliminare rispetto all'altra. Si viene chiarendo, in questo, che essa si trova su uno snodo fondamentale per il successo della ricerca etica e che, perciò, non va confusa con nessun'altra. È proprio la costante, vigile attenzione di Moore verso questa prima classe di problemi etici che lo ha reso un pensatore indispensabile per comprendere una parte importante della filosofia morale del secolo scorso.

Risulta chiaro che tutti i problemi etici si dividono in tre classi. La prima comprende un solo problema, cioè quale sia la natura di quel predicato peculiare, la cui relazione con altre cose costituisce l'oggetto di ogni altra indagine etica; ossia, in altre parole, che cosa si intenda per buono. [...] Rimangono due classi di problemi che si riferiscono al rapporto di questo predicato con altre cose. Possiamo chiederci sia 1) a quali cose e in che grado questo predicato sia connesso direttamente; sia 2) con quali mezzi si possano rendere buone nel più alto grado possibile le cose esistenti nel mondo; cioè quali relazioni causali intercorrano fra ciò ch'è buono in se stesso e altre cose<sup>73</sup>.

Più avanti nei *Principia*, Moore ha occasione di spiegare ulteriormente in che cosa consista la terza classe di problemi etici:

[la terza classe di problemi] introduce nell'etica un problema del tutto nuovo [...], cioè il problema di quali cose siano connesse come cause a ciò che è bene in se stesso; e questo problema si può risolvere solo con un metodo del tutto nuovo, il metodo della indagine empirica, per mezzo della quale si scoprono le cause nelle altre scienze. Domandare che genere di azione dobbiamo compiere, o che genere di condotta sia giusta, significa domandare che genere di effetti una tale azione o condotta produrrà. Non c'è alcun problema di etica pratica che possa essere risolto se non mediante una generalizzazione causale. [...] Ogni giudizio di etica pratica può essere ridotto alla forma: questo è causa della tal cosa buona<sup>74</sup>.

A questo punto, dopo la messa in luce delle due domande fondamentali, si delinea con precisione ancora maggiore la struttura portante attorno alla quale Moore organizza la sua indagine. Volendone seguire gli sviluppi nel modo migliore, il suo lettore deve cominciare con il prestare attenzione, quindi, alla prima classe di problemi.

In effetti, questa è composta da un elemento solo: il problema della natura del «buono». Ciò che va innanzitutto notato è come il «buono» sia a volte chiamato da

---

<sup>73</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 91.

<sup>74</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 236-237.

Moore «predicato peculiare», a volte sia chiamato «proprietà» e in altre occasioni ancora, come si vedrà, venga detto «qualità». Da questo punto di vista, perciò, Moore non è molto attento alla precisione terminologica e questo rende meno facile l'esame critico della sua posizione sul «buono». Per scusare almeno in parte quello che è sicuramente un difetto, si può ricordare che Moore è, per certi versi, un pioniere di uno stile filosofico che diventerà dominante nelle università britanniche per i cinquanta anni successivi alla pubblicazione dei *Principia*, ma che egli si trova in questa posizione per circostanze che da lui non furono né cercate, né prodotte. Sebbene l'opera di Moore sia quasi universalmente considerata come un cardine della filosofia morale contemporanea, è bene ricordare che molti dei temi che, nel secolo scorso, sono stati al centro di un grande interesse e hanno suscitato un vivo dibattito restano spesso, in Moore, ancora confusi l'uno con l'altro, ancora sotto traccia o comunque a un imperfetto livello di elaborazione. Nelle insufficienze della sua scrittura è possibile trovare un chiaro indicatore di quanto egli rimanga fermo in una disagiata posizione mediana fra due secoli e di come egli si trovi – per molti versi inaspettatamente – a essere anello di congiunzione tra due epoche filosofiche che presentano molte differenze. Come si vedrà anche in seguito, Moore è pienamente e consapevolmente figlio del suo tempo, erede di tradizioni ottocentesche che in buona misura non riusciranno a attraversare indenni il passaggio di secolo. Due di esse, per esempio, hanno in Bradley e Sidgwick due dei loro migliori rappresentanti. Queste tradizioni confliggono apertamente su assunti fondamentali, così che Moore si trova presto a dovere sceglierne una a scapito dell'altra, ma questa scelta non implica, per lui, alcuna fondazione di una nuova scuola o di un nuovo indirizzo. Per la parte migliore della sua opera, egli resta impegnato in un dialogo continuo con le diverse posizioni filosofiche in cui, studente a Cambridge, si era imbattuto e attraverso cui era stato educato alla filosofia. Il suo approccio alla filosofia morale resta quello, perciò, di colui che vuole fornire risposte corrette o comunque migliori di altre a problemi che erano già pacificamente considerati di antica data. La sola cesura che Moore intende porre consapevolmente in atto è quella nei confronti di una delle più forti tradizioni filosofiche inglesi del suo tempo, cioè quella della scuola idealistica britannica, che aveva esaurito, a suo parere, la sua capacità di fornire risposte filosoficamente accettabili sia sul versante ontologico che su quello estetico-etico. Il posto che Moore

occupa nella storia del pensiero del secolo scorso indica, però, che a lui vengono riconosciute rotture di maggiore portata.

Tornando, quindi, a ciò che Moore afferma a proposito del «buono», va ricordato che questo predicato – o proprietà – è per la quasi totalità delle occasioni il medesimo cui Moore si riferisce quando parla di predicato di valore intrinseco o di proprietà del valore intrinseco<sup>75</sup>. Più oltre ci saranno diverse occasioni per chiarire i diversi aspetti del pensiero di Moore sulla natura del «buono».

La seconda classe di problemi è relativa, invece, al chiarimento di quali siano le cose buone in sé, quelle cose, cioè, che costituiscono il soggetto di proposizioni il cui predicato è il «buono». Dare soluzione a questa classe di problemi significa scendere dal piano teoretico puro per individuare oggetti o azioni particolari. Per riuscirci in maniera completa, Moore dovrebbe dedicarsi alla compilazione di un elenco, ma egli vi si sottrae grazie al fatto che concentra la sua attenzione sul modo di riconoscere questi oggetti o queste azioni buone, più che sugli oggetti e le azioni stesse. In questo si vede bene l'intento che sottende al suo tentativo di riordinare su basi più corrette l'intera questione dell'etica: pur dando la precedenza al problema della natura del «buono», nel suo senso più astratto, Moore non trascura di considerare anche il luogo in cui la teoria su ciò che è massimamente generale si fa anche teoria su cose particolari. È questa l'occasione in cui Moore spiega quali siano le basi su cui egli costruisce la sua personale composizione fra ciò che possiede una unitaria natura soprasensibile e ciò che, invece, è molteplice e percepibile. Se non lo facesse, la sua ricerca si ritroverebbe gravemente incompleta rispetto a una tradizione di scritti sull'etica che, pur con tutte le sue differenze e le sue crisi interne, risale ininterrotta sino agli scritti platonici e aristotelici<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 119.

<sup>76</sup> A questo proposito bastano davvero pochi rimandi a alcune delle opere capitali del pensiero greco classico. Se, per esempio, nel libro VI della *Repubblica* si trova esposta la posizione di Platone sulla natura dell'*agathòn* (505a – 507c), è anche vero che in vari luoghi vi si mettono a confronto anche i diversi oggetti giudicati buoni. Fra gli altri, si può vedere la discussione che Platone fa iniziare a opera di Glaucone, in apertura al libro II, sulle tre specie di cose buone. In questa parte della *Repubblica* viene presa in considerazione anche la differenza fra oggetti di valore intrinseco e oggetti che hanno solamente valore di mezzo (357a – 358a), cosa cui anche Moore dedica in diverse occasioni grande attenzione. Il *Filebo*, poi, è costruito per intero sul confronto fra i diversi oggetti comunemente considerati buoni che aspirano a farsi scopo della vita degli uomini. Infatti, sulla gerarchia dei diversi oggetti buoni si modella anche la gerarchia fra i diversi stili di vita. Uno spazio per la differenza che passa fra stili di vita diversi,

La terza classe di problemi riguarda, senza suddivisioni interne, tutte le risposte alla seconda domanda fondamentale dell'etica, poiché, nella concezione utilitaristica che Moore fa propria, tutto ciò che costituisce un mezzo per accrescere ciò che di buono esiste nel mondo o ciò che serve per aggiungere bontà a ciò che già ne possiede è visto come un dovere, qualcosa che va compiuto.

Tramite le due domande fondamentali, Moore non fa una scelta di metodo occasionale, ma mette la sua ricerca su un sentiero ben segnato. Partendo dalle due domande, essa resta tutta all'interno dei chiari confini dettati dalla distinzione fra un piano dedicato all'approfondimento della natura del «buono» e delle cose buone, e un piano dedicato all'indagine dei comportamenti giusti e dei comportamenti doverosi. La scelta di partire da un'impostazione di fondo così ben delineata e di attenersi scrupolosamente costituisce uno dei meriti maggiori di Moore e consente ai *Principia* di acquistare in chiarezza e leggibilità. Ecco, perciò, che il primo passo da fare è dire qualcosa di chiaro sul «buono», di modo che la questione del «che cosa è» sia almeno in parte risolta e non rischi di essere di intralcio in seguito. Questa è anche l'occasione per affrontare il discorso relativo all'intuizione delle verità dell'etica. Essa, infatti assume un ruolo di primaria importanza nel riconoscere quali, fra i molti giudizi etici possibili, siano veri oppure falsi, arrivando così a essere mezzo privilegiato per rintracciare la presenza della proprietà del «buono».

Il modo migliore di procedere è lasciare la parola direttamente a Moore, andando a rintracciare alcuni dei passi nei quali questi mette in luce alcune delle sue convinzioni rispetto alla natura del «buono».

[II] problema di come “buono” vada definito è il problema più fondamentale di tutta l'etica.

Ciò che “buono” significa è in effetti [...] il *solo* oggetto semplice di pensiero che appartenga peculiarmente all'etica. La sua definizione, di conseguenza, è il punto

---

poiché ispirati a ideali diversi, si trova anche in Aristotele. Nell'*Etica Nicomachea* questi fa valere la distinzione fra una vita che ha per proprio fine il piacere, una vita che ha come fine l'onore e una vita che come ideale più elevato pone l'attività teoretica. Anche Aristotele, naturalmente, divide la sua trattazione dell'etica in due momenti: uno dedicato al chiarimento di che cosa sia l'*agathòn* in generale e l'altro dedicato alle particolari cose e pratiche buone. Già il libro I dell'*Etica Nicomachea* si presenta diviso fra una parte iniziale in cui Aristotele definisce l'*agathòn* come «ciò cui ogni cosa tende» (I, 1, 1094a 1 – 4, 1095b 13) e un prosiegua in cui egli introduce il tema dei diversi fini cui gli uomini effettivamente si dedicano e dei tre diversi tipi di vita che praticano. Chiaramente il «buono» di Moore è vicino all'*agathòn* platonico è molto distante da quello aristotelico.

essenziale nella definizione dell'etica. [...] Che cosa dunque è bene<sup>77</sup>? Si potrebbe pensare che si tratta di una questione verbale. Una definizione, infatti, spesso non è altro che l'espressione del significato di una parola mediante altre parole. Ma non è questo il genere di definizione che io cerco. [...] Quel che voglio scoprire è la natura di quell'oggetto o idea, ed è su questo che mi preoccupo di raggiungere un punto di accordo. Ma se intendiamo la questione in questo senso, la mia risposta a essa può apparire molto deludente. Se mi si chiede: "che cosa è bene?", la mia risposta è che bene è bene e null'altro. O se mi si domanda: "come si deve definire bene?", la mia risposta è che esso non si può definire, e questo è tutto quanto ho da dire sull'argomento. Ma per quanto tali risposte appaiono deludenti, sono della più fondamentale importanza<sup>78</sup>.

Ciò che sostengo è che "buono" è una nozione [...] di quel genere semplice a partire [dal quale] si compongono le definizioni e di fronte a cui si arresta la possibilità di ulteriormente definire. [...] [Il "buono"] è uno di quegli innumerevoli oggetti di pensiero che sono in se stessi impossibili da definire, perché sono i termini ultimi in riferimento ai quali ogni cosa suscettibile di definizione deve venir definita<sup>79</sup>.

La nostra prima conclusione circa l'oggetto dell'etica è dunque che c'è un oggetto di pensiero semplice, indefinibile, inanalizzabile, in riferimento al quale esso può venir definito<sup>80</sup>.

La caratteristica dell'etica non è che essa considera le asserzioni concernenti la condotta umana, ma che considera le asserzioni riguardanti quella proprietà delle cose che è indicata dal termine "buono" [...]. Questa proprietà, in riferimento alla quale deve esser definito l'oggetto dell'etica, è in se stessa semplice e indefinibile<sup>81</sup>.

I passi riportati sono centrali per comprendere il nucleo della riflessione etica mooreana e vanno tenuti continuamente presenti; in ogni caso, ci sarà modo di tornare su di essi di frequente. Per ora è utile cominciare vedendo le conseguenze del riconoscimento, da parte di Moore, che la proprietà del «buono», chiamata spesso e più semplicemente bontà, è la sola proprietà peculiare che sia sempre presente in tutti gli oggetti buoni particolari, di modo che un oggetto che sia davvero buono non può non godere di essa. Il primo problema che inevitabilmente si pone a chi voglia cominciare

---

<sup>77</sup> Si raccomanda di tenere conto di quanto già detto sopra, alla nota 33.

<sup>78</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 48-50.

<sup>79</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 54.

<sup>80</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 69.

<sup>81</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 89.

con il rispondere alla prima domanda fondamentale è quello di che cosa sia il «buono» o, per meglio dire, che cosa sia quella proprietà o predicato peculiare comune a tutte e solo le cose buone e perciò anche rinvenibile in tutte le proposizioni etiche. Deve essere chiarito prima di tutto il resto che questa proprietà è molto diversa dalle proprietà naturali che quello stesso oggetto può possedere, quali per esempio l'averne una determinata estensione, un certo peso e una certa densità.

È immediatamente evidente che quando riconosciamo una cosa come buona, la sua bontà non è una proprietà che si possa toccare con le mani o separare dalla cosa stessa, anche con gli strumenti scientifici più perfetti, per trasferirla a altro. Essa, a differenza della maggior parte degli altri predicati che attribuiamo alle cose, non è una parte della cosa a cui la attribuiamo. Ma i filosofi suppongono che la ragione per cui noi non possiamo prendere la bontà e trasferirla non sia che essa è un oggetto di specie diversa da tutti quelli che si possono trasferire, ma solo che essa *necessariamente* esiste in unione con la cosa con la quale di fatto si trova<sup>82</sup>.

Dato che la proprietà di essere buono è di un tipo che non ricade sotto il dominio dei sensi, così che questi non potrebbero dire di un oggetto che esso è buono oppure che non lo è – come invece potrebbero dire che è rosso oppure giallo – allora essa dovrà essere riconosciuta come appartenente o non appartenente a un oggetto attraverso vie non sensibili.

Quali sono, perciò, le alternative ai sensi quando si è nella condizione di dover attribuire a un oggetto un predicato come la bontà? Se la bontà è effettivamente presente fra le proprietà di un oggetto, essa dovrà di necessità essere in qualche modo vista, ma questo vedere sarà possibile solo per mezzo di occhi metaforici, in quanto occhi della mente. Il termine «intuizione» può essere particolarmente adatto a indicare questo vedere con gli occhi della mente, di modo che il riconoscimento che un oggetto possiede la proprietà non sensibile di essere buono potrebbe venire chiamato «atto di intuizione». Non è un caso che Wittgenstein scriva, a proposito dell'intuizione:

Che cosa sappiamo dell'intuizione? Quale concetto ne abbiamo? Dev'essere qualcosa come una sorta di vedere, un riconoscere a un *singolo* sguardo; di più non saprei. “Così dunque tu sai che cos'è un'intuizione!” – All'incirca nello stesso modo in cui so che cosa significa “vedere con un singolo sguardo un corpo simultaneamente da tutti i lati”. Non voglio dire

---

<sup>82</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 207.

che non si possa applicare quest'espressione a un qualche processo sulla base di qualche buon motivo – ma so per ciò stesso che cosa essa significa?<sup>83</sup>

Anche per Wittgenstein, dunque, l'intuizione rappresenta in qualche modo un oggetto che è, insieme, perspicuo e misterioso. Come per altri, anche per lui parlare di intuizione suscita un immediato richiamo a una situazione che ha a che fare con il vedere e, di certo, non un vedere comune: questo vedere, infatti, si caratterizza per un'ampiezza e un'acutezza speciali, visto che l'oggetto che è veduto per mezzo di essa, è veduto da tutti i lati e che la sua completa visione si attua simultaneamente. Viene da pensare che difficilmente si potrebbe dare l'esperienza di una percezione sensibile così completa; un'esperienza del genere appare persino difficile da immaginare, cosicché essa sembra avere i caratteri della straordinarietà. Infatti è particolarmente arduo immaginare un oggetto contemporaneamente da ogni suo lato e l'immaginare è una sorta di vedere della mente. Si può affermare che una simile esperienza è straordinaria perché non sembra che la si possa facilmente fare. Non è un caso che proprio la sfida rappresentata dal provare davvero a esperire una visione di questo tipo abbia condotto, a alcune delle prove artistiche più durature e insieme più coraggiose del XX secolo<sup>84</sup>, dove la sfida in realtà resta aperta e l'oggetto dipinto continua a sfidare la capacità dell'artista di riportarlo per intero sulla tela. Ecco perché Wittgenstein afferma che la similitudine fra un'intuizione e una visione completa e simultanea non riesce a cogliere davvero ciò che si dà quando si intuisce un fatto che riguarda qualche oggetto; essa resta un tentativo di avvicinamento alla natura dell'intuizione, ma non riesce a dire che cosa essa propriamente sia. Questa natura, intesa qui come il suo concetto, resta lontana dall'essere conosciuta. Ciò che sembra più chiara di tutte è l'affermazione secondo cui l'intuizione ha a che fare con il vedere, ma questo sarebbe un vedere tutto interno alla mente, qualcosa di non molto differente dall'aver un'idea dai contorni netti e ben marcati. Per colui che si trovi a avere un'intuizione si può dire che in quel momento e

---

<sup>83</sup> L. WITTGENSTEIN, *Ursache und Wirkung: Intuitives Errasse e Lectures on Freedom of the Will*, trad. it. di Alberto Voltolini, *Causa ed effetto* seguito da *Lezioni sulla libertà del volere*, Torino, Einaudi, 2006, p. 2.

<sup>84</sup> Ci si riferisce, in questo caso, all'esperienza esemplare di una certa parte del movimento cubista e, in particolare, a opere come *Pipa, bottiglia di «Bass» e dado* di Picasso, del 1914. Questo richiamo all'arte figurativa non ha, naturalmente, nessuna pretesa di dare una qualche interpretazione su quella stessa arte, ma è utile per vedere per quali vie un percorso speculativo può trovare assonanze con percorsi compiuti in altri campi, molto diversi da quello.

per alcuni momenti successivi, nessuna idea risulta più chiara di quella che è frutto dell'intuizione stessa. Quell'idea si impone su tutte le eventuali idee concorrenti, sia per vivacità che per luminosità. Eppure questo processo resta tutto interno alla mente del singolo individuo che ne fa esperienza e non è affatto chiaro se esso sia sempre comunicabile a altri. Una volta che si accetti il termine «intuizione» come il più adatto a indicare questa maniera di riconoscere la presenza della proprietà della bontà, si potrebbe anche lasciare cadere la metafora che attribuisce alla mente un paio di occhi con cui vedere oggetti non sensibili. Infatti, in generale, la metafora esaurisce il suo compito principale quando ha permesso il passaggio da un ambito noto a uno meno noto o del tutto sconosciuto, attraverso la costruzione di una sorta di ponte che porti alcuni elementi o tratti o attributi appartenenti a ciò che è già conosciuto verso ciò che deve ancora essere conosciuto; non sembra utile chiedere alla metafora di svolgere molto più di questa funzione di “traghettatore”. Ciò che ora conta, rispetto a come la proprietà della bontà può essere riconosciuta, è assumere che essa sia oggetto di una apprensione non sensibile. Questo comporta che la conoscenza che un oggetto gode della proprietà di essere buono si possa raggiungere facendo a meno della mediazione dei sensi. Questo comporta anche che l'intuizione si possa intendere come la forma di conoscenza più diretta che un soggetto possa avere di un oggetto, poiché essa si presenta come la più immediata. È difficile trovare un modo di spiegare in che cosa consista un atto di intuizione, così come è difficile spiegare che cosa sia il prodotto di questo particolare atto. Sembra inevitabile ricorrere in entrambi i casi a un duplice richiamo: da una parte, bisogna rifarsi a metafore o a similitudini centrate sul «vedere» o sulla «visione»; dall'altra, occorre chiamare in causa la nozione di immediatezza. Circa l'importanza del richiamo a cose che hanno a che fare con il «vedere», si può certamente dire che il prodotto di un atto d'intuizione non viene esperito come un semplice, non ben determinato atto di coscienza, ma che generalmente assume la forma di una immagine o di una idea. Infatti gli esempi che testimoniano di come l'intuizione sia particolarmente adatta a essere avvicinata a un atto del vedere sono innumerevoli, allo stesso modo di come sono numerosissime le testimonianze del fatto che la nozione di immediatezza sia necessario per fornire una adeguata definizione di «intuizione». A questo proposito si rivela particolarmente utile un breve, ma efficace articolo di William L. Davidson, pubblicato sulla rivista *Mind* circa venti anni prima dell'uscita dei *Principia Ethica* di Moore, in cui si può leggere: «The primary signification follows the etymology.

Intuition literally means – *seeing through the eye, visual perception*: and, if we draw a distinction between *intueor* in classical usage and its near synonyms *contueor*, *aspicio*, &c., we should say that in *intueor* is implied *intentness* of observation, rather than bare seeing, and the English equivalents are – *view, gaze, look at, grasp, take in*. Accordingly, we find that *intueor* does not properly translate, *οράω, θεάομαι, βλέπω*, &c., but rather than Greek words as *εμβλέπω, απενίζω*, &c. visual perception, in like manner, attaches to *intueor*, the verb, when first adopted into philosophy; and it is prominent in the nouns *intuitus* and *intuitio*. There is this difference, however, that immediate presence of the object is now the central fact, rather than intentness of observation, and the antithesis of contrast is to the visionary and the representative in imagination and in memory»<sup>85</sup>. Davidson ha il merito di mostrare come dall’etimologia stessa del termine «intuizione» si colga la convivenza dell’elemento visivo e del modo dell’immediatezza. Ai suoi occhi questa compresenza è tanto chiara, che l’immediatezza diviene, per lui, il solo, vero tratto caratteristico di tutte le intuizioni. A conferma di questa ricostruzione di quello che si potrebbe chiamare il campo d’esercizio o di uso del termine «intuizione», si può vedere la voce enciclopedica «Rationalism vs. Empiricism», curata da Peter Markie, nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: «Intuition is a form of rational insight. Intellectually grasping a proposition, we just “see” it to be true in such a way as to form a true, warranted belief in it». Questa si può mettere a confronto con la voce «Intuizione» presente nel *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano<sup>86</sup>: «L’intuizione è una forma di conoscenza superiore e privilegiata; giacché a essa, come alla visione sensibile su cui si modella, l’oggetto è immediatamente presente». Anche una superficiale ricerca in opere fondamentali della tradizione filosofica europea non farebbe che confermare la compresenza degli elementi della visione e dell’immediatezza. Gli scritti di Platone, per esempio, offrono molte occasioni di verifica; esse, inoltre, sono particolarmente significative ai fini di questa ricerca per la forte vicinanza di Moore a alcune tesi centrali della dottrina platonica sull’*αγαθόν*. Nel *Fedone* si trova un passo in cui Socrate parla della anamnesi come della sola origine possibile per la conoscenza degli assoluti o idee; qui la conoscenza è descritta come il ricordo che l’anima ha di una passata visione (75c 7 – 75d 10): «Se questo sapere l’abbiam fatto nostro prima di venire al mondo, e già padroni d’esso siamo nati, noi dominavamo con la mente anche prima della nascita, e appena nati, non

<sup>85</sup> W. L. DAVIDSON, *Definition of Intuition*, in «Mind», vol. 7, 26, April 1882, p. 305.

<sup>86</sup> N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Torino, Utet, 3° ed., 2001.

solo l'uguale, il maggiore e il minore, ma tutte le altre entità di questo genere. È vero o non è vero? Il nostro ragionare d'ora non concerne l'uguale più che l'assoluto bello, l'assoluto bene, l'assoluto giusto e santo, tutte quelle entità, insomma, sulle quali poniamo il marchio di "assoluto", domandando e replicando nei nostri botte e risposta. È quindi fuori discussione che noi abbiamo acquistato nozioni di queste entità, tutte quante, prima di venire al mondo. [...] E se una volta acquisite non le dimenticassimo, nasceremmo di volta in volta con una solida visione delle cose, e per tutta la vita le manterremmo. Questo è infatti avere una consapevole visione: conquistare il dominio della mente su un oggetto e non smarrirlo»<sup>87</sup>. Il Libro VI della *Repubblica*, poi, si chiude con un discorso sulla gerarchia dei vari modi del conoscere, a partire da un confronto fra la conoscenza delle molte cose particolari e quella delle idee: «E diciamo che quelle molte cose si vedono, ma non si colgono con l'intelletto, e che le idee invece si colgono con l'intelletto, ma non si vedono. – Senza dubbio. – Ora, qual è in noi l'organo che ci fa vedere le cose visibili? – La vista, rispose. – E, continuai, non è l'udito che ci fa udire le cose udibili? E non sono gli altri sensi a farci sentire tutte le cose sensibili? – Sicuramente. – Ora, hai riflettuto, feci io, quanto maggiore pregio l'artefice dei sensi abbia voluto conferire a quello di vedere e di essere visti? [...] Ammettiamo che negli occhi abbia sede la vista e che chi la possiede cominci a servirsene, e che in essi si trovi il colore. Ma se non è presente un terzo elemento, che la natura riserva proprio a questo compito, tu ti rendi conto che la vista non vedrà nulla e che i colori resteranno invisibili. – Qual è questo elemento di cui parli? – Quello, risposi, che tu chiami luce. [...] Di una specie non insignificante sono dunque il senso della vista e la facoltà di essere veduti, se sono stati congiunti con un legame più prezioso di quello che tiene insieme le altre combinazioni [...]. [...] E non è vero anche che il sole non è la vista, ma, essendone causa, è da essa stessa veduto? [...] Puoi dire dunque, feci io, che io chiamo il sole prole del bene, generato dal bene a propria immagine. Ciò che nel mondo intelligibile il bene è rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili. [...] Non sai, ripresi, che gli occhi, quando uno non li volge più agli oggetti rischiarati nei loro colori dalla luce diurna, ma a quelli rischiarati dai lumi notturni, si offuscano e sembrano quasi ciechi, come se non fosse nitida in loro la vista? [...] Ma quando, credo, uno li volge agli oggetti illuminati dal sole, vedono distintamente e la vista, che ha sede

---

<sup>87</sup> Platone, *Fedone*, a cura di Ezio Savino, Milano, Mondadori, 1987.

in questi occhi medesimi, appare nitida. [...] Allo stesso modo considera anche il caso dell'anima, così come ti dico. Quando essa si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, ecco che lo coglie e lo conosce, ed è evidente la sua intelligenza; quando invece si fissa su ciò che è misto di tenebra e che nasce e perisce, allora essa non ha che opinioni e s'offusca, rivolta in su e in giù, mutandole, le sue opinioni, e rassomiglia a persona senza intelletto» (507b 9 – 508d 9)<sup>88</sup>. In parziale controtendenza con questa forte tradizione, così ben rappresentata, si colloca Frederick

---

<sup>88</sup> Il brano prosegue in questo modo: «Supponi ora di prendere una linea bisecata in segmenti ineguali e, mantenendo costante il rapporto, dividi a sua volta ciascuno dei due segmenti, quello che rappresenta il genere visibile e quello che rappresenta il genere intelligibile; e, secondo la rispettiva chiarezza e oscurità, tu avrai, nel mondo visibile, un primo segmento, le immagini. [...] Non vorrai ammettere, feci io, che il genere visibile è diviso secondo verità e non verità, ossia che l'oggetto simile sta al suo modello come l'opinabile sta al conoscibile? – Io sì, disse, certamente. – Esamina poi anche in quale maniera si deve dividere la sezione dell'intelligibile. [...] Tu sai, credo, che coloro che si occupano di geometria, di calcoli e di simili studi, ammettono in via d'ipotesi il pari e il dispari, le figure, tre specie di angoli e altre cose analoghe a queste [...]. E quindi sai pure che essi si servono e discorrono di figure visibili, ma non pensando a queste, si invece a quelle d cui queste sono copia: discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano e così via; e di quelle stesse figure che modellano e tracciano, figure che danno luogo a ombre e riflessi in acqua, si servono a loro volta come di immagini, per cercar di vedere quelle cose in sé che non si possono vedere se non con il pensiero, dianoeticamente. [...] Ecco dunque che cosa intendevo per specie intelligibile, e dicevo che, ricercandola, l'anima è costretta a ricorrere a ipotesi, senza arrivare al principio, perché non può trascendere le ipotesi; essa si serve, come d'immagini, di quegli oggetti stessi di cui quelli della classe inferiore sono copie e che in confronto a questi ultimi sono ritenuti e stimati evidenti realtà. [...] Allora comprendi che per secondo segmento dell'intelligibile io intendo quello cui il discorso attinge con il potere dialettico, considerando le ipotesi non principi, ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da ipotesi, al principio del tutto [...]. – Comprendo, rispose, ma non abbastanza. [...] Comprendo però il tuo desiderio di precisare che quella parte dell'essere e dell'intelligibile che è contemplata dalla scienza dialettica è più chiara di quella contemplata dalle cosiddette arti, per le quali le ipotesi sono principi; e coloro che osservano gli oggetti delle arti sono costretti, sì, a osservarli con il pensiero senza ricorrere ai sensi, ma poiché li esaminano senza risalire al principio, bensì per via d'ipotesi, a te sembrano incapaci d'intenderli, anche se questi oggetti sono intelligibili con un principio. E, a mio avviso, tu chiami pensiero dianoetico, ma non intelletto, la condizione degli studiosi di geometria e di simili dotti, come se il pensiero dianoetico venisse a essere qualcosa di intermedio tra l'opinione e l'intelletto. – Hai capito benissimo, feci io. Ora applicami ai quattro segmenti questi quattro processi che si svolgono nell'anima: applica l'intellezione al più alto, il pensiero dianoetico al secondo, al terzo assegna la credenza e all'ultimo l'immaginazione; e ordinali proporzionalmente, ritenendo che essi abbiano tanta chiarezza quanta è la verità posseduta dai loro rispettivi oggetti» (509d 6 – 511e 4).

Anderson, che riguardo all'intuizione non ritiene veramente soddisfacente la metafora della visione. In questo caso, però, Anderson vuole innanzitutto mostrare la debolezza della posizione di Bergson e dei bergsoniani, che pur parlando di intuizione come di uno sguardo in grado di abbracciare un oggetto in modo onnicomprensivo, la intendono come qualcosa di radicalmente diverso da un'attività speculativa: l'intuizione, infatti, consisterebbe in uno speciale istinto, capace di afferrare il senso intimo delle cose attraverso una connessione simpatetica. Anderson dissente fortemente dall'anti-intellettualismo insito in questa posizione, che supera di molto anche quello di Pascal e sostiene, anzi, che l'intuizione è né più né meno di un processo intellettuale come altri, caratterizzato solo dal poter svelare quelle relazioni generali attraverso cui la mente dell'uomo non potrebbe formulare pensieri. All'interno di questa cornice Anderson critica anche la pretesa «suddenness», che è spesso intesa troppo superficialmente come una delle precipue qualità proprie delle intuizioni. La «suddenness» non coincide, a ben vedere, con l'immediatezza, ma ne costituisce certamente una manifestazione<sup>89</sup>.

Anche nel caso di Moore, l'intuizione della proprietà del «buono» potrebbe essere vista come una conoscenza in qualche modo privilegiata rispetto a quella sensibile, ma ciò che è più importante notare è che in realtà, per Moore, il grande vantaggio che l'intuizione ha sulla conoscenza sensibile sta nella sua indipendenza dalla necessità di essere provata. È questo il tratto di maggiore distinzione tra una forma di conoscenza e l'altra, fra quelli fatti valere da Moore. Il suo intuizionismo etico poggia su una concezione della intuizione che è tipica di una tradizione filosofica che vede sicuramente, fra i suoi maggiori esponenti di epoca moderna, Descartes e Leibniz. Andando con ordine, però, bisogna notare che fra le cose notevoli che si trovano nelle prime pagine dei *Principia* c'è innanzitutto la connessione che si stabilisce fra l'individuazione delle due domande fondamentali dell'etica e il modo di conoscenza per intuizione.

È notevole, infatti, che la chiara scoperta delle due domande fondamentali consenta a Moore di mostrare in quale modo una valida filosofia morale si debba costruire solo a partire da una gnoseologia intuizionistica. Egli è esplicito, infatti, nel chiarire quale sia la sola possibilità di conoscenza autentica e veritiera in campo morale: una conoscenza fondata su intuizioni. Moore, quindi, non mostra dubbi nel definirsi intuizionista. Egli è anche ben consapevole, però, che dirsi «intuizionista» senza

---

<sup>89</sup> Cfr. F. ANDERSON, *Intuition*, «The Journal of Philosophy», vol. 23, 14, 1926, pp. 365-377.

ulteriori chiarimenti rischia di significare poco o nulla. Le forme storiche di intuizionismo, infatti, sono molte. A lui spetta, perciò, di chiarire la sua personale distanza da forme di intuizionismo che gli paiono del tutto insoddisfacenti. In particolare, Moore ci tiene a mostrarsi lontano da una forma di intuizionismo che, pur avendo il vantaggio di essere più tradizionale della propria, gli appare anche più imprecisa e difettosa.

Una chiara penetrazione della natura di queste due domande mi pare conduca a un secondo importante risultato: ci fa scoprire, cioè, quale sia la natura della sola prova con la quale una proposizione etica può essere dimostrata o confutata, confermata o revocata in dubbio. Una volta riconosciuto il significato esatto delle due domande, penso che diverrà anche chiaro quale tipo di ragioni siano pertinenti come argomento pro o contro una particolare risposta a esse. Si fa così chiaro che, per ciò che riguarda le risposte alla *prima* domanda, non può addursi alcuna prova pertinente: da nessuna altra verità, fuori che da se stessa, si può inferire che esse siano vere o false. [...] Quanto alla *seconda* domanda, diventa parimenti chiaro che qualunque risposta a essa è suscettibile di prova pro o contro [...]. Nondimeno, la specie di prova che è necessaria e che è la sola pertinente per la [sua] conferma è suscettibile di una definizione esatta. Una tale prova deve contenere proposizioni di due, e due soli, tipi: deve consistere, anzitutto, di verità concernenti i risultati dell'azione in questione [...]; e deve *anche* contenere verità etiche appartenenti a quella che abbiamo definito come prima classe cioè evidenti per se stesse.<sup>90</sup>

Non c'è un rapporto causale fra il fatto che ci siano due sole domande fondamentali dell'etica e il fatto che le proposizioni etiche possano essere di due soli tipi. Infatti, se è vero che solamente le proposizioni del primo tipo possono rispondere alla prima domanda, non è affatto vero che le risposte alla seconda siano esaurite dalle sole proposizioni del secondo tipo. Diversamente da ciò, è la contemporanea presenza di entrambi i tipi di proposizioni a poter rispondere alla seconda domanda dell'etica e questa presenza deve prevedere che le proposizioni del primo tipo costituiscano la base d'appoggio per quelle del secondo. Solo in questo modo tutte le proposizioni etiche possono essere agevolmente riconosciute come risposte o parti di risposte a una o all'altra delle due domande fondamentali e possono anche farsi soluzione a problemi inseribili in una delle tre classi di problemi etici.

---

<sup>90</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 36-37.

Raggiunta la dovuta chiarezza riguardo al metodo d'indagine scelto da Moore e al suo punto d'avvio, si può vedere anche quale spazio possano avere la dimostrazione e la persuasione nel caso delle proposizioni etiche. Qui ci troviamo di fronte a un'altra questione centrale, ossia se la validità dei giudizi etici sia dimostrabile o se sia qualcosa su cui l'accordo possa essere raggiunto solo attraverso un convincimento maturato grazie a un confronto fra argomentazioni. Tenendo ben ferma la distinzione fra le due domande dell'etica e prendendo in considerazione le risposte alla prima fra esse, si può ben dire che la posizione di Moore è condizionata dal suo ritenere che il «buono» non sia rintracciabile negli oggetti come proprietà naturale. In questo modo, Moore si fa alfiere di una concezione che non riconosce che la dimostrazione possa essere strumento di soluzione di quei problemi di natura etica che egli fa rientrare nella prima classe. È chiaro che qui egli nega che le risposte corrette alla prima domanda possano essere trovate grazie a un procedere per dimostrazioni, poiché cerca di liberarsi dal peso di una linea di pensiero che vede nei giudizi etici qualcosa di assimilabile ai giudizi su oggetti sensibili e solo rispetto a questi ultimi si può parlare di dimostrazioni. In questo senso, se ci fosse veramente questa assimilabilità, le strategie dimostrative che valessero per questi dovrebbero anche valere per quelli. Eppure ciò non avviene e non potrebbe avvenire. La prima domanda dell'etica, infatti, non riguarda l'agire particolare degli uomini, né tiene in alcun conto il loro essere calati in una dimensione temporale che si fa inevitabilmente anche storica; essa riguarda oggetti che non sono toccati da nessun *hic et nunc* e che superano per estensione qualsiasi fatto di cui sia ravvisabile la caducità. Come si vedrà meglio in seguito, Moore non ha in mente, qui, di rifiutare una concezione per cui la validità di un giudizio etico può raggiungere un qualche grado di certezza. È l'esatto contrario: egli pensa che il primo tipo di proposizioni etiche goda di una certezza dello stesso tipo di quella raggiungibile da un ragionamento matematico, poiché, proprio al pari di ciò che avviene in matematica, ci sono verità dell'etica che non possono in alcun modo essere provate. Il fatto che esse non possano ricevere alcuna prova a loro sostegno non reca loro alcuna offesa; anzi, il fatto che esse restino sempre vere e anche sempre non provate le colloca in una posizione tale per cui si fanno vero fondamento per tutti i restanti giudizi di valore. Secondo una simile concezione, quindi, la soluzione di tutti i problemi etici dipende dalla presa d'atto che alcune verità dell'etica sono e restano inoppugnabili per chiunque. Qualunque dottrina morale che rifiutasse di ammettere questo fatto denuncierebbe anche, presto o tardi, la sua incapacità

di appianare con soddisfazione le molte e diverse questioni etiche che si presentano di continuo all'attenzione degli uomini, dato che lascerebbe campo libero a varie forme di scetticismo morale. Ciò non significa che Moore non riconosca che alcuni problemi morali sono di difficile soluzione, ma egli afferma con decisione che il momento in cui queste difficoltà sono ravvisate e il momento in cui sono affrontate sono posti a livello delle risposte alla seconda domanda dell'etica, non a livello della prima. È la articolazione interna alle risposte alla seconda domanda fondamentale quella che risponde della complessità dei problemi morali che riguardano la pratica. Appare chiaro, perciò, che è grazie al modo in cui classifica le proposizioni etiche, cioè come risposte semplici o articolate a una delle due domande fondamentali dell'etica, che Moore può costruire una teoria di successo.

Tutte le risposte alla prima domanda, costituenti anche le soluzioni alle prime due classi di problemi dell'etica, consistono quindi di verità evidenti di per se stesse, che non possono essere provate da altro che da se stesse; niente di ciò che si trovi in qualche modo fuori di loro le può dimostrare. Sono escluse, perciò, anche tutte le prove che si danno attraverso un processo di inferenza. Detto in una formula, il carattere distintivo di queste fondamentali verità etiche è la loro non inferibile auto-evidenza.

Diversamente dalle risposte alla prima domanda, quelle relative alla seconda possono godere di una prova. Si può dire, anzi, che la richiedano. Non è un caso che solo la seconda domanda dell'etica dia il via alla ricerca su ciò che appartiene al campo dell'etica pratica. Il genere di prova che bisogna fornire per dare credito a questo tipo di proposizioni etiche non può, però, mostrarsi con immediatezza di fronte a chi lo cerchi, poiché non è qualcosa che si presenti direttamente e con chiarezza alla mente. Infatti, dopo che si sia data la parte di risposta che risulta evidente di per sé, questa prova deve tenere pienamente conto delle conseguenze delle azioni. Dato che le risposte alla seconda domanda dell'etica riguardano l'ambito pratico, si potrebbe già comprendere come Moore riservi ampio spazio a considerazioni empiriche, in modo da riconoscere che esse non possono mai mancare nella valutazione sui comportamenti buoni. Ora si può anche comprendere che questa attenzione agli effetti sensibili delle azioni da parte di Moore non è un'aggiunta posticcia al suo pensiero, un innesto su una radice di tutt'altra specie. Essa poggia su una distinzione di piani che Moore fa valere sino dal primo passo della sua ricerca e che egli non è mai disponibile a mettere in discussione. Non si può, quindi, appiattare la posizione di Moore né su quella di un intuizionismo

assoluto, né su quella di un ingenuo consequenzialismo. Il ruolo che l'indagine sulle conseguenze di un'azione riveste nei *Principia* e il peso che viene loro attribuito nel trovare una soluzione a tutti i problemi etici che ricadono sotto la seconda domanda consentono facilmente di vedere in Moore un continuatore della tradizione utilitarista anglosassone, ma è ormai chiaro che, pur essendoci molti e fondati motivi per collocarlo nell'alveo dell'utilitarismo, una collocazione acritica gli farebbe torto. È vero che Moore afferma con chiarezza che si ha il dovere di compiere un'azione solo se questa è, fra tutte le azioni possibili, quella che porta nel mondo all'esistenza della maggiore quantità di cose buone, quella cioè che, con una formula tipicamente utilitarista, massimizza la quantità di bene. I luoghi in cui Moore afferma questo principio di condotta sono molti e, per il momento, è sufficiente riportare da essi due brevi passaggi:

che l'asserzione: "io sono moralmente tenuto a compiere questa azione" sia identica all'asserzione: "questa azione produrrà la massima quantità di bene possibile nell'universo" [...] è certo in maniera dimostrabile<sup>91</sup>.

Si possono enunciare regole generali per stabilire che, tra alcune azioni alternative possibili, una produrrà generalmente nell'immediato futuro una maggiore quantità di bene totale? È importante sottolineare che questo problema, per quanto sia limitato, è il solo che, con le conoscenze che abbiamo ora e che probabilmente avremo per lungo tempo, l'etica pratica possa sperare di risolvere<sup>92</sup>.

Qualificare Moore come utilitarista è, quindi, corretto, ma senza una attenta considerazione della differenza fra il problema della natura del «buono» e quello dell'agire pratico, questa qualifica sarebbe inesatta a causa della sua insufficienza. Alla luce di quanto si è visto fino a qui, si può dire che Moore sia un utilitarista che fonda i vari e particolari comportamenti buoni su una nozione di «buono» che ne fa certamente un oggetto reale, ma non naturale. Questa prima interpretazione del rapporto fra Moore e la tradizione utilitarista dovrà attendere, ovviamente, ulteriori e più solide conferme nel prosieguo, ma essa è certamente rafforzata dalla lunga trattazione sugli errori da evitare nel tentativo di definire la proprietà del «buono» che impegna Moore per ben tre capitoli sui sei che compongono i *Principia*. Moore è pensatore genuinamente, ma banalmente utilitarista solo se si trascura la messe di riflessioni teoriche sulla natura dei

---

<sup>91</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 237.

<sup>92</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 247.

giudizi etici e su ciò che li accomuna tutti. Eppure sono queste riflessioni a aver reso Moore uno dei pensatori più letti nell'ambito della filosofia morale di lingua inglese. È ragguardevole lo spazio occupato dalle decisioni su quale sia il proprio dovere in una certa situazione nella vita degli uomini, ma ogni decisione che venga presa in seguito a una qualche riflessione deve essere fondata su presupposti corretti, altrimenti risulterà non giustificata. Sono proprio i presupposti di ogni decisione etica ciò che a Moore interessa discutere e chiarire nelle prima metà dei *Principia*. Questo spiega l'enfasi che Moore mette nel rifiutare, in quanto filosofo, il ruolo di colui cui viene chiesto di stilare un puro elenco di virtù o un puro elenco di doveri. Il compito che Moore si dà e che dà alla filosofia è un altro: costruire una valida teoria. Da filosofi, quindi, non è affatto necessario farsi anche maestri di morale<sup>93</sup>. È la netta differenziazione fra una teoria del «buono» e una teoria del comportamento morale che porta Moore a riconoscersi come molto distante dall'utilitarismo classico di Bentham e Mill e a farlo sentire molto più vicino alle posizioni di Sidgwick<sup>94</sup>. Questi infatti fa affermazioni in perfetta concordia con quelle di Moore sul peso da attribuire alle intuizioni nella conoscenza del più tipico predicato dell'etica, perlomeno restando a quanto ne dice Moore stesso. In effetti, ciò che in entrambi rappresenta il motivo di maggiore interesse è proprio l'approccio intuizionistico alle verità contenute nelle proposizioni e nei giudizi etici. Ecco toccato, perciò, il punto di autentico interesse: l'intuizionismo e la sua importanza nella metaetica mooreana. Non si possono comprendere il valore e i limiti della metaetica di Moore se prima non si comprendono bene i termini del suo intuizionismo.

---

<sup>93</sup> Sotto questo aspetto, si può dire che Moore abbia certamente imparato la lezione di Bradley, che in *My Station and its Duties*, quinto saggio del suo *Ethical Studies*, scrive: «Non ci può essere una filosofia morale che ci dirà come dobbiamo agire nel particolare, e [...] questo non è il compito che la filosofia debba svolgere. Tutto ciò che la filosofia deve fare è “capire il reale”, e la filosofia morale deve capire la realtà dei fatti morali, non costruirli o dare indicazioni per costruirli. [...] l'etica non deve rendere morale il mondo, ma deve ridurre a teoria la morale che è corrente nel mondo».

<sup>94</sup> In uno dei passaggi dei *Principia* in cui Moore sottolinea la necessità di cominciare una ricerca filosofica partendo dalle domande corrette, si trova anche un richiamo al fallimento di quelle ricerche che partono da interrogativi sbagliati o confusi. Non sorprende che siano proprio i nomi di Bentham, Mill e Sidgwick quelli portati a esempio di etiche poggianti su teorie errate; vedi *Principia Ethica*, p. 235: «Di una sola cosa possiamo andare giustamente orgogliosi, ed è che ci siamo avvicinati alla soluzione giusta più di Bentham, Mill, Sidgwick o di altri che ci hanno contraddetto. Abbiamo infatti *dimostrato* che costoro non si sono mai posti la domanda a cui pretendevano di rispondere. L'hanno confusa con un'altra: non fa meraviglia, dunque, che la loro risposta sia diversa dalla nostra».

Nei *Principia* si trovano almeno due passi assolutamente centrali ai fini della comprensione dell'intuizionismo di Moore; ne deriva che la loro analisi e la loro interpretazione devono essere condotte con estrema attenzione. Questi passi sono importanti anche perché Moore vi delinea i caratteri del suo intuizionismo partendo proprio da quel richiamo a Sidgwick di cui si è appena detto; egli, infatti, vi fornisce una prima spiegazione di che cosa accomuni e di che cosa distingua la sua posizione da quella dell'autore di *I metodi dell'etica*.

Per esprimere il fatto che le proposizioni etiche di quella che io chiamo la *prima* classe non sono suscettibili di prova pro o contro ho seguito qualche volta l'uso del Sidgwick e le ho chiamate "intuizioni". Ma prego di osservare che io non sono un intuizionista nel senso ordinario della parola. Lo stesso Sidgwick sembra non essersi mai reso chiaramente conto della importanza immensa della differenza che distingue il suo intuizionismo dalla dottrina che comunemente si designa con questo nome. L'intuizionista in senso proprio si caratterizza per il fatto che sostiene che le proposizioni appartenenti alla *seconda* classe – quelle che asseriscono che una certa azione è *giusta* o è un *dovere* – non sono suscettibili di prova mediante un'indagine sui risultati di tali azioni. Io, invece, sono altrettanto deciso nel sostenere che le proposizioni di *questo* genere *non* sono "intuizioni" quanto *lo sono* nel dire che sono intuizioni le proposizioni della mia *prima* classe<sup>95</sup>.

Si può cominciare da questo passo per chiarire la specificità dell'intuizionismo presentato nei *Principia*. Moore dichiara che lo spazio che egli riserva alle intuizioni nel loro uso in ambito morale è più ristretto di quello che viene loro riservato da pensatori classicamente intuizionisti. Moore non usa al suo lettore la cortesia di fornire almeno un nome di un esponente di questa comune forma di intuizionismo; ciò che conta, però, è che anche Sidgwick non vi rientrerebbe. Non bisogna pensare che, visto che Moore ne delimita più strettamente il campo di utilizzo, le intuizioni abbiano nella sua filosofia un rilievo secondario. È l'esatto contrario: le intuizioni hanno un'importanza fondamentale in tutte le proposizioni che siano, in qualche misura, etiche, senza che vi possano essere esclusioni. Anzi, come si è già messo in luce, le proposizioni etiche che attengono alla pratica non si esauriscono nella loro componente intuitiva<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 38.

<sup>96</sup> Moore non si ferma a considerare che il termine «intuizione» porta in sé un'ambiguità di cui sarebbe meglio liberarsi, nei limiti del possibile. I mezzi, probabilmente, non gli sarebbero mancati, visto che la necessità di tenere una giusta distanza critica da un uso troppo disinvolto di questo termine era già

Questo primo passo è anche sufficiente per comprendere dove si collochi la differenza che separa Moore e, a quanto vi si dice, separerebbe anche Sidgwick da una «dottrina che comunemente si designa» come intuizionismo, ma che è molto diversa da ciò che egli intende.

L'intuizionismo da cui Moore si discosta è quello che non attribuisce alcun peso alle considerazioni sulle conseguenze delle azioni e che afferma che la bontà di un'azione sia già completamente decisa da un'intuizione che la precederebbe. Un intuizionismo di questo tipo rappresenta una forma forte di fondazionalismo morale, poiché considera che il comportamento di un individuo sia completamente giustificato dalle sue intuizioni morali e che, perciò, un individuo possa essere soggetto pienamente morale anche se non tiene in nessun conto i rapporti di causa e di effetto che si stabiliscono fra un'azione e le sue conseguenze. Questi rapporti causali non sono fatti per scomparire come se non esistessero, ma vengono assorbiti nel processo intuitivo. In questo modo le intuizioni rendono completa ragione dei comportamenti da adottare in ogni situazione determinata e dei doveri relativi a essa<sup>97</sup>.

---

stata richiamata da W. L. Davidson in *Definition of Intuition*, «Mind», vol. 7, 1882, p. 304: «Intuition, like most other words of a similar formation, stands for one or other of three things – for a power, an act, a product. Sometimes, indeed, the product has been denominated a “singular concept” (in contradistinction to a *common* concept or *notion*), and sometimes an “idea of the individual”; but all concepts are, properly speaking, general or common – they have reference, that is, to classes or types – and the word Idea [...] has been put to so many diverse uses that we are unwilling to accept it in any connexion where it can possibly be dispensed with. Better, then, leave the term in its threefold application than thus introduce further ambiguity in any case is not very great, and we have the phrase “intuitive knowledge” to designate (where need is) the product, while the verbs *intuite* and *envisage* [...] can be brought into requisition for the act».

<sup>97</sup> Sebbene non sembri possibile, sarebbe interessante scoprire i nomi dei pensatori che Moore ha in mente e dai quali si differenzia consapevolmente. A questo proposito si può almeno dire che F.H. Bradley, così importante nella formazione filosofica del giovane Moore, attribuisce significativamente all'intuizione un ruolo quasi opposto a quello attribuitole dal suo antico ma ribelle ammiratore. Certamente Bradley non può essere collocato fra gli intuizionisti tradizionali di cui Moore parla e di cui non condivide la teoria delle intuizioni, poiché, di fatto, non può essere considerato un pensatore intuizionista. Egli è, però, particolarmente adatto a essere preso quale esempio di pensatore che vede che l'intuizione può indicare, situazione per situazione, i doveri cui subordinarsi, i comportamenti da adottare. Nella riflessione etica di Bradley, l'intuizione non ricopre il ruolo fondamentale che ricopre, a livello epistemologico, in Moore, ma le è affidato proprio quel compito che quest'ultimo, dividendo in due parti una qualsiasi risposta alla seconda domanda dell'etica, le nega. Va notato, inoltre, che sia Bradley che Moore concordano sulla distinzione tra filosofia pratica e riflessione scientifica, ma che in Bradley il

Rispetto a quest'ultimo punto, Moore non può mostrarsi concorde, poiché ritiene che il peso delle circostanze causali influisca in maniera determinante sulle conseguenze di tutte le azioni, comprese quelle promosse dalle migliori intenzioni. Conformemente alla concezione utilitaristica che Moore fa propria per ciò che riguarda l'ambito pratico, egli non può accontentarsi di una dottrina morale che non tenga nel dovuto conto le conseguenze di ciò che viene fatto, ma che si limiti a confidare solo sulla volontà buona di colui che compie l'azione. Moore ha piena consapevolezza di quanto occorra essere netti nel marcare le distanze dalla tradizione che utilizza il termine «intuizione» in modo troppo ampio. L'uso di questo termine, invece, deve essere ben delimitato.

Ancora, vorrei si osservasse che quando chiamo tali proposizioni “intuizioni”, intendo *solo* dire che esse non sono suscettibili di prova; e non intendo affermare nient'altro riguardo al modo o all'origine della nostra conoscenza di esse. Ancora meno intendo dire (come hanno fatto la maggior parte degli intuizionisti) che una proposizione quale che sia è vera *perché* noi la conosciamo in una maniera particolare o mediante l'esercizio di una qualche particolare facoltà: io ritengo, anzi, che in ognuno dei modi in cui è possibile conoscere una proposizione vera, è anche possibile conoscerne una falsa<sup>98</sup>.

compito dell'intuizione è ancillare rispetto ai mezzi che permettono di scoprire le verità dell'etica. Egli scrive: «In breve, la posizione che considera che la filosofia morale serva a fornirci di particolari prescrizioni morali confonde la scienza con l'arte e confonde, in aggiunta, il giudizio della riflessione con un giudizio intuitivo. Non è la riflessione a dirci che cosa sia giusto e che cosa sia sbagliato nel particolare, ma è l'intuizione. Noi sappiamo che cosa, in un caso particolare, sia giusto grazie a ciò che potremmo chiamare un giudizio immediato, o una classificazione intuitiva. [...] Il lettore deve riconoscere per prima cosa che i giudizi morali non sono discorsivi [...]. Nella moralità pratica noi *possiamo* senza dubbio riflettere sui nostri principi, ma io penso che non ci sia molto da discutere sul fatto che noi non lo facciamo *mai*, eccetto che là dove ci accada di imbatteci in una difficoltà che richieda una particolare attenzione». È chiaro che il ruolo dell'intuizione è, qui, eminentemente pratico, sebbene Bradley non escluda affatto che alla base delle intuizioni ci siano sempre dei principi morali. Essi, però, nell'agire pratico restano quasi del tutto in penombra, come lasciati sullo sfondo. Questo tipo di intuizione svolgerebbe, perciò, almeno una delle funzioni che Aristotele affida, nei suoi scritti di etica, alla *fronesis*. Essa sarebbe sia un'attività esercitata secondo ragione che si applica a tutto ciò che non resta sempre uguale a se stesso, sia la retta applicazione di un principio di prudenza (si veda *Etica Nicomachea*, VI, 7, 1141b 12-18; VI, 13, 1144b 17 – 1145a 11). Anche il senso comune riserva alla saggezza il medesimo compito, ma non si spinge fino a sostenere, come fa Bradley, che essa si presenta alla mente come una forma di intuizione. Sul ruolo che l'intuizione ha in Bradley, in connessione con la tematica più generale dell'intuizionismo etico, si veda Th. BALDWIN, *The Three Phases of Intuitionism*, in Ph. STRATTON-LAKE, op.cit., pp. 92-112.

<sup>98</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 38-39.

Mantenendosi fedele a un suo tipico stile di argomentazione e di esposizione, Moore tenta di definire che cosa sia una intuizione mettendo in chiaro, prima di tutto, ciò che essa non è, le caratteristiche che non le appartengono e le funzioni che essa non esercita. Ciò che non va perso di vista è che Moore afferma che il termine «intuizione», per come egli lo utilizza, designa proposizioni vere, la cui verità non può essere oggetto di prova e che colui che riconosca senza equivoci la verità di queste proposizioni non vi riesce perché si trovi in una posizione privilegiata dalla quale goda di una migliore prospettiva o neppure perché sia in possesso di una qualche facoltà conoscitiva particolare. È possibile che queste proposizioni siano conosciute come vere solo perché la loro verità è già tutta contenuta in loro stesse, di modo che il soggetto che si trovi a prenderle in considerazione non possa fare altro che vederne la verità, accettandola nel suo spontaneo presentarsi. Moore si impegna nell'escludere con rigore che vi possa essere un contributo del soggetto nella conoscenza delle proposizioni vere e afferma che le intuizioni non solo non sono un modo del conoscere che abbia caratteristiche speciali, ma sono conoscenze che non dipendono affatto da qualsivoglia modo del conoscere. Infatti non c'è nulla nelle possibilità conoscitive del soggetto che lo metta in condizione di avere intuizioni tramite capacità apposite. In questo modo, perciò, egli afferma anche che le proposizioni che fossero conosciute come vere grazie a supposte, speciali attitudini del soggetto per l'intuizione potrebbero senza problemi risultare false, allo stesso modo di come potrebbero risultare facilmente false le proposizioni che fossero frutto di attività conoscitive meno privilegiate.

Il rapporto fra il soggetto e la sua intuizione delle proposizioni vere dell'etica che non hanno necessità di alcuna prova viene a essere, così, uno dei temi più delicati e difficili di tutta la dottrina di Moore. La difficoltà risiede nel fatto che l'intuizione della verità di una proposizione appartiene sempre a un soggetto – nel senso che solo un soggetto in grado di conoscere può avere un'intuizione – ma, nel contempo, essa non gli appartiene, poiché egli non ha alcuna possibilità di influire né sul suo modo di rendersi manifesta, né – cosa più ovvia – sulla sua natura. La mancanza di una particolare facoltà intuitiva o di un modo speciale del conoscere che valga solo nel caso delle intuizioni toglie al soggetto la possibilità di contribuire alla conoscenza adeguata di quello specifico tipo di proposizioni vere dell'etica. In una simile prospettiva si corre il rischio di annichilire il soggetto, sino a farne un termine meramente passivo e di lasciare alle

verità auto-evidenti dell'etica ogni spunto di attività, così che il loro essere intuite si rivelerebbe un autentico e completo imporsi. Questo rischio, comunque, rappresenta l'estremo di una situazione che può mostrare al suo interno molte importanti sfumature e delimitazioni. Si vedrà che Moore non intende ridurre il soggetto che intuisce a semplice polo ricevente e a occasione di uno spontaneo manifestarsi delle verità etiche. Egli ammette, invece, che il soggetto debba possedere alcune qualità per potersi definire tale e sarà grazie a esse che esso si vedrà garantito un ruolo attivo nel suo rapporto con le verità di intuizione. È chiaro, perciò, che una ricerca sui modi in cui Moore vede risolversi i problemi delle prime due classi dell'etica non deve tralasciare di prendere in esame ciò che riguarda più strettamente la gnoseologia mooreana. Bisogna rintracciare l'esatto luogo d'incontro fra il soggetto conoscente e l'auto-evidenza delle proposizioni contenenti verità intuitive, valutando con attenzione il peso della mancanza di prove. Se non si indagasse il rapporto tra soggetto e auto-evidenza, si dovrebbe accettare che essi si incontrano attraverso una sorta di collisione o per mezzo di un evento improvviso che ha tutta l'aria di essere fortuito. Si impone, quindi, la necessità di un'analisi dettagliata dei passi più significativi che, nella sua opera, Moore dedica alle intuizioni, al fine di esplicitarne le caratteristiche e di evidenziarne il rapporto con il soggetto. Una volta che siano state individuate, queste caratteristiche delle intuizioni andranno ordinate secondo il loro ruolo e secondo la loro importanza. Cominciando con ordine, da quanto Moore afferma nei *Principia* si può già vedere che le intuizioni sono intese come: verità auto-evidenti; verità non suscettibili di essere provate; verità che non sono frutto di inferenze; verità indipendenti dalla nostra maniera di conoscerle. Dall'ultima caratteristica ne discenderebbe una più specifica: quella di non essere prodotte dalla mente.

Tutte le caratteristiche elencate appartengono alle risposte che, in forma di proposizioni, soddisfano la prima domanda dell'etica e, per una sola parte, anche la seconda domanda. Questo primo elenco ha il merito di presentarci un quadro chiaro di ciò che va preso in considerazione quando si parla di intuizioni nel contesto dell'etica mooreana, ma non è il più completo che si possa fare, poiché vi mancano alcune importanti informazioni. Per essere esaustivo, esso va integrato, infatti, con la costruzione di un ordine gerarchico delle caratteristiche, perché esse non si trovano tutte sullo stesso piano, sebbene ognuna di esse abbia una sua peculiare importanza. Anche se tutte sono strettamente legate l'una all'altra, è chiaro, infatti, che la prima caratteristica delle intuizioni posta in elenco è quella più generale, che riassume già in

sé singoli aspetti che vengono messi in luce successivamente e con maggiore chiarezza da quelle che la seguono; la terza caratteristica è una specificazione della seconda; le altre due riguardano entrambe la relazione fra le intuizioni e la nostra conoscenza di esse, dove la quarta è più generale della quinta. Da tutte queste caratteristiche emerge con chiarezza che la realtà delle intuizioni non è mai riducibile a fatti di tipo mentale o ideale; ancor prima di un loro esame dettagliato, esse si mostrano definitivamente lontane da ogni ipotesi che fosse intesa a trattarne come oggetti che si trovano solo nella mente del soggetto. A ognuna di esse bisogna perciò riservare l'attenzione che merita, poiché molti ragionamenti che valgono per una caratteristica non sono validi per qualche altra; nel contempo bisogna mettere in rilievo ciò che esse possono avere in comune, quando questo sia di qualche rilievo. Data la sua generalità, è conveniente cominciare dalla prima: la auto-evidenza.

Moore utilizza l'attributo «auto-evidente» – nell'originale si trova il termine «self-evident» – come quello che meglio di altri può caratterizzare le proposizioni vere che sono conosciute attraverso intuizioni. «Auto-evidenti» è, quindi, l'attributo che viene accostato più di frequente alle verità contenute nelle proposizioni che rispondono alla prima domanda dell'etica. Che cosa significhi definire il contenuto di una proposizione come «auto-evidente» bisogna ricavarlo certamente incrociando fra loro le varie affermazioni che Moore fa riguardo alle intuizioni. È anche utile, però, partire da alcune considerazioni preliminari, al fine di avere un quadro di riferimento, magari anche solo temporaneo, in cui collocare le osservazioni mooreane<sup>99</sup>. Posti quindi di

---

<sup>99</sup> Il posto che la varie forme storiche di intuizionismo riservano a proposizioni riconosciute auto-evidenti è di primissimo piano; non stupisce, quindi, che la nozione di auto-evidenza abbia attirato su di sé molta attenzione da parte degli interpreti. William L. Davidson, per esempio, vede che la auto-evidenza si candida con forza al ruolo di caratteristica specifica che si attribuisce a alcuni tipi di intuizioni. Queste, in filosofia, sono di solito giudicate rinvenibili nella matematica e nella geometria, con i loro assiomi, nel principio di causalità e nelle «maxims of the conscience», ottimi esempi di proposizioni etiche. A Davidson pare che queste intuizioni auto-evidenti debbano rispondere a tre criteri principali: il criterio della universalità, quello della immediatezza e quello della irresistibilità. Quest'ultimo serve proprio da «controparte» dell'auto-evidenza o, meglio, ne è un effetto; perciò l'auto-evidenza ne sarebbe la causa. Eppure, osserva Davidson: «the cause here is simply inferred, it is known only in its results; and, as more than one cause might produce the same result, self-evidence as creative of conviction is not the power it might at first sight appear to be. As is well known, many beliefs are irresistible owing to "natural prejudice", others are due to education, others spring from habit, others still from tradition or deference of authority; and it should never be forgotten that cases of so-called intuitions – long-cherished, accepted for ages as such – have been proved to be "illusions". Moreover, irresistibility

fronte al termine «auto-evidenza», si può sostenere che essa risulta essere, innanzitutto, un certo tipo di evidenza, nel senso che essa non è una evidenza semplice, ma ha necessità di vedersi attribuita una ben precisa specificazione. Ciò significa che la particolare qualità aggiuntiva di questa specifica evidenza ne segnerà la distanza da tutti gli altri tipi possibili. Può sembrare ovvio, infatti, che nel caso di una auto-evidenza si abbia a che fare con qualcosa che appartiene al genere delle cose evidenti e che, in più, possiede la specificità di essere autonoma. «Autonoma» è ciò che si avvicina di più al termine «self», anche se fatica a tradurne tutte le sfumature. Infatti nell'originale inglese, il «self» posto davanti a «evident» aggiunge a quest'ultimo una certa qual forma di indipendenza che altrimenti non possiederebbe. Questa indipendenza è da intendere alla lettera, cioè come completa libertà da condizionamenti esterni e come tale contribuisce in modo determinante a dare a quell'evidenza una sua autonomia. In più, «self» è il termine proprio delle situazioni in cui si dà una certa riflessività, per cui un certo accadimento, voluto o non voluto che sia, produce i suoi effetti su ciò che di quell'accadimento è anche il produttore. Il fatto che sia utilizzato quale specificazione propria di una certa evidenza, può indicare, perciò, che Moore volesse garantire a questa evidenza un dato di riflessività, nel senso che essa si dà in quanto evidenza prima di tutto a se stessa, allo stesso modo di come in se stessa essa si compie, senza avere la necessità di rivolgersi a altro fuori di sé. Occorre capire quale, fra quello di autonomia come indipendenza e quello di autonomia come riflessività, sia il senso inteso da Moore quando parla di auto-evidenza. Come primo passo, però, è più utile occuparsi della evidenza nella sua forma più generale, privata di tutte le possibili specificazioni. In che cosa consiste, dunque, il concetto di evidenza? Probabilmente la maniera migliore per capirlo è vedere i contesti in cui è impiegato e i modi in cui esso vi si trova. Questo concetto viene fatto valere, di regola, nell'ambito dell'estetica, poiché riguarda casi in cui si stabilisce una gerarchia fra oggetti di percezioni affini, dove c'è un oggetto percepito che costituisce lo sfondo e ce n'è un altro che si trova in primo piano. Sia che lo sfondo risulti composto di elementi diversi, sia che si presenti omogeneo, esso resterà

---

attaches to inferences as much as to intuitions, and we are as certain of the conclusion drawn from premises rightly constructed as we are of the truth of any principle or proposition whatever» (W. L. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 308). Questo porta Davidson a concludere che l'auto-evidenza non è un criterio davvero valido per giudicare della bontà di un'intuizione, dato che l'irresistibilità – che della auto-evidenza è un corollario e un effetto – appartiene anche a tipi di proposizioni conosciute attraverso vie molto diverse da quelle intuitive.

indistinto fintanto che ci sia qualcosa che si trova in primo piano, poiché ciò che si trova in primo piano tende a far scomparire, nella percezione che se ne ha, tutto ciò che si trova sullo sfondo. È il caso, per esempio, della percezione di due oggetti che siano di colore diverso l'uno dall'altro: se i due oggetti si trovano vicini o a stretto contatto, essi possono facilmente entrare insieme nella medesima esperienza percettiva, ma anche se i loro colori sono percepiti l'uno accanto all'altro, quello che presenta una maggiore luminosità o una più spiccata vivacità è facilmente detto, fra i due, il più evidente. Fra due oggetti vicini, dove uno si presentasse di colore rosso acceso e l'altro di un tono del grigio, un osservatore che non fosse affetto da un difetto nella percezione dei colori indicherebbe presumibilmente il primo come quello che, alla sua vista, risulta più evidente. Lo stesso tipo di evidenza può trovarsi in un grande numero di altre esperienze sensoriali, siano esse uditive, tattili o d'altro genere. Nel caso di un'esperienza uditiva, per esempio, un suono che, in mezzo a altri suoni, risultasse di volume o di altezza maggiori, arriverebbe a un orecchio sano con maggiore evidenza di altri; sarebbe quello, cioè, capace di lasciare nell'ascoltatore una più forte impressione di sé, quello più immediatamente riconoscibile e quello che, probabilmente, sarebbe anche il più facile da ricordare. In un'esperienza tattile, la localizzata ruvidità di una superficie, altrimenti interamente liscia, risulterebbe essere evidente rispetto al suo contesto e sarebbe quella zona su cui, verosimilmente, si concentrerebbe la maggiore attenzione. La stessa cosa capiterebbe quando, passando la mano su di un oggetto freddo, si trovasse a un certo momento un particolare punto molto caldo; quel punto attirerebbe l'attenzione grazie al fatto di costituire un cambiamento rispetto a ciò che lo circonda. Ora c'è da chiedersi per quale motivo esso spiccherebbe rispetto a quanto gli è immediatamente accanto. Schematizzando al massimo, si potrebbe sostenere che quell'oggetto risulta evidente solo grazie a qualcosa che si trova per intero in esso, come nel caso del possesso di una particolare caratteristica. Si potrebbe anche sostenere, però, che quell'oggetto risulta possedere una maggiore evidenza di altri solo perché è il soggetto a percepirlo in maniera particolare. In questo caso, l'evidenza dell'oggetto sarebbe tutta opera del soggetto o, in un senso meno perentorio, dovuta in qualche modo a esso, così che non vi sarebbe, nell'oggetto, alcuna caratteristica peculiare che di quell'evidenza fosse la causa. Una terza posizione sarebbe quella di chi vedesse nell'evidenza dell'oggetto il risultato combinato di due fattori: uno residente nell'oggetto, l'altro nel soggetto. In questo caso, l'oggetto sarebbe evidente sia per qualche caratteristica sua propria, sia

perchè colui che ne fa esperienza sarebbe in grado di cogliere la sua peculiarità rispetto a ciò che costituisce la parte restante della sua percezione soggettiva. In un caso di evidenza intesa in quest'ultimo senso, dove è comunque necessario richiamarsi a ciò che succede in un'esperienza percettiva, ciò con cui ci si confronta è una relazione complessa fra più parti: c'è un soggetto in grado di provare un'esperienza di un certo tipo; c'è almeno un oggetto dotato di una serie di caratteristiche che lo rendono esperibile; c'è almeno un secondo oggetto che, se confrontato con il primo, ha caratteristiche tali per cui è esperito come se fosse in posizione di risalto. Questo tipo di evidenza sarebbe, perciò, un'esperienza che un soggetto cosciente fa di una certa relazione fra almeno due oggetti. Anche se questa schematizzazione è estremamente grossolana, essa mostra che, se si intende il termine «evidenza» come qualcosa che riguarda un'esperienza percettiva, bisogna ammettere che questa può darsi solo nel caso in cui siano presenti almeno due parti in relazione: un oggetto e un soggetto. Anche se si attribuissero solamente a una di queste due parti – non importa quale – tutte le caratteristiche necessarie alla formazione di una evidenza, lasciando l'altra in stato di completa passività, non si potrebbe rinunciare a esse: almeno un oggetto di un qualche tipo e almeno un soggetto di qualche tipo devono essere considerati insieme. Fra essi deve sussistere almeno una relazione di coesistenza che, per quanto possa essere vista come una forma di relazione molto debole, sarebbe già in grado di impedire con successo che queste due parti fossero l'una estranea all'altra in maniera assoluta. Di fatto, se si desse una simile estraneità, non si potrebbe neanche parlare di un oggetto e di un soggetto, ma si avrebbero solo due oggetti, completamente distinti nelle loro totali eterogeneità e eteronomia.

Dove collocare, rispetto a un simile modo di intendere il termine «evidente», le specificazioni ulteriori della autonomia e della riflessività richiesta dal termine «auto-evidente»? Considerato ciò che si è appena detto, non sembra possibile rendere ragione, almeno nel campo delle percezioni di ciò che è sensibile, di una supposta auto-evidenza. Visto che vi è la necessità che sussista una relazione fra almeno tre parti – l'una chiamata «soggetto», l'altra chiamata «oggetto in primo piano o evidente», l'ultima «oggetto con funzione di sfondo» – perché si possa avere una qualche evidenza, allora sia l'indipendenza, sia la riflessività implicate dalla specificazione «auto-» non sembrano ammissibili. Prendiamo il caso in cui «auto-» stia per «indipendenza» e tralasciamo per comodità che non può mai mancare anche uno sfondo su cui possa darsi

un'evidenza: dato che un oggetto e un soggetto devono almeno esistere insieme perché vi possa essere una evidenza dell'uno per l'altro, essi non possono essere del tutto eteronomi. Se si devono prendere le parole sul serio, l'indipendenza di uno dei due rispetto all'altro basterebbe a introdurre un ostacolo insormontabile al darsi di ogni possibile evidenza, poiché finirebbe proprio con il farsi eteronomia. Dato che un oggetto che guadagna la sua autonomia attraverso la propria indipendenza è un oggetto che ha tutta in sé la propria legge, non si vede come esso potrebbe farsi parte di una relazione – perciò, ovviamente, termine relativo – rispetto a qualcosa d'altro. Perché un soggetto e un oggetto possano essere tali, consentendo così il darsi di un fatto che possa essere chiamato «evidenza», essi non possono mai essere davvero autonomi l'uno rispetto all'altro. Un'auto-evidenza che sia intesa, da una parte, come qualcosa che consista in un risalto percettivo e che sia, dall'altra, autonomia può essere ammessa solo se questa autonomia è attribuita alla relazione stessa fra soggetto e oggetto e non al soggetto o all'oggetto presi di per sé. Quando Moore afferma che tutte le risposte alla prima domanda dell'etica sono verità auto-evidenti, non sembra considerare che egli sta parlando di verità conoscibili dagli uomini, di modo che uomini e verità vengono a costituire i termini di una relazione soggetto-oggetto. In questa relazione, gli uomini conoscono le verità e le verità sono conosciute dagli uomini e questo esclude, perciò, che le verità possano essere autonome rispetto agli uomini. Non sfugge che potrebbe darsi una forte obiezione alla validità di questa conclusione, sostenendo che ciò che vale nel caso delle percezioni sensibili non vale allo stesso modo nel caso di un tipo di evidenza che riguarda oggetti del pensiero. A questa obiezione, però, si potrebbe opporre che se anche le verità intuitive non sono affatto materiali, esse sono conosciute in quanto tali non da esseri puramente mentali, ma da uomini in carne e ossa e che ciò autorizza a tenere conto di ciò che capita in ambito estetico anche per ciò che riguarda le verità intuitive dell'etica. Nel quadro, quindi, di una evidenza intesa come risalto di almeno un oggetto nella percezione di un soggetto, una più specifica auto-evidenza, intesa come recante un'indipendenza fra i termini che ne sono la condizione, non si può ammettere. In questo senso, non si può concordare con Moore sull'esistenza di verità auto-evidenti dell'etica.

Si è anche detto, però, che nel medesimo quadro «auto-» può essere inteso come una specificazione di riflessività. In questo altro senso, ci sarebbe una auto-evidenza di una verità quando questa fosse evidente a se stessa. Se questo fosse preso alla lettera,

vorrebbe dire che questa verità sarebbe dotata, in qualche modo, di una coscienza che la mettesse in grado di vedere e riconoscersi per quello che essa stessa è. La patente assurdità di una simile ipotesi porterebbe a scartarla fin da subito, dato che bisognerebbe ammettere che le verità auto-evidenti avessero i mezzi per rendere se stesse consapevoli al massimo grado della propria natura. In questa maniera ci si ritroverebbe a parlare di un tipo di verità che fosse dotato di una delle caratteristiche essenziali a definire il concetto di persona, di modo che saremmo costretti a ammettere che una verità auto-evidente nel senso della riflessività è una sorta di verità-persona. Se anche non si arrivasse a prendere l'espressione «evidente a sé» in un senso che conduce a esiti così difficilmente accettabili, ma si intendesse la riflessività come se fosse solamente un'immagine di ciò che capita in un caso di auto-evidenza, la questione non muterebbe. Continuerebbe a non restarci più, infatti, alcun bisogno di un altro soggetto al di fuori della verità stessa, perché si desse il caso di un'evidenza. Ancora una volta accadrebbe che la relazione fra soggetto e oggetto verrebbe a mancare del tutto, poiché l'oggetto basterebbe a se stesso nel suo proprio mostrarsi auto-evidente. Anche in questo caso, quindi, il soggetto non potrebbe più sussistere in quanto tale. Ci sarebbe, perciò, una differenza profonda rispetto al caso precedente: se lì il soggetto doveva mutarsi di fatto in un altro oggetto, qui il soggetto arriva addirittura a svanire in quanto tale. Nel caso in cui l'autonomia equivalesse a un'indipendenza potrebbero esserci solamente oggetti fra loro non correlati; nel caso in cui l'autonomia valesse come riflessività, si resterebbe con un oggetto unico, completamente autosufficiente rispetto alla conoscenza di sé, titolare della totalità delle relazioni.

La situazione non sembra far propendere per una accettazione della auto-evidenza delle verità intuitive dell'etica, poiché essa non pare superare un esame analitico severo. Sia la prospettiva per la quale l'auto-evidenza sarebbe da intendersi nei termini di un'indipendenza da qualsivoglia soggetto, sia la prospettiva per la quale essa consisterebbe in un atto tutto interno alla verità stessa non portano a esiti coerenti con l'assunto iniziale per cui l'auto-evidenza è un particolare tipo di evidenza. A questo punto, allora, bisogna cercare un altro modo di intendere il termine «auto-evidente», perché altrimenti l'intera riflessione mooreana sulle verità intuitive dell'etica si troverebbe costruita su un errore, mettendo in crisi dalle fondamenta l'architettura della metaetica e dell'etica di Moore. Dato che trattare della evidenza per come la si intende

nella generalità dei fenomeni estetici porta su un sentiero morto, occorre guardare a un altro uso di questa e vedere se esso può attagliarsi al caso della filosofia mooreana.

In effetti, c'è un altro significato del termine «evidenza» presente con molti esempi nel linguaggio quotidiano e che Moore fa esplicitamente proprio: quello di «prova». Sia nella lingua inglese che in quella italiana, infatti, si può parlare, per esempio, di un'ipotesi a favore della quale si danno numerose «evidenze» o di un caso non decidibile per mancanza di sufficienti «evidenze». Partendo da questo secondo significato di «evidenza», che cosa si può concludere a proposito della «auto-evidenza»? Ciò che per il momento si può affermare è che un caso di auto-evidenza è un caso che è sicuramente vero e per il cui sostegno non vi è la necessità di cercare prove. In questo modo una verità auto-evidente è quella verità capace di convincere chi le stia di fronte senza che questi senta la necessità di cercare conferme ulteriori. Sarebbe come dire che una simile verità è di per sé conclusiva, quando invece, normalmente, si dice che solo le prove possono esserlo, determinando così l'accettazione o meno di una certa tesi. Nella pratica comune, infatti, si considera che la presenza di prove sia essenziale per confermare un assunto iniziale, di modo che una loro eventuale mancanza o una loro debolezza costringe a una sospensione del giudizio o a una rinuncia al sostegno di quello. Sia nel linguaggio che nei comportamenti si accetta di promuovere una ipotesi al grado di verità solo dopo che questa si è mostrata capace di superare dei test di prova. «Auto-evidente», perciò, equivarrebbe a ciò che manca di prove, ma che non si può considerare difettoso per questo motivo.

L'auto-evidenza di una verità è garantita solo se questa verità si impone e si manifesta come tale a chiunque, a prescindere dalle condizioni in cui si presenta e dalle condizioni in cui si trova colui che la riconosce. Infatti essa gode di una certa qualità la quale, a sua volta, si accompagna con un'altra caratteristica: la qualità di quella verità è l'evidenza e questa evidenza, è accompagnata dalla caratteristica di essere autonoma. Difficile sapere, a questo punto del discorso di Moore in che cosa consista di preciso la qualificazione della evidenza che si dà nel termine auto-evidente. La mia indagine è tutta orientata a chiarirlo, ma è necessario che arrivi a scoprirlo per gradi. Adesso conviene, quindi, isolare sia l'evidenza che il suo poter essere autonoma, in modo da trovare ciò che a livello generale contraddistingue le intuizioni. Da questo punto in poi mi dedico in qualche misura a lanciare una sfida alle pagine di Moore per tentare di ricavare da esse ciò che mi pare vi resti troppo lontano dall'emergere con chiarezza. A

questo scopo costruisco degli esempi di casi ad *hoc*, in cui gli argomenti di Moore dovrebbero potersi applicare al meglio. Attraverso di essi è possibile riuscire a trarre da Moore, in modo più efficace di quanto non capiti con la sola lettura dei suoi scritti tutte le implicazioni che restano sotto traccia. Considero per prima la qualità dell'evidenza, presa per sé sola, poiché non è possibile affrontare l'auto-evidenza senza avere già sviluppato un apparato concettuale che sia valido per l'evidenza, presa in un senso più generale.

In Moore la semplice evidenza è una qualità che si applica a oggetti; non c'è un'evidenza che non sia proprietà (o qualità) di qualche cosa che potrebbe, da un punto di vista logico, anche non possederla. Se qualcosa possiede la proprietà dell'evidenza, allora in una situazione normale risalta sopra tutto il resto; questo vuol dire che la sua realtà e la sua natura spiccano sulla realtà e sulla natura di altre cose e, nell'insieme, questo qualcosa emerge dal contesto nel quale si trova. In altri termini, possiede una o più caratteristiche per le quali non può essere confuso con ciò che lo circonda e questa o queste caratteristiche costituiscono ciò che lo rende evidente. Questo risalto è tale, però, solo se fuori di quella cosa vi è un soggetto in grado di coglierlo. Non ci può essere risalto, infatti, se non alla condizione che ciò per cui essa acquista risalto sia riconoscibile a un soggetto capace di uno speciale tipo di esperienza, un tipo di esperienza che possa metterlo in relazione con quella verità. L'evidenza di una verità, quindi, consiste in una relazione con un soggetto conoscente, tale per cui il soggetto può riconoscere e di fatto riconosce a quella verità la peculiare caratteristica di emergere dallo sfondo, di scostarsi per qualche sua qualità dall'insieme in cui si trova, il quale resta, nel confronto che il soggetto istituisce fra quella e questo, indistinto. Un esempio può essere di aiuto per mostrare ciò che intendo quando dico che questa evidenza semplice, che non possiede ancora tratti peculiari, si dà solo all'interno di una relazione. Volutamente l'esempio si costruisce utilizzando un insieme di eventi che possono richiamare termini della sfera morale.

Prendo il caso, per cominciare, di un individuo che, come soggetto conoscente già esperto di una serie di fatti e dotato di una serie di abilità, assista per caso, mentre passeggia per strada, alla sottrazione della borsa a una signora anziana che cammina con lentezza e difficoltà da parte di un giovane. Nel linguaggio comune un'azione di questo tipo è chiamata «scippo». Il passante vede dapprima il giovane correre alle spalle dell'anziana donna, di seguito lo vede mentre la urta su un fianco facendole perdere il

già incerto equilibrio, poi lo osserva mentre le strattona il braccio e le strappa con forza la borsa; continua a vederlo mentre si allontana di corsa, lasciando la signora gemente, distesa malamente a terra. La scena che si presenta al passante si conclude con il suo avvicinarsi alla signora e con il vederne il volto atterrito dalla sorpresa e dalla paura, sconvolto dal raccapriccio di essere stata assalita e di trovarsi gettata sull'asfalto del marciapiede. Il passante la vede colta da uno stato d'animo di sbigottimento prossimo alla disperazione, che la mette sul punto di gridare.

Il passante ha assistito a tutta la scena e si trova nelle condizioni ideali per ordinare i fatti in un sistema coerente e dotato di senso. Dal suo punto di osservazione, è evidente che il giovane ha urtato l'anziana signora con la precisa intenzione di farla cadere, in modo da avere gioco facile nel sottrarle rapidamente la borsa e nel fuggire senza che la donna potesse fare nulla per impedirlo. Da questo punto di vista, il passante potrebbe facilmente pensare che il giovane abbia scelto di urtare proprio quella signora e non un'altra dopo che ne ha constatato l'età e ne ha valutato le difficoltà di movimento. Per quel passante potrebbe emergere con evidenza che quella che ho appena riportato è un'interpretazione corretta degli avvenimenti, in modo che, se costretto a riportarli, egli li descriverebbe probabilmente nella stessa maniera, convinto di farlo rispettando la loro verità.

Non è affatto escluso, però, che il passante tiri in ballo anche una serie di altre evidenze, dal suo punto di vista altrettanto certe di quelle appena elencate, in modo tale che l'interpretazione complessiva potrebbe subire qualche cambiamento. Egli potrebbe facilmente dilungarsi in una serie di particolari che nel mio esempio non sono stati messi in luce e potrebbe attribuire a essi una grande rilevanza al fine di descrivere ciò che ha veduto secondo verità. Non bisogna, infatti, essere troppo ingenui e non riconoscere che è la forma stessa che ho dato all'esempio a orientare verso una certa sua interpretazione per la quale si sarebbe portati a giudicare alcuni fatti come più importanti di altri, in modo tale che risulterebbe poi meno facile decidersi per interpretazioni alternative. Si può sostenere, a questo proposito, che nella forma dell'esempio non stesse un ritratto fedele di tutta la realtà e che il passante abbia ottime ragioni per scovarvi altre evidenze. Quello che conta, in ultima analisi, è ciò che egli, dal suo specifico punto di osservazione, ha veduto e ciò che gli appare in tutta evidenza come vero; su tutto questo è lui stesso l'unico a poter avere l'ultima parola.

C'è un modo ancora più chiaro per mostrare che l'interpretazione dell'esempio che ho appena portato non sia quella che lo rende evidente e che chiarisce che il ruolo di un soggetto conoscente sia determinante: basta ammettere che un nuovo osservatore si trovi in condizioni diverse da quelle in cui si trovava quello precedente. Non c'è niente che impedisca di farlo, date le premesse. Perciò ora suppongo che il passante sia cieco e che cammini per strada affidandosi al suo bastone. Egli non potrebbe scorgere il giovane correre verso l'anziana signora, così come non potrebbe vedere la sequenza di azioni che portano allo sottrazione della borsa. Egli potrebbe al massimo, nel caso in cui non sia troppo lontano dal luogo dove si svolgono i fatti, udire una serie di rumori non immediatamente interpretabili, culminanti però, nei gemiti della donna. In tutto questo, quindi, che cosa ci sarebbe di evidente per l'osservatore? Probabilmente troppo poco per dare alla scena la medesima interpretazione fornita dal passante già incontrato in precedenza. Il passante cieco, infatti, potrebbe pensare molte cose nel tentativo di ordinare i fatti secondo un loro senso. Potrebbe pensare, per esempio, che si sia svolto non lontano da lui un qualche incidente in cui sia stata coinvolta una donna, forse un investimento da parte di un'auto; oppure, data l'assenza di rumori riconducibili a un'automobile, potrebbe orientarsi verso la convinzione che una donna sia scivolata per la strada e che ora si lamenti per il dolore provocato dalla caduta. Vista la scarsità di dati in suo possesso, non è ragionevole sostenere che egli sarebbe immediatamente in grado di ricostruire esattamente il complesso svolgimento delle azioni alla stessa maniera dell'osservatore precedente. Rispetto a quest'ultimo, infatti, gli mancherebbero dati d'osservazione fondamentali, che diventano fattori determinanti per giungere alla medesima evidenza. Cosicché, se egli dovesse descrivere i fatti per come si sono veramente svolti, potrebbe affermare solamente l'evidenza di una serie di rumori e suoni, non tutti facilmente spiegabili. Se egli dovesse riferire a una persona che non sapesse nulla dell'accaduto ciò che per lui, in quei fatti, era evidente, probabilmente questa persona si farebbe un'idea diversa di quegli eventi rispetto a come li ho descritti. Si potrebbe, forse, pensare che il suo racconto fatto dal cieco sia insufficiente, ma non si potrebbe dire che egli menta; infatti egli non tace nulla della verità di ciò che ha percepito e l'evidenza cui potrebbe richiamarsi sarebbe dello stesso tipo di quella cui si richiamasse il passante dotato di una buona vista. A ben vedere, è solamente dal confronto con il primo osservatore che il secondo potrebbe parere, in qualche misura, non all'altezza del compito di fornire una buona interpretazione dei fatti. Infatti, se

nessuno oltre il cieco si fosse mai trovato in una situazione come quella descritta, nessuno avrebbe la possibilità di trovarvi evidenze diverse da quelle ammesse da lui. Non si può negare, quindi, che l'evidenza di una verità dipenda dalle condizioni di esperienza di un soggetto cosciente. Nel descrivere ciò per cui una verità risulta evidente si deve anche ammettere, perciò, che vi sia una relazione fra uno o più fatti da una parte e almeno un soggetto dall'altra, ammettendo anche, così, che quel soggetto sia in condizioni di fare, di quei fatti, un'esperienza di qualche tipo.

Robert Audi sostiene, all'interno della sua riflessione sugli oggetti dotati di un valore intrinseco – fra cui trovano posto, come già in Moore, anche gli oggetti dotati di un valore morale – che questi ultimi siano conoscibili mediante quello che egli chiama un «intuizionismo moderato», tale per cui l'intuizione gioca un ruolo fondamentale nella possibilità che un soggetto cosciente possa, in qualche modo, apprendere qualcosa di essenziale su di essi. La sua teoria riguarda esattamente il caso delle evidenze che sto prendendo in esame, dato che gli oggetti di valore intrinseco si caratterizzano, secondo Audi, per la loro evidenza. Ciò che Audi sostiene circa il ruolo fondamentale di un soggetto cosciente nell'accogliere l'evidenza di alcune verità – riguardanti appunto, nel caso che egli discute, oggetti di valore intrinseco – si accorda pienamente con il ruolo che anch'io sto attribuendo a questo stesso soggetto nel suo innegabile rapporto con le verità evidenti. Audi sembra pensare, però, che l'evidenza di cui egli si occupa nel suo discorso sia la medesima evidenza che Moore attribuisce al tipo di verità intuitive presentato nei *Principia*. Non è così. Moore si spinge più oltre rispetto al tipo di evidenza di cui si occupa Audi, poiché non si ferma al concetto di evidenza preso nella sua generalità, ma discute di quella particolare evidenza che è l'auto-evidenza. Questo segna una distanza fondamentale da Audi, così che non si può concedere che Moore possa concordare con la sua teoria, che si vede riassunta nelle parole:

io credo che, se almeno una teoria cognitivista è valida, allora il tipo di intuizionismo dei valori esperienzialistico e pluralistico presentato qui sia un'opzione di primaria importanza per una teoria etica.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> R. AUDI, *Intrinsic Value and Reasons for Action*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, p. 106.

Il ruolo che il soggetto ha nella teoria sulle verità evidenti di Audi non può essere il medesimo giocato in una teoria che ruoti attorno, piuttosto, al concetto di auto-evidenza. Ecco perché le domande che Audi si pone per rendere più chiaro il suo punto di vista – e cui egli fornisce risposta affermativa – restano non pertinenti nel caso di una teoria che fosse più vicina a quella di Moore.

Supponiamo [...] che la conoscenza assiologica di base sia empirica. [...] Non potrebbe una persona avere anche un tipo di conoscenza intuitiva di quelle proposizioni [quelle esprimenti fatti connotati da un giudizio di valore] tale che provare il piacere di osservare un bel dipinto sia una cosa intrinsecamente buona? E non potrebbe una persona essere anche in grado di avere una conoscenza non-inferenziale di alcune proposizioni attribuenti un valore intrinseco alle esperienze? Io non riesco a vedere perché queste possibilità dovrebbero essere scartate. Non è come se solamente una conoscenza a priori potesse essere intuitiva e non-inferenziale.<sup>101</sup>

Ecco la distanza da una teoria dell'auto-evidenza sul tipo di quella di Moore: in Audi, il ruolo di un soggetto che faccia esperienze e sia capace di una conoscenza non-inferenziale e, nel contempo, non a priori, è fondamentale. Pur senza che serva spingersi oltre nel delineare i tratti del soggetto di cui parla Audi, si deve ammettere che la prospettiva che questo soggetto ha sul mondo rimane qualcosa di cui tenere conto, un dato di partenza ineliminabile.

Va ricordato che non è in discussione che una verità esista o meno, ma che essa sia evidente e che, perciò, possa in qualche modo risaltare su uno sfondo che, rispetto a essa, resta in ombra. Moore, infatti, giunge a propendere per l'esistenza di una serie di verità intuitive curandosi di mostrarne quelle che, a suo parere, ne sono le caratteristiche più proprie. Da questo punto di vista, la sola evidenza di una verità non è in grado di assicurarsi lo statuto che Moore attribuisce alle verità intuitive dell'etica e è fuori discussione che ciò che Moore vuole evitare è proprio l'imprescindibile dipendenza da un soggetto conoscente che è stata appena messa in luce. Da qui la necessità di superare la semplice evidenza e di affermare che essa è anche autonoma. Questa autonomia ha lo scopo, infatti, di mettere l'evidenza al riparo dalle condizioni - che potrebbero essere le

---

<sup>101</sup> R. AUDI, *Intrinsic Value and Reasons for Action*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, p. 101.

più variabili - in cui potrebbe trovarsi un soggetto cosciente. Resta da vedere quale tipo di autonomia sia quella che garantisce il risultato che Moore si propone.

In un primo caso, una verità auto-evidente potrebbe essere una verità evidente in un modo autonomo tale per cui la sua evidenza si darebbe grazie a una qualità che le fosse esclusivamente interna. In questo modo tutto ciò che si trovasse fuori di quella verità non potrebbe influenzare il suo modo di risultare evidente. Grazie a un'auto-evidenza di questo tipo tale verità sarebbe in grado di emergere sempre e comunque su tutto il resto, poiché essa conterrebbe già in sé tutte le ragioni del suo risalto. Si potrebbe ammettere, perciò, che non ci debba affatto essere un soggetto cosciente cui andrebbe attribuito il riconoscimento dell'evidenza di quella verità, poiché il modo di conoscere di quel soggetto sarebbe un fattore ininfluenza. Anzi, un soggetto cosciente sarebbe addirittura superfluo, poiché l'evidenza di quella verità sarebbe tale per cui essa non avrebbe alcun bisogno di mostrarsi in una relazione con esso. Fino a qui, questo modo di intendere che cosa siano le verità auto-evidenti sembra essere ciò di cui Moore ha esattamente bisogno. Ma quello della relazione con un soggetto non è l'unico pericolo che una teoria come quella di Moore debba scongiurare.

Infatti, anche una verità che possedesse la caratteristica di essere auto-evidente avrebbe comunque la necessità di distinguersi rispetto a qualcosa che restasse non-evidente. Di fatto l'evidenza, di qualunque tipo essa sia, non è altro che questa distinzione rispetto a qualcosa d'altro. Perciò anche l'auto-evidenza avrebbe necessità, per potersi dare, di qualche cosa che restasse, rispetto a essa, sullo sfondo. Non è necessario che sia instaurata alcuna relazione conoscitiva fra qualcosa che stia nello sfondo e la verità auto-evidente, ma è chiaro che l'auto-evidenza non può esistere di per sé, in completo isolamento. Un'evidenza isolata, di qualunque tipo essa fosse, non sarebbe più un'evidenza. Non sarebbe più affatto. Che qualche cosa debba esserci oltre alla verità auto-evidente sembrerebbe, pertanto, necessario.

Se le verità cui Moore si riferisce possiedono davvero un'auto-evidenza, allora esse devono imporsi senza possibilità di errore su chiunque, in ogni momento e sotto qualunque condizione.

Sembra dunque legittimo sostenere che, in questa prospettiva, le verità auto-evidenti appaiano perfettamente chiare per lo meno a qualunque soggetto dotato di una qualsivoglia capacità di conoscere, compresi bambini, persone con problemi mentali.

Non solo le verità intuitive sono reali, ma anche la loro evidenza non può che essere sempre pienamente reale.

Qualcosa può essere detto circa il fatto che le verità d'intuizione non possano essere definite. Geoffrey Warnock rimprovera agli intuizionisti di parlare delle proprietà intuitive senza dire, su di esse, niente di chiaro, se non che richiamarsi al loro essere semplici. Esse resterebbero, in questa maniera, nel mistero. La risposta di Philip Stratton-Lake a questa critica agli intuizionisti da parte di Warnock mette in evidenza come anche le proprietà naturali – come quella del giallo – se trattate come oggetti semplici, in realtà non possano essere definite, ma che, nonostante ciò, se ne faccia costantemente uso senza particolari problemi. Quindi questo non sarebbe il caso in cui il richiamo al mistero risulta corretto<sup>102</sup>.

In Moore l'intuizione è sempre, comunque, lo speciale strumento con conduce all'immediato contatto con le verità dell'etica, così che non ci sono dubbi sulla sua importanza quale mezzo verso il possesso di una autentica conoscenza. Moore non lascia spazio, da questo punto di vista, all'ambiguità circa la forza epistemica del termine «intuizione» che Charles Parsons ritiene essere molto frequente nell'uso filosofico e che egli trova, per esempio, anche nell'intuizionismo applicato alla matematica e alla metamatematica che caratterizza la posizione di Kurt Gödel<sup>103</sup>. Eppure c'è da rimanere sorpresi di come Moore insista sul fatto che, così come si possono avere intuizioni vere, si possano facilmente avere anche intuizioni false. Questo contrasta con lo statuto di conoscenze certe che i risultati degli atti d'intuizione dovrebbero possedere. In questo modo, infatti, non parrebbe possibile affermare che Moore si conformi a Descartes, quando per questi, invece – e di ciò vi è conferma anche da parte dello stesso Parsons – le intuizioni sono sempre occasioni di conoscenza certa e sono sempre vere<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> G. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, p. 13. Per la risposta a Warnock, vedi Ph. STRATTON-LAKE, *op. cit.*, p. 16.

<sup>103</sup> Parsons distingue opportunamente fra una «intuitions of» e una «intuitions that» e afferma che in genere alla seconda è attribuita una minore forza. Questo spiega perché, parlando di Gödel, Parsons sia portato a distinguere fra intuizioni e percezioni, dove queste ultime starebbero per «intuitions of». Cfr. C. PARSONS, *On Some Difficulties Concerning Intuition and Intuitive Knowledge*, «Mind», vol. 102, 406, Apr. 1993, pp. 233-246; ID., *Platonism and Mathematical Intuition in Kurt Gödel's Thought*, «The Bulletin of Symbolic Logic», vol. 1, 1, Mar. 1995, pp. 44-74.

<sup>104</sup> Parsons trova che la filosofia di Kant costituisca un esempio di uso ben distinto fra «intuition of» e «intuition that», ma ciò che qui merita di essere visto è il riferimento che Parsons sente di dovere

Nella tradizione filosofica europea, è Descartes quello che ha utilizzato in modo più esteso questo significato di «auto-evidenza». Vale la pena fermarsi a considerare i passi in cui anche Descartes parla di intuizioni e di verità evidenti per se stesse, poiché questa indagine può risultare di aiuto per chiarire ulteriormente la posizione di Moore.

Passi in cui Descartes si occupi della questione della conoscenza e dei suoi modi si trovano in tutte le sue opere, dalle *Meditazioni metafisiche*, ai *Principi di filosofia*, al *Discorso sul metodo* alle *Regole per la guida dell'intelligenza*.

Cominciando dalle *Meditazioni*. Nella IV Meditazione, Descartes afferma che la possibilità di commettere errori circa la verità di ciò che si conosce può venire da due cause: la prima causa risiede nella stessa facoltà del conoscere posseduta dagli uomini, che può fornire una conoscenza certa solo rispettando alcune condizioni; la seconda causa risiede nel volere degli uomini. La sola conoscenza rispetto alla quale si possano escludere possibilità di errore è quella che fa proprie solo quelle rappresentazioni che le appaiono massimamente chiare e distinte e che non lascia consentire al volere di esercitarsi al di là dei propri limiti. La verità è ottenuta solo quando si mantengono, come oggetti di conoscenza, cose che si possono concepire perfettamente e separatamente da ogni altra cosa. Tutto il resto appare sempre confuso.

Meglio svolgere ora, su questo, alcune riflessioni che permettono di inquadrare il discorso di Moore in maniera ordinata. Sono nell'impossibilità, per il momento, di utilizzare argomenti portati da Moore stesso come spiegazione di che cosa sia l'auto-evidenza, poiché Moore non sviluppa questo tema in modo analitico. Procedo, quindi, con una riflessione che prescinde dalle parole di Moore – troppo scarse, in questa circostanza – per giungere, comunque, a comprendere con chiarezza che cosa sia l'auto-evidenza delle intuizioni per come egli le intende.

---

fare a Descartes: «Parlare di intuizioni in relazione a proposizioni porta in sé una ulteriore ambiguità, dato che nel caso di utilizzi proposizionali “intuizione” non è sempre usata come se fosse un modo della conoscenza. Quando un filosofo parla delle proprie o delle altrui intuizioni, ciò di solito vuole indicare ciò che la persona interessata prende per vero o l'esito di un'indagine, o come una questione del senso comune; le intuizioni usate in questo senso non sono conoscenza, poiché non hanno bisogno di essere vere e possono essere guide molto fallibili sulla via che porta verso la verità. Per fare un altro esempio, le intuizioni di un soggetto che parli la propria lingua madre a proposito di quando una frase si conformi alla grammatica sono, di nuovo, non necessariamente corrette, sebbene in questo caso esse siano, nella teoria grammaticale contemporanea, considerate guide che conducono verso verità molto importanti. All'opposto, ciò che Descartes chiama *intuitio* non era genuino a meno che non costituisse vera conoscenza». Cfr. C. PARSONS, *Ibidem*, p. 59.

Al di là dei rapporti fra la filosofia di Moore e quella di Descartes, che cosa significa, dunque, che una verità auto-evidente si mostra da sé, prescindendo dalla presenza di qualsiasi soggetto e da ogni condizione che un eventuale soggetto le imponesse? In un passo molto denso degli *Elements of Ethics*, Moore cerca di spiegare che cosa significa che una proposizione è auto-evidente, riferendosi in questo caso alle proposizioni che esprimono giudizi etici.

Dal significato di buono e cattivo segue che queste proposizioni sono tutte, in termini kantiani, sintetiche: alla fine esse devono tutte poggiare su alcune proposizioni che devono essere semplicemente accettate o rifiutate, che non possono essere dedotte logicamente da nessuna altra proposizione. Questo risultato [...] può essere altrimenti espresso dicendo che il principio fondamentale dell'etica deve essere auto-evidente. Ma desidero che voi non fraintendiate questa espressione. L'espressione "auto-evidente" significa propriamente che la proposizione che è così chiamata è evidente o vera *per se stessa* sola, che non è un'inferenza che segua da qualche proposizione che non sia *se stessa*. L'espressione non significa che la proposizione sia vera perché è evidente a voi o a me o a tutta l'umanità, perché in altre parole appaia a noi essere a vera<sup>105</sup>.

Si può mostrare che Moore non riesce a essere convincente circa la possibilità che ci siano delle proposizioni auto-evidenti, tali per cui non è di alcuna importanza, in ciò che concerne il loro essere vere, che esse appaiano universalmente vere a tutta l'umanità o meno. Esse sarebbero, dice Moore, senza dubbio vere anche se nessuno fra gli uomini riuscisse riconoscerle come tali.

L'unico modo per cui una proposizione è indiscutibilmente vera è che essa ha una ragione logica per esserlo e una ragione logica, afferma Moore, è «una ragione nel senso in cui si dice che le proposizioni evidenti di per sé non hanno ragioni, è una ragione per cui *la proposizione stessa è necessariamente vera*»<sup>106</sup>. Segue un passo di grande importanza, che richiede di essere analizzato a fondo.

Il fatto che una proposizione sia evidente per noi può non essere solo la ragione per cui noi la pensiamo o la affermiamo, può anche essere la ragione per cui noi dobbiamo pensarla o affermarla. Ma anche una ragione in questo senso non è una ragione logica della verità della proposizione, sebbene sia una ragione logica della giustezza del sostenere tale proposizione. Nel nostro linguaggio tuttavia, questi tre significati di "ragione" vengono

---

<sup>105</sup> G. E. MOORE, *Elements*, p. 106.

<sup>106</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 233.

continuamente confusi, quando per esempio diciamo: “Ho ragione di ritenere che ciò sia vero”. Ma è assolutamente necessario distinguerli, se vogliamo raggiungere qualche concetto chiaro in etica e in generale in ogni campo, specialmente in filosofia<sup>107</sup>.

È utile elencare quali sarebbero i tre significati di ragione di cui Moore lamenta la costante confusione e vedere se ve ne sono anche altri o se, al contrario, essi siano già in numero sovrabbondante. Potrebbe anche essere che i significati di ragione siano tre, come sostiene Moore, ma che essi non siano tutti e esattamente quelli che egli mette in luce. Il primo significato di ragione che si avrebbe per sostenere una qualche proposizione verrebbe dalla presenza di una o più prove della sua verità. La proposizione, quindi, sarebbe ragionevolmente sostenuta perché provata. Quali sarebbero queste prove o, per lo meno, quale tipo di prove sarebbe? Sembra chiaro che Moore si riferisce, qui, a tutto il vasto insieme di prove empiriche che possono essere o sono portate a sostegno di un'affermazione riguardante fatti empirici. Gli esempi di proposizioni che richiedono una o più ragioni intese in questo primo significato sono così tanti e così facili da trovare che non serve fermarsi oltre. Si possono mettere insieme alle proposizioni ragionevoli perché provate empiricamente anche le proposizioni che, non ancora provate, sono però provabili mediante gli stessi dati empirici. Non si trova nulla in Moore, infatti, che impedisca di considerare alla stessa maniera le proposizioni empiricamente provate e quelle ritenute empiricamente provabili. Il secondo significato di ragione è, per comprendere che cosa sia per Moore l'auto-evidenza, più interessante del primo. Moore scrive che, se si ha l'evidenza della verità di una proposizione, allora non si ha solamente la ragione per affermarla, ma si deve anche sentire l'obbligo di affermarla. Se qualche cosa appare a un individuo manifestamente vera, allora è la stessa coscienza della sua verità a spingerlo con forza verso la formulazione di una proposizione che affermi quella cosa, di modo che la proposizione ha una sufficiente ragione di esistere grazie esclusivamente a quell'evidenza, cioè grazie a come essa appare a quell'individuo. C'è addirittura qualcosa che precede la affermazione di quella proposizione, ma che è sostenuta dalla medesima evidenza: il suo essere oggetto di pensiero da parte di un individuo. Moore sostiene che si possa pensare una proposizione a causa delle sua evidenza. Non è molto chiaro come questo possa avvenire, poiché un qualunque oggetto, prima di essere giudicato evidente, deve già essere fatto oggetto di pensiero. Non sembra ammissibile

---

<sup>107</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 233.

che qualche cosa appaia evidente prima di essere in qualche modo pensato. Questo potrebbe costituire un problema nel discorso di Moore, poiché si scontra con quelle che paiono le ovvie conclusioni del suo discorso sul secondo significato di ragione. Infatti, ciò che è davvero centrale in questo discorso è il riconoscimento che il soggetto pensa e afferma ciò che gli appare evidente, ma questa evidenza è unita alla possibilità che quell'individuo ha di conoscere. Ciò che gli appare evidente, quindi, è tale grazie al modo in cui l'individuo stesso pensa. Se quell'individuo pensasse in maniera diversa, sarebbe anche diverso ciò che, per lui, potrebbe essere evidente. Sembra perciò inammissibile che l'evidenza possa in qualche modo, precedere il pensiero, poiché essa è condizionata da questo. La questione resta, però, difficile: il secondo significato di evidenza riconosce, infatti, un rapporto vincolante fra l'evidenza di una proposizione – e dunque le ragioni per affermarla – e la possibilità di conoscenza di un individuo. Questo rapporto è così complesso perché, anche se non si vede bene come l'evidenza possa influire sulla stessa pensabilità di una proposizione, Moore afferma che essa è in grado di esercitare sul pensiero una forza vincolante cui quello non può opporsi, così che essa può dettare delle norme di comportamento, dei doveri cui la mente di quell'individuo non si può sottrarre. Visto questo potere condizionante che Moore attribuisce alla ragione in questo suo secondo significato, sembrerebbe sufficiente riconoscere a esso l'attributo di essere logica, per farne, così, il significato di ragione meno soggetto al pericolo di confutazioni o passibile di scontrarsi con contraddizioni. Visto il rapporto strettissimo tra pensiero, evidenza e cogenza di questa, non sembra necessario ammettere qualche ulteriore forma di ragione a sostegno di una proposizione. Una ragione logica non è forse una ragione cui il pensiero non può sottrarsi dall'acconsentire, che il pensiero non può che accogliere? Il secondo significato di ragione è già in grado di rendere questo rapporto, anche se di esso non può fornire spiegazioni. Eppure Moore non pensa affatto che questa ragione sia già quella che può dirsi logica o, di sicuro, non logica in senso pieno. Può esserlo, al massimo, per ciò che riguarda «la giustezza del sostenere tale proposizione». Si rischia, qui, di perdersi nelle parole. Che cosa si cerca, quando si cerca una ragione, se non la giustificazione a sostenere una proposizione? Non è tutto qui il significato di ragione, al di là del fatto che esso sia inteso anche in senso empirico o escludendo ogni riferimento ai sensi? Moore non lo pensa, dato che l'unica ragione che egli ammette come veramente logica è quella per cui una proposizione è vera senza che ci sia alcuna prova per essa. Moore

sostiene che una proposizione auto-evidente è sempre vera, al di là del fatto che ci siano la possibilità di riconoscerla come tale o la possibilità di pensarla. Essa, perciò, è vera perché è vera e, dato che è vera in questa maniera, lo è e lo rimane sotto qualunque condizione possibile. Si vede bene che qui non ci si trova più in un discorso che riguarda l'epistemologia; qui il discorso si fa pienamente ontologico. Moore non conta affatto sulla capacità di comprensione delle verità della morale – o sul grado di comprensione di esse – che gli uomini mostrano generalmente di possedere. Egli vede bene, probabilmente, che l'attenzione esclusiva per il modo in cui gli uomini conoscono la verità conduce verso la riduzione dell'etica a una branca della psicologia. Moore afferma, invece, che le verità dell'etica sono di un tipo su cui la psicologia non può pronunciarsi, poiché esse sono reali e lo sarebbero anche se restassero sempre completamente sconosciute. Nessun autentico sistema di filosofia morale può essere fondato partendo dalla facoltà di conoscere propria degli uomini. Ora si comprende anche perché Moore ammetta che l'intuizione della verità di una proposizione possa essere anche falsa. La falsità di un'intuizione, esattamente come la sua verità, ricade tutta sulla responsabilità del soggetto cosciente e non investe in nessun modo la verità della proposizione presa a sé. Ciò che appare vero o falso non fa altro che apparire vero o falso; ciò che è vero o falso, è vero o falso. Si può dire che Moore affermi, quindi, che non esiste alcun rapporto necessario tra soggetto cosciente e verità: ognuno dei due resterebbe all'interno della propria sfera, di modo che la verità si conserverebbe perfettamente intatta nella sua continua, completa indipendenza, mentre la conoscenza può essere certa solo di ciò che gli appare tale, evidente solo perché qualcosa le appare evidente. Ma, data la reciproca indipendenza di conoscenza e verità, che cos'è che, per la conoscenza, si fa evidente? Difficile comprenderlo dalle parole di Moore.

Non c'è nulla che possa pretendere di essere la ragione della verità di una proposizione: l'intuizione può solo fornire una ragione per ritenere che una proposizione è vera; questo comunque deve farlo quando una proposizione è evidente di per sé, cioè quando, di fatto, non ci sono ragioni che possano provare la verità di essa<sup>108</sup>.

Qui si presenta in piena chiarezza un problema serio. Come può Moore sostenere di fondare un'etica scientifica, filosoficamente certa, quando a tutti gli uomini in quanto capaci di conoscere e a se stesso, in qualità di filosofo, è negata la possibilità di

---

<sup>108</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 234.

qualsiasi ultima parola su ciò che è vero o falso in una proposizione etica? Se l'etica e lo studio di essa sono qualcosa che interessa agli uomini – e questo si può considerarlo come un dato innegabile – a che cosa può servire un metodo che non possa dire nulla su che cosa sia veramente buono o cattivo per essi? La verità di una proposizione etica e tutte le verità dell'etica sono lasciate necessariamente intatte nella loro purezza completamente astratta, mentre non si hanno garanzie di nessun genere su ciò che appare evidente. Non sarebbe, perciò, una questione di acume personale o di prontezza di risposta o di elevata capacità di formare associazioni mentali. Nulla di tutto questo ha a che fare con le verità dell'etica e con la loro scoperta.

Risulta difficile, a questo punto, allontanare il timore che si possa giungere in una situazione di completa arbitrarietà. Se l'intuizione, in realtà, non può fornire alcuna garanzia sulla verità di una proposizione etica, allora nulla lo può fare, dato che, secondo Moore, le intuizioni hanno uno statuto privilegiato tra i modi della conoscenza. Si potrebbero, perciò, affermare come verità dell'etica le proposizioni più disparate, poiché in ogni caso mancherebbe per loro sia una prova a favore, sia una prova contraria. C'è un'altra affermazione di Moore che va considerata, poiché pone all'attenzione un problema.

Non bisogna dunque considerare l'intuizione come una alternativa al ragionamento. Non c'è nulla che possa pretendere di essere la ragione della verità di una proposizione<sup>109</sup>.

L'intuizionismo di Moore non è certamente quello del contemporaneo Bergson e non ha, quindi, niente al suo interno che possa richiamare al dato esclusivamente emotivo, se non addirittura irrazionale. Moore è ben collocato nella tradizione razionalistica.

Certo, però, occorre ormai risolvere il problema relativo a che tipo di conoscenza sia quella intuitiva. Anche per motivi storici, il confronto con il razionalismo kantiano si impone e questo avviene in particolare riguardo alla natura aprioristica delle intuizioni.

In che cosa differiscono le intuizioni auto-evidenti da una conoscenza a priori?

La questione resta interessante anche per il dibattito attuale intorno all'intuizionismo etico.

---

<sup>109</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 234.

Philip Stratton-Lake tenta una difesa della caratteristica dell'auto-evidenza facendo riferimento a proposizioni e cercando di mostrare che, nel caso di un disaccordo su di esse, la loro eventuale auto-evidenza non sarebbe comunque messa in pericolo: il fatto che un individuo A e un individuo B si dichiarino in disaccordo sulla correttezza di una proposizione non permette, di per sé, di dire che questa proposizione non è auto-evidente. Stratton-Lake separa il concetto di auto-evidenza da quello di verità<sup>110</sup>.

Ma la sua posizione non convince. Egli afferma che, perché una proposizione sia auto-evidente, basta che essa sia conoscibile attraverso la sua comprensibilità. Come dire che è sufficiente che una persona capisca una proposizione per poterla definire auto-evidente. Come definizione di proposizione auto-evidente, quella fornita da Stratton-Lake è troppo imprecisa. Non è necessario, infatti, chiamare in causa l'auto-evidenza. Per sostenere che c'è una relazione necessaria tra la comprensione di una proposizione e una sua particolare caratteristica, basta richiamarsi alla sola, meno specifica, evidenza. Questa è meno impegnativa sia sul piano metafisico che gnoseologico e raggiunge il medesimo risultato cercato da Stratton-Lake.

Anche Moore, del resto, sostiene che un'intuizione potrebbe rivelarsi sia vera che falsa, poiché colui che conosce una proposizione attraverso un'intuizione non possiede, per accedere a essa, alcuna facoltà conoscitiva speciale. Allora, però, si pone il serio problema di come essere certi che le proprie intuizioni, che sono auto-evidenti e che, perciò, non sono provabili attraverso alcuna inferenza, siano vere. Se anche una proposizione esprime una verità auto-evidente può essere falsa, come si può raggiungere, in generale, qualche grado di certezza su una proposizione di qualunque tipo? Per restare all'argomento di Stratton-Lake, che esplicita quello che è, a questo proposito, il pensiero di Moore, non si può semplicemente dire che se io comprendo la proposizione auto-evidente P, io posso anche non avere nulla da obiettare a che mi dica

---

<sup>110</sup> Ph. STRATTON-LAKE, *op. cit.*, pp. 20-21: «Il fatto che si possa avere una buona comprensione di queste proposizioni e contemporaneamente negare che siano vere mostra che esse non possano essere auto-evidenti? Io non vedo come questo potrebbe succedere. Affinché una proposizione sia auto-evidente, deve darsi che essa sia conoscibile sulla base di una sua comprensione. Da questo non segue che se P è auto-evidente e qualcuno comprende P, allora quel qualcuno crederà che P. Tutto ciò che questo significa è che la comprensione che qualcuno ha di P fornisce un'autorizzazione sufficiente per credere che P, non che qualcun'altro debba riconoscere che la comprensione di P da parte di qualcuno sia un'autorizzazione sufficiente».

che essa sia falsa. Se io comprendo P e P è auto-evidente, essa deve apparirmi vera. Ciò significa che io sarò convinto della verità della proposizione P e farò leva sulla sua auto-evidenza per convincere anche altri della sua verità. Certamente, è il caso di dirlo, sarò così convinto della verità di P, che rimarrò costernato di fronte al fatto che qualcuno possa ritenerla falsa.

È vero, comunque, che ricorrere al criterio della comprensibilità lasciando aperta la via per un possibile disaccordo, così come fa Stratton-Lake, metterebbe al riparo gli intuizionisti dall'accusa di costruire teorie metaetiche sfocianti nel dogmatismo<sup>111</sup>. La metaetica di Moore, però, non corre questo rischio, poiché lascia tutto lo spazio necessario alla riflessione e al ragionamento. Un'altra ragione è che Moore non fa derivare in maniera automatica dalla proprietà semplice e indefinibile del buono un elenco di cose che effettivamente possiederebbero quella proprietà e quindi sarebbero buone in sé.

Resta tutta da chiarire l'affermazione di Moore secondo cui un'intuizione del tipo di cui egli si occupa nei *Principia*, dotata quindi della caratteristica dell'auto-evidenza potrebbe anche essere errata.

Venendo alla caratteristica della non-inferibilità, si può dire che l'auto-evidenza che Moore attribuisce alla verità contenuta nelle risposte che soddisfano la prima domanda dell'etica è da intendere come ciò che non necessita di prove fuori di sé, poiché già in grado di provarsi da sola. Nessuna prova può essere addotta per una verità che contiene già in se stessa la propria prova.

Si fa così chiaro che, per ciò che riguarda le risposte alla *prima* domanda, non può addursi alcuna prova pertinente: da nessuna altra verità, fuori che da se stessa, si può inferire che esse siano vere o false<sup>112</sup>.

Moore si dice convinto che la sola possibilità di un errore che comprometta la conoscenza immediata di quella verità è da cercare a monte della risposta: è in un'errata domanda, infatti, che si colloca la possibilità di un fraintendimento e di uno sviamento

---

<sup>111</sup> Vedi C. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 38.

Vedi NOWELL-SMITH, *Ethics*, p. 46.

<sup>112</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 36.

dalla verità. Se la domanda è corretta e ben posta, allora la verità emergerà da sé con limpida chiarezza.

Moore si richiama, da questo punto di vista, a un tipo di conoscenza che è riconosciuto come giustificato e corretto da parte di quella filosofia che si occupa di metafisica e che non avverte alcuna necessità di utilizzare sistemi di prova che sono tipici delle scienze naturali. Le proposizioni metafisiche, infatti, riguardano verità che non possono essere scoperte grazie agli stessi mezzi sperimentali o mediante le medesime inferenze che vengono utilizzate di continuo nel caso delle verità naturali.

Il tipo di verità cui Moore si riferisce è la medesima che deve essere ammessa da chiunque si trovi di fronte alla soluzione di una operazione aritmetica (Brentano parlerà di soluzioni a problemi geometrici e chiamerà in causa l'evidente verità del teorema di Pitagora). Non è concepibile che qualcuno metta in dubbio che « $2 + 2 = 4$ », a meno che abbia mancato del tutto di comprendere la natura di un'operazione di somma aritmetica<sup>113</sup>.

La auto-evidenza su cui Moore fa leva per affrontare in maniera risolutiva alcuni dei problemi fondamentali della riflessione etica non vuole essere di tipo gnoseologico o epistemologico, ma di tipo ontologico, poiché è qualche cosa che riguarda solo l'intima natura di quelle verità che, in forma di proposizione, rispondono alla prima domanda dell'etica. In questo senso Moore non fa che sostenere che ciò che ha una propria realtà – al di là del fatto che questa realtà sia nel tempo o fuori di esso, naturale o meno – è di sicuro reale e che questo è qualcosa che è fuori di ogni dubbio. Ciò che è reale, è reale; ciò che è vero, è vero. Se qualche cosa non ha necessità di alcuna prova

---

<sup>113</sup> Si consideri anche il passo in G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 235-236:

«Certo si è che ogni volta che abbiamo trovato una diversità di opinione, abbiamo anche riscontrato che la questione non era stata compresa chiaramente. Perciò, sebbene non possiamo provare di aver ragione, abbiamo motivo di credere che chiunque, se non equivoca sull'oggetto del suo pensiero, penserà come noi. È come quando si fa una somma in matematica. Se troviamo un errore grossolano e palese nei calcoli, non ci stupiamo che chi l'ha fatto sia giunto a risultati diversi dai nostri. Pensiamo che egli ammetterà che il suo risultato è sbagliato, se gli si farà rilevare il suo errore. Se per esempio uno ha da sommare  $5 + 7 + 9$ , non ci meraviglieremo che trovasse come risultato 34, se partisse facendo  $5 + 7 = 25$ . E così in etica [...]. L'unica differenza è che in etica, per la complessità della materia, è molto più difficile convincere uno che ha commesso un errore o che un errore inficia le sue conclusioni».

fuori di sé, poiché possiede in sé già ogni prova necessaria, allora appartiene anche, di necessità, a quell'insieme di oggetti che sono veri. Moore non trova che ci siano difficoltà nel sostenere queste affermazioni, poiché gli pare fuori discussione che ci sia, nel mondo, qualche cosa di vero e, tenuta ferma questa convinzione, non c'è cosa che possa aspirare a essere qualificata come tale se non ciò che possiede la propria prova tutta all'interno di sé. Ma Moore non tiene nel dovuto conto che parlare della realtà di un oggetto non è la stessa cosa che parlare della sua conoscibilità. Moore trascura le difficoltà che sorgono quando ci si sposta dal piano ontologico a quello epistemologico. Va tenuto sempre presente, tra l'altro, che la sua ricerca in campo etico – se vogliamo, metaetico – è imperniata proprio sulla questione epistemologica, prima che su quella puramente ontologica.

Il concetto di intuizione, al di là di qualsiasi altra caratterizzazione specifica, è un concetto gnoseologico. In Moore esso acquista anche, per definizione, un carattere più netto, prettamente epistemologico. Ciò che, però, bisognerebbe guardarsi dal fare è spingere il concetto di intuizione a assumere anche una natura ontologica che non gli appartiene. Moore non presta tale attenzione. Ciò che Moore chiama «intuizioni» sono modi di conoscere, non modi di essere, e egli ripone troppa fiducia nel fatto che questa differenza non costituisca un problema per la sua filosofia. Il suo costante sforzo di espellere ogni forma di psicologismo dalla riflessione di tipo morale lo porta a sottovalutare il peso che a ogni soggetto conoscente deve essere inevitabilmente riconosciuto in tutte le questioni epistemologiche.

Non è un caso che Moore scriva, in riferimento alla dottrina dell'edonismo etico che egli attribuisce a Sidgwick:

La proposizione secondo cui “solo il piacere è buono come fine”, che è quella fondamentale dell'edonismo etico, appare dunque, nel linguaggio di Sidgwick, come un oggetto d'intuizione. Cercherò di far vedere perché la mia intuizione la neghi, proprio come la sua invece l'afferma. Con tutto ciò, essa può sempre essere vera; né l'intuizione potrà *provare* che essa sia vera o no; dovrò essere contento se sarò in grado di “presentare considerazioni capaci di determinare l'intelletto” a rifiutarla<sup>114</sup>.

Tutto questo passaggio è di primaria importanza per comprendere il senso in cui Moore sostiene che ci sono proposizioni intuitive che non sono soggette a prova e sulla

---

<sup>114</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 142.

cui verità si è in qualche modo determinati a trovarsi d'accordo. È la possibilità di trovare un accordo fra intuizioni contrastanti a costituire un punto delicatissimo di tutta l'epistemologia di Moore e egli se ne dimostra ben consapevole.

Il semplice fatto che in certi casi non sia possibile una prova definitiva non ci dà generalmente alcun disturbo. Per esempio, nessuno può provare che questa davanti a me è una sedia; pure non penso che alcuno sia insoddisfatto per questo. Tutti siamo d'accordo che è una sedia, e questo basta a accontentarci, per quanto sia possibilissimo che ci sbagliamo. Potrebbe benissimo entrare un pazzo e dire che non è una sedia ma un elefante. Noi non saremmo in grado di provare che egli sbaglia, e il fatto che non sia d'accordo con noi potrebbe cominciare a metterci a disagio. Molto più a disagio saremo poi se qualcuno che non riteniamo pazzo dichiarerà di non essere d'accordo con noi. Cercheremo di discutere con lui, e probabilmente saremo soddisfatti se lo condurremo a concordare con noi, anche se non avremo provato il nostro punto di vista. Possiamo solo persuaderlo mostrandogli che la nostra opinione è coerente con qualche altra cosa che egli ritiene vera, mentre la sua primitiva opinione è in contraddizione con questa. Ma sarà impossibile provare che quell'altro qualcosa, su cui siamo d'accordo, è davvero così; saremo soddisfatti di aver deciso l'argomento in discussione in riferimento a esso, unicamente perché su di esso siamo d'accordo. Insomma, la nostra insoddisfazione in questi casi è quasi sempre del tipo di quella del povero folle<sup>115</sup> della storia. "Io dicevo che il mondo era pazzo", egli dice, "e il mondo diceva che ero pazzo io; alla fine mi hanno battuto ai voti". È quasi sempre tale disaccordo, e non l'impossibilità di prova, che ci fa considerare insoddisfacente questo stato di cose. Giacché chi potrebbe dimostrare che poi la prova è una garanzia di verità? Siamo tutti d'accordo che le leggi della logica sono vere e perciò accettiamo un risultato che provato per mezzo di esse; ma una tale prova ci soddisfa solo perché siamo tutti pienamente d'accordo che essa è garanzia di verità. Eppure, per la natura stessa del caso, non possiamo provare che abbiamo ragione a credere una cosa simile. Conseguentemente, credo che non ci si debba preoccupare troppo di dover ammettere che non possiamo provare che il piacere sia il solo bene o che non lo sia. Può darsi che riusciamo ciò nonostante a arrivare a un accordo; e se ci riusciamo, credo che potremo dirci soddisfatti<sup>116</sup>.

A proposito del peso del soggetto conoscente, si può mettere in luce un problema su cui Moore tace completamente: quello della necessità che le domande da

---

<sup>115</sup> Nella traduzione italiana si trova, a questo punto, la parola «pupazzo», difficilmente spiegabile dato il contesto. L'originale in lingua inglese è «lunatic», per cui mi pare ovvio che qui si sia verificato un errore di traduzione o un refuso di stampa. In ogni caso, correggo l'errore scegliendo il termine «folle» e non il decisamente meno comprensibile «pupazzo».

<sup>116</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 142-143.

cui far partire la riflessione siano corrette e ben poste. Infatti, se la domanda è in qualche modo errata, la possibilità di trovare una risposta che sia risolutiva di problemi autentici sarà compromessa.

Bisogna che siamo sicuri che sia stata posta la stessa domanda, prima di preoccuparci delle risposte diverse date a essa. Tutti sappiamo infatti che il mondo intero sarebbe d'accordo con noi se solo riuscisse a capire una volta la questione su cui chiediamo l'assenso<sup>117</sup>.

Al rapporto fra domanda e risposta ci si è già richiamati poco sopra, ma ora è bene occuparsene più nel dettaglio. Ciò su cui Moore resta silenzioso è il criterio per vedere se una domanda risponde ai requisiti richiesti, cioè se è, insieme, corretta e ben posta. Attraverso quale metodo posso sapere che le mie domande sono quelle esatte? Ovviamente, il rapporto fra le intuizioni di natura etica e le prove con cui vengono legittimate le convinzioni personali è spesso al centro del discorso di chi si oppone all'intuizionismo etico. È questo il caso di Walter Sinnott-Armstrong, per cui «le convinzioni morali necessitano di un tipo di conferma che richiede un'abilità nel trarre inferenze». Va notato che la posizione di Sinnott-Armstrong è di grande interesse in questa sede, poiché egli fa propria la raccomandazione di Moore di evitare quel fraintendimento – che tante confusioni avrebbe portato nella storia della filosofia morale – che va sotto il nome di fallacia naturalistica<sup>118</sup>: riconosce, infatti, che le convinzioni di natura morale hanno uno statuto che impedisce di ridurle a convinzioni di altro tipo<sup>119</sup>. Una definizione dell'intuizionismo etico, dove questo è messo in diretta relazione con la non-inferibilità dei giudizi morali, è stata fornita, per l'appunto, da Sinnott-Armstrong in questi termini:

---

<sup>117</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 235.

<sup>118</sup> Per maggiori chiarimenti sul concetto di fallacia naturalistica, fondamentale in Moore e legato inestricabilmente al suo nome, si veda più oltre.

<sup>119</sup> Si veda ciò che Sinnott-Armstrong dice a proposito delle convinzioni morali nei bambini: «Dopo tutto, i bambini piccoli spesso basano le loro convinzioni morali sulla paura della punizione. Se qualcuno è convinto che rubare sia sbagliato solo perché pensa che probabilmente verrà punito se compirà un furto, allora non è più chiaro che la sua convinzione sia una convinzione morale. Potrebbe essere solo una questione di prudenza». Cfr. W. SINNOTT-ARMSTRONG, *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, p. 359.

L'intuizionismo etico consiste nell'affermazione che ci sono persone adeguatamente giustificate da un punto di vista epistemologico nel sostenere alcune convinzioni morali indipendentemente dall'essere capaci di inferire queste convinzioni morali da ogni altra convinzione<sup>120</sup>.

L'intuizione è definita, così, in relazione alle inferenze e all'abilità di trarre inferenze a partire da convinzioni già possedute. Questa definizione, come Sinnott-Armstrong nota correttamente, fa valere una versione dell'intuizionismo etico che non si esercita nell'acquisizione di pure conoscenze, ma che, se giudicato accettabile, è uno strumento per l'acquisizione di concetti spiccatamente normativi. In Moore, l'idea di intuizionismo che viene fatta valere possiede di sicuro contorni troppo incerti per poterne stabilire con certezza tutti i campi di applicazione, ma essa mostra, comunque, di eccedere i limiti nei quali l'intuizionismo etico definito da Sinnott-Armstrong si vede costretto. La proprietà del buono non è, in Moore, qualcosa che appartenga a un oggetto in maniera tale che questo oggetto abbia effetti solo sul piano normativo. Moore pensa che la conoscenza degli oggetti che possiedono intrinsecamente o mediamente la proprietà della bontà e la conoscenza che la proprietà del buono è qualcosa di semplice, non analizzabile e indefinibile abbiano un senso anche al di fuori del piano della pratica, in qualunque modo le si intenda. In ogni caso, Sinnott-Armstrong merita di essere richiamato in questo contesto, poiché ha cercato di dare anche una definizione di inferenza che può riuscire utile per comprendere quale concetto di inferenza Moore adotta nel suo discorso. Come su altro, infatti, anche su che cosa sia un'inferenza Moore non si è profuso in chiarimenti, finendo con il lasciare il suo lettore nell'incertezza. La posizione che Sinnott-Armstrong fa propria è questa:

Io faccio mia una convinzione tramite inferenza quando passo attraverso un processo ragionato di cui quella convinzione è la conclusione (o una delle conclusioni) e in cui altre convinzioni svolgono il ruolo di premesse. Colui che fa propria quella convinzione è in grado di compiere un'inferenza quando possiede abbastanza informazioni per passare attraverso un processo ragionato che ha come risultato quella convinzione, se ha avuto un sufficiente incentivo e abbastanza tempo per farlo. Questa abilità non richiede auto-coscienza e riflessione circa le convinzioni e le abilità. Tutto ciò che serve, oltre a una

---

<sup>120</sup> W. SINNOTT-ARMSTRONG, *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, p. 341.

comune intelligenza, è che l'informazione indispensabile sia appropriatamente codificata nel cervello di colui che fa propria la convinzione, nel tempo della convinzione<sup>121</sup>.

La premessa implicita nella definizione di inferenza di Sinnott-Armstrong è che la ragione di un soggetto sia in possesso di una pluralità – quindi almeno due, ma potrebbero anche essere molte di più – di conoscenze ritenute sufficientemente sicure da non essere messe in dubbio. In questo contesto, l'inferenza sarebbe un processo che la ragione compie per trarre – non è chiaro se dalla giustapposizione o dall'incrocio di queste conoscenze – un nuovo dato, non posseduto fino a quel momento. Il nuovo dato sarebbe, perciò, il risultato di quel particolare processo che ha il nome di inferenza. Questo nuovo dato, che di fatto sarebbe una nuova conoscenza, costituirebbe qualcosa di diverso rispetto alle conoscenze di cui quella ragione era già in possesso. La nuova conoscenza, in quanto frutto dell'inferenza, non sarebbe potuta essere acquisita da quella ragione in maniera subitanea, diretta, non mediata. Essa era acquisibile solo attraverso quel processo e aveva perciò necessità di una ragione che fosse in possesso di una certa quantità di conoscenze e che fosse in grado di operare con esse o su di esse in modo efficace. Sinnott-Armstrong non dice di che tipo debbano essere le conoscenze che la ragione di un soggetto deve possedere per poter trarre, a partire da esse, un'inferenza e ottenere una conoscenza che prima non possedeva, né specifica quali caratteristiche debbano avere quelle conoscenze affinché la ragione possa lavorare su di esse. Ci dice, però, che il cervello<sup>122</sup> deve lavorare in una certa maniera per essere in grado di trarre inferenze e che il processo d'inferenza richiede una certa quantità di tempo per essere portato a termine.

Sinnott-Armstrong si affida, evidentemente, a un certo buon senso perché si possa comprendere che non tutte le conoscenze in possesso di una determinata ragione possano diventare, con la medesima facilità, premesse in un processo d'inferenza. Dubito che egli accoglierebbe come possibili premesse di un processo inferenziale due conoscenze del tipo «so che in natura i lupi passano la maggior parte della loro vita in branco» e «so che Giove è il quinto pianeta del sistema solare, in ordine di distanza dal

---

<sup>121</sup> W. SINNOTT-ARMSTRONG, *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, p. 342.

<sup>122</sup> Qui è dato per scontato che il luogo fisico dove risiede e opera la ragione sia l'encefalo. In questa sede non ho alcuna intenzione di mettere in dubbio o comunque di discutere questa convinzione. Ai fini del mio discorso complessivo, non ho nessun problema a accoglierla.

Sole». Quale tipo di nuova conoscenza si potrebbe trarre dall'incrocio di questi due dati? È chiaro che anche le conoscenze che devono fungere da premesse non possono essere scelte a caso, ma devono riguardare un certo fatto o possedere un certo aspetto – forse condividere qualche cosa di comune – per poter essere produttivamente incrociate.

A proposito delle inferenze che diventano conferme di convinzioni morali, Sinnott-Armstrong tiene a chiarire che esse non debbano necessariamente prevedere, in qualità di premesse, altre conoscenze morali. Infatti, ciò che egli sottolinea è che la presenza di una qualche inferenza si rende necessaria, al di là del fatto che essa sia tutta strettamente costruita in ambito di convinzioni morali.

È difficile vedere come si potrebbe confermare una convinzione morale senza acquisire informazioni che mettano in grado di trarre qualche tipo di inferenza che porti a quella convinzione<sup>123</sup>.

Così queste inferenze possono anche assumere la forma seguente:

Io sostengo questa convinzione morale dopo aver riflettuto sulla questione molte volte, in differenti disposizioni.

Se io sostengo una convinzione morale dopo aver riflettuto sulla questione molte volte, in differenti disposizioni, allora essa è generalmente corretta.

Così, probabilmente, questa convinzione morale è corretta<sup>124</sup>.

È dubbio che Moore concorderebbe nel dire che anche queste inferenze, così generali nelle loro componenti e non caratterizzate da premesse di tipo morale, siano dello stesso tipo di quelle che egli esclude possano costituire conferma delle verità intuitive dell'etica. La sola conferma che le inferenze accettate come valide da Sinnott-Armstrong possono fornire riguarda la correttezza del modo in cui la ragione opera nel soggetto, nel senso che queste inferenze costituirebbero una forma di legittimazione per il soggetto circa il suo modo di acquisire conoscenze. Esse non sarebbero conferme delle conoscenze prese in sé medesime. Solo quest'ultimo tipo di conferme è quello che Moore si preoccupa di indicare come impossibile nel caso si applichi a intuizioni

---

<sup>123</sup> W. SINNOTT-ARMSTRONG, *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, p. 358.

<sup>124</sup> W. SINNOTT-ARMSTRONG, *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, p. 358.

morali. Lo sforzo di Sinnott-Armstrong è convincente e conferma che le credenze o le convinzioni morali non riposano su acquisizioni del pensiero tali per cui non si debba rendere prova di esse. Emerge, in tutte le sue diverse argomentazioni contro le ingenuità di un certo intuizionismo etico, tutto il peso che va attribuito al soggetto o, come si può anche dire, alla persona. Sinnott-Armstrong riesce a mostrare come un soggetto, anche profondamente convinto della giustezza delle proprie convinzioni morali, resti in molti casi lontano dal potersi sentire al sicuro dalla necessità di fornire ragioni a conferma di esse<sup>125</sup>. In quanto soggetti pensanti e operanti nel mondo, e in quanto esseri umani, siamo tutti esposti a diversi errori di valutazione, dovuti al modo stesso in cui si struttura il nostro modo di acquisire conoscenze e di lavorare con esse. Questo discorso, naturalmente, va incrociato con quanto si è già detto circa l'auto-evidenza e con i problemi che quel concetto presenta. Ne viene fuori un quadro che fa propendere per considerare poco più che un desiderio irrealizzabile la possibilità di espellere il soggetto dal discorso metaetico. Invece uno degli effetti che Moore si proponeva di ottenere era proprio il depotenziamento delle pretese soggettive in campo metaetico.

In merito alla quarta caratteristica, per la quale le intuizioni sono verità indipendenti dalla nostra maniera di conoscerle, si può tornare su un pagina degli *Elements of Ethics* di fondamentale importanza, cui abbiamo già fatto riferimento in precedenza.

That a proposition appears to be true can never be a valid argument that true it really is. By saying that a proposition is self-evident, we mean emphatically that its appearing so to us, is not the reason why it is true: for we mean that it has absolutely no reason. It would not be a self-evident proposition, if we could say of it: I cannot think otherwise and therefore it is true. For then its evidence or proof would not lie in itself, but in something else, namely our

---

<sup>125</sup> Sinnott-Armstrong promuove anche un cambiamento di atteggiamento che la filosofia dovrebbe compiere nei confronti di altre discipline e delle loro scoperte. Egli afferma che «anche negli anni Settanta e Ottanta, quando una [...] ampia schiera di teorie etiche si affacciò sulla scena e l'etica applicata crebbe in popolarità, pochi filosofi morali prestarono molta attenzione agli sviluppi nel campo della biologia e della psicologia. Questo atteggiamento di isolamento deve finire. I filosofi morali non possono continuare a ignorare gli sviluppi nella psicologia, nelle neuroscienze e nella biologia». Vedi W. SINNOTT-ARMSTRONG, *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, p. 339. Trovo che l'invito che Sinnott-Armstrong fa alla filosofia sia condivisibile. Non vedo, infatti, come l'accettazione di un confronto con i risultati delle ricerche che altre discipline hanno compiuto sui medesimi problemi di cui si occupa anche la filosofia, possa essere di ostacolo alla specificità della sua ricerca.

conviction of it. That it appears true to us may indeed be the *cause* of our asserting it, or the reason why we think and say that it is true: but a reason in this sense is something utterly different from a logical reason, or reason why something is true. Moreover, it is obviously not a reason of the same thing. The *evidence* of a proposition to us is only a reason for our holding it to be true: whereas a logical reason, or reason in the sense in which self-evident propositions have no reason, is a reason why the proposition must be true, not why we hold it so to be. Again that a proposition is evident to us may not only be the reason why we do think it or affirm it, it may even be a *reason* why we ought to think it or affirm it. But a reason in this sense too is not a logical reason for the truth of the proposition, though it is a logical reason for the rightness of holding the proposition. In our common language, however, these three meanings of “reason” are constantly confused, whenever we say “I have a reason for thinking that true”<sup>126</sup>.

Occorre davvero molta cautela per non confondere il piano delle mie ragioni a sostegno o contro una proposizione, con il piano delle intuizioni intese, alla maniera di Moore, come verità auto-evidenti, poiché capita di frequente che si sappia che qualche proposizione è vera o falsa proprio perché la si intuisce come vera o falsa. In questo caso si potrebbe facilmente portare la propria intuizione come ragione – e quindi anche come prova – del proprio giudizio su quella proposizione. Ma non è questo il senso per cui un’intuizione si impone per la sua propria natura. Si veda il caso di una proposizione che è intuitivamente falsa: quella che recita «il piacere è il solo oggetto buono».

My Intuition of its falsehood is indeed my *reason* for holding and declaring it untrue; it is indeed the only valid reason for so doing. But that is just because there is *no* logical reason for it; because there is no proper evidence or reason of its falsehood except itself alone. It is untrue, because it is untrue, and there is no other reason: but I declare it untrue, because its untruth is evident to me, and I hold that that is a sufficient reason for my opinion. You must not therefore look on Intuition, as if it were an alternative to reasoning. Nothing whatever can take the place of *reasons* for the truth of any proposition: intuition can only furnish a reason for holding any proposition to be untrue: this however it must do when any proposition is self-evident, when, in fact, there are no reasons which prove its truth<sup>127</sup>.

Passando adesso al tema della indefinibilità del «buono», si può dire che la prima domanda che ci si pone di fronte a un oggetto mai veduto prima – e che appare in qualche modo diverso da ciò che è già conosciuto – è «che cos’è?». Una domanda di

---

<sup>126</sup> G. E. MOORE, *Elements of Ethics*, pp. 106-107.

<sup>127</sup> G. E. MOORE, *Elements*, p. 107.

questo tipo conduce immancabilmente a porsi la questione della definizione di quell'oggetto, o quantomeno di una sua definizione provvisoria. In una generalità di casi, non si cercherà una definizione che sia pienamente calzante con tutte le caratteristiche che quell'oggetto sembra possedere, ma ci si accontenterà di una definizione che permetta di poter operare con quell'oggetto in maniera almeno approssimativamente efficace. Dato che l'oggetto è ancora sconosciuto in una maniera non facilmente quantificabile, ci si appoggerà, per tentare di darne una prima e probabilmente temporanea definizione, su ciò che, di esso, appare immediatamente percepibile o pensabile. In questo senso, una definizione assolutamente provvisoria, ma sufficiente per stabilire con quell'oggetto almeno un primo rapporto di qualche tipo, consiste nel trovargli un nome o una denominazione. In mancanza d'altro, questo nome e questa denominazione saranno già utili come definizioni dell'oggetto in una serie di circostanze in cui esso non debba essere descritto, ma solamente indicato o mostrato. Va chiarito che il senso di definizione su cui Moore è interessato a riflettere non è affatto quello che si è appena detto, per cui ci si limita a trovare una maniera o un termine per potere indicare l'oggetto da definire. Questo tipo di definizione, condotto allo scopo di legare un segno grafico e un segno fonetico particolari a un oggetto particolare, non è, secondo Moore, materia di cui la filosofia debba occuparsi. In un senso interessante dal punto di vista della riflessione filosofica, definire un oggetto significa invece, in primo luogo e soprattutto, conoscerlo nella sua essenza<sup>128</sup>. Partendo da questo senso più pieno

---

<sup>128</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp.49-51: «Una definizione, infatti, spesso non è altro che l'espressione del significato di una parola mediante altre parole. Ma non è questo il genere di definizione che io cerco. Una tale definizione non può essere di importanza decisiva in alcuna scienza, salvo che nella lessicografia. [...] Definizioni delle specie che io cercavo, [descrivono] la reale natura dell'oggetto o della nozione denotata da una parola e [non dicono] semplicemente il significato che la parola ha comunemente». Delle tre forme di definizione di cui parla Aristotele, Moore è interessato, quindi, a occuparsi di qualcosa che assomiglia alla seconda, che gli pare la più propria. Moore non si spinge affatto, però, a dire che la definizione di un oggetto che ne fornisce o spiega l'essenza sia in grado di dire anche qualcosa riguardo al perché di quell'oggetto; Moore mostra di pensare, piuttosto, che una definizione che dica qualcosa dell'essenza – e che perciò sia di qualche valore anche dal punto di vista filosofico – sia in grado di dire qualcosa circa il come di quell'oggetto. Cfr. ARISTOTELE, *Secondi Analitici*, in *Organon*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 2003, II, 10, 93 b, 30: «Ora, poiché si dice che l'espressione definitoria consiste in un discorso, il quale spiega che cos'è un oggetto, risulta evidente che secondo un certo aspetto, l'espressione definitoria sarà un discorso, il quale spiega che cosa significa il nome di un oggetto, o comunque sarà un altro discorso equivalente al nome. Tale è, per esempio, il discorso che spiega il significato del nome: «triangolo»; vedi ARISTOTELE, *ibidem*, II,10, 94 a, 35:

di definizione, Moore afferma che neanche la nostra conoscenza tramite definizioni può avere una qualche parte nel campo delle intuizioni. Egli ammette senza problemi che la conoscenza tramite definizioni è in molti casi la forma di conoscenza più importante, poiché è in grado di mettere in luce ciò che di un oggetto è assolutamente proprio, ciò che a quell'oggetto appartiene precipuamente, in maniera certa e non accidentale. Eppure è difficile vedere che parte abbiano le definizioni nel discorso sulle intuizioni morali, intese, oltre che come proposizioni che risultano auto-evidenti, anche come quelle proposizioni che rispondono alla prima domanda dell'etica «quali cose sono buone in sé?» e che rimandano immediatamente alla soluzione della prima classe di problemi dell'etica, quella che concerne la natura del peculiare predicato «buono». È proprio il tentativo di fornire una definizione di un oggetto come il «buono» che si rivela, da subito, fallimentare. Moore si mostra convinto, infatti, che un oggetto conoscibile attraverso una definizione sia sempre, per necessità logica, composto di parti riconoscibili in quanto tali e che sia, quindi, divisibile in esse almeno a livello di pensiero. Su questo si gioca una grande distanza dalle verità intuitive dell'etica, come è il caso della natura del «buono», e non solo da esse. C'è una molteplicità di oggetti nel mondo che si presentano come non ulteriormente scomponibili in parti più piccole. Essi sono semplici non solo dal punto di vista della percezione, ma, ciò che più conta, dal punto di vista della loro pensabilità.

Ciò che sostengo è che “buono” è una nozione semplice, proprio come è una nozione semplice “giallo”; e che, come non c'è alcun mezzo di spiegare a qualcuno che già non lo sappia che cosa sia il giallo, così non c'è modo di spiegargli che cosa sia il bene. [...] Si può dare la definizione di un cavallo, perché un cavallo ha molte diverse proprietà e qualità, che, tutte, si possono enumerare. Ma quando si siano enumerate tutte, e quando si sia ridotto il cavallo ai suoi termini più semplici, questi ultimi a loro volta non potranno essere ulteriormente definiti. Essi sono semplicemente qualcosa che si pensa o si percepisce e la

---

«Quella detta sopra è dunque una prima definizione della definizione. In un altro senso, poi, la definizione è un discorso che rivela il perché un oggetto è. Di conseguenza, la definizione detta prima dà un significato, ma non dimostra, mentre riguardo alla definizione che diciamo ora, è evidente che dovrà trattarsi di una dimostrazione dell'essenza, che differisce dalla dimostrazione in senso proprio per la disposizione dei termini. [...] D'altro canto, l'espressione definitoria degli oggetti immediati è una tesi indimostrabile, che esprime l'essenza. L'espressione definitoria può essere dunque, in un primo senso, un discorso indimostrabile che spiega che cos'è l'oggetto, in un secondo senso, un sillogismo che deduce l'essenza, e differisce dalla dimostrazione per la forma estrinseca del discorso, ed in un terzo senso, la conclusione cui giunge la dimostrazione dell'essenza».

loro natura non può esser fatta conoscere per mezzo di alcune definizioni a chi non sia in grado di pensarli o di percepirli. [...] il giallo e il bene, come abbiamo detto, non sono nozioni complesse: sono nozioni di quel genere semplice a partire dalle quali si compongono le definizioni e di fronte a cui si arresta la possibilità di ulteriormente definire<sup>129</sup>.

Noi c'è, secondo Moore, un modo per approfondire la possibilità di parlare di un oggetto oltre un certo limite. Questo limite è fissato in elementi che non consentono di essere superati: o li si accoglie nel proprio pensiero e nel proprio linguaggio o, se per qualche ragione non li si accoglie, se ne subisce un impoverimento sia nel pensiero che nel linguaggio. Ogni volta che questo limite viene raggiunto, si può dire di essere arrivati a un oggetto semplice del pensiero o della percezione, che può essere correttamente utilizzato in svariate proposizioni come materiale di costruzione per altri oggetti del pensiero o della percezione, caratterizzati però da una natura composta. Il concetto di definizione che Moore utilizza in via esclusiva in questo caso non è l'unico di cui ci si serva comunemente. Da questo punto di vista, si impongono alcune considerazioni; per loro tramite si possono interpretare le parole di Moore fino a metterne in rilievo tutte le conseguenze.

È chiaro che nei *Principia* Moore fa valere l'equazione «definire = analizzare e enumerare secondo l'ordine di relazione» come quella che, da sola, chiarisce il senso corretto di «definizione» e non crede che una definizione autentica possa darsi richiamandosi, a esempio, alle somiglianze fra oggetti composti. Questo è un tipo di definizione che risulta molto utilizzato nella pratica ordinaria, ma presenta il difetto di essere impreciso e di dare facilmente origine a fraintendimenti. Moore è più esigente di ciò che basta per accontentarsi di un simile tipo di definizione. In filosofia non ci si può accontentare di eccessive approssimazioni, soprattutto quando si scorgono modi più idonei e vantaggiosi di affrontare una questione. È chiaro, perciò, che Moore non si accontenterebbe di definire un cavallo solamente come qualcosa di simile a un orso o a un cammello. Evidentemente, questo non potrebbe costituire un esempio soddisfacente di definizione, poiché mancherebbe una vera possibilità di comprendere non solo ciò che avvicina, ma anche ciò che distingue un cavallo da un altro oggetto qualunque.

Sembra chiaro che, per Moore, dire che un cavallo è qualcosa di diverso da una caffettiera o da un cipresso non basta a avvicinare di molto alla sua conoscenza chi non

---

<sup>129</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 51-52.

sappia per nulla che cosa sia un cavallo. Una definizione di tipo simile, che fosse davvero corretta e completa richiederebbe che un oggetto potesse essere già ben conosciuto sia in ciò che lo rende simile a altri oggetti, sia in ciò che lo distingue da essi. Il problema è che una definizione è spesso richiesta proprio nei casi in cui un oggetto sia lontano dall'essere già ben conosciuto. Dato, quindi, che una definizione deve supplire di frequente a una conoscenza esaustiva e costituirne, anzi, uno dei momenti iniziali, ci si ritroverebbe facilmente in una situazione per cui la conoscenza di qualunque oggetto rischierebbe di dover risultare da una comparazione con una quantità indefinita di altri oggetti. Da questa comparazione dai limiti non ben precisabili dovrebbe emergere un ritratto dell'oggetto che fosse tale da garantire che i suoi contorni, dapprima inevitabilmente sfuocati, si staglino, sempre più netti, fino a una visibilità completa. Dal fatto che Moore non prenda in minima considerazione questo tipo di definizione si può ricavare che, per lui, un tipo di conoscenza comparativa come quella appena illustrata è senz'altro da scartare. Un tentativo di definizione ottenuta tramite la sola comparazione si tramuterebbe in un macchinoso processo di avvicinamento progressivo al ritratto fedele di un oggetto; esso costringerebbe a impiegarvi, presumibilmente, un tempo molto lungo. Eppure una definizione deve poter dare, almeno in modo da servire a scopi operativi, un particolare tipo di ritratto dell'oggetto per cui è formulata. Evidentemente, gli svantaggi di un simile modo di operare sono così tanti che, per Moore, non vale la pena di tentare di superarli: la quantità di tempo occorrente per effettuare tutte le comparazioni necessarie potrebbe andare molto al di là di quella che chiunque avrebbe i mezzi e la voglia di investirci; la fatica di individuare oggetti con cui effettuare comparazioni efficaci e lo sforzo di chiarezza per enumerare compiutamente i motivi di somiglianza e di differenza fra oggetti posti in comparazione sarebbero molto pesanti. In particolare, è su quest'ultimo punto che si mostra in maniera chiara il difetto di fondo che un metodo di definizione come quello appena descritto non può correggere e che è la causa stessa del suo fallimento: infatti risulta chiaro che, una volta posti a confronto due oggetti, di cui l'uno conosciuto e l'altro sconosciuto, per procedere verso la costruzione di un ritratto del secondo a partire dal primo, bisogna già essere in possesso sia dei termini, che dei parametri di comparazione. Come posso, infatti, conoscere qualcosa di più circa ciò che corrisponde a un cavallo se comparandolo con una caffettiera, io manco dei termini «vivente», «organico» o «metallo»? Non posso costruire una comparazione iniziando da

nulla, ma devo necessariamente valermi di una serie di termini che siano già in mio possesso e che sarò io, a seconda della mia esperienza, acutezza e abilità, a far diventare anche efficaci strumenti di comparazione. Tentare di conoscere un oggetto attraverso un processo sempre più approfondito di confronti significa partire, invece, da un insieme vago, da una iniziale nebulosa di termini, per poi tentare di inciderla, sfronarla, correggerla, ridurla, pulirla fino a arrivare a qualcosa che dovrebbe avere tutte le caratteristiche dell'oggetto cercato e nessuna caratteristica che non gli appartenga e che sia appartenente a oggetti diversi. Per restare alla tradizione, questo «qualcosa» sarebbe – come già detto - la sua essenza. Si può ragionevolmente ipotizzare che Moore temesse di scoprire, una volta che si fosse dedicato a una simile impresa, che questa nebulosa di termini comparativi è sconfinata e irriducibile.

Non si può sapere se, per Moore, partire da un insieme vago di conoscenze per giungere a qualcosa di abbastanza preciso da potersi considerare una definizione, sarebbe possibile se fossero sufficienti un piccolo, controllato numero di comparazioni e se già si avesse a disposizione un ampio bagaglio di termini utilizzabili. Ciò che si può dire, leggendo Moore, è che sarebbe molto più semplice partire da un insieme di termini conosciuti per utilizzarli come materiale da costruzione, prediligendo un processo che dal piccolo e preciso passi, per somme progressive, al più grande; un processo, perciò, che dal semplice portasse al complesso. Per poter dare una definizione di questo tipo, avendo già di fronte un oggetto complesso, si deve procedere come primo passo a una analisi di massima, in modo da individuare le parti che compongono quell'oggetto, spingendosi fino al punto di non riuscire più a scomporlo ulteriormente. Trovate, perciò, le parti singole e, a questo punto, semplici dell'oggetto, si può procedere a una sua ricostruzione metodica in forma di definizione. Ora, infatti, operando con le parti semplici di quell'oggetto, non si rischia di attribuirgli caratteristiche o proprietà che in realtà non gli appartengono, non si rischia di ritrovarsi con una definizione che ci dia il ritratto di un leone con una testa di capra emergente dal suo costato. Una definizione che sia di una qualche utilità non ci deve far pensare, infatti, a chimere. È inevitabile, quindi, che si passi attraverso la fase appena descritta di elencazione delle parti costitutive di un oggetto e alla loro successiva ricomposizione al di fuori di qualsiasi confronto. Di fatto, un cavallo potrebbe essere in qualche cosa simile sia a un orso, che a un cammello, che a qualunque altra cosa, ma solo la sua analisi e la successiva enumerazione di tutte le sue parti secondo l'ordine della loro relazione lo

descriverebbero esattamente e compiutamente<sup>130</sup>. Ogni altra strategia definitoria si rivelerebbe meno efficace e maggiormente soggetta a errori. Ovviamente, però, il successo di una definizione intesa come analisi della parti semplici di un oggetto complesso e loro successiva elencazione può essere incontestabile solo se le parti semplici sono già in qualche modo familiari a chi voglia conoscere l'oggetto complesso. In tutta evidenza, non potrei ritenermi soddisfatto se, fra gli oggetti semplici e costitutivi di un oggetto complesso, vi fosse qualcosa di sconosciuto; in questo caso la mia speciale conoscenza dell'oggetto complesso tramite la sua definizione fallirebbe senza possibilità di rimedio. A questo proposito, però, Moore sembra non nutrire dubbi che le parti semplici di un oggetto possano essere riconosciute come tali. In particolare, Moore non nutre dubbi che quelle verità dell'etica che entrano nei comuni giudizi etici circa ciò che si deve o non si deve compiere, siano oggetti semplici del pensiero e che siano conoscibili e riconoscibili in quanto tali.

Certamente, però, la definizione per analisi e enumerazione delle parti non è l'unica a venire utilizzata comunemente, poiché, per esempio, anche l'attribuzione a un oggetto di una certa qualità, o di più di una, serve spesso per darne una definizione. In molti casi questo tipo di definizione può anche bastare agli scopi del momento, tanto da non richiederne altri, eppure essa è insufficiente per gli scopi di una ricerca filosofica. Il senso per il quale Moore non vede che una definizione operata per semplice attribuzione di una qualità possa paragonarsi al modo di conoscere l'essenza che è proprio delle verità intuitive è chiarito anche dal fatto che egli è pronto a non obiettare alla ragionevolezza di una proposizione del tipo «solo piacere e intelligenza sono buoni», purché resti ben chiaro che questa non è una definizione corretta all'interno di una ricerca scientifica. Infatti, sia il piacere che l'intelligenza non sarebbero definiti in maniera propria se ci si limitasse a attribuire loro la qualità della bontà. Anche nel caso in cui questa qualità appartenesse loro in maniera esclusiva, sarebbe insoddisfacente definirli solamente come gli unici oggetti buoni, poiché risulterebbe immediatamente chiaro che in questo modo dovremmo rimandare il problema della loro definizione e quello della definizione del «buono». In questa maniera si tornerebbe al fatto che il «buono» è, come Moore sostiene, un oggetto semplice e indefinibile. Vale la pena tentare modi alternativi di definizione, quando poi si torna comunque, a un certo punto, a imbattersi in oggetti semplici del pensiero? Forse vale la pena di farlo in contesti in

---

<sup>130</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 52-53.

cui non è richiesta una grande precisione, ma di sicuro non vale nel contesto di una rigorosa ricerca filosofica. Ecco, perciò, affermare che solo il piacere e l'intelligenza sono buoni può bastare nel caso in cui si voglia trovare un modo per indicarli, per nominarli, nel senso che l'attribuzione della qualità della bontà può renderli meglio riconoscibili fra altri oggetti cui quella stessa qualità non viene attribuita. Ma dire che solo il piacere e l'intelligenza sono buoni non basta, come definizione, a farne conoscere l'essenza. Definire il «buono», proprietà comune a tutte e solo le cose buone, come ciò che appartiene solo al piacere e all'intelligenza è accettabile, quindi, esclusivamente in una prospettiva di dibattito linguistico, estranea alla ricerca cui Moore vuole dedicarsi. A Moore, infatti, non interessa l'uso delle parole; a lui interessa il concetto che da queste parole è espresso. In questo senso, nelle proposizioni che esprimono le verità intuitive dell'etica, si trovano oggetti semplici del pensiero che sono, come tali, indefinibili<sup>131</sup>.

Dato che il termine «buono» è già stato chiamato in causa, ora conviene soffermarsi su di esso, anche perché attira la gran parte dell'attenzione di Moore: la verità su ciò che è buono è infatti, se intesa nel senso della ricerca filosofica, la più importante verità intuitiva fra le verità intuitive dell'etica. Questo accade, come si è visto, perché le proposizioni vere dell'etica, in particolare quelle che rispondono alla prima domanda, predicano un solo concetto, che è il concetto etico fondamentale e tale concetto è riconosciuto da Moore come quello che si indica con il termine «buono». Questo termine compare in una serie sconfinata di giudizi quotidiani che a pieno titolo si ritengono etici, spesso proposto in contrapposizione al suo contrario «cattivo». Eppure Moore, pur affermando che esso è il concetto fondamentale dell'etica, si guarda bene dal dire che è l'unico. Assieme a «buono» rientrano senza dubbio nel campo dell'etica tutta una serie di altri termini, alcuni dei quali usati con grande frequenza, quali «giusto», «dovere», «bene», «male», «virtù», «vizio», ... Il campo dell'etica è

---

<sup>131</sup> Come metto in evidenza poco più avanti, buono è considerato da Moore il concetto di maggiore importanza in etica. Nessuna meraviglia, quindi, che egli lo utilizzi spesso in rappresentanza anche delle altre verità intuitive dell'etica. Cfr. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 54. La traduzione italiana dei *Principia Ethica*, a cura di Gianni Vattimo, può dare origine a un malinteso, poiché in essa la distinzione fra l'aggettivo «buono» e la proprietà del buono viene resa utilizzando, nel primo caso il termine «buono», nel secondo caso l'espressione «il bene». A rigore, Moore non parla mai del «bene», ma sempre e solo del «buono». Rimando, per evitare confusioni, al testo originale in lingua inglese.

vasto e si esprime attraverso una grande varietà di proposizioni, ma ciò che più conta è che tutti questi concetti hanno qualcosa che li rende affini. Moore, infatti, afferma:

Questo campo può invero essere definito come la verità complessiva su ciò che è allo stesso tempo comune a tutti questi giudizi e peculiare a essi. Ma dobbiamo ancora porre la questione: che cos'è ciò che è, in tal modo, comune e peculiare<sup>132</sup>?

Potrebbe sembrare strano che Moore non si senta in alcuna difficoltà nel dire che il campo dell'etica è una «verità complessiva»; sembrerebbe decisamente più sensato, infatti, prendere l'espressione «campo dell'etica» come sostitutiva di una espressione come, per esempio, «luogo del lavoro teorico circa i giudizi etici» o, in maniera più semplicistica e intendendo l'etica nel senso ristretto della sola filosofia pratica, come «classe dei giudizi etici». Ma, alla luce di quanto si è detto circa la distinzione della ricerca sull'etica nelle due domande fondamentali e circa le caratteristiche delle verità intuitive così come sono state elencate e la centralità, fra esse, dell'auto-evidenza, non ci si meraviglia che Moore identifichi la ricerca etica con la verità su ciò che è peculiare a tutti e solo i giudizi etici. Da questo punto di vista, l'attenzione di Moore si volge comprensibilmente a scoprire in che cosa consista questa peculiare proprietà che può far dire che un certo giudizio è un giudizio etico e se essa possa essere definita. È così che il problema fondamentale dell'etica diventa quello della definizione di «buono»<sup>133</sup>. Questo è chiarito anche da quello che, per Moore, è l'obiettivo dell'etica:

il principale obiettivo dell'etica come scienza sistematica è di fornire ragioni corrette per pensare che una cosa o un'altra è buona; e se non si risponde alla nostra [prima] domanda, tali ragioni non si possono dare<sup>134</sup>.

È sufficiente applicare al caso di «buono» quanto detto a proposito delle intuizioni per trovare come perfettamente coerente anche un passo in cui Moore è particolarmente chiaro circa la definibilità di questo peculiare predicato etico e in cui

---

<sup>132</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 43.

<sup>133</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 48-49: «Ciò che “buono” significa è in effetti, a parte il suo contrario “cattivo” il *solo* oggetto semplice di pensiero che appartenga peculiarmente alla etica. La sua definizione, di conseguenza, è il punto essenziale nella definizione dell'etica».

<sup>134</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 49. Cfr. anche G. E. MOORE, *Elements*, p. 12.

compare un ragionamento su che cosa sia una definizione che riporta a quanto qui si è già detto:

“Buono” [...] non è suscettibile di nessuna definizione, nel senso più pieno della parola. Il senso più importante di “definizione” è quello per cui una definizione enuncia quali sono le parti che invariabilmente compongono un certo intero; e in questo senso, “buono” non ha definizione, perché esso è semplice e non ha parti. È uno di quegli innumerevoli oggetti di pensiero che sono in se stessi impossibili da definire, perché sono i termini ultimi in riferimento ai quali ogni cosa suscettibile di definizione deve venir definita. Che ci debba essere un numero indefinito di tali termini è cosa ovvia, se vi si riflette; giacché non possiamo definire nulla se non mediante un’analisi che, quando sia portata fino in fondo, non può che rimandarci a qualche cosa che è semplicemente diversa da qualunque altra, e che mediante quella sua definitiva differenza spiega le peculiarità dell’intero che vogliamo definire: infatti ogni intero contiene delle parti che sono comuni anche a altri interi. Non v’è dunque alcuna difficoltà intrinseca nell’affermazione che “buono” denota una qualità semplice e indefinibile. Ci sono molti altri esempi di qualità simili<sup>135</sup>.

Sembra necessario aggiungere alcune considerazioni a quanto Moore scrive, poiché, anche accettando che un oggetto possa essere definito solamente nei termini che egli ammette, resta non chiaro quale tipo di analisi abbia in mente. Se Moore intende dire, parlando di analisi, che basta una mera enumerazione di tutte le parti di un oggetto complesso, commette di sicuro un grossolano errore. Una considerazione che non può essere lasciata da parte, infatti, è che un oggetto complesso non è solamente composto di un certo numero di parti, ma che queste parti sono disposte in un certo ordine fra di loro e che esse intrattengono, fra esse prese una per una e tutte insieme, un certo numero di relazioni. Moore non dice nulla, però, a proposito di queste relazioni, e non dice nulla di come queste relazioni possano entrare in una corretta definizione. È vero che la definizione di un oggetto complesso, nel senso inteso da Moore, è in grado di mostrare non solo le parti di cui esso si compone, ma anche quale, fra esse, contribuisce maggiormente a dare a quell’intero un tratto specifico. Questo lascerebbe capire, implicitamente, che quell’intero è composto non solo di un certo numero di parti semplici, ma che le sue parti sono disposte secondo un certo ordine di massima e che questo ordine ha un suo peso nel determinare come esso sia fatto. Le differenze stesse fra le parti avrebbero, quindi, un loro ruolo nel determinare la natura dell’oggetto

---

<sup>135</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 54-55.

complesso, poiché ci sono parti che non appartengono a un solo intero e parti che, invece, gli sono più proprie, se non addirittura esclusive. Tornando al caso del cavallo, viene facile pensare che Moore non vedesse che alla sua parte semplice «cuore» fosse attribuibile la medesima importanza attribuibile alla parte semplice «zoccolo» o, magari, «criniera». Sebbene, infatti, nessuna di queste parti sia esclusiva del cavallo, si potrebbe riconoscere che le ultime due gli sono molto più proprie della prima. Resta almeno una seconda considerazione che si deve fare e essa appare anche più importante della prima. Questa considerazione può essere articolata tramite domande: è davvero praticabile – o forse anche possibile – enumerare tutte le parti semplici di un intero complesso? Dopo avere cominciato dalla testa del cavallo, non è chiaro che ci si ritrova nella situazione di dover definire una «testa»? Magari si giungerà, così, alla parte «occhio», ma è chiaro che anche questo è ancora un oggetto complesso. Proseguendo su questa strada, non sembra possibile riuscire in altro che addentrarsi sempre più avanti nella struttura del reale, ma non si vede se sia possibile giungere a un inequivocabile punto d'arrivo. La ricerca delle parti semplici di un oggetto appare, sotto questa prospettiva, un compito al di là del realizzabile<sup>136</sup>.

Segue il noto paragone fra il «buono» e il «giallo», o meglio, fra la particolare proprietà della bontà, presa in se stessa, e la proprietà dell'essere di colore giallo, anch'essa presa in se stessa. Ciò che di notevole vi è in questo paragone è che Moore sceglie, oltre al «buono», un termine di uso estremamente comune, tratto dalla sfera di ciò che è percettivo. In questo modo egli chiarisce che alcune delle fondamentali caratteristiche della proprietà di cui l'etica si occupa più propriamente si ritrovano senza difficoltà in molti altri oggetti del pensiero. Le intuizioni non sono stati della mente di natura speciale, ma appartengono all'insieme di stati che sono di più comune esperienza. Moore ripone fiducia nel fatto che, proprio per la sua diffusione e per la facilità con cui si formulano giudizi in cui esso compare, il concetto del «giallo» possa rendere più chiaro ciò che, per quanto concerne la ricerca etica e il più difficile concetto del «buono», rischia di poter essere compreso solo con difficoltà. Moore afferma che, alla stessa maniera di come una grande varietà di oggetti può essere detta gialla, così una grande quantità di oggetti può essere detta buona. Utilizzare i termini «buono» e «giallo» con la funzione di attributi è non solo possibile e consentito dal linguaggio

---

<sup>136</sup> Per una trattazione più approfondita di questi temi si può vedere R. SOGHOIAN, *The Ethics of G. E. Moore and David Hume*, 1979.

comune, ma anche corretto dal punto di vista della formulazione di un valido giudizio etico: non si incorre in nessun errore finché si dice che un limone è giallo o che l'intelligenza è buona. Ancora di più, non si commetterebbero errori di metodo neanche affermando che solo il limone è giallo e solo l'intelligenza è buona; al massimo si incorrerebbe in errori di fatto. Ciò che conta è che non si arrivi a pensare che l'intelligenza è il buono, nel senso in cui un oggetto chiamato «intelligenza» venga fatto coincidere perfettamente con un oggetto chiamato «buono». Questo rappresenterebbe un grave errore, esattamente come sarebbe un grave errore far coincidere perfettamente un oggetto chiamato «limone»<sup>137</sup> con un oggetto chiamato «giallo». In quest'ultimo caso l'errore salta all'occhio con più forza e questo si deve, probabilmente, alla maggiore facilità con cui si riconosce che tutta una grande varietà di oggetti gode e può godere della qualità di essere gialla. Ma ciò che capita fra l'intelligenza e il «buono» non è diverso da ciò che capita fra un limone e il «giallo». Se non si cade in questo errore, allora non si ha la pretesa di dire nulla, nel senso di una definizione, della qualità del «buono» in sé, come neanche di quella del «giallo» in sé, così come non ci si spinge a costruire un'equazione fra l'intelligenza e la qualità del «buono» o fra il limone e il «giallo». L'errore, invece, comincia quando si ha la pretesa di definire una delle due qualità «buono» e «giallo» grazie agli oggetti cui comunemente si accompagnano e cui dovrebbero servire solo da attributi. Il «giallo» appartiene al limone al pari di «maturo», «succoso» e di tutta una serie di altri attributi. Così come un limone è lontano dall'essere definito dal solo attributo «giallo», così «giallo» è lontano dal poter essere definito da «limone». È anche chiaro che nessun altro oggetto, cui «giallo» possa essere associato in qualità di attributo, è in grado di fornire questa definizione. Essa va cercata in qualche altro modo? Moore comprende che le scienze fisiche, più che la comune esperienza, potrebbero avanzare qualche pretesa a questo riguardo. Eppure neanche una definizione che potrebbe sembrare molto plausibile, come quella fornita dalle scienze fisiche, si dimostra ammissibile: il «giallo», infatti, non è definibile – per usare l'espressione di Moore – nei termini di una vibrazione luminosa. Tutto quello che, al massimo, si può dire è che una vibrazione luminosa si dà in concomitanza con il «giallo», nel senso che ogni volta che si ha a che fare con il «giallo» si ha anche a che

---

<sup>137</sup> Moore porta questo esempio utilizzando, per la verità, l'oggetto «arancio» e non, come io faccio qui, il «limone». Mi sento giustificato a introdurre questo cambiamento perché, per lo meno nella comune esperienza di chi vive in un paese dell'Europa meridionale, il frutto dell'arancio è associato al colore arancione, piuttosto che al colore giallo.

fare, in qualche modo, con una vibrazione luminosa. Ma sarebbe inammissibile sostenere che il termine «giallo» è sostituito in pieno dall'espressione «vibrazione luminosa». Resta uno scarto irrecuperabile tra una vibrazione luminosa e ciò che invece colpisce dapprima lo sguardo e poi la mente di colui che conosce il particolare concetto detto «giallo»<sup>138</sup>.

Moore non insiste oltre nel mostrare la distanza del «giallo» da tutto ciò che si potrebbe essere tentati di scambiare con esso; la forza della sua posizione consiste nell'appellarsi a ciò che capita nella comune percezione di esso: la speciale sensazione del «giallo» non può essere provata se non in presenza della sensazione stessa. Volendo proseguire di un passo oltre Moore nel portare un argomento efficace, basterebbe ricordare come un individuo nato prima che la teoria ondulatoria della luce si affermasse come la più corretta – per lo meno nel campo dell'ottica – avrebbe potuto fare esperienza del «giallo» altrettanto bene di un individuo nato dopo la sua formulazione; da qui la constatazione che nel «giallo» ci deve essere qualcosa che eccede anche le sue definizioni più plausibili. Ma è bene liberarsi fin d'ora di una possibilità di fraintendimento: il parallelo fra il «buono» e il «giallo» vale solo per quel che importa capire circa la impossibilità di ridurli in una definizione di qualche tipo e la loro irriducibilità a altro. Detto questo, è chiaro che la proprietà del «giallo» è diversa da quella del «buono» almeno su un dato essenziale: la prima è una proprietà naturale,

---

<sup>138</sup> Questo sembra uno dei casi in cui Bertrand Russell contrae un manifesto debito filosofico nei confronti di Moore. Ecco che cosa scrive Russell, parlando della natura materia, nel suo *I problemi della filosofia*, pp. 32-33: «Si dice talvolta che “la luce è un moto ondulatorio”, ma l'espressione è errata e conduce a malintesi, perché la luce di cui noi abbiamo la sensazione visiva immediata, la luce che conosciamo direttamente attraverso i sensi, *non* è un moto ondulatorio, ma qualcosa di totalmente diverso; qualcosa che tutti conosciamo bene se non siamo ciechi, pur non sapendola descrivere in modo da comunicare la conoscenza a un cieco. Un moto ondulatorio invece potrebbe benissimo venir descritto a un cieco, che riesce a acquistare una certa nozione dello spazio grazie al senso del tatto, e facendo un viaggio per mare può provare pressappoco come noi che cosa sia un moto ondulatorio. Ma questo, che un cieco può capire, non è ciò che intendiamo parlando di *luce*; per *luce* noi intendiamo appunto ciò che un cieco non sarà mai in grado di capire, e che non riusciremo mai a descrivergli. Ora, questo qualcosa che tutti noi che non siamo ciechi conosciamo, secondo la scienza non appartiene veramente al mondo esterno: è determinato dall'azione di certe onde sugli occhi, i nervi e il cervello della persona che vede la luce. Quando si dice che la luce è queste onde, si intende in realtà che le onde sono la causa fisica della nostra sensazione di luce. Ma quanto alla luce in sé, alla cosa che le persone veggenti conoscono attraverso i sensi, e i ciechi no, la scienza non suppone che essa faccia parte del mondo indipendente da noi e dai nostri sensi».

mentre la seconda non lo è. La sensazione del giallo, implicata nella effettiva percezione di un oggetto di colore giallo, diventa, perciò, centrale nella conoscenza della proprietà del «giallo» perché questo è il modo più proprio di essere conosciuto. Invece il caso del «buono» è molto diverso, poiché non ci può essere di esso alcuna percezione sensibile. In questo modo, il «buono» non può essere conosciuto come è conosciuto il «giallo». Ma questo non è un difetto. Al contrario. Essendo una proprietà non-naturale, il «buono» non corre il rischio di dovere ricorrere, per presentarsi, a particolari occasioni di esperienza percettiva. L'occasione, cioè, della sua conoscenza non dipende da condizioni esterne al soggetto conoscente, quali, per esempio, la condizione di luminosità di una stanza o il clima o la posizione del soggetto nello spazio fisico. Sebbene il «giallo» non sia definibile come una vibrazione luminosa, per poterlo esperire è necessario trovarsi in un ambiente che non sia completamente immerso nel buio. Se immaginassimo un'altra proprietà naturale sul tipo del «giallo» come, per esempio, il «bagnato», dovremmo trovarci, per farne esperienza, in un ambiente diverso da un arido deserto – e questo accadrebbe anche se non fossimo tentati di definire il «bagnato» come una vasca piena d'acqua. Una proprietà non-naturale come il «buono» si dichiara da subito nel suo stato di a priori rispetto a ogni occasione percettiva e questo porta a ammetterne la natura di oggetto di intuizione, cosa non altrettanto manifesta nel caso del «giallo». Inoltre, la differenza fra una proprietà naturale e una proprietà non naturale consente a Moore di mettere al riparo l'intuizione del «buono» da un'altra serie di pericoli che, pur non toccando direttamente le proprietà naturali, minano le possibilità di conoscerle: il contenuto di una percezione sensibile, infatti, potrebbe rivelarsi a un esame condotto con metodo scientifico, niente più che una illusione, un inganno prospettico, un disordine dei sensi, un difetto cognitivo. Ogni proprietà naturale è conoscibile, infatti, a posteriori di un'esperienza e questo complica di molto il tentativo di mostrarne l'auto-evidenza. Moore, infatti, non ci prova. Il «buono», invece, non è una proprietà naturale, perciò la scienza non può avere nulla da obiettare o da aggiungere rispetto alla sua conoscibilità<sup>139</sup>. Moore può far leva sul fatto che ci sono concetti a priori che sono oggetto di intuizione e sui quali non si possono avanzare pretese di

---

<sup>139</sup> Nel suo *Moore's Ethical Doctrines*, C.D. Broad muove una critica generale alla teoria della descrizione sviluppata da Moore nei PE partendo dalla constatazione che non sembra che la proprietà del «giallo» possa essere davvero, in quanto tale, naturale. Ogni proprietà, se presa in se stessa, è non-naturale nello stesso senso in cui Moore usa il termine «non-naturale» a proposito del «buono». Cfr. C.D. BROAD, *Moore's Ethical Doctrines*, in P. A. SCHILPP, *op. cit.*

prova. L'antinaturalismo permette a Moore di non sentire, in quanto filosofo morale, complessi d'inferiorità rispetto a forme di conoscenza che si reggono su uno statuto epistemologico molto forte, quali sono le scienze naturali<sup>140</sup>.

Si può ora tornare alla domanda «che cosa è?» che sta alla base di ogni richiesta e di ogni tentativo di definizione. Ciò che si può dire, una volta che si ponga questa domanda a proposito del «buono», è che esso è qualcosa di reale, anche se non naturale, è conoscibile a priori attraverso un'intuizione e che anche le proposizioni in cui esso figura come predicato sono oggetto di conoscenza intuitiva. In più, il «buono» è semplice e è questo a renderlo, secondo Moore, indefinibile. Qui c'è un problema, però: Moore afferma che il «buono» è indefinibile, eppure si riferisce a esso chiamandolo, volta a volta, proprietà, qualità, predicato peculiare, concetto. Al di là della incertezza terminologica di cui Moore non sembra affatto curarsi, si può osservare che esiste una forma minima di definizione di un oggetto che viene dal semplice dare a esso un nome, di cui egli non si accorge. Si può concordare con Moore che, ai fini di una discussione filosofica, una definizione di un oggetto complesso attraverso l'enumerazione delle sue parti non è ciò che riguarda il caso del «buono», ma dire che il «buono» è una proprietà non-naturale resta comunque una sua definizione, anche se non lo si ammette apertamente<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Un'ottima considerazione su quanto alcune intuizioni a priori si mostrino vulnerabili davanti agli attacchi della scienza e di come, al contrario, l'intuizione del buono possa resistere facilmente si trova in Ph. STRATTON-LAKE, *op. cit.*, pp. 10-11. Philip Stratton-Lake osserva che il concetto intuitivo del buono ha la stessa forza metafisica del concetto intuitivo di Dio, per cui «the only way in which we could know what it is that we are thinking of when we think of something as good is by a priori reflection on the concept of goodness».

<sup>141</sup> Richard Soghoian critica in modo diverso il concetto di definizione che Moore vuole fare valere nei *Principia*, arrivando a dichiararne la ridondanza. Soghoian nota che, se il «giallo» è una qualità semplice tanto quanto il «buono», allora tutte le qualità (o proprietà) degli oggetti, sia quelle naturali che quelle non-naturali, sono semplici. Tutte le qualità, allora, sono indefinibili e questo rende superfluo mettere in luce che il «buono» è una qualità, oltre che semplice, anche indefinibile. Moore, invece, utilizza i termini «semplice» e «indefinibile» come se fossero due attributi distinti del «buono». Questo crea solamente confusione, poiché tutta la questione relativa alla definibilità del «buono» si rivela meramente verbale oppure si rivela incoerente. Accettare, perciò, che una definizione sia possibile solo per oggetti complessi porta a riconoscere la completa inutilità di sostenere che il «buono» è sia «semplice» che «indefinibile». Cfr. R. SOGHOIAN, *op. cit.*, pp. 9-13.

Se una filosofia che indaghi l'etica mantiene tutto questo in modo chiaro, non corre il rischio di votarsi a imprese di poco momento, come costruire il catalogo delle cose buone. Il vero filosofo morale non può ritenersi soddisfatto quando sente dire di una varietà di oggetti che essi sono buoni e non si accontenta di entrare in dibattito circa ciò che è buono per i singoli individui, presi uno per uno; a questo livello si resta, infatti, a ciò che una certa parola denota nel linguaggio comune. «Buono», in questo caso, lo si dice per spingere una certa persona a agire in una determinata maniera, a seguire una certa regola di condotta, a scegliere per sé una determinata massima. È chiaro per Moore che in questo modo restiamo nell'ambito proprio dei tassonomisti di virtù o dei maestri di vita, ma ci precludiamo la possibilità di diventare scienziati della morale.

Signori miei, quel che noi vogliamo sapere da voi come maestri di morale non è come la gente usi una certa parola; e neppure quale sia il genere di azioni che la gente approva, il che è certamente implicito nell'uso del termine "buono": ciò che vogliamo sapere è semplicemente che cosa è buono<sup>142</sup>.

Il problema cui la filosofia si trova di fronte è quello del *che cosa* è il buono, non quello di avventurarsi in casistiche circa ciò che comunemente viene detto buono<sup>143</sup>.

Di fatto vi sono solo due alternative serie da prendere in considerazione per poter concludere che "buono" denota una nozione semplice e indefinibile. Potrebbe cioè o denotare un complesso, come "cavallo"; o non avere assolutamente alcun significato. Nessuna di queste due possibilità è stata tuttavia concepita con chiarezza e seriamente sostenuta da coloro che presumono di definire il buono; e invero ambedue possono essere respinte con un semplice appello ai fatti<sup>144</sup>.

Che cosa accade se ci si ostina nel tentativo di cercare un oggetto, naturale o metafisico, che definisca per intero il «buono»? si commette in ogni caso un errore? Di che tipo è questo errore? Per rispondere a queste domande, Moore conia un'espressione che ha avuto grande successo per tutto il secolo scorso: fallacia naturalistica. Dato che la trattazione sulla fallacia naturalistica conclude il discorso sulla indefinibilità del

---

<sup>142</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 58.

<sup>143</sup> Cfr. più avanti con la nota su quale sia, per Bradley, il compito della filosofia morale.

<sup>144</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 62.

«buono» e che essa occupa molta parte degli sforzi di Moore, si impone la necessità di parlare di essa.

L'errore che, secondo Moore, non va commesso è quello di una errata identificazione fra due oggetti che devono essere riconosciuti diversi l'uno dall'altro. Questa errata identificazione nascerebbe da una imprudente volontà di definire il «buono». Ciò che del «buono» si può dire è che esso è il comune predicato di quelle proposizioni vere che rispondono alla prima domanda dell'etica, nel senso che esse non possiedono nessun altro predicato che le contraddistingua tutte altrettanto pienamente.

Se si può stabilire, infatti, una relazione fra due oggetti diversi, per la quale l'uno venga attribuito all'altro, non si può, però, affrettarsi a confondere l'uno con l'altro. Mancano le ragioni filosofiche per una simile confusione e le conseguenze di essa potrebbero minare – come di fatto, secondo Moore, accade – l'intera edificazione di una corretta teoria etica, come di qualsiasi altra discussione che voglia occuparsi di un oggetto preciso. Confondere due oggetti o due concetti è possibile, infatti, anche in un caso diverso da una discussione etica.

Quando diciamo che un'arancia è gialla, non pensiamo che la nostra asserzione ci obblighi a ritenere che “arancia” non significa null'altro che “giallo”, oppure che nulla può essere giallo all'infuori di un'arancia. Supponiamo che l'arancia sia anche dolce. Forse che questo ci obbliga a dire che “dolce” è esattamente la stessa cosa che “giallo”, che “dolce” va definito come “giallo”? E supponiamo si riconosca che “giallo” significa per l'appunto “giallo” e null'altro che questo: diventa perciò più difficile sostenere che le arance sono gialle? No, evidentemente: anzi non avrebbe alcun senso dire che le arance sono gialle se “giallo” non significasse in definitiva appunto “giallo” e null'altro che questo – se esso non fosse assolutamente indefinibile. [...] Perché mai se “buono” è buono e anche indefinibile, dovrei essere costretto a negare che il piacere è buono? Non vedo quale difficoltà ci sia a ritenere entrambe vere queste due proposizioni. Anzi, non c'è senso a dire che il piacere è buono, se buono non è qualcosa di diverso dal piacere<sup>145</sup>.

Questo è un chiaro esempio di confusione fra oggetti naturali. Riporto, ora, uno dei passi più chiari in cui Moore spiega che tipo di errore sia la fallacia naturalistica, dove egli spiega come in essa siano coinvolti non solo oggetti naturali, anche se il tipo di confusione è il medesimo visto nel caso dell'arancia e del «giallo»:

---

<sup>145</sup> G.E MOORE., *Principia Ethica*, pp. 60-61.

Quando un uomo confonde due oggetti naturali definendo l'uno mediante l'altro, – se, per esempio, confonde se stesso con il “provar piacere” o con il “piacere”, che sono cose diverse da lui – in questo senso non c'è ragione di chiamare naturalistica la fallacia. Ma se confonde “buono”, che non è un oggetto naturale, con un qualunque oggetto naturale, allora c'è ragione di parlare di fallacia naturalistica; che la fallacia sia fatta a proposito di “buono” la contrassegna in modo specifico, e essa merita un nome proprio per il fatto di essere così comune. [...] Ma non mi preoccupa il nome; ciò che mi interessa è la fallacia. Non importa come la chiamiamo, purché quando ci imbattiamo in essa sappiamo riconoscerla. E la si incontra in quasi tutti i libri di etica; pure non è riconosciuta: ecco perché occorre moltiplicare gli esempi che la illustrano e perché conviene darle un nome<sup>146</sup>.

È utile vedere ciò che Moore dice a proposito del naturalismo, poiché è proprio da questo che egli parte per definire che cosa sia, per lui, la fallacia cui si può andare incontro.

Ancora una parola sul naturalismo. Ho assegnato il nome a un metodo particolare di avvicinarsi all'etica – un metodo che, se ben compreso, è incompatibile con la possibilità di ogni etica, qualunque essa sia. Questo metodo consiste nel sostituire «buono» con qualche proprietà di un oggetto naturale o di un insieme di oggetti naturali; e nel fare questo, rimpiazzare l'etica con qualcuna delle scienze naturali. [...] Il nome quindi è perfettamente generale; e l'ho trovato utilizzato nel modo in cui lo utilizzo io. Ma devo avvertirvi che non so se questo uso sia quello consolidato; naturalismo può anche voler dire qualcosa d'altro: io vi fornisco solamente il nome, il più conveniente che riesco a trovare, per la dottrina che sto descrivendo; e voi dovete capire che se lo utilizzate, in particolare se voi parlate della “fallacia naturalistica”, dovete aspettarvi di non essere capiti: è la cosa e non il nome, ciò su cui dovete fare affidamento, se volete discutere la questione<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 60.

<sup>147</sup> G. E. MOORE, *Elements of Ethics*, p. 30: «Once more word about Naturalism. I have appropriated the name to a particular method of approaching Ethics – a method which strictly understood, is inconsistent with the possibility of any Ethics whatsoever. This method consist in substituting for “good”, some one property of a natural object or of a collection of natural objects; and in thus replacing Ethics by some one of the natural sciences. [...] The name then is perfectly general; and I have seen it used in the way in which I use it. But I must warn you that I do not know this usage to be established; naturalism may also mean something else: I only give you the name, as the most convenient one I can find, for the doctrine which I have been describing; and you must understand that if you use it, particularly if you talk about the “naturalistic fallacy”, you must expect not to be understood: it is the thing and not the name, upon which you must rely, if you wish to argue the question».

Quindi, nel modo in cui Moore intende il termine «naturalismo», esso indica qualche cosa che rende impossibile ogni tipo di etica. Egli ne parla come di un metodo per avvicinarsi all'etica; esso è, perciò, qualcosa che può informare di sé l'intero modo di vedere, interpretare e capire i fatti etici e che ha come conseguenza quella di frustrare qualunque tentativo di elaborazione teorica. È chiaro che quando dice che il naturalismo rende impossibile ogni etica, Moore non intende il comportamento ispirato a ragioni etiche, ma intende la particolare riflessione filosofica che oggi viene comunemente detta «metaetica». Ciò che rende impossibile ogni metaetica è un errore di sostituzione, un fraintendimento che riguarda il predicato peculiare di ogni proposizione che intenda rispondere alla prima domanda fondamentale dell'etica. È chiaro che se proprio il «buono» viene identificato o definito tramite qualcosa che non ha, in realtà, le carte in regola né per identificarlo, né per definirlo, ogni proposizione in cui il «buono» comparisse correttamente rischierebbe di risultare inesatta o addirittura insensata. Se la sostituzione viene fatta con un oggetto naturale, si finirebbe con lo spossare l'etica della sua posizione nell'insieme delle discipline filosofiche, per porre al suo posto una scienza naturale. Se il «buono» fosse sostituito, per esempio, con una proprietà o un fatto psicologico, allora la riflessione etica diventerebbe, né più né meno, una parte della psicologia.

Moore avverte che – come accade di frequente nei *Principia* – non si preoccupa di prendere il termine «naturalismo» nel suo uso corrente, se ve ne è uno. A Moore interessa parlare di un concetto che può, se fatto valere metodicamente, vanificare ogni sforzo di ricerca filosofica, poiché è in grado di spossarla del suo principale oggetto. Così concepito, il concetto di naturalismo ha contorni sufficientemente vaghi da poter essere chiamato in causa anche nel caso di teorie che operino il medesimo fraintendimento, ma dove il «buono» venga definito da un oggetto che, a rigore, non è naturale.

Si può considerare il caso dell'utilitarismo di Bentham.

Moore prende in considerazione il rimprovero che Sidgwick rivolge a Bentham e ne fa l'occasione per attribuire a quest'ultimo la fallacia naturalistica. Eppure l'interpretazione che Sidgwick fornisce del passo di Bentham che Moore riporta nei *Principia* al capitolo I non è l'unica possibile e non è la più certa. Sidgwick afferma che Bentham avrebbe detto un'assurdità se avesse inteso il termine «giusto» come «ciò che conduce alla felicità generale» e avesse contemporaneamente affermato che «la

massima felicità di tutti coloro il cui interesse è in questione è il fine giusto e appropriato di ogni azione umana». L'assurdità mostrata da Sidgwick emergerebbe facilmente se si sostituisse, nel periodo in cui si afferma che la felicità è il fine, il termine «giusto» con «ciò che conduce alla felicità generale». Sidgwick, compiendo questa sostituzione, ottiene questo risultato: la massima felicità è il fine dell'azione umana, la quale conduce alla felicità generale. Qui, però, Sidgwick commette un errore, poiché «ciò che conduce alla felicità generale» diventa una subordinata relativa non al fine, ma all'azione umana. Nel principio attribuito a Bentham, invece, si parla solo di «fine giusto (e appropriato)» e non di «azione umana giusta». Nell'enunciare quel principio, Bentham stabilisce un'equivalenza fra «massima felicità (di tutti coloro il cui interesse è in questione)» e «fine giusto (e appropriato)». Questo vuol dire che se un'azione umana ha come suo fine particolare la realizzazione della massima felicità di tutti coloro il cui interesse è in questione, allora quel suo fine particolare corrisponde anche al «fine giusto e appropriato», che deve essere inteso come il fine più alto, quello giudicabile come il miglior fine possibile che si possa perseguire. Ciò che è implicito nel passo in cui Bentham enuncia il suo principio utilitaristico è che non c'è, nel mondo, un solo fine delle azioni umane, ma ve ne sono molti. Essi sono tutti fini particolari, tranne quel solo fine che è «la massima felicità di tutti coloro il cui interesse è in questione»; quest'ultimo, infatti, è il fine «giusto e appropriato» di tutte le azioni umane, l'unico, fra tutti a poter vantare una posizione così privilegiata. Se non si compie una sostituzione sbagliata, così come invece fa Sidgwick, allora il principio di Bentham diventa facilmente comprensibile e, tenendo ferma la possibilità di accettarlo o non accettarlo, a seconda del giudizio che se ne dà, non crea particolari problemi interpretativi. Ciò che, al contrario, può dare origine a confusioni è, come Sidgwick ha notato, anche se in maniera imperfetta, l'attributo «giusto». Il fatto è che se si accetta, come Sidgwick sostiene, che Bentham abbia utilizzato «giusto» anche come «ciò che conduce alla felicità generale», allora è chiaro che, facendo la sostituzione corretta, si avrebbe che «la massima felicità di tutti coloro il cui interesse è in questione è il fine che conduce alla felicità generale». Questa affermazione diventa ridondante e filosoficamente inconsistente se la «felicità generale» è intesa come identica alla «felicità di tutti coloro il cui interesse è in questione», perché allora si avrebbe che «la felicità generale è il fine che conduce alla felicità generale».

Ciò che, però, appare più plausibile è che Bentham, per come Sidgwick ne riporta le affermazioni, sia stato semplicemente poco accorto nell'uso dei termini: il termine «giusto» è, in effetti, straordinariamente difficile da maneggiare, poiché può avere diversi significati e indicare diversi oggetti. Un conto è utilizzare «giusto» nel significato di «rispondente ai bisogni», «corretto», «all'altezza», un conto è utilizzarlo come «conducente a ciò che ha il valore più alto». È facile vedere come nell'enunciazione del suo principio utilitaristico, Bentham usi «giusto» nel significato di «corretto», così che esso andrebbe inteso come «la massima felicità di tutti coloro il cui interesse è in questione è il fine corretto e appropriato di ogni azione umana», mentre «giusto» inteso come «conducente a ciò che ha il valore più alto» sarebbe utilizzato nei riguardi delle azioni umane. Ecco che appare chiaro come l'attributo «giusto», quando si accompagna a «fine», non ha lo stesso significato di quando si accompagna a «azione umana» e così si comprende come il rimprovero che Sidgwick muove a Bentham – e che Moore in parte fa proprio – non ha sufficienti motivi per sussistere. Bisogna ammettere, comunque, che la questione terminologica che si pone nel caso di «giusto» è molto scivolosa. Questo termine, come si è visto, sta per «corretto» e «all'altezza» e, quindi, in molti casi, può stare anche per «migliore» o per «ciò che ha il valore più alto». Esso sta anche, però, per «conducente verso ciò che ha il valore più alto». Visto che uno stesso termine ha una funzione di attributo sia per i fini che per i mezzi – cioè le azioni che realizzano quei fini – le differenze circa come esso venga nei vari casi inteso restano celate. I problemi rischiano di aumentare quando, dall'uso attributivo, si passa a quello di sostantivo, nel senso in cui si dice «il giusto», poiché allora, da «corretto» e da «conducente a ciò che ha il valore più alto», si passa a «ciò che è corretto» e a «ciò che conduce a ciò che ha il valore più alto».

La messa in luce della fallacia naturalistica diventa, così, il mezzo più efficace per vedere le fondamentali mancanze di una quantità di teorie metaetiche che si sono succedute nella storia della filosofia.

Sia che il buono venga definito come il giallo o il verde, come il fragoroso o il delicato, come il rotondo o il quadrato, come il dolce o l'amaro, come ciò che produce vita o ciò che produce piacere, come ciò che è voluto o desiderato o sentito: qualunque fra questi o fra

ogni altro oggetto nel mondo si possa sostenere che il buono *significhi*, la teoria che sostenga che esso *significa* qualcuno fra essi sarà una teoria naturalistica<sup>148</sup>.

L'identificazione di un errore come la fallacia naturalistica è possibile solo a partire, come si vede bene, dalla questione di una definizione del «buono». Se il tentativo di identificare il «buono» viene intrapreso senza la dovuta accortezza, l'errore si presenta manifestamente. Anche un tentativo più avvertito rischia, però, di scontrarsi con il medesimo problema. Di fatto, solo la rinuncia a ogni tentativo di definizione può assicurare un corretto avvio nella ricerca.

Se partiamo con la convinzione che una definizione di buono può essere trovata, partiamo con la convinzione che buono *può* significare null'altro che qualche proprietà delle cose; e il nostro solo compito sarà allora di scoprire che cosa sia questa proprietà. Ma se riconosciamo che, nei limiti in cui si estende il significato di buono, qualsiasi cosa può essere buona, partiamo con mente molto più aperta<sup>149</sup>.

Come si vede, teorie naturalistiche nel senso particolare in cui Moore usa il termine «naturalismo» sono anche quelle per cui «buono» vuol dire qualcosa di voluto o desiderato e non è affatto necessario che a essere voluti o desiderati siano oggetti comunemente detti naturali. Moore accomuna nel suo discorso tutti quei pensatori che non fondano la loro teoria etica solo su verità naturali, ma anche tutti coloro che trovano una fondamento della loro dottrina morale in una verità metafisica<sup>150</sup>. I nomi che Moore fa, a questo

---

<sup>148</sup> G.E. MOORE, *Element of Ethics*, p. 44: «Whether good be defined as yellow or green or blue, as loud or soft, as round or square, as sweet or bitter, as productive of life or productive of pleasure, as willed or desired or felt: whichever of these or of any other object in the world, good may be held to mean, the theory, which holds it to mean them, will be a naturalistic theory».

<sup>149</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 69.

<sup>150</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 189: «Chiamo specialmente “metafisici” quei filosofi i quali hanno più chiaramente riconosciuto che non ogni cosa che è, è un “oggetto naturale”. I “metafisici”, perciò, hanno il gran merito di insistere sul fatto che la nostra conoscenza non è limitata alle cose che possiamo toccare, vedere e sentire». Ancora sulla differenza fra filosofi naturalisti, che Moore chiama spesso anche empiristi, e metafisici, *ibidem*, pp. 207-208: «[Empiristi e metafisici] spiegano la struttura delle verità etiche supponendola identica a quella delle leggi scientifiche. Ed è solo dopo questa operazione che i filosofi naturalisti in senso proprio, cioè gli empiristi, e quelli che ho chiamato “metafisici” si separano. Invero queste due categorie di filosofi non sono d'accordo per ciò che riguarda la natura delle leggi scientifiche. I primi tendono a ritenere che quando si dice: “questo accompagna

proposito, sono quelli di Spinoza, di Kant, di Hegel e trova una radice di pensiero metafisico già negli Stoici<sup>151</sup>. Viene da chiedersi perché Moore non abbia inserito fra questi nomi anche quello di Platone, visto che le verità della metafisica, così come Moore le definisce, possiedono le medesime caratteristiche di quelle su cui Platone fonda la propria filosofia. Inoltre, Platone può apparire facilmente come il più ovvio bersaglio della critica che Moore muove ai metafisici in generale: non essere stati capaci di attenersi fino in fondo al loro antinaturalismo e aver ceduto alla tentazione di appellarsi alle verità della metafisica per risolvere problemi che, in ciò che li costituisce, non sono metafisici. Essi non avrebbero capito, secondo Moore, che non c'è alcuna necessità di porre una nuova realtà – questa volta ultra-sensibile – a fianco o sopra la realtà di cui già si fa esperienza nel mondo sensibile. Essi si sarebbero lasciati sviare dalla mancanza di una qualche superficie d'appoggio<sup>152</sup>. Dato che molti degli sforzi dei filosofi metafisici sono stati indirizzati a provare l'esistenza di questa realtà ultra-sensibile, si può affermare che la tradizione filosofica metafisica abbia in buona misura fallito. La filosofia, infatti, non è riuscita a provare che questa realtà alternativa – e superiore – a quella naturale ci sia davvero. Si può pensare che Platone non venga esplicitamente nominato o criticato da Moore a motivo del posto speciale che, nella sua dottrina delle Idee, occupa l'Idea del Buono. Questa non è l'occasione per addentrarsi nella teoria platonica e

---

sempre quello” si voglia dire soltanto: “questo ha accompagnato, accompagna e accompagnerà questo altro in queste determinate circostanze”: essi riducono cioè la legge scientifica molto semplicemente e direttamente a quel familiare genere di proposizioni che ho richiamato poco fa. Ma questo non soddisfa i metafisici. Essi riconoscono che quando si dice: “questo accompagnerebbe quest'altro, se quest'altro esistesse”, non si vuol dire solo che questo e quest'altro sono esistiti ed esisteranno insieme un gran numero di volte. È assolutamente superiore alle loro capacità il credere che ciò che si vuol dire sia semplicemente quello che di fatto si dice. Essi persistono nel credere che, in un modo o in un altro, si affermi necessariamente l'esistenza di qualche cosa, giacché è questo che generalmente si intende dire quando si dice qualcosa».

<sup>151</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 193: «Una “etica metafisica” è contraddistinta da questa asserzione: il bene perfetto è qualcosa che esiste, ma non è naturale; è quello che ha certe caratteristiche proprie della realtà soprasensibile. Tale asserzione facevano gli stoici quando affermavano che una vita secondo natura era perfetta».

<sup>152</sup> Cfr. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 191.

per accertare in quale senso l' Idea del Buono sia, per Platone, in qualche misura superiore a tutte le altre idee; ciò che ora è importante è sottolineare che, per Platone, l' Idea del Buono è identificabile con null' altro che con se stessa e questo rende la sua teoria non soggetta a fallacia naturalistica. Questa è una spiegazione plausibile del perché Moore non annoveri Platone fra i pensatori metafisici cui si possano attribuire teorie fallaci<sup>153</sup>.

Al di là di questo comune errore fra i pensatori metafisici, ciò che a Moore preme evidenziare è che le proposizioni metafisiche concernono verità che non possono essere scoperte mediante le stesse inferenze di cui si fa uso nel caso della ricerca di verità naturali<sup>154</sup>. Queste verità metafisiche non avrebbero un legame generico con le verità etiche, ma un legame come quello che unisce una premessa logica alla sua conseguenza, un legame per cui una proposizione etica vera trova la sua sola conferma in una proposizione metafisica. Moore dice:

L'etica metafisica [...] suppone che questa proposizione etica *consegua* da una proposizione metafisica; che cioè il problema "che cosa è reale" abbia una connessione logica con l'altro "che cosa è buono". È questa la ragione per cui [...] ho detto che l'etica metafisica è fondata sulla fallacia naturalistica. Ritenere che da una proposizione la quale affermi: "la realtà è di questa natura", se ne possa inferire, o confermare, un'altra che asserisca: "questo è bene in se stesso", significa cadere nella fallacia naturalistica<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Una vicinanza fra Moore e Platone viene assunta come un fatto indubitabile da buona parte della critica. Questo, però, non si può considerare, per la fortuna del pensiero di Moore, un fatto positivo. La vicinanza a Platone, infatti, è attualizzata spesso con il fine di mostrare l'inattualità della metaetica mooreana. Cfr. G. C. KERNER, *The Revolution in Ethical Theory*, 1966, p. 8: «È chiaro che Moore era un "platonico", che per lui la parola "buono" stava per un'entità di qualche sorta e che secondo lui era la natura semplice e inanalizzabile di quella entità che rendeva indefinibile il termine "buono". Sono il "platonismo" di Moore e la sua convinzione che ci sia un'originaria semplicità della bontà come un tipo di entità che hanno reso, per molti, sorpassata e sgradevole la sua visione».

<sup>154</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 199-200: «Ciò che gli autori metafisici sostengono comunemente non è solo che la metafisica ci può aiutare a decidere quali potranno essere i risultati delle nostre azioni, ma che essa può dirci quale tra gli effetti possibili sia buono e quale cattivo. Essi sono convinti che la metafisica sia una base necessaria per rispondere all'altra, e principale, domanda dell'etica: che cosa *deve* essere? Che cosa è bene in se stesso? [...] Troveremo che gli autori metafisici non hanno distinto, come bisognava, questa prima questione etica, concernente che cosa sia bene, da diverse altre questioni; il mettere in rilievo queste distinzioni ci confermerà nell'opinione che la loro pretesa di fondare l'etica sulla metafisica è dovuta unicamente a una confusione».

<sup>155</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 193-194.

Che ci sia un errore nel vedere un legame necessario fra «la realtà è di questa natura» e «questo è bene in se stesso» è comprensibile se si interpreta la seconda affermazione come «la realtà, che è di questa natura, è ciò che è buono in se stesso». Qui si vede facilmente che alla realtà non viene attribuito solamente un valore, ma che questo valore viene identificato con la realtà stessa. In questo modo ciò che ha valore viene a coincidere con ciò che è; tutto questo è fallace. Non si enuncia una tautologia, né si cade nella ridondanza quando si dice che qualche cosa che è, *dovrebbe* anche essere; ciò capita solo per il fatto che il concetto di esistenza non corrisponde affatto a quello di valore. È la stessa ammissibilità di una proposizione come «la tal cosa è buona» a garantircelo: se il concetto di «buono» fosse identico a quello di «c'è», allora l'ultima proposizione sarebbe del tutto inutile.

Moore utilizza, nel caso della fallacia naturalistica, una varietà di termini come «definire», «fondare», «implicare», «avere una connessione logica». Egli non specifica, però, se l'errore che rintraccia e che chiama fallacia naturalistica sia un errore di definizione o di connessione logica o di fondazione. Bisogna assumere questa ambiguità terminologica cercando di non cadere in confusioni, senza che, tuttavia, sia facile liberarsene.

Eppure Moore non ritiene che una verità metafisica *definisca* una verità etica. È necessario porre attenzione a questo passaggio, poiché Moore potrebbe aver attribuito ai metafisici una fallacia che appare, a uno sguardo vigile, diversa da quella naturalistica. Infatti le verità metafisiche sarebbero, da ciò che afferma Moore, una condizione di conoscenza delle verità etiche, non qualcosa che le definisca come accadeva per il piacere nel caso delle teorie edonistiche<sup>156</sup>. Sembra chiaro che solo se la nozione di fallacia naturalistica viene intesa in un senso molto allargato si può comprendere in essa ciò che Moore dice qui:

---

<sup>156</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 194: «che una conoscenza di ciò che è reale fornisca ragioni per considerare certe cose buone in se stesse è ciò che affermano, implicitamente o esplicitamente, tutti coloro che definiscono il bene supremo in termini metafisici. Questa pretesa rientra necessariamente nell'altra secondo cui l'etica deve essere "fondata" sulla metafisica. Si ritiene cioè che una certa conoscenza della realtà soprasensibile sia necessaria come premessa per giungere a conclusioni corrette su ciò che *deve* esistere».

Una tale asserzione implica la fallacia naturalistica. Alla base di essa sta il fatto di non aver capito che una verità che asserisce: “la tal cosa è buona in se stessa” è di un genere assolutamente unico, che cioè non può essere ricondotta a alcuna asserzione concernente la realtà e che su di essa perciò non deve influire alcuna delle conclusioni a cui noi possiamo giungere circa la natura della realtà. Questa confusione riguardo alla natura unica delle verità etiche è implicita in tutte quelle teorie etiche che ho chiamate metafisiche<sup>157</sup>.

Il rischio, però, è che la nozione di fallacia naturalistica perda una fisionomia precisa e, se ciò accadesse, essa non sarebbe più un utile strumento per riconoscere confusioni nascoste o equazioni indebite fra il «buono» e qualche altra cosa. Moore sembra ritenere, però, che anche una connessione indiretta fra l’esistenza di un oggetto – in questo caso un oggetto non-naturale – e una verità etica, costruita in modo che l’esistenza del primo sia una condizione necessaria del darsi della seconda, non costituisca solo una semplice condizione per quella particolare verità etica, ma ritiene che la natura stessa di essa venga in qualche modo inclusa nell’esistenza dell’oggetto. Se un oggetto metafisico è condizione di una verità etica, quella verità etica si trova tutta completamente inscritta nella realtà di quell’oggetto<sup>158</sup>.

Qui, però, Moore non si accorge che un rapporto fra un oggetto qualunque, sia esso naturale o metafisico o etico, che si trovi a essere condizione di un altro oggetto, sia esso naturale o metafisico o etico, non è necessariamente un caso di un qualche tipo identità: i due oggetti potrebbero essere, fra loro, così diversi da non condividere alcuna proprietà comune se non quella di essere coinvolti – anche se su posizioni opposte – nella medesima relazione. I due potrebbero facilmente essere, quindi, straordinariamente eterogenei nelle proprietà, nell’aspetto e nelle funzioni. La metafisica potrebbe avere una grande importanza solo se ci si dovesse occupare di questioni di etica pratica, cercandole risposte, quindi, alla seconda domanda dell’etica «che cosa dobbiamo fare?». Va da sé, afferma Moore, che se grazie a un’indagine di natura metafisica scopriremo tutte le conseguenze di tutte le nostre possibili azioni

---

<sup>157</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 194.

<sup>158</sup> Ecco come Moore risponderebbe a che gli ponesse questo problema: G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 195: «Quando si dice, per esempio, che l’ideale consiste nella realizzazione del “vero io”, le parole stesse mostrano come il fatto che l’io in questione sia vero venga considerato in qualche modo determinante rispetto al fatto che esso sia buono. Tutta la verità etica che si può esprimere con tale asserzione potrebbe essere espressa altrettanto bene dicendo che l’ideale consiste nella realizzazione di un particolare genere di io, che può essere reale o puramente immaginario».

future, potremmo conoscere e decidere come comportarci in un modo molto diverso da ciò che sarebbe se permanessimo in una condizione di ignoranza. Questa è la forza che tutte le attese di una punizione o di un premio in una vita dopo la morte esercitano sull'agire quotidiano di tutti i credenti nella religione cristiana. Chiaramente, una verità metafisica può avere conseguenze enormi sul piano della filosofia pratica. Non è detto, però, che questo accada. Si potrebbe anche pensare, infatti, che la metafisica, scoprendo la verità su ciò che è e sarà necessariamente, finisca proprio con lo svuotare di ogni senso l'alternativa fra azioni diverse. Infatti, se tutto è già stabilito, a che giova darsi la pena di comportarsi in una certa maniera piuttosto che in un'altra? In ogni caso, ciò che deve essere, sarà. Il tentativo di realizzare conseguenze migliori di altre si scontra con l'immutabile realtà delle cose. L'etica pratica si riduce a nulla, a un vano agitarsi. Su questa possibilità, che deriva direttamente da un'impostazione metafisica, ma che appare così mortificante sul piano pratico, molti pensatori metafisici tacciono o tendono a non puntare l'attenzione. È chiaro, però, che solo ammettendo che l'eterna e necessaria realtà metafisica non è la sola realtà si può anche dire che l'agire in un modo piuttosto che in un altro è in grado di portare a determinate conseguenze piuttosto che a altre. Moore su questo mostra pochi dubbi: solo ammettendo che l'eterna realtà non è la sola e, perciò, non è perfetta, si può continuare a interrogarsi su questioni di etica pratica. In caso contrario, tutto va taciuto. All'interno di una prospettiva metafisica, però, dire che la realtà affermata dalla metafisica non è perfetta equivale a dire che essa non realizza completamente il bene. Moore arriva a mostrare, quindi, che per salvare l'etica pratica, una metafisica deve essere insufficiente e incompleta, oppure, in caso di una metafisica rigorosa, essa ha sull'etica pratica un effetto «puramente distruttivo».

Certamente il discorso di Moore si fa più efficace quando rintraccia la fallacia in un'altra, diversa confusione: la fallacia si presenterebbe con chiarezza se i pensatori metafisici confondessero l'etica con il discorso su ciò che è reale. In questo l'indagine sul «buono» diventerebbe un'indagine di natura ontologica e questo è, manifestamente, qualcosa di diverso rispetto a fondare l'etica su ciò che ha realtà. Se, come Moore afferma, i pensatori metafisici si sono spinti fino a questa confusione, allora un problema con la tradizione metafisica c'è davvero<sup>159</sup>. La metafisica potrebbe uscire dalla

---

<sup>159</sup> Cfr. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 202: «Sembra perciò che la plausibilità dell'etica metafisica si possa far derivare in parte dal fatto che non si bada all'ambiguità verbale per la quale l'espressione: "questo è bene" può significare sia: "questa cosa reale è un bene", sia: "l'esistenza di questa cosa (che essa esista o no) sarebbe un bene"».

condizione di commettere un errore se tenesse ben distinte la domanda su ciò che è reale e la domanda su ciò che è buono: se si potesse avere di fronte agli occhi la vera realtà cercata dalla metafisica, si potrebbe anche vedere se essa sia effettivamente buona o se non sia magari cattiva o comunque priva di qualità morali; ma è chiaro che questa sarebbe una cosa ben diversa dal chiedersi se una cosa sia reale o meno. Da questo punto di vista, Moore può dire con ragione che, ai fini dell'etica e della ricerca del suo oggetto specifico, che è il «buono», la metafisica vale tanto quanto l'utopia. Il giudizio di valore non è un giudizio di realtà, perciò non è influenzato dalla risposta che viene fornita da una domanda sulla realtà<sup>160</sup>. Più ancora, l'utopia può essere anche più utile della metafisica, poiché nella sua ricerca di una realtà fantastica consente di non rischiare di cadere nel fraintendimento che ciò che è reale è anche ciò che ha valore. Una chiara distinzione che evidenzia che ciò che ha valore è definibile solo nei termini di ciò che ha la proprietà di avere valore è più facile da vedere immaginando un mondo diverso da quello reale, più facile di quanto non lo sia indagando il reale stesso<sup>161</sup>.

La fallacia di Kant consiste, per Moore, nell'aver commesso due errori: egli avrebbe confuso legge morale e legge naturale quando ha posto che ciò è moralmente prescritto si identifica con l'agire di una volontà libera e avrebbe confuso legge morale e legge giuridica ponendo che ci sarebbe un'autorità a comandare la prima, sebbene essa non sia un'autorità terrena, ma divina. Sulla prima confusione, dato che per Kant un oggetto come una volontà libera esiste senza dubbio e che esso agisce solo e

---

<sup>160</sup> Cfr. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 203: «La costruzione metafisica della realtà, perciò, sarebbe altrettanto utile, per gli scopi dell'etica, se fosse la mera costruzione di una utopia fantastica: quando il genere di cose sia il medesimo, la finzione è utile quanto la realtà per fornirci una materia su cui esercitare il giudizio di valore. Noi ammettiamo perciò che la metafisica può servire a uno scopo etico col suggerirci cose che non ci si sono mai presentate altrimenti, ma che, quando ci vengono suggerite, riconosciamo come buone; tuttavia non è in quanto metafisica, cioè in quanto pretende di dirci come sia la realtà, che essa ha questo uso ».

<sup>161</sup> Cfr. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 204: «Non è raro che si confonda ciò da cui una verità è suggerita con ciò da cui essa logicamente dipende; ed io ho già rilevato come i sistemi metafisici abbiano in generale su quelli naturalistici il vantaggio di concepire il bene supremo come qualcosa di più nettamente diverso da ciò che esiste di fatto. Ma se si riconosce che, in questo senso, l'etica dovrebbe, con molta maggior ragione, fondarsi sulla costruzione fantastica, i metafisici, io credo, ammetteranno che una connessione di questo tipo fra la metafisica e l'etica non giustifica in alcun modo l'importanza che essi attribuiscono alla relazione dell'una con l'altra».

esclusivamente per sua propria necessità interna, la legge morale non differisce in nulla dalla legge naturale interna che anima la volontà libera<sup>162</sup>. Moore rimprovera a Kant di aver reso la legge morale eteronoma e dipendente da quella naturale, mentre essa è l'unica a avere il potere di prescrivere per propria intrinseca autonomia. Un primo, rilevante difetto della posizione kantiana è quello visibile nella parte che questi attribuisce a una volontà libera nel dire che cosa sia il dovere e che cosa sia il «buono» e nel fatto che il «rischia» di scomparire nel suo rapporto con una volontà libera:

Se la proposizione: “la tal cosa deve essere fatta” significa: “la tal cosa è ciò che una volontà libera vuole”, qualora si dimostri che non esiste una volontà libera che voglia alcunché, si dovrà concludere che non c'è nulla che si “debba” fare<sup>163</sup>.

Inoltre Kant commette anche l'errore di pensare che il «tu devi» della legge morale sia il medesimo «tu devi» che si esprime in una legge positiva, poiché derivante da un'autorità che comanda ciò che si deve fare. I due errori di Kant si sovrappongono quando appare chiaro che l'autorità che sarebbe la fonte del comando è caratterizzato da una volontà libera:

Egli concepisce la legge morale come un imperativo. E questo è un errore molto comune. Si ritiene che “la tal cosa deve essere” non possa significare altro che “la tal cosa è comandata”; nulla perciò è buono se non è comandato. [...] In quest'ultimo errore, nella supposizione che quando dico: “Devi fare questo” io non possa intendere altro che: “Ti è comandato di fare questo”, troviamo una delle ragioni che hanno condotto a supporre che la particolare proprietà soprassensibile in riferimento a cui va definito il bene sia la volontà<sup>164</sup>.

Eppure, anche in questo caso, esiste la medesima distanza che Moore ha rilevato nel caso di altre dottrine filosofiche fra il «buono» e ciò per cui esso viene scambiato. Stabilire una connessione necessaria fra un'autorità ultra-terrena, cui Kant attribuisce una volontà libera, e ciò che ha un valore morale, nel senso che questa discende dai comandi di quella, porterebbe a non poter distinguere fra ciò che è moralmente buono e

---

<sup>162</sup> Cfr. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 211: «Ne segue che ciò che è voluto necessariamente da questa volontà pura è buono, non perché tale volontà sia buona, né per qualsiasi altra ragione, ma semplicemente perché è ciò che è voluto necessariamente da una volontà pura».

<sup>163</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 212.

<sup>164</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 212-213.

ciò che è comandato. Tutto questo è manifestamente errato, poiché se quell'autorità dotata di una volontà libera imponesse comandi arbitrari, tutti riconoscerebbero che essi non si identificano con ciò che è moralmente buono.

A Kant è attribuibile un'altra responsabilità. Questa è di un tipo, se vogliamo, più generale e riguarda il rapporto fra conoscenza e verità. Ovviamente trovare quale sia il corretto rapporto, in particolare, fra la sfera della conoscenza e quella della verità morale è fondamentale nella filosofia di Moore.

È consuetudine comune, dopo Kant, affermare che conoscenza, volontà e sentimento sono tre atteggiamenti fondamentalmente distinti dello spirito di fronte alla realtà. Sono tre modi diversi di fare esperienza, e ciascuno ci dà uno degli aspetti distinti sotto cui la realtà può essere considerata. Il metodo "epistemologico" di affrontare la metafisica si fonda sul presupposto che mediante la considerazione di ciò che la facoltà conoscitiva "implica", ossia di ciò che è "ideale", possiamo scoprire quali proprietà il mondo deve avere per essere vero. E similmente si ritiene che mediante la considerazione di ciò che "implica" il fatto di volere o di provare un sentimento, ossia di ciò che di "ideale" essi presuppongono, possiamo scoprire quali proprietà il mondo debba avere per essere buono o bello<sup>165</sup>.

Per Moore, quindi, il problema del «vero» non porta immediatamente con sé il problema della conoscenza di ciò che è vero. Moore destituisce di ogni effettivo valore il peso che l'insieme delle considerazioni epistemologiche ha assunto dalla rivoluzione copernicana di Kant in poi. Il «vero» non è affatto esaurito, come Moore pensa che Kant dica, nella possibilità di conoscenza che ne ha il soggetto. Al contrario, la supposizione che sia vero solo ciò che un soggetto ritiene tale è visibilmente incapace di rendere ragione della distinzione che viene operata anche comunemente, fra ciò che si pensa che sia e ciò che effettivamente, ma ancora non manifestamente, è. L'indiscutibile parte di dubbio che si esprime in una proposizione come "io penso che le cose stiano così e così" non viene espulsa del tutto quando si afferma solo "io penso che le cose stiano così". In quel "io penso che" – ma potrebbero anche essere un "io credo che" o un "io ritengo che" – è contenuta chiaramente la impossibilità di far risiedere completamente l'essere nel soggetto conoscente. È un errore o una vana illusione credere che il compito di scoperta di ciò che è sia esaurito nell'idea che io, come soggetto conoscente, me ne sono fatto.

---

<sup>165</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 215.

L'epistemologia moderna si risparmia questa lunga e difficile indagine a prezzo della presupposizione contraddittoria che la verità e il criterio della verità siano una cosa sola<sup>166</sup>.

Questo non è il luogo per verificare se l'errore che Moore attribuisce a Kant si trovi davvero nella filosofia del pensatore tedesco. Ciò che qui importa evidenziare è che l'enfasi che Moore pone nel ribadire che non c'è affatto identità tra essere e conoscenza dell'essere potrebbe risolversi anche in un problema per il suo approccio intuizionistico alla questione di che cosa sia il buono. Se il reale sfugge alle barriere della conoscenza e se la certezza di conoscerlo completamente non può essere prova sufficiente che questa perfetta conoscenza ci sia davvero, allora anche la più chiara delle intuizioni non è, di per sé, garanzia di nulla. Moore scrive:

È dunque una supposizione molto naturale, benché radicalmente falsa, che per una cosa essere vera sia lo stesso che essere percepita o pensata in una certa maniera.<sup>167</sup>

Moore giudica che non ci siano problemi, ai fini di ciò che vuol dimostrare, nel ritenere che ciò che è preferito è anche voluto e ciò che voluto è preferito. In un lungo passaggio, Moore spiega che l'errore di confondere ciò che è oggetto di preferenza o ciò che è voluto con ciò che è buono, è dello stesso tipo di quello commesso da chi confonde la percezione di un oggetto con l'esistenza reale di quello.

Si dice, con una certa ragione, che nessuno conoscerebbe mai che una cosa è buona se non la preferisse, allo stesso modo che nessuno saprebbe mai che una cosa esiste se non la percepisce<sup>168</sup>.

Questa è una presentazione esemplare del realismo di Moore e di come esso caratterizzi non solo la sua ontologia, ma abbia una parte importante anche nella sua etica. Come gli oggetti reali non sono riducibili a stati psicologici, così l'oggettività del «buono» ne fa qualcosa di dotato di una diversa forma di realtà rispetto a ogni sentimento di desiderio individuale. Il «buono» non è identificabile con le preferenze personali; esso eccede in maniera indubitabile ogni preferenza o ogni volizione. Se ci si trova nella situazione di desiderare qualcosa e di attribuire a quella cosa una preferenza,

---

<sup>166</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 219.

<sup>167</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 219.

<sup>168</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 218.

la si sta certamente qualificando come una cosa dotata di valore, eppure si resta molto lontani dal poterla dire «buona». Al massimo essa potrebbe essere importante, valida o ricercabile sempre e solo da un punto di vista soggettivo. Questo pone quella cosa in un ambito diverso da quello degli oggetti dotati di un valore intrinseco. Il suo valore sarebbe solamente estrinseco, perché dipendente da una condizione interamente personale. La bontà morale richiede, invece, di essere indipendente. È chiaro che la distinzione fra bontà e preferenza, al pari della distinzione fra realtà e percezione, serve a Moore per controbattere a ogni soggettivismo, in morale, e a ogni idealismo in materia di ontologia. Se una preferenza è confusa con una scelta autenticamente morale o se una percezione è confusa con il vero, allora si fa naufragare ogni legittimo distinguo fra psicologia e filosofia e fra psicologia e scienze fisiche. Moore non nega che il modo di volere o di percepire debbano essere tenuti in debita considerazione, ma nega con decisione che tutto sia riducibile a soli fatti psicologici. Di ben altro tipo sono, per Moore, discussioni circa la bontà di un'azione rispetto alla semplice enunciazione di preferenze personali. È qui che Moore si trova dalla stessa parte di chi, come Platone, vede nell'etica un discorso che per sua natura debba essere condotto fino all'astrazione da ogni particolare, e portato a scoprire verità che valgono per ogni uomo e ogni tempo. Come in altre occasioni, Moore trova che un richiamo a ciò che viene veramente detto quando si parla il linguaggio comune sia rivelatore: quando si sostiene di percepire qualcosa non si sostiene affatto di dire anche che ciò che si percepisce corrisponda a qualcosa di reale. Se il linguaggio ordinario tace su questa distinzione o la misconosce, è sufficiente esaminarlo con attenzione per vedere che essa esiste senza dubbio. Se così non fosse, nulla si potrebbe fare per mettere un confine alle illusioni in cui un individuo potrebbe cadere. Se la realtà, infatti, non fosse qualcosa di distinto da una percezione, le illusioni sarebbero esse stesse realtà. Nessuno sarebbe in grado di comprendere che c'è molto altro oltre ciò che si trova in quel momento nella sua mente e nessuno sarebbe in grado di farglielo comprendere. Su questa via, ogni scambio di opinioni e ogni ricerca di accordo sui fatti sarebbero trasformati in semplici non-sensi. Ma il linguaggio comune mostra che una discussione su ciò che è vero e su ciò che è buono non è affatto vista come un non-senso. Moore nota che

sebbene io non possa distinguere ciò che è vero da ciò che io ritengo tale, sono sempre in grado di distinguere ciò che intendo quando dico che è vero da ciò che intendo quando dico che lo ritengo tale. Io infatti capisco che cosa significhi supporre che ciò che ritengo vero

possa, nondimeno, esser falso. Perciò, quando dico che è vero, intendo dire qualcosa di diverso dal fatto che io lo ritengo tale; sebbene, naturalmente, quando penso che una cosa è vera, sia anche vero, di fatto, che io lo penso<sup>169</sup>.

Non c'è possibilità di una confusione così grossolana come quella fra un fatto psicologico e un fatto reale se si guarda con attenzione a ciò che viene messo in luce da ciò che si dice. Non è affatto necessario che, «perché una cosa sia pensata vera», essa debba anche essere vera; ciò che è corretto affermare è che, «perché una cosa sia pensata vera», deve avvenire che essa sia pensata; ciò che è implicato da un pensiero è solo il pensiero stesso, non la sua effettiva o mancata verità. L'analogia è manifesta: come non è tautologico affermare «io penso che X sia vero» e «X è vero», così non è tautologico affermare «io preferisco X» e «X è buono». Chi confonde psicologia e filosofia – come è il caso, secondo Moore, di Kant – fa un pessimo servizio all'una e all'altra. Il giusto rapporto fra i modi del conoscere o del sentire e il reale è definito in questo modo:

È chiaro invece che l'unica connessione che può esserci tra il fatto d'esser vero e il fatto di essere pensato in un determinato modo è che il secondo deve essere un *criterio* o uno strumento di verifica del primo<sup>170</sup>.

Il conoscere il vero non tocca il vero, che resta, conosciuto o sconosciuto che sia, uguale a se stesso; preferire il «buono» non tocca il «buono», che resta tale al di là dell'essere preferito. Come si spiega questo errore? Moore ritiene che esso sia causato da una sorta di facile, ma errata dilatazione dei termini.

Non si rileva che certe parole, che si ritiene denotino soltanto particolari specie di conoscenza, denotano anche, di fatto, che l'oggetto conosciuto è vero. Così, qualora “percezione” venga presa soltanto come un fatto mentale di una certa specie, siccome l'oggetto di essa è sempre vero, si passa facilmente a ritenere che essere vero significhi semplicemente essere oggetto di uno stato mentale di quella specie. E similmente, è facile supporre che, per una cosa, l'essere davvero buona si distingua dall'essere ritenuta falsamente tale unicamente per il fatto che nel primo caso essa è oggetto di una volizione

---

<sup>169</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 218.

<sup>170</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 219.

diversa da quella di cui è oggetto un bene apparente, allo stesso modo in cui una percezione differisce (sempre secondo questa ipotesi) dall'illusione<sup>171</sup>.

Un atto del pensiero è di norma accompagnato da un oggetto adeguato a esso. Di norma, un atto conoscitivo, in special modo se passa attraverso una percezione, è accompagnato da qualche cosa di vero, di modo che diventa spesso non necessario disgiungere l'uno dall'altro. In molti casi, va da sé che conoscere X sufficiente a rendere legittimo credere che X sia reale. Eppure ci sono casi in cui ciò non accade e essi sono illuminanti per vedere che, fra un atto del pensiero e un oggetto reale, la differenza non viene mai annullata. Lo stesso vale per un atto del volere – atto nel quale si esprime automaticamente una preferenza – e una cosa voluta: la seconda non può mai dire nulla circa la bontà del primo. Si ritorna, qui, a ciò che Moore aveva già chiarito nella sua critica a Mill: un conto è dire che una cosa è voluta perché, di fatto, è voluta; un'altra è dire che una cosa debba – o meriti – di essere voluta, dove non importa molto che essa sia, di fatto, voluta o non voluta.

Qui si colloca la questione del criterio di bontà. Che cosa sarebbe, poi, un «criterio» di bontà? Moore nota che, se ciò che è preferito (o voluto) è anche e sempre buono, nel senso che è proprio il fatto che sia preferito a dire che esso è buono, allora l'etica si trasformerebbe in una scienza empirica tesa a trovare tutti i casi in cui si dà una preferenza, in maniera tale che dire quali cose sono buone sarebbe un automatico risultato della ricerca. Se la preferenza fosse il solo e unico criterio della bontà, allora essa basterebbe a risolvere casi dubbi: se si fosse indecisi sul definire un oggetto buono o non buono, basterebbe domandarsi se esso è, di fatto, preferito. A questo punto Moore afferma che, chiaramente, il criterio della preferenza rivela tutta la sua insufficienza, poiché è chiaro che una cosa, per essere giudicata buona, deve godere di una proprietà comune a tutte e solo le cose buone e questa proprietà non può che essere la bontà stessa. L'argomento di Moore, però, non è efficace, poiché non è davvero pertinente. Se si vuole mostrare che la preferenza non è un valido criterio della bontà, bisogna procedere mostrando casi in cui essa non è stata in grado di dire che un oggetto era buono o non buono; oppure casi in cui ci fosse chiaramente presente un oggetto buono, ma dove mancasse ogni preferenza. Il fatto, però, è che se si ammette la preferenza come unico criterio di bontà, questi casi non si pongono. Per mostrare che la preferenza è un criterio insufficiente, Moore si vede obbligato a giocare su un terreno diverso da

---

<sup>171</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 223-224.

chi la ritiene, al contrario, sufficiente: egli semplicemente afferma che l'essere oggetto di preferenza non è la proprietà che contraddistingue peculiarmente le cose buone. Questo, però, non è un argomento; è solo un'affermazione che vuole opporsi a quella di chi eleggesse la preferenza a criterio della bontà. L'unica maniera, per Moore, di mostrare l'insufficienza della posizione che egli avversa, sarebbe portare all'attenzione del lettore almeno un caso empirico in cui capitasse che un oggetto considerato senza dubbio buono fosse anche quello che non è, di fatto, preferito; un caso, quindi, in cui un giudizio di valore è disgiunto da un giudizio di preferibilità. Forse sarebbe possibile trovare un caso di questo tipo, ma è significativo che Moore non ci provi. Egli preferisce non correre il rischio di mettersi a cercare una prova empirica per un concetto che, per ciò che lo riguarda, è provato a sufficienza dalla ragione. Una «seria» riflessione è sufficiente, secondo Moore, a sgombrare ogni dubbio. Grazie all'equazione fra «preferito» e «voluto» e fra «voluto» e «desiderato» risulta però facile, a Moore, mostrare che c'è qualcosa di chiaramente errato nella identificazione fra «buono» e «desiderato» che sarebbe tipica di molti pensatori metafisici. Il caso dell'interpretazione che Moore offre di un passo dei *Prolegomena to Ethics* di T.H. Green è utile per capire.

Per esempio, Green afferma esplicitamente che “la caratteristica comune del bene è che esso soddisfa a qualche desiderio”. Presa alla lettera, questa affermazione significa ovviamente che le cose buone non hanno in comune altra caratteristica se non quella di soddisfare a qualche desiderio; neanche, perciò, la caratteristica di essere buone. E invero può essere così solo se essere buono si identifica con il soddisfare a qualche desiderio; se cioè “buono” è solo un altro nome per indicare “ciò che soddisfa un desiderio”. Sarebbe difficile trovare un più evidente esempio di equivoco naturalistico<sup>172</sup>.

Si deve ammettere che la distanza fra il concetto di «buono» e quello di «desiderato» appare più manifesta della distanza di «buono» da «preferito». Questo succede perché, se «preferito» pare comunque intimamente legato a un giudizio, «desiderato» appare invece più vicino a un dato di fatto che potrebbe anche non essere frutto di alcuna riflessione, ma semplice moto spontaneo puramente passionale: si preferisce qualche cosa solo dopo che la si è giudicata di maggior valore rispetto a altre cose; si desidera qualcosa anche indipendentemente da un giudizio di qualche tipo. Di seguito, però, Moore precisa che Green ha sempre inteso parlare di un determinato tipo

---

<sup>172</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 226.

di desideri: quelli sarebbero propri di un agente morale. Bisogna rilevare che, se questo fosse il caso, le critiche di Moore a Green, visto come caso rappresentativo del tipico errore dei metafisici, sarebbero affrettate. C'è una grande differenza, infatti, nel vedere in un qualche desiderio la spinta verso un agire che, solo in quanto desiderato, si fa buono e un desiderio che, invece, è tutt'altro che indeterminato, ma è quello proprio di un agente morale. Nel secondo caso conta poco che l'agente morale desideri qualche cosa; ciò che conta – e su cui Green porrebbe l'accento – è che ci sia già un agente definito come morale a monte di ogni desiderio. In questo modo è chiaramente il carattere morale dell'agente a assumere su di sé tutta la responsabilità del desiderio e l'oggetto desiderato non sarebbe affatto buono in quanto semplicemente desiderato, ma lo sarebbe in quanto desiderato da un agente morale. Così, il desiderio stesso sarebbe caratterizzato dalla sua moralità e non sarebbe più un mero impulso passionale. La differenza fra la posizione di Green e quella che Moore attribuisce in generale ai metafisici sarebbe, quindi, grande. Non sembra esserci una fallacia, infatti, nel dire che ciò che un agente morale desidera è il buono: se quell'agente è morale, non può, evidentemente, che desiderare il buono. Occorre precisare, però, che una fallacia potrebbe essere comunque riconosciuta da Moore, ma sarebbe di un tipo che potrebbe essere attribuita a lui stesso: quella fra l'agente morale e il buono potrebbe essere vista, infatti, come una relazione che nasconde una tautologia o una poco utile definizione circolare, dove l'agente morale è definibile come colui che desidera il buono e il buono è definito come ciò che è desiderato da un agente morale. Ora, a seconda di chi venga scelto come *definiens* o come *definitum* si potrebbe anche arrivare al caso in cui è la moralità dell'agente a definire il buono e questo, nel quadro del discorso di Moore, sarebbe certamente commettere una fallacia. Il buono, per Moore, al di là delle difficoltà che l'interprete può trovare nel vederlo chiamato volta a volta «proprietà», «predicato» o «concetto», possiede una sua realtà indipendente da qualunque altra. In questo modo, una moralità anteriore al buono stesso sarebbe inammissibile. Ma il problema è delicato, perché – per tornare a Green – Moore stesso dice che un qualunque oggetto che sia buono è, per ciò stesso, dotato di valore e, dunque, giudicabile correttamente come fine in sé; è l'essere fine in sé che determina, infatti, ciò che ha un valore intrinseco e è facile pensare che ciò che è fine in sé sia anche, in quanto tale, oggetto di desiderio. In questo caso il desiderio non sembra separabile dalla bontà intrinseca. La questione è spinosa e tocca alcuni nodi della impostazione di fondo della

metaetica di Moore che sono stati messi in luce da Frankena e da Soghoian: quella della difficoltà di attribuire al «buono» una reale indefinibilità. Sulla insufficienza del significato di definizione cui Moore si richiama nel capitolo I dei *Principia*, per il quale sono definibili solo gli oggetti complessi, si è già detto e non vale la pena di ritornarvi. Questo è semplicemente un caso in cui il concetto di fallacia naturalistica si mostra difficile da maneggiare, a causa del suo essere, nella sostanza, qualcosa di incerto fra una fallacia definitoria e una fallacia autenticamente – e molto limitatamente – naturalistica.

Che la fallacia naturalistica sia un errore in grado di compromettere ogni seria filosofia morale appare chiaro anche alla luce di un argomento che viene ricordato come fra i più caratteristici della riflessione di Moore: l'«open question argument».

L'ipotesi che il dissenso sul significato di buono sia un dissenso circa il modo corretto di analizzare un tutto dato, si vede facilmente che è scorretta considerando il fatto che, quale che sia la definizione data, si può sempre domandare con ragione se il complesso così definito sia esso stesso buono o no. [...] La medesima considerazione basta a respingere l'ipotesi secondo la quale “buono” non avrebbe alcun significato. È molto naturale l'errore di supporre che ciò che è universalmente vero sia di tale natura che la sua negazione sarebbe contraddittoria [...]. E così è molto facile concludere che ciò che sembra un principio etico universale sia di fatto una proposizione identica; che se, per esempio, ogni cosa che è detta buona appare anche piacevole, la proposizione “Il piacere è il bene” non affermi una connessione fra due diverse nozioni ma ne contenga una sola, quella di piacere, che è facile riconoscere come un'entità distinta. Ma chiunque consideri attentamente che cosa ha in mente quando pone la domanda: “Il piacere (o qualunque altra cosa sia), dopo tutto, è buono?” può facilmente convincersi che non sta solo domandando se il piacere sia piacevole. E se proverà a fare questo esperimento con ciascuna delle definizioni suggerite una dopo l'altra, potrà forse diventare abbastanza esperto da accorgersi che in ciascun caso ha davanti alla mente un oggetto unico sul cui rapporto con qualunque altro oggetto si può porre una domanda distinta. Ognuno di fatto capisce la domanda “La tal cosa è buona?” Quando vi pensa, il suo stato d'animo è diverso da quello che sarebbe se egli domandasse: “È piacevole, desiderata, approvata?” Tale domanda ha per lui un significato distinto, sebbene egli forse non sappia esattamente in che cosa si distingua<sup>173</sup>.

---

<sup>173</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 62-64. Quando Moore afferma che il «buono» non può essere un complesso di parti più semplici, ma che è già esso stesso un oggetto semplice, porta, volutamente e a ragion veduta, un esempio di faticosa lettura, poiché riguarda la particolare teoria che il buono sia definibile come il particolare oggetto complesso dato da ciò che “desideriamo di desiderare”. Moore mostra che se questa definizione fosse vera sarebbe impossibile attribuire un senso alla domanda

Non solo sul piano dell'edonismo e, in senso più generale, del naturalismo Moore giudica applicabile la critica implicita nell'open question argument. Anche nel caso di teorie metafisiche che cadano nella fallacia naturalistica esso mostra tutta la sua capacità di mettere in luce il fraintendimento.

Noi comprendiamo che cosa vogliamo dire con la domanda: "questa cosa che esiste, o esiste necessariamente, è in definitiva un bene o no?"; e siamo ben consapevoli che stiamo ponendo una domanda a cui non è già stato risposto. Di fronte a questo immediato riconoscimento della distinzione esistente fra le due questioni, nessuna dimostrazione che esse vanno identificate può avere il minimo valore<sup>174</sup>.

La forza dell'open question argument si rivela anche sul piano psicologico, dove questo significa, per Moore, che esso deve essere ammesso come valido anche da coloro che non hanno dimestichezza con il rigore del pensiero filosofo, ma che restano fermi alla superficie delle sensazioni, ancorati a un modo di comprendere che tiene conto, soprattutto, del dato emotivo immediato<sup>175</sup>.

---

"È una cosa buona desiderare di desiderare A?", poiché questa finirebbe con l'essere riformulabile in maniera da divenire "desideriamo di desiderare di desiderare di desiderare A?". Chiaramente, quest'ultima domanda appare assurda, perciò anche la sua prima forma, quella meno ovvia nelle sue conseguenze, deve essere scartata. È interessante notare come la errata definizione scelta da Moore non sia di sicuro piana, ma neppure artificiosamente involuta. In un'opera di genere non filosofico, infatti, si può rintracciare un esempio di ciò che si può fare quando si sia mossi dal «desiderio di desiderare». Mi riferisco al ricerca di un cuore da parte dell'Uomo di latta, personaggio del *Mago di Oz* di Frank Baum. Poiché in questa posizione sembrano in agguato alcuni paradossi logici, potrebbe essere estremamente interessante sottoporla una analisi approfondita. Cfr. F. BAUM, *Il Mago di Oz*, (1900), London, Penguin, 1982.

<sup>174</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 209.

<sup>175</sup> Anche per questo Richard Soghoian ritiene che l'open question argument non sia in grado di essere la prova che Moore cercava per mostrare la gravità della fallacia naturalistica. L'open question argument, infatti, può svolgere una funzione solo in quanto motivo di persuasione e non di dimostrazione, poiché non è in grado di dimostrare che alla base della fallacia vi siano errori di tipo logico. Soghoian individua nell'intuizione l'unico strumento che Moore può utilizzare per sostenere la sua posizione, ma pensa anche che questo strumento si riveli troppo debole per adempiere efficacemente ai suoi compiti. Vedi R. SOGHOIAN, *op. cit.*, pp. 21-22: «La sola validità formale o rigorosa di cui l'Open Question Argument si può far forte è quella che noi attribuiamo alla nostra "intuizione" o al nostro "giudizio riflessivo". Ma se noi non accettiamo l'esistenza di un simile modo di conoscenza, o per

Come si applica di fatto, l'open question argument<sup>176</sup>?

È interessante anche notare – in questa sede solamente di passaggio – la differenza che Philip Stratton-Lake e Brad Hooker individuano circa le due versioni dell'open question argument che Moore di fatto utilizza, senza che questo lo abbia portato a accordare a essa un qualche rilevanza: una versione dell'open question argument sulla proprietà (“property” version) e una versione dell'open question argument sull'oggetto (“object” version). Questa differenza sta nel fatto che, nel caso della sua versione della proprietà, l'open question argument presenta la forma «è una cosa buona che il tale oggetto possieda la proprietà naturale di essere – per esempio – piacevole?»; nel caso della versione dell'oggetto, invece, l'open question argument assume la forma «il tale oggetto, che possiede la proprietà – per restare al medesimo esempio – di essere piacevole, possiede anche la proprietà di essere buono?». Nel primo caso la domanda aperta riguarda il rapporto fra l'oggetto e la proprietà naturale che gli si attribuisce e che vorrebbe essere fatta coincidere – erroneamente, se il concetto di fallacia naturalistica elaborato da Moore è corretto – con la proprietà della bontà; nel secondo caso la domanda aperta riguarda direttamente la natura dell'oggetto<sup>177</sup>.

C'è forse, però, un problema in quello che Moore sostiene in merito al «buono» e alla impossibilità di definirlo. Negli *Elements*, Moore sostiene che il senso in cui si deve intendere il «fine», quando ci si trova nel campo dell'Etica, è quello per cui esso significa semplicemente e unicamente il «buono». Questa affermazione gli serve per raccomandare a chiunque di tenere a distanza tutte le possibili tentazioni di assumere che il fine che vale per l'etica sia dello stesso tipo dei vari, mutevoli fini che si fanno valere nelle questioni meramente psicologiche. Il fine di un'azione è inteso, in senso psicologico, come niente di più che quel particolare desiderio che ci spinge verso il compimento di quella azione. Va da sé che questo desiderio può essere volta per volta diverso, a seconda delle situazioni, in modo che ciò che in qualche caso può motivare, lo meno, non accettiamo la sua pretesa di affidabilità, allora l'Open Question Argument è ridotto alla più semplice forma di appello soggettivo. [...] In altre parole noi saremmo giustificati nel sostenere che la bontà è indefinibile “sempre” e “in ogni caso”, solo se potessimo riconoscere, per mezzo della nostra “intuizione” o “giudizio riflessivo”, che la *vera natura* della bontà è assolutamente *semplice*. Ma l'“intuizione” o il “giudizio riflessivo” sono incapaci di mostrare la *vera natura* di alcunché ».

<sup>176</sup> Cfr. Ph. STRATTON-LAKE, *op. cit.*, pp. 7-8. Vedi su questo anche la posizione di Th. M. Scanlon, in *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass. Belknap Press, 1998

<sup>177</sup> Cfr. P. STRATTON-LAKE – B. HOOKER, *Scanlon versus Moore on Goodness*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, pp. 150-151.

in un altro caso può lasciare del tutto indifferenti. È anche chiaro, perciò, che lo stesso desiderio può essere giudicato buono in un caso, ma cattivo in un altro, poiché esso non è, di per sé, un fine etico. La sua bontà, quindi, resta lontana dall'identificarsi con esso, così che essa deve essere correttamente intesa solo in quanto mezzo per qualcosa d'altro.

Solo il fine dell'etica è di un tipo che non muta mai, rimanendo sempre e unicamente il fine; e questo fine dell'etica è il «buono» stesso<sup>178</sup>. Si possono citare le parole conclusive del capitolo I dei *Principia*, che assumono un valore non solo riepilogativo ma anche esplicativo dei dati essenziali della metaetica di Moore.

La caratteristica dell'etica non è che essa considera le asserzioni concernenti la condotta umana, ma che considera le asserzioni riguardanti quella proprietà delle cose che è indicata dal termine “buono”, e la proprietà inversa indicata dal termine “cattivo”. Per stabilire le proprie conclusioni, essa deve studiare la verità di *tutte* le asserzioni di questo tipo, eccetto quelle che affermano la relazione di questa proprietà soltanto con un ente particolare [...]. Questa proprietà, in riferimento alla quale deve esser definito l'oggetto dell'etica, è in se stessa semplice e indefinibile<sup>179</sup>.

E' importante notare che l'errore cui Moore dà il nome di fallacia naturalistica avviene per un fraintendimento che non consiste solo nella particolare definizione del «buono» che è stata di volta in volta, ma sempre erroneamente, fornita dalle diverse dottrine morali nel corso della storia del pensiero filosofico. L'errore consta di un momento precedente, quando, cioè, si estende la risposta all'interrogativo su quali siano le cose buone in sé – che è un interrogativo solo secondario in una autentica teoria etica – all'interrogativo su che cosa sia il «buono».

Tutti i problemi etici si dividono in tre classi. La prima comprende un solo problema, cioè quale sia la natura di quel predicato peculiare, la cui relazione con altre cose costituisce l'oggetto di ogni altra indagine etica; ossia, in altre parole, che cosa si intenda per buono. A questo primo interrogativo ho già tentato di rispondere. Il predicato peculiare, in riferimento al quale deve venir definito il campo dell'etica, è semplice, non analizzabile, indefinibile. Rimangono due classi di problemi che si riferiscono al rapporto di questo predicato con altre cose. Possiamo chiederci sia 1) a quali cose e in che grado questo predicato sia connesso direttamente; cioè quali cose siano in se stesse buone; sia 2) con

---

<sup>178</sup> Cfr. G. E. MOORE, *Elements of Ethics*, p. 121.

<sup>179</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 89.

quali mezzi si possano rendere buone nel più alto grado possibile le cose esistenti nel mondo; cioè quali relazioni causali intercorrano fra ciò ch'è buono in se stesso e altre cose<sup>180</sup>.

Le teorie cui Moore attribuisce la fallacia naturalistica sono quelle che non si sono limitate a rispondere all'interrogativo sollevato dai problemi della seconda classe; questo tentativo sarebbe stato di per sé legittimo e lodevole, tanto che anche Moore compie uno sforzo notevole per cercare di rispondere quei problemi. Quelle teorie, però, hanno preteso di estendere la loro risposta anche all'indietro, all'interrogativo generato dalla prima classe dei problemi dell'etica. In questo modo «l'unico tipo di fatti di cui esse parlano è stato preso come definizione dell'unico bene». In esse si è «ritenuto che [quell'unico tipo di fatti] definisse ciò che è “buono” in se stesso».

In altre parole, sono tutte teorie del fine o dell'ideale [...]: tutte queste teorie confondono il primo e il secondo dei tre interrogativi a cui l'etica può rispondere. È questo fatto, invero, che spiega la loro asserzione che c'è un solo tipo di cose che sia buono. Che una cosa debba essere buona, si è pensato, *significa* che essa possiede un'unica determinata proprietà: e quindi (si pensa) solo ciò che possiede questa proprietà è buono. [...] Coloro che ragionano così non si accorgono che la loro conclusione: “ciò che possiede questa proprietà è buono” è una proposizione con un solo significato, e che non vuol dire: “ciò che possiede questa proprietà possiede questa proprietà”, né: “la parola ‘buono’ indica che una cosa possiede questa proprietà”<sup>181</sup>.

Circa la penultima caratteristica, appare chiaro che l'intuizionismo di Moore non necessita di nessuna speciale facoltà intuitiva cui sia affidato il compito di cogliere le intuizioni, poiché la loro conoscenza non è in alcun modo diversa da altre conoscenze, cosicché una proposizione conosciuta come vera potrebbe poi rivelarsi anche falsa.

Ecco che l'intuizionismo di Moore si caratterizza per essere un intuizionismo senza facoltà intuitiva. È facile immaginare che lo scopo di Moore nel mettere in luce questa peculiarità che rende il suo intuizionismo molto diverso da altri intuizionismi più tradizionali è la volontà di annullare ogni influenza del soggetto rispetto alla conoscenza delle verità etiche. Queste verità si conoscono grazie a una loro auto-evidenza, che si impone da sé a chi le cerchi attraverso le domande corrette.

---

<sup>180</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 91.

<sup>181</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 92.

Bisogna anche interrogarsi sulla natura di queste verità in merito al modo in cui si impongono alla conoscenza dell'individuo e se si diano dei limiti a questa conoscenza. Se è chiaro, infatti, che per Moore non disponiamo, come individui, di nessuna facoltà intuitiva che ci permetta di coglierle o vederle, allora queste verità devono essere tali per cui la loro conoscenza sia possibile a qualunque soggetto a prescindere dalle facoltà di cui è in possesso e dal livello delle sue capacità intellettive. Non solo nessuno può dire che queste verità siano rese tali dal fatto che egli le conosca proprio sotto quella veste, ma nessuna loro conoscenza può, di per sé, presentarsi come assolutamente certa e esente da errori.

Da quanto detto, risulterebbe che queste verità intuitive siano perfettamente conoscibili non solo a un individuo umano in salute e capace di prestazioni cognitive considerabili nella norma, ma anche a un individuo umano dalle facoltà mentali compromesse, per il quale sia salva anche solo una minima capacità di conoscere e di distinguere il vero dal falso. Queste intuizioni sarebbero possibili, inoltre, anche a quegli animali che mostrassero di possedere i concetti di verità e falsità, quali, forse, le scimmie antropomorfe.

Se due filosofi morali raggiungono risultati diversi in merito alla stessa questione, si può essere sicuri, secondo Moore, che in realtà le domande dalle quali sono partiti nelle loro riflessioni erano diverse o che, pur essendo una la domanda, loro l'avevano compresa in maniera diversa l'uno dall'altro. Le differenze nei risultati sono l'indice di un fraintendimento in qualcosa che sta a monte rispetto a essi. Questo capita perchè gli errori che si fanno in etica sono dello stesso tipo di quelli di qualunque altra forma di conoscenza, compresa l'aritmetica. Non può essere un caso che Moore scelga di mettere la riflessione etica in parallelo con una forma di conoscenza che fornisce risultati che appaiono, in qualche modo, indubitabili. Una differenza di risultati ottenuta da due persone impegnate nella medesima operazione porta invariabilmente a pensare che almeno uno dei due abbia fatto un qualche errore nel calcolo; nel caso in cui l'errore venisse individuato e chiaramente indicato, allora colui che lo ha commesso si troverebbe come naturalmente forzata a correggersi. Moore nutre fiducia nel fatto che lo stesso tipo di reazione si avrebbe da parte di un pensatore cui si mostrasse con chiarezza un suo errore di ragionamento: questi tornerebbe di certo sui propri passi, sentendo di non avere nessuna legittimazione a ostinarsi in quello che si è rivelato essere un errore. Il solo problema – che del resto non è di poco conto – è che l'etica è una materia

straordinariamente intricata e questo comporta che non sia facile scoprirvi con piena certezza i vari errori – di sicuro molti – commessi dai suoi frequentatori, anche quelli più abituali<sup>182</sup>.

Seguendo il metodo stabilito nella prima parte della trattazione, affermai che la falsità [della proposizione che “solo il piacere è buono”] è evidente di per sé. Non potevo far nulla per provare che era falsa; potevo solo mettere nel massimo risalto il suo significato, e mostrare come esso contraddica a altre proposizioni che appaiono ugualmente vere. Il mio solo obiettivo in tutto ciò, ovviamente, era quello di convincere. Ma anche se sono riuscito a convincere, ciò non prova ancora che abbiamo ragione. Ci dà una giustificazione per ritenere di aver ragione; ma tuttavia può darsi che abbiamo torto<sup>183</sup>.

A questo punto è necessario affrontare il discorso sul rapporto fra il «buono» e il sommo bene e fra il «buono» e il fine.

Sebbene Moore affermi che il fine dei *Principia* è scoprire i principi del ragionamento etico, piuttosto che trovare in che cosa consistano quelle verità evidenti di per sé che risponderebbero alla prima domanda dell’etica, ammette anche di non essersi potuto esimere, nel corso dell’opera, dal dire qualcosa di conclusivo su che cosa sia buono in sé o - altrimenti detto - su che cosa abbia un valore intrinseco tale per cui, un oggetto che ne sia dotato, dovrebbe esistere di per se stesso.

Che cosa intendo con l’espressione “buono come fine”? Io non intendo una cosa buona che sia desiderata in questo momento; non intendo una cosa buona che possa essere desiderata; io non intendo un buon effetto: io [intendo] semplicemente una cosa buona che deve essere desiderata; e questo significa semplicemente una cosa buona che sia buona. Ciò che è buono *come un fine*, o in altre parole, *come se fosse il nostro oggetto di desiderio*, è buono sia nel caso in cui sia il nostro fine oppure no; e non c’è niente di aggiuntivo in questa nozione quando diciamo “buono come fine”<sup>184</sup>.

Ciò che è completamente buono è anche buono in se stesso e solo ciò che è buono in se stesso è anche buono come fine. È solo per questo che differisce da ciò che buono in quanto mezzo, ma non è certamente una differenza di poco conto. Attraverso il riconoscimento di questa differenza, infatti, Moore si sente legittimato a fornire un

---

<sup>182</sup> Cfr. G. E. MOORE, *Elements of Ethics*, p. 108.

<sup>183</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 234-235.

<sup>184</sup> G. E. MOORE, *Elements of Ethics*, p. 116.

chiarimento definitivo su due questioni che hanno tormentato la storia della filosofia sin dai suoi inizi: la questione del sommo bene e la questione della sua relazione con il fine ultimo.

Moore fa leva su un'equivalenza che riconosce come comunemente accettata, ma di cui altrettanto comunemente non si fa un tentativo di giustificazione: l'equivalenza fra sommo bene e fine ultimo. Ebbene, dato che la questione del fine ultimo merita di essere posta in termini chiari - poiché altrimenti qualsiasi seria discussione etica che miri a risolvere problemi terminerebbe in un nulla di fatto - allora si deve vedere che il fine ultimo e il sommo bene possono trovarsi solamente in due possibili relazioni: o essi coincidono perfettamente o fra di essi non c'è alcuna connessione. Moore non concede che ci sia una terza relazione possibile. Gli appare chiaro, infatti, che se il fine ultimo fosse inteso come l'ultimo istante di vita del mondo – utilizzando il termine «fine» nel senso di «limite», allora il sommo bene, che è sicuramente un oggetto dell'etica, non avrebbe niente a che farci. Se, d'altro canto, il sommo bene venisse inteso come ciò che tutte le persone sommamente desiderano come effetto delle azioni proprie o altrui, allora dovremmo constatare che esso cambia da persona a persona e che, di sicuro, non potrebbe essere un oggetto che possieda per propria natura la proprietà della bontà, poiché è certo che ciò che molte persone massimamente desiderano è malvagio. L'unica maniera per trovare una relazione possibile fra sommo bene e fine ultimo è quella di intendere il termine «fine» come ciò alla cui realizzazione qualcosa d'altro tende; in questo modo il fine ultimo sarebbe certamente ciò cui tutto tende invariabilmente e per certo e, allora, esso sarebbe anche coincidente con il sommo bene, dato che quest'ultimo rappresenta manifestamente qualcosa alla cui realizzazione si tende invariabilmente<sup>185</sup>.

Il confronto con Aristotele, a questo punto, si impone. Il buono è tautologico?

Ciò che deve essere realizzato, certamente deve essere realizzato («That which ought to be certainly ought to be»)<sup>186</sup>.

Questa è davvero un'affermazione del tipo «ciò che è rosso è certamente rosso»?

---

<sup>185</sup> Cfr. G. E. MOORE, *Elements*, pp. 116-117.

<sup>186</sup> G. E. MOORE, *Elements*, p. 118.

## L'utilitarismo di Moore

Si possono addurre diverse ragioni del perché Moore abbracci con convinzione un'etica utilitaristica. La prima che può venire in mente è, forse, la sua personale vicinanza a un campione dell'utilitarismo come lo era Henry Sidgwick. Moore, infatti, aveva respirato l'aria delle teorie utilitariste sino dal suo primo interesse per la filosofia.

Una ragione più interna allo sviluppo del pensiero filosofico di Moore, perché fa espressamente leva sul suo intuizionismo, è quella indicata da John A. Clark. Questi considera, infatti, come sia facile prendere posizione a favore di etiche conservative – come l'utilitarismo, nell'opinione di Clark, certamente è – quando si operi in un contesto teorico che ammette l'esistenza di verità intuitive auto-evidenti<sup>187</sup>. Difficile immaginare un'affermazione più esplicitamente utilitaristica di questa:

La questione della condotta riguarda il modo in cui dobbiamo agire. Questa è una domanda che si presenta costantemente e tocca all'etica trovarvi una risposta; a dire il vero, come ho spiegato, non in ogni caso assolutamente particolare, ma di certo nella forma di regole generali. E questa domanda ne comprende sempre altre due, l'una separata dall'altra. In primo luogo, che cosa è buono? In secondo luogo, che cosa potrà realizzare ciò che è buono, quali sono i mezzi per esso? Queste due domande devono essere poste separatamente e devono essere date loro risposte separate, e entrambe devono essere poste e devono ricevere risposta in ogni questione di condotta. Poiché, sebbene in alcuni casi, forse, la risposta alla prima ci dirà che certi tipi di condotta sono essi stessi buoni, anche in quei casi, tuttavia, la condotta avrà degli effetti; essa sarà anche un mezzo per qualcos'altro, e la bontà o meno di quel qualcos'altro dovrà essere tenuta in conto nel nostro giudizio sulla condotta. [...] Io sostengo che quando domandiamo «come devo agire?», noi dobbiamo per prima cosa considerare la domanda «che cosa deve essere realizzato come

---

<sup>187</sup> A favore di questa sua affermazione, Clark porta anche l'esempio di Nicolai Hartmann, che sarebbe giunto a appoggiare un programma di riforme in senso utilitaristico partendo da una metaetica intuizionista. Clark riconosce anche, però, che restando in una prospettiva intuizionista l'approdo a etiche tendenzialmente o chiaramente conservatrici non è il solo possibile. L'esempio delle dottrine etiche ispirate dai profeti ebrei sarebbe, a questo proposito, calzante: queste etiche, infatti, sono chiaramente mosse da intenti di riforma, se non addirittura di rivoluzione di pratiche comuni. Cfr. J. A. CLARK, *Intuition and Criticism in Ethics*, «The Journal of Philosophy», vol. 37, 20, Sept. 1940, pp. 546-555.

risultato?» e inoltre, se non del tutto, «può quel risultato essere raggiunto?». E innanzitutto è ovvio che molto di ciò che è buono non può essere realizzato affatto. Non possiamo rendere il mondo intero perfetto entro domani. Dobbiamo considerare, pertanto, una volta che abbiamo deciso che cosa è buono, quanto di esso sia possibile realizzare<sup>188</sup>.

Altri passaggi rendono chiaro il solo modo in cui una teoria dell'egoismo si può accordare con una teoria del massimo utile possibile.

La sola ragione che può giustificare qualunque azione è che attraverso si realizzerà la massima quantità possibile di ciò che è buono in senso assoluto. E se uno dice che il raggiungimento della propria felicità giustifica le sue azioni, può solo voler dire che questa è la massima quantità di bene universale che egli può realizzare<sup>189</sup>.

Sul significato del termine «utilitarismo» e sul suo corretto uso.

Il significato naturale del termine è che il criterio del giusto e dell'ingiusto nella condotta è la capacità che essa ha di promuovere l'*interesse* di ognuno. E per interesse si intendono normalmente una quantità di cose diverse, raggruppate insieme solo perché sono ciò che un uomo comunemente desidera per sé [...]. Così "utile" significa, come sistematicamente significava nell'etica antica, ciò che è un mezzo per raggiungere beni diversi da quelli morali. È del tutto ingiustificato ritenere che questi beni siano buoni solo in quanto mezzi in vista del piacere o che generalmente siano considerati così. La ragione principale per cui si adottò il termine utilitarismo fu invero semplicemente la esigenza di sottolineare il fatto che la condotta giusta e ingiusta deve essere giudicata dai suoi risultati, cioè in quanto mezzo, in opposizione alla teoria strettamente intuizionistica secondo cui certi modi di agire sono giusti e altri ingiusti, quali che possano essere i loro risultati. Questa preoccupazione dell'utilitarismo, di insistere sul fatto che ciò che è giusto deve significare ciò che produce i migliori risultati possibili, è pienamente giustificata<sup>190</sup>.

Moore si fa portatore di un invito alla prudenza e dà per scontata una certa dose di ineliminabile incertezza. Ancora una volta il nome di Aristotele viene in mente con facilità.

---

<sup>188</sup> G. E. MOORE, *Elements*, pp. 117-118.

<sup>189</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 177.

<sup>190</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 183.

Domandare che genere di azione dobbiamo compiere, o che genere di condotta sia giusta, significa domandare che genere di effetti una tale azione o condotta produrrà. Non c'è alcun problema di etica pratica che possa essere risolto se non mediante una generalizzazione causale<sup>191</sup>.

Nei *Principia*, Moore non vede alcuna difficoltà nel sostenere che un problema di condotta sia, in sostanza, un problema di effetti prodotti da quella stessa condotta. Un certo tipo di agire è sempre posto in essere in vista del raggiungimento di uno o più scopi, anche se non è detto che esso sia davvero in grado di raggiungerli. È chiaro, per Moore, che è solo la situazione in cui ci si trova dopo che la condotta è stata messa in atto che permette di giustificarla. Il giudizio dovrebbe venire, quindi, solo a posteriori, quando si sia potuto verificare che l'azione ha prodotto i risultati che ci si attendeva da essa.

Tutti i problemi di questo tipo implicano bensì anche un giudizio etico in senso proprio, il giudizio, cioè, che certi effetti sono in se stessi migliori di altri. Ma essi asseriscono principalmente che queste cose migliori sono effetti, che sono cioè causalmente connesse con le azioni in questione. Ogni giudizio di etica pratica può essere ridotto alla forma: questo è causa della tal cosa è buona<sup>192</sup>.

Il giudizio su una certa condotta è positivo o negativo solo alla luce del suo successo o insuccesso nel raggiungere i suoi scopi. Da questo punto di vista, manca lo spazio per un giudizio che sia etico. Questo spazio, però, lo si ritrova facilmente quando l'attenzione si sposta sugli effetti che un'azione ha prodotto. È a questo livello che un giudizio etico si impone, visto che non tutti gli effetti sono ugualmente buoni. Come deve essere un effetto, secondo Moore, perché sia più buono di un altro? La risposta è chiara e, secondo Moore, ovvia: un effetto è buono se costituisce un bene di qualche tipo che si aggiunge a ciò che di buono c'è già nell'universo. Se l'effetto non è, di per sé, qualcosa di buono, esso è cattivo e perciò la condotta che lo produce è da rifiutare come moralmente biasimevole. Se, al contrario, l'effetto è buono, allora il comportamento che lo produce è degno di lode. Fra tutti i comportamenti che, in una data situazione, possono produrre buoni effetti da un punto di vista morale, ce ne potrà facilmente essere uno capace di produrre un effetto che supera per livello di bontà tutti

---

<sup>191</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 236.

<sup>192</sup> G.E MOORE, *Principia Ethica*, pp. 236-237.

gli altri. Esso sarà il comportamento che si può definire «giusto», dove è chiaro che il concetto di «giusto» è legato a quello di «buono» e, più ancora, al concetto di «utile».

Che cosa rende un'azione giusta? Se il predicato peculiare dell'etica o la sola proprietà in comune fra tutte le proposizioni che rispondono alla prima domanda dell'etica è il «buono», ci si può domandare quale spazio ci sia nella filosofia di Moore per il concetto di «giusto». Questo è, infatti, un altro concetto centrale in molte teorie etiche e metaetiche e gareggia, in molti casi, con il «buono» per la posizione di concetto dominante. Le parole di Moore sono, su questo molto esaustive.

Generalmente nell'etica ha prevalso l'opinione diametralmente opposta. “Il giusto” e “l'utile” sono stati ritenuti, a dir poco, capaci di entrare in conflitto tra loro e, comunque, essenzialmente distinti. [...] Ciò che voglio mettere in evidenza [...] è che “giusto” non significa e non può significare altro che “causa di buoni risultati”, e perciò si identifica con “utile”; da cui consegue che sempre il fine giustifica i mezzi, e che nessuna azione che non sia giustificata dai suoi risultati può essere giusta<sup>193</sup>.

La differenza tra «buono» e «giusto» è molto rilevante: il «buono» è indefinibile, mentre il termine «giusto» ha sempre il significato preciso di «causa di buoni risultati». Il «buono» può essere visto non solo come mezzo, ma anche come fine e per l'etica è il «buono» in quanto fine che costituisce la nozione fondamentale. Il «giusto» non è mai di per sé fine, ma sempre mezzo per qualcosa di «buono». Ciò che è giusto quindi, lo è esclusivamente in quanto «causa di buoni risultati», di modo che un'azione non può essere definita giusta se non alla luce della sua capacità di produrre qualche cosa di certamente buono. Un'azione che non producesse nessun buon risultato non potrebbe essere detta giusta e resterebbe non qualificabile da un punto di vista etico. Essa, per l'etica, non avrebbe alcun peso. Può derivare molto da ciò che Moore dice sul «giusto», soprattutto rispetto alla considerazione in cui devono essere tenuti gli effetti delle azioni. Dato, infatti, che sono questi a determinare la rilevanza etica, interrogarsi sulla giustezza di un'azione consiste nel considerare i suoi effetti. Questo pare, però, tutt'altro che semplice. Seguendo il filo del discorso di Moore, si vede che, per spiegare in quale senso il «giusto» sia sempre legato al concetto di «utile», Moore introduce anche la

---

<sup>193</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 237. Cfr. anche *Principia Ethica*, p. 75: «In breve, affermare che una certa linea di condotta, in un momento dato, è assolutamente giusta o obbligatoria, significa ovviamente affermare che, se essa viene adottata, ci sarà nel mondo più bene o meno male di quello che vi sarebbe stato se si facesse qualunque altra cosa invece di quella».

distinzione fra «giusto» e «dovere». Questa distinzione è l'occasione per rimarcare che non si può tenere conto, nel caso in cui si giudichi il valore di un'azione, del solo valore intrinseco di essa<sup>194</sup>, ma che ciò che è veramente importante è il suo valore di mezzo per la realizzazione di uno stato di cose che contenga una maggiore quantità di cose buone.

Di fatto è evidente che, per quanto valore possa avere un'azione in se stessa, tuttavia potrebbe darsi che a causa della sua esistenza, la somma del bene dell'universo risultasse minore che se fosse stata compiuta un'altra azione in se stessa di valore minore. Ma quando fosse così, è come dire che sarebbe stato meglio che l'azione non fosse stata fatta; e questo, a sua volta, equivale evidentemente a dire che tale azione non avrebbe dovuto essere fatta, cioè che essa non era ciò che il dovere imponeva. [...] Il dovere, dunque, si può secondo noi definire soltanto come quell'azione che causa nell'universo l'esistenza di un bene maggiore che qualunque altra azione possibile. E ciò che è "giusto" o "moralmente lecito" differisce dal dovere solo in quanto è ciò che non causa meno bene di qualunque altra azione possibile. Perciò, quando l'etica pretende di affermare che certi modi di agire sono "doveri", essa afferma che agire in quei modi produrrà sempre la massima quantità possibile di bene. Se si dice che "non commettere omicidio" è un dovere, si dice che l'azione, quale che sia, che si chiama "omicidio", non produrrà mai, in nessuna circostanza, tanto bene nell'universo quanto l'omissione di essa<sup>195</sup>.

A proposito dei concetti di «giusto» e «doveroso», Warnock cade in un errore quando afferma che Moore non vedrebbe abbastanza chiaramente che essi sono distinti l'uno dall'altro<sup>196</sup>. In realtà, questa distinzione è presente e messa in buona evidenza.

A questo livello risulta ancora non sufficientemente chiaro che cosa Moore intenda dire quando parla di quantità maggiore o minore di buono presenti in un universo. È chiaro che, in questo caso, il buono risulta qualcosa di quantificabile, poiché ce ne possono essere quantità differenti a seconda dei comportamenti che si mettono in opera. Di questo buono, perciò, si potrebbero individuare parti, dove sia il tutto che la parte sono detti buoni (?? Riflettici bene!). Se due universi differissero solo per l'ammontare di bontà che li caratterizza, essi sarebbero comunque ordinabili secondo un grado di preferibilità, dove l'universo in possesso della bontà maggiore sarebbe sempre

---

<sup>194</sup> Non è ben chiaro, a questo proposito, che cosa si intenda per valore intrinseco di un'azione, poiché sembra fuori discussione che Moore pensi che un'azione sia qualche cosa che venga messo in opera da un individuo in vista di uno scopo.

<sup>195</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 238-239.

<sup>196</sup> Cfr. G. J. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan, 1967, p. 7.

preferibile all'altro. La bontà in essi sarebbe del medesimo tipo, ma la sua diversa quantità porterebbe a giudicare l'uno superiore all'altro. È legittimo pensare che Moore intendesse, qui, una bontà intrinseca, cioè qualcosa che verrebbe da tutti giudicata buona in sé. Questa, infatti, sarebbe l'unica bontà per cui valesse la pena operare un confronto fra interi universi, dato che un universo è giudicabile solo alla luce di ciò che esso in ultimo contiene e non di ciò per cui potrebbe essere solo mezzo<sup>197</sup>.

Un'azione potrebbe avere facilmente, infatti, una grande quantità di effetti, alcuni dei quali immediati e visibili, altri distanti nel tempo e difficilmente o completamente invisibili. Quanti sono gli effetti che vanno presi in considerazione per giudicare un'azione da un punto di vista etico? Fra questi effetti ce ne sono alcuni che sono più importanti di altri o hanno tutti la medesima rilevanza? Sarebbe necessario sviluppare una completa teoria degli effetti per poter sperare di rispondere a queste domande e questa teoria sarebbe empirica solo per una parte. Infatti non si vede come possa una conoscenza di tipo empirico dire qualcosa di certo su un effetto che, a partire da un'azione compiuta ora, sarà prodotto fra molti o moltissimi anni. Non c'è una scienza che possa dire con certezza se quell'effetto sarà prodotto, esattamente in quale contesto e, cosa più importante, se sarà in grado di aumentare la quantità di cose buone nel mondo. Il problema è serio e la sua soluzione difficile, poiché, a ben vedere, manca anche una scienza in grado di dire anche solo qualcosa di probabile su come sarà il mondo fra molti anni. Al massimo, una scienza empirica può enunciare, riguardo al futuro, ipotesi probabili che, per essere verificate, devono attendere che trascorra tutto il tempo che lo separa dal presente. Nel migliore dei casi, perciò, una conoscenza degli effetti di un'azione può essere solo probabilistica e fatta in modo tale da perdere di attendibilità mano a mano che si fanno ipotesi su futuri meno vicini. Si può presumere di arrivare a un limite in cui l'attendibilità di ciò che questa ci può dire sul futuro stato del mondo sia vicina allo zero.

Alla luce di queste considerazioni, che Moore ha ben presenti, è possibile che un'azione possa essere giusta e lo possa essere in una maniera inequivocabile?

Le conseguenze che Moore trae dal discorso su ciò che è giusto e su ciò che è doveroso sono molto interessanti dal punto di vista di chi consideri il suo

---

<sup>197</sup> Se un universo è davvero tale, esso racchiude tutto in sé e non c'è nulla fuori di esso. Questo universo, quindi, non può essere mezzo o strumento per alcunché.

intuizionismo<sup>198</sup>. Moore nota, infatti, che tutte le leggi morali sono fatte allo scopo di indicare e imporre la sola condotta che deve essere tenuta in determinate circostanze. Alcuni pensatori che chiamano se stessi intuizionisti avrebbero ritenuto, secondo Moore, che le leggi morali «possano essere assunte come premesse per sé evidenti» delle azioni da compiere, di modo che una regola potesse mostrarsi pienamente e chiaramente alla mente di chiunque ponesse attenzione a essa. Moore è in completo disaccordo con questa posizione e, considerato quanto si è detto sopra, è giustificato nel ritenere errato questo tipo di intuizionismo. Moore insiste, infatti, nel mostrare che si ha una conoscenza intuitiva delle proposizioni del tipo «la tal cosa è buona in sé», dove ciò che è intuito è il possesso, da parte di un oggetto, della bontà. Solo questo legame fra un oggetto e la proprietà del «buono» può essere conosciuto per intuizione e esso non ha niente a che fare con la pratica e con le regole del comportamento. Un'intuizione del tipo riconosciuto da Moore resterebbe la stessa anche se fosse fatta da un individuo libero da qualsiasi impegno pratico<sup>199</sup>. Essa è, perciò, di un tipo molto diverso da quello preso in considerazione dagli intuizionisti di cui si è detto; quello difeso da Moore è un intuizionismo che non vorrebbe avere nulla di psicologico e che vorrebbe escludere, nel momento dell'intuizione, la presenza di ogni elemento soggettivo. Invece

---

<sup>198</sup> È significativo che Warnock parli, a questo proposito, di un Moore insieme anarchico e conservatore. Moore si meriterebbe il primo attributo perché l'uso che egli fa del concetto di intuizione morale sbarrerebbe di fatto la via alla possibilità di ogni genuino dibattito morale; meriterebbe il secondo attributo, invece, perché la sua proposta etica è troppo concentrata sulle conseguenze delle azioni e esagera di molto la impossibilità di prevederne in quantità sufficiente. Proprio rifacendosi al conservatorismo di Moore, Warnock non risparmia un commento sarcastico alla sua figura di intellettuale carismatico: «Ci si potrebbe domandare se quei membri del gruppo di Bloomsbury che hanno sostenuto, così sorprendentemente, di essere stati largamente influenzati e illuminati dai *Principia Ethica*, fossero più vividamente colpiti dal primo aspetto [l'anarchismo] o dal secondo [il conservatorismo]». Cfr. G. J. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan, p. 8.

<sup>199</sup> Si potrebbe dare una condizione simile nel caso di un individuo con il corpo completamente paralizzato a causa di una malattia. Per questo individuo non si porrebbe più il problema di come comportarsi verso altri, poiché ogni comportamento presuppone una possibilità di agire che, nel suo caso, è negata. Si potrebbe anche dare, per fare un altro esempio, il caso di un individuo che si trovasse in una condizione di completo isolamento rispetto a altri individui e che, pur potendo agire in molti modi diversi – magari per procurarsi il cibo – non potesse, di fatto, comportarsi in nessuna maniera, giusta o sbagliata, lodevole o deprecabile verso qualcuno.

È essenziale [all'altro] intuizionismo supporre che le regole di azione – asserzioni non su ciò che deve moralmente essere ma su ciò che noi dobbiamo fare – siano intuitivamente certe nel [senso che essi non possono avere alcuna ragione che li fondi]. Tale opinione è parsa plausibile perché è indubbio che noi giudichiamo immediatamente se certe azioni siano obbligatorie o ingiuste: in tal modo abbiamo spesso una certezza intuitiva del nostro dovere, ma *in senso psicologico*. Tuttavia tali giudizi non sono per sé evidenti e non possono essere assunti come presupposti etici, giacché [...] sono suscettibili di venir confermati o confutati mediante una indagine di cause e effetti. È certamente possibile che qualche nostra intuizione immediata sia vera; ma poiché quello che intuiamo, e che la coscienza ci dice, è che certe azioni produrranno sempre la massima quantità di bene possibile in quelle determinate circostanze, è evidente che bisognerà poter fornire ragioni per dimostrare che i giudizi della coscienza sono veri o falsi<sup>200</sup>.

Dato che non ci possono essere intuizioni su ciò che è doveroso compiere, sembra ovvio che, almeno in un senso, il termine «dovere» sia destituito di valore filosofico. Ciò è confermato dal fatto che chiunque volesse scoprire che cosa è veramente suo dovere compiere in una determinata circostanza, dovrebbe necessariamente dedicarsi a un'indagine sugli effetti di ogni azione che costituisse, per lui, una possibile alternativa; dovrebbe prolungare la sua indagine in modo indefinito, poiché non potrebbe fermarsi prima di aver considerato tutti gli effetti, senza ignorarne alcuno; terminata questa indagine, dovrebbe vagliare tutte le alternative possibili e scegliere quella i cui effetti, presi tutti insieme, producessero la maggior quantità di cose buone nell'universo. È chiaro che, posta la questione in questi termini, ogni tentativo di individuare un'azione che possa essere incontestabilmente doverosa da un punto di vista filosofico è al di sopra delle possibilità di chiunque, a meno che non avesse una straordinaria capacità di vedere con esattezza nel futuro. Moore trova facile, quindi, notare che ogni indagine su quale sia il comportamento doveroso in una determinata situazione non può che essere incompleta e capace di portare a conclusioni che sono, al massimo, probabili.

Conseguentemente, si deve dire che non abbiamo mai alcuna ragione di ritenere che una azione sia nostro dovere: non possiamo mai avere la certezza che una qualsiasi azione produrrà il massimo valore possibile. L'etica, perciò, non è assolutamente in grado di fornire un elenco di doveri: resta tuttavia un compito più umile che è alla portata dell'etica pratica. Sebbene non si possa sperare di riuscire a scoprire quale sia, in una data situazione,

---

<sup>200</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 239-240.

la migliore di tutte le alternative possibili, può darsi che vi sia la possibilità di mostrare quale fra le alternative che probabilmente si presenteranno a chiunque produrrà la maggior quantità di bene. Questo [...] compito è senza dubbio tutto quello che l'etica abbia mai potuto fare: quello per cui ha sempre raccolto materiale di dimostrazione; giacché nessuno ha mai tentato di esaurire il quadro di tutte le alternative possibili in una situazione particolare. I filosofi morali hanno di fatto ristretto la loro attenzione a una classe molto limitata di azioni, che sono state scelte perché sono quelle che si presentano più spesso all'umanità come alternative possibili<sup>201</sup>.

A proposito di quali alternative siano possibili, la riflessione di Moore è approfondita e bene ponderata, visto che egli introduce la distinzione ulteriore fra le azioni praticabili in assoluto in una data situazione e le azioni che, di fatto, in quella stessa situazione l'agente prende in considerazione. Si può dare facilmente il caso, infatti, di un'azione che non venga annoverata dall'agente fra le alternative a lui possibili poiché non è in condizione di pensare a essa. Questa azione, così, resta fuori dal vaglio delle alternative e non può, quindi, avere alcun ruolo nel giudizio su quale comportamento produrrà un universo dotato del maggior valore possibile. Moore nota correttamente che nel linguaggio comune, a proposito di come l'agente viene giudicato, la distinzione fra azione possibile perché pensata e azione possibile in assoluto non ha nessun peso o ne ha molto poco.

Noi infatti ammettiamo che un uomo può aver mancato al suo dovere per non aver pensato a che cosa avrebbe potuto fare. E, poiché diciamo che egli *avrebbe potuto* fare ciò che tuttavia non gli si è presentato alla mente, è chiaro che noi non limitiamo le azioni possibili per quel tale a quelle che egli di fatto pensa<sup>202</sup>.

Resta importante, però, tenere presente la distinzione se si è impegnati a capire quali risultati possa ottenere una riflessione filosofica applicata alla pratica.

Anche se in qualche caso particolare fosse stato di fatto impossibile che l'idea di esse si presentasse alla mente di un uomo, il problema che dobbiamo risolvere è: quale, nel caso che si fosse presentata, sarebbe stata l'alternativa migliore? Se diciamo che l'omicidio è sempre una alternativa peggiore, vogliamo dire che essa è tale, anche quando fosse di fatto impossibile per l'omicida pensare di agire in un modo diverso. Il massimo che l'etica può

---

<sup>201</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 240-241.

<sup>202</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 242.

sperare di scoprire, dunque, è quale, tra un numero limitato di alternative possibili in determinate circostanze, produrrà, nel complesso, il risultato migliore. [...] Se è capace di far ciò, l'etica pratica basta alla guida pratica della condotta<sup>203</sup>.

Sulla reale possibilità che un agente possa scoprire quale azione fra quelle che può compiere è la sola autenticamente doverosa e quali sono quelle davvero giuste, il discorso di Moore continua a essere molto efficace. Egli chiarisce che nessun uomo ha la capacità di prevedere tutti gli effetti che una sua azione produrrà nell'infinito futuro e, perciò, nessuno è in grado di assolvere al compito ascrittogli dalla filosofia pratica. Il divario fra l'insieme infinito degli effetti che dovrebbero essere confrontati per risalire all'azione doverosa o a un'azione giusta e i pochi effetti che si possono ragionevolmente prevedere è così lontano dal poter essere colmato che, nei fatti, gli uomini devono adottare, implicitamente o esplicitamente, un «postulato» che affermi che ciò che ha una buona probabilità di essere doveroso o giusto, deve essere assunto come effettivamente doveroso o giusto.

Tale postulato generale va ammesso, giacché solo così è possibile asserire che i risultati di un'azione saranno, anche solo con una certa probabilità, migliori di quelli di un'altra. La nostra radicale ignoranza del futuro remoto non ci autorizza affatto a dire che sia anche solo probabilmente giusto scegliere il bene che si presenta come maggiore entro l'ambito a cui si può estendere una previsione probabile<sup>204</sup>.

Come può un simile postulato reggere di fronte all'evidenza che l'unico comportamento eticamente giustificabile è quello che non produce un universo meno buono di quello che sarebbe prodotto da qualunque altro?

Le considerazioni che possono giustificarlo sono, per esempio, le seguenti. Quanto più ci allontaniamo dal tempo in cui le azioni alternative ci si presentano come possibili, gli eventi di cui una delle azioni sarebbe causa parziale dipendono sempre più da altre circostanze, che sono le stesse quale che sia l'azione che ora scegliamo. Si può dire che gli effetti di una azione particolare, dopo un sufficiente lasso di tempo, si riducano a modificazioni insignificanti disperse in un ambito molto vasto, mentre gli effetti immediati consistono in qualche modificazione rilevante di una area relativamente limitata. Siccome però la maggior parte delle cose che hanno un peso determinante in bene o in male sono

---

<sup>203</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 243-244.

<sup>204</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 245.

cose di questo genere rilevante, è probabile che dopo un certo tempo tutti gli effetti di una particolare azione diventino quasi completamente indifferenti, al punto che è quasi impossibile che la differenza tra il loro valore e quello degli effetti di un'altra azione determini una differenza visibile nel valore degli effetti immediati. Sembra che si possa dire, di fatto, che, nella maggioranza dei casi, qualunque azione noi scegliamo ora, “farà esattamente lo stesso di qui a cent'anni”, sia per quanto concerne l'esistenza fra cent'anni di qualunque cosa buona o cattiva; e questo si potrebbe *dimostrare*, probabilmente, studiando il modo in cui gli effetti di ogni evento particolare vengono neutralizzati col passare del tempo<sup>205</sup>.

Partendo da una concezione utilitaristica, Moore giunge a definire in modo in equivoco qual è il solo, vero problema che l'etica si trovi a poter risolvere. Naturalmente, se si rifiutasse il fondamentale utilitarismo che Moore non mette mai in discussione, anche gli esiti di un'indagine sui problemi e sui compiti dell'etica sarebbero diversi.

Rimane dunque il problema: si possono enunciare regole generali per stabilire che, tra alcune azioni alternative possibili, una produrrà generalmente nell'immediato futuro una maggiore quantità totale di bene? È importante sottolineare che questo problema, per quanto sia limitato, è il solo che, con le conoscenze che abbiamo ora e che probabilmente avremo per lungo tempo, l'etica pratica possa sperare di risolvere<sup>206</sup>.

Tutto ciò ha ripercussioni importanti per ciò che riguarda i comportamenti e le leggi morali comunemente ritenute valide in maniera indubitabile.

Non possiamo avere alcuna garanzia che ubbidire a comandi come: “non mentire” o anche: “non uccidere” sia *universalmente* meglio che le alternative di mentire e di uccidere<sup>207</sup>.

Un'altra conseguenza interessante.

Una legge etica non ha i caratteri della legge scientifica, ma della *previsione* scientifica: questa è sempre soltanto probabile, per quanto grande possa essere la probabilità. Un ingegnere può asserire che, se un ponte è costruito in un certo modo, potrà probabilmente sopportare certi carichi per un determinato tempo; ma non può mai essere sicuro che sia

---

<sup>205</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 245-246.

<sup>206</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 247.

<sup>207</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 247.

stato costruito esattamente nel modo richiesto, o, se anche lo fosse, che non interverrà qualche accidente imprevisto a invalidare la previsione. Lo stesso accade con qualunque legge etica; essa è solo una generalizzazione<sup>208</sup>.

Moore fa valere la differenza fra legge scientifica e previsione scientifica.

Considerato che l'etica non può sottrarsi dall'essere una conoscenza di tipo probabilistico, resta da vedere se sia possibile trovare una guida, un metodo o una regola che permetta al soggetto agente di aumentare la probabilità di adottare la condotta effettivamente doverosa o effettivamente giusta. Un ostacolo nella possibilità di trovare una regola si trova nel fatto che una legge etica del tipo «non mentire» o «non uccidere» è una legge universale, perciò differisce profondamente dalle leggi scientifiche. Queste ultime sono pienamente accettabili anche se sono condizionate, se valgono, cioè, solo in determinate condizioni. Le leggi etiche, invece, devono valere sempre e necessariamente; esse, dunque, non sono mai solamente ipotetiche. Moore chiarisce con ciò che, se ci può essere una regola etica, essa deve accordarsi con il senso comune, poiché sarebbe un fatto davvero strano che una regola avvertita comunemente come valida si rivelasse difettosa. Moore fa appello al senso comune per giudicare della bontà di una legge morale, poiché è solo il senso comune che può mostrare ciò che, nella vita degli uomini, sembra essere permanente o caduco.

Che un omicidio universale non sarebbe una cosa buona, perciò, non può in questo momento essere dimostrato. Ma possiamo supporre che di fatto, anche se un certo numero di persone sono disposte a uccidere, la maggioranza non lo sarà. Perciò, quando diciamo che l'omicidio va in generale evitato, intendiamo solo dire che è così almeno finché la maggioranza dell'umanità non lo accetterà, ma vorrà continuare a vivere<sup>209</sup>.

Moore smentisce che una legge etica possa essere davvero universale, poiché anch'essa deve considerare come posizioni di partenza un determinato modo di essere dell'uomo. Se l'uomo fosse diverso da ciò che è, anche le leggi etiche sarebbero diverse. Resta da capire in quale senso e perché le leggi etiche aspirino a essere universali, ma questo è un problema diverso. Ciò che si può ragionevolmente ammettere è solo il dato storico che alcune tendenze, come quella «a conservare e a propagare la vita e il desiderio della proprietà», sembrano diffuse fra gli uomini in maniera così

---

<sup>208</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 248.

<sup>209</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 250.

generale, che non ci si può aspettare che vengano messe in discussione. Moore connette la conservazione della specie umana, cui alcune regole come quelle appena dette sono, a quanto pare, indispensabili, con la questione di ciò che è buono in se stesso: deve esistere e conservarsi una società degli uomini perché ci possa essere qualcosa che possa essere detto «buono in sé». Moore è estremamente lucido nel vedere come tutta la questione di quale condotta sia giusta o doverosa è ben lontana dall'essere risolvibile con parole nette e definitive. In particolare, non appena si passa dai principi più generali, che appaiono universalmente accettati, alla loro applicazione nei casi concreti, si evidenzia il fatto che non tutte le società umane sono uguali e che si possono facilmente trovare esempi di società in cui i principi etici condivisi entrano in conflitto tra loro o sono in uno stato di concorrenza reciproca. È inevitabile, secondo Moore, considerare anche gli aspetti antropologico-psicologici quando si vuole stabilire una verità etica, poiché è manifesto che non ci sono solo ragioni puramente filosofiche per scegliere un'azione piuttosto che un'altra. Il caso della punizione è, a questo proposito, paradigmatico: sebbene, infatti, un principio etico possa valere di per sé, a prescindere dalle conseguenze che un'azione che si conformi a esso possa avere, è chiaro che ci sono incentivi e disincentivi che fanno sentire tutta la loro influenza. La minaccia di una punizione costituisce, nella consapevolezza comune, un potente strumento per orientare la pratica verso alcuni comportamenti piuttosto che verso altri. La punizione, perciò, pur essendo qualcosa di estrinseco al principio etico, ne diventa una giustificazione e assume un grande peso nel determinare scelte pratiche. Essa svolge questo compito in modo così efficace che, in molti casi, non si presta attenzione alle pure conseguenze di una certa azione, ma si considera solo se essa sia permessa o meno, tollerata o sanzionata. Nella considerazione degli uomini la punizione ha una posizione così importante, sia per gli individui nella loro singolarità che per le società umane nella loro interezza, che anche un'azione che avesse probabilmente più effetti positivi che negativi sarà facilmente evitata se risulterà essere fra quelle punibili per legge. È chiaro che si daranno casi particolari in cui un'azione che la legge punisce potrebbe avere conseguenze positive o addirittura molto positive e che, perciò, parrebbe sciocco e errato non mettere in pratica un'azione di questo tipo a causa della sola paura di essere sanzionati. Secondo Moore, però, è vano il tentativo di costruire una teoria che dimostri che un certo tipo di azioni normalmente punibili sono, in determinate condizioni, da mettere in esecuzione, poiché è troppo difficile stabilire con sufficiente certezza

l'insieme di conseguenze che una simile rottura delle regole può avere. La ragionevolezza di un comportamento che faccia sempre valere la necessità di evitare la punizione non può essere, quindi, messo facilmente in discussione, ma deve essere assunto come il migliore. Ogni società difende un certo insieme di comportamenti e un certo insieme di punizioni, e entrambi sono meglio fondati di qualsiasi deroga o eccezione scaturiti da una valutazione personale relativa ai casi particolari. Da questo punto di vista, può esserci molta distanza fra ciò che ha un valore intrinseco e ciò che è accettato perché ha una funzione all'interno di una società data che si rivela, di fatto, storica. Questo significa anche, però, che in un caso di conflitto che riguardi, da una parte, non una sola regola, ma un numero significativo di regole accettate e, dall'altra, comportamenti che paiono condurre a esiti più vantaggiosi, possa rendersi necessaria una revisione generale delle norme. È naturale, infatti, che il cambiamento delle condizioni storiche si rifletta sui codici morali che valgono in società le quali sono esse stesse storicamente determinate: essi cambiano seguendo il cambiamento di queste condizioni e, per essere efficaci e per non rischiare di diventare lettera morta, devono modificarsi con la opportuna rapidità. Se si verifica uno sfasamento troppo manifesto fra l'insieme dei comportamenti più diffusi in una società e le sue regole, queste ultime mostreranno presto la loro completa inapplicabilità e diventeranno del tutto inservibili. Moore nota che molte società conservano fra le loro regole una certa quantità di norme che hanno perso efficacia e che sono di applicabilità scarsa. È chiaro che un singolo individuo si ponga il problema di rispettare o non rispettare una regola di questo tipo e che la decisione possa essere, in talune circostanze, molto difficile. A conclusione di questo discorso, Moore scrive:

Circa le azioni classificate comunemente nell'etica come doveri, crimini, o peccati, sembra dunque si debbano mettere in rilievo i seguenti punti: 1) Classificandole così, intendiamo dire che queste azioni sono tali che una persona le può compiere o evitare, solo che voglia farlo; e che sono azioni che ognuno deve fare o evitare, quando se ne presenti l'occasione. 2) Non si può certo dimostrare, per nessuna di tali azioni, che essa si debba compiere o evitare in ogni circostanza; possiamo solo dimostrare che il compierla o l'evitarla produrrà generalmente risultati migliori che l'azione opposta. 3) Se ci domandiamo poi di quali azioni questo si possa dimostrare, sembra che ciò sia possibile soltanto a proposito di quelle che si verificano di fatto generalmente tra noi. E di queste, solo alcune sono tali che la loro generale realizzazione sarebbe utile in qualunque tipo di società che ci appaia possibile;

l'utilità di altre dipende invece da condizioni che ora esistono, ma che sembrano più o meno suscettibili di variare<sup>210</sup>.

Moore ha in forte sospetto il giudizio individuale quando questo è chiamato a dirimere una questione di conflitto fra regole diverse o a stabilire di infrangere una regola con la motivazione che ci si trova in circostanze eccezionali.

Sembra dunque che, quando è in gioco una regola *generalmente* utile, si possa dire che essa va *sempre* osservata, non per la ragione che essa sia utile in tutti i casi particolari, ma perché in ciascun caso particolare la regola ha maggior probabilità di essere utile di quanto non ne abbiamo noi di giudicare correttamente che ci troviamo dinanzi a un caso di disutilità di essa. Insomma, sebbene ci possano essere sicuramente casi in cui la regola andrebbe infranta, noi non possiamo mai sapere quali siano questi casi e perciò abbiamo il dovere di non infrangerla mai<sup>211</sup>.

C'è ancora un argomento che Moore porta contro l'infrangimento di una regola generalmente utile: quello dell'esempio o del precedente. Secondo questo argomento, una singola infrazione alla legge, che fosse giustificata in un caso particolare, potrebbe facilmente servire da esempio per altre infrazioni, probabilmente non altrettanto giustificate; in questo modo una singola eccezione avrebbe una deleteria ricaduta e i suoi effetti si allargherebbero oltre il limite desiderato, rendendo meno difficili, nel tempo, le trasgressioni dannose. Va da sé che, in una situazione come questa, i pericoli finirebbero presto o tardi con il superare i vantaggi e che, perciò, bisogna arrendersi al fatto che anche una singola, particolare infrazione non può mai essere considerata in astrazione rispetto al suo contesto. Bisogna notare come Moore non prenda in considerazione alcuna distinzione fra le regole morali e le regole che sono esclusivamente strumenti di amministrazione per mantenere in ordine la vita di una società. Egli passa con continuità così perfetta dalle une alle altre che gli è agevole identificare *tout court* il «fare il male» con l'infrangimento alla regola. Per questo motivo egli fa convintamente propria la massima «non si deve mai fare un male da cui possa scaturire un bene», dove il piano del valore morale di un'azione, dove si svolge il confronto fra azioni diverse e fra le loro conseguenze, è assolutamente contiguo a quello, molto più schematico, per cui il rispetto senza eccezioni delle regole produce

---

<sup>210</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 256-257.

<sup>211</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 258.

quasi certamente più vantaggi che svantaggi. Come già detto, fra gli individui che sono membri di una società, nessuno può essere così arrogante da dare per sicuro che una sua trasgressione alle norme vigenti garantirà una prevalenza di cose utili piuttosto che di cose dannose, poiché nessuno ha la possibilità di guardare così avanti nel futuro da poter vedere le conseguenze esatte di ciò che fa. Secondo quest'ottica, tutti i membri di una società sono nella medesima condizione: tutti, compresi coloro che si trovano in posizione di governo, hanno capacità di previsione decisamente troppo scarse.

Considerato tutto ciò, è chiaro che in Moore la metaetica va fortemente distinta dall'etica, poiché la prima conduce verso concetti di «buono» e «cattivo» che sono oggetti d'intuizione non naturali, mentre il secondo prevede che il concetto di «buono» sia quasi completamente sovrapponibile a quello di «rispettoso delle regole». Questo porta Moore a incorrere in qualche infortunio linguistico, visto che gli oggetti «buono» e «cattivo» sono comunemente utilizzati in un senso morale che l'etica mooreana tende a obliterare. Si prenda questo esempio:

è opportuno rilevare che, anche indipendentemente dalle sanzioni, l'utilità generale di un'azione dipende nella maggior parte dei casi dal fatto che essa è praticata generalmente: in una società in cui certi generi di furto sono regola, l'utilità per un singolo individuo di astenersi da tali furti diventa enormemente dubbia, anche se la regola comune è una regola cattiva. C'è dunque una forte probabilità favorevole a un costume stabilito, anche se si tratti di un costume cattivo<sup>212</sup>.

È difficile, per lo stesso Moore, non scivolare in un uso dell'espressione «costume cattivo» che è chiaramente morale, in un contesto in cui, per ciò che egli sostiene, questo uso sarebbe fuorviante, dato che esso dovrebbe già essere lo stesso per l'espressione «costume stabilito». È chiaro, quindi, che gli argomenti di Moore rischiano di condurre a paradossi e che, volendo tenere ferme le premesse dell'etica mooreana, essi non sono scongiurabili.

Il discorso si fa più interessante quando Moore cerca di mostrare che non bisognerebbe dedicare tempo e fatica alla ricerca dei comportamenti che sarebbero utili in circostanze particolari, poiché i risultati sarebbero sicuramente inferiori alle attese. Meglio, allora, dedicarsi a seguire solo le regole i cui effetti siano sempre buoni in sé,

---

<sup>212</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 260.

poiché ciò che è buono di per sé non può mutare il suo valore a seconda delle circostanze.

Per tale motivo la parte dell'etica che più servirebbe elaborare in vista della direzione pratica delle azioni è quella che considera quali cose abbiano valore intrinseco e in quali gradi; e proprio questa parte dell'etica è stata generalmente trascurata a vantaggio dell'altra, che si occupa di formulare regole di condotta<sup>213</sup>.

Resta di fatto, però, che è proprio la estrema variabilità dei casi particolari a costringere gli individui a valutare di volta in volta quale condotta sia la migliore – anche nel senso mooreano di «più utile» – e che spesso il problema che non è facilmente risolvibile riguarda la scelta di quali siano i mezzi più idonei per ottenere quegli effetti buoni in sé di cui Moore parla. Nella prospettiva sviluppata nei *Principia*, questo problema trova una soluzione relativamente facile, perché vi si sostiene che ciò che ha valore intrinseco è oggetto di intuizione, eppure si resta con l'impressione che la soluzione di Moore sia semplicistica e irrealizzabile. Moore stesso sembra rendersi conto che gli individui sono di solito ben lontani dalla condizione di spettatori neutrali che sembra necessaria, nella sua teoria etica, per ben giudicare su ciò che ha un valore intrinseco. In questa maniera, non ci si può accontentare della constatazione, pur vera, che:

se consideriamo tutto ciò che facciamo dal punto di vista della giustizia, cioè solo come mezzo in vista del bene, siamo inclini a trascurare almeno un fatto, che è certo, e cioè che una cosa che sia realmente buona in se stessa e che esista ora vale esattamente quanto una cosa dello stesso genere che si può far esistere nel futuro<sup>214</sup>.

Nell'esaminare le diverse, possibili condotte umane particolari, non si può tralasciare che la varietà dei desideri, dei bisogni e dei fini individuali è amplissima, come amplissima è la varietà delle circostanze in cui gli uomini si trovano a agire. Moore, perciò, è costretto a considerare che un grande peso è riservato, nelle scelte riguardanti la condotta, alla maggiore o minore probabilità che un qualche utile sia effettivamente realizzabile. È interessante, quindi, la considerazione mooreana per cui una scelta di condotta è frutto dell'incrocio fra due criteri diversi: uno di probabilità di realizzazione, l'altro di quantità di utile prodotto.

---

<sup>213</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 262-263.

<sup>214</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 263-264.

Non si tratta solo, tuttavia, di considerare la bontà relativa dei diversi effetti, ma anche la probabilità relativa della loro realizzazione. Un bene minore, che però è più probabilmente realizzabile, va preferito a uno più grande che però è meno probabile, se la differenza tra le due probabilità è tale da superare la differenza nel grado di bontà<sup>215</sup>.

Moore afferma inoltre che il grado di realizzabilità di un effetto è a sua volta frutto di una pluralità di oggetti: l'«inclinazione naturale» di ciascuno, per cui ciò che può essere fortemente desiderato da qualcuno, può anche non esserlo affatto da altri; l'interesse più spiccato che un individuo prova per ciò che si trova più vicino a lui nel tempo e nello spazio, rispetto a tutto ciò che gli è lontano (Moore individua in questo la componente egoistica del comportamento personale di cui, egli ammette, bisogna certamente tenere conto); l'incertezza ineliminabile legata a ogni evento collocato nel futuro e la preferenza che è più ragionevole accordare a ciò che realizzabile nell'immediato. La realizzabilità è, perciò, il prodotto di tre fattori che vanno considerati tutti insieme e che mostrano che la concretezza delle scelte di condotta prevale, con tutte le sue complessità, sulle analisi distaccate e condotte da una posizione esterna.

Dalla considerazione di ciò che rende difficile o comunque non sempre facile scegliere quale condotta adottare, si passa senza sforzo a considerare che non tutti gli individui sono giudicati uguali dal punto di vista della moralità: alcuni sono detti virtuosi, altri viziosi, altri ancora non sono conosciuti né per la loro virtù, né per il loro vizio. A distinguere un individuo virtuoso dagli altri è il suo possesso della virtù e quindi Moore non può esimersi da un'analisi della natura di questa. Egli utilizza, come proprio punto di partenza, la sua interpretazione di un luogo classico della letteratura filosofica: l'affermazione aristotelica secondo cui la virtù è una «disposizione abituale a compiere certe azioni». Moore assume questa definizione di virtù senza problemi, ma giudica necessario che essa sia integrata da due elementi di grande rilievo: la appartenenza del termine «virtù» allo specifico vocabolario dell'etica e il suo significato pienamente positivo, dove il suo opposto «vizio» ha un significato pienamente negativo. In coerenza con l'andamento della sua riflessione, Moore si chiede se la virtù sia qualcosa cui viene attribuito un valore positivo perché è una cosa buona come mezzo o perché è buona in sé. Al contrario di ciò che pare più comune, egli crede che la virtù

---

<sup>215</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 263.

abbia valore morale solo in quanto mezzo; essa è buono solo se risponde al criterio di essere mezzo per la realizzazione di qualcosa di buono. Dato che essa non ha un valore in sé, nulla può far preferire per principio un comportamento virtuoso rispetto a uno guidato dall'interesse personale. Se, in generale, il primo è più efficace del secondo nel raggiungere qualcosa che è buono in sé, non c'è nessuna legge che possa stabilire che ciò è vero in tutti i casi. Moore sostiene che la virtù gode di miglior fama rispetto a altre disposizioni ugualmente naturali solo perché essa è più lodata e onorata, e la sua mancanza è causa di maggiore riprovazione e sanzioni più severe. Come dire che la virtù è tenuta in alto nella considerazione generale perché è più difficile essere virtuosi che fare esclusivamente i propri interessi e non perché abbia davvero un valore intrinseco. In questo emerge con chiarezza la stretta connessione tra la virtù e il dovere, giocata proprio sui termini «lode» e «sanzione». La virtù è la disposizione abituale a compiere quelle azioni che sono più lodate e, se omesse, le più sanzionate; il nome con cui queste azioni sono conosciute è «doveri». Ecco così che Moore completa la non perfetta definizione aristotelica di virtù connettendola al termine e al concetto di dovere. Tramite questa connessione, Moore concede una parte di rilievo ai particolari contesti sociali nello stabilire che cosa sia da considerare virtù e che cosa non possa esserlo. In una data società, infatti, un dato comportamento potrebbe ricevere molta più considerazione e lode che presso un'altra; questo fatto condurrebbe i membri della prima società a ritenere che quel comportamento sia certamente virtuoso o che costituisca addirittura un dovere, mentre questo potrebbe facilmente non accadere per i membri della seconda. Dato che i comportamenti non ricevono tutti la stessa considerazione o non sono tutti ugualmente tollerati, è chiaro che, per Moore, l'ultima parola su quali comportamenti siano virtuosi o doverosi venga lasciata alle diverse società, cosicché può accadere anche che un comportamento sia molto ben visto in un caso e sia, invece, biasimato o punito in un altro. Moore non vede nessuno scandalo in questo e non pensa che la morale in sé corra dei rischi. Infatti – è bene ribadirlo – Moore considera le virtù e i doveri non come fini in sé, ma solo come mezzi per il raggiungimento dei fini autentici, che sono solo gli oggetti di valore intrinseco. Dato che virtù e doveri non fanno parte di questi, allora non è davvero importante se mutano da un contesto sociale a un altro. Moore è in aperto disaccordo, su ciò, con tutte le dottrine che collocano la virtù al vertice dell'insieme delle cose buone; che al contrario ritenga proprio questo, infatti, cade nella medesima fallacia di chi identifica l'oggetto di

valore intrinseco con il piacere. In genere, poi, queste dottrine finiscono con il palesare contraddizioni gravi proprio nel trattamento riservato alla virtù, poiché non riescono a non attribuirle anche il ruolo di semplice mezzo verso qualcosa di più elevato. Un esempio di questa contraddizione è la concezione cristiana, la quale sostiene che la virtù vada perseguita di per sé, ma che afferma nel contempo che essa conduce alla eterna beatitudine del paradiso. È chiaro, allora, che il paradiso deve essere un bene più elevato della virtù e che, fra virtù e paradiso, è solo il secondo a possedere un valore intrinseco. Moore è convinto che problemi del medesimo tipo si possano scoprire in tutte le teorie che, erroneamente, non considerano la virtù e il dovere esclusivamente in quanto mezzi.

Dobbiamo perciò aspettarci che la virtù non abbia maggiori titoli del piacere per rivendicare la qualifica di unico bene o di bene supremo; e ciò è ancor più chiaro dopo che si è visto come chiamare una cosa virtù significhi solo dichiarare che essa è un mezzo atto a produrre il bene<sup>216</sup>.

Ecco, quindi, le conclusioni di Moore sulla virtù:

Circa il valore intrinseco della virtù, [...] si può affermare in linea generale che: 1) la maggioranza delle disposizioni a cui diamo questo nome e che soddisfano realmente alla definizione, in quanto sono disposizioni generalmente valide come mezzi, almeno nella nostra società, non hanno alcun valore intrinseco; 2) nessuno degli elementi contenuti nella restante minoranza, e neppure tutti i diversi elementi messi insieme, possono senza grave assurdità esser considerati l'unico bene<sup>217</sup>.

Venendo alla importante questione di che cosa costituisca l'«ideale», si può vedere come nei *Principia* Moore si spenda a lungo nel mostrare gli errori di molte delle teorie morali che pretenderebbero di dire quali cose possiedono un valore intrinseco. Nel mettere in evidenza tutta una serie di errori, alcuni dei quali gravi, presenti in diverse dottrine morali, Moore prende in esame, a grandi linee, una parte significativa della tradizione filosofica europea, tentando di persuadere i suoi lettori della sua insufficienza. Esaurito questo compito, Moore riconosce che il suo discorso sarebbe incompleto se non tentasse anche di fornire soluzioni corrette al problema fondamentale dell'etica, riguardante quali siano quelle cose che hanno davvero un valore intrinseco e

---

<sup>216</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 272.

<sup>217</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 273.

che sono, perciò, fini in se stesse. Egli non si sottrae a questo compito, ma prima di dedicarsi a esso puntualizza che cosa debba intendersi con il termine «ideale», visto che è proprio questo a indicare comunemente gli oggetti buoni in sé. Il termine «ideale», afferma Moore, non è usato in una sola maniera: in alcune teorie esso indica il Sommo Bene, cioè uno stato di cose che è il migliore in assoluto, da qualunque punto di vista lo si consideri. Questo tipo di ideale è quello più proprio, poiché esso è tale sempre e dovunque, per chiunque e per qualunque cosa. In questo senso, sembra implicito che questo ideale rappresenterebbe il fine più alto anche per esseri coscienti non umani, appartenenti a altri mondi o a altri universi, ma per rimanere a qualcosa di noto, Moore porta l'esempio del paradiso, che in alcune dottrine rappresenta esattamente un ideale assoluto. Probabilmente a questo esempio non deve essere attribuita eccessiva importanza, dato che nel menzionare il paradiso si resta legati a concezioni religiose che, per la loro dimensione storica, sono sempre troppo particolari rispetto all'assoluto Sommo Bene.

Un secondo significato del termine «ideale» è quello per cui esso indica il bene più alto possibile esclusivamente per gli uomini. Va da sé che la ricerca dell'ideale umano ha ambizioni più modeste rispetto a quella del Sommo Bene. L'ideale umano, infatti, è quello stato di cose che costituisce il massimo bene solo per i membri del genere umano; questo significa che uno stato di cose sommamente buono secondo una prospettiva non umana non è preso in considerazione. Moore non compara le possibilità di successo che hanno le ricerche di questi due diversi ideali, ma sarebbe facile sostenere che ci sono maggiori possibilità di trovare l'ideale umano di quante ce ne siano di scoprire l'autentico Sommo Bene. Le costruzioni utopiche rappresentano esattamente dei tentativi di delineare gli stati di cose che sono più buone per gli uomini.

Probabilità di successo ancora maggiori, però, le ha la ricerca di un terzo tipo di ideale, che rappresenta anche, secondo Moore, l'ultimo significato del termine: esso sarebbe uno stato di cose buono in alto grado, ma che non pretende di essere l'unico stato di cose buone, neanche secondo una prospettiva esclusivamente umana. Moore nota che i risultati della ricerca di quest'ultimo tipo di ideale sarebbero inevitabilmente la premessa delle altre due ricerche, ma aggiunge anche che non sembra necessario spingersi oltre essa. Moore, infatti, afferma che la ricerca dell'ideale che egli conduce nei *Principia* si ferma a ciò che risponde al terzo significato del termine e che non cerca di avanzare oltre. L'implicazione di questa scelta di Moore è che si troverà molto

probabilmente una pluralità di cose o di stati di cose che sono buone nell'alto grado richiesto e che, perciò, non ci sarà un solo rappresentante dell'ideale.

Per comprendere appieno le ragioni per le quali Moore sceglie di occuparsi dell'ideale nel terzo significato del termine, egli invita a condividere con lui la considerazione per cui un oggetto buono in senso assoluto potrebbe essere senza problemi qualcosa di completamente sconosciuto all'uomo. Chi sollevasse l'obiezione secondo cui questo tipo di ideale non comprenderebbe la quantità di cose buone che sono, invece, conosciute dall'uomo, dimenticherebbe che il grado di valore degli oggetti complessi deve essere giudicato tenendo conto del principio delle unità organiche. Come già visto, questo principio afferma che un oggetto complesso possa avere maggiore valore di un altro oggetto complesso pur avendo parti che, prese di per sé o sommate una di seguito all'altra, abbiano un valore minore delle parti che, considerate alla stessa maniera, costituiscono l'altro oggetto. Ricordando che il valore del complesso può superare anche di molto quello della semplice addizione aritmetica delle sue parti, si può constatare che non ci sono ostacoli a che un oggetto del tutto sconosciuto possa comunque avere più valore dell'insieme di tutte le cose buone conosciute: infatti, il valore complessivo di queste ultime potrebbe facilmente non eguagliare il valore di quello. È chiaro, perciò, che si potrebbe anche non scoprire mai che cosa sia il Sommo Bene, poiché possono sempre esservi un oggetto o un'unità organica che restino del tutto al di fuori della conoscenza delle menti degli uomini e che abbiano più valore di ciò che è conosciuto. In realtà non si può affermare nulla di sicuro circa la scoperta del Sommo Bene: non esistono impedimenti al fatto che resti qualcosa di completamente oscuro, così come nulla vieta che possa essere conosciuto per intero. Questo lascia aperta la possibilità che la sua ricerca sia fruttuosa, ma sgombra il campo da una fiducia mal riposta. Chiarito ciò, Moore detta brevemente le regole di quello che può essere considerato una sorta di metodo per trovare almeno l'ideale umano, partendo da questo concetto:

L'ideale migliore che possiamo costruire sarà quello stato di cose che contiene il maggior numero di elementi dotati di valore positivo e che non contiene nulla che sia cattivo o indifferente, a condizione tuttavia che la presenza di questi beni, o l'assenza di cose cattive o indifferenti, non appaia tale da disunire eventualmente il valore del tutto<sup>218</sup>.

---

<sup>218</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 288.

Un errore che si ritroverebbe in molte proposte filosofiche consiste proprio nella immotivata esclusione di beni positivi. L'esclusione sarebbe accettabile e addirittura auspicabile se, in base al principio delle unità organiche, l'aggiunta di questi beni agli ideali proposti comportasse, nel complesso, una perdita di valore. Questo è teoricamente possibile e non c'è dubbio, per Moore, che un ideale di valore  $x$  che includa alcuni mali sia sempre da preferire a un ideale formato solo da beni, ma il cui valore complessivo sia inferiore a  $x$ . Moore afferma anche, in maniera estremamente netta, che nessuno degli ideali proposti nella lunga storia del pensiero filosofico si è dimostrato davvero tale. In genere il loro difetto era quello più facilmente rinvenibile: essi escludevano senza motivo una grande quantità di beni positivi, la cui aggiunta non li avrebbe peggiorati in nulla. Sembrerebbe, perciò, che il modo di scoprire l'ideale umano consista nel far entrare in una sola proposta tutti i beni positivi di cui si sia a conoscenza, senza alcuna esclusione, se non nel caso in cui l'aggiunta di un bene provocasse una diminuzione del valore complessivo. Il compito da assolvere non pare difficile da comprendere, ma Moore riconosce che la sua esecuzione è, in realtà, così ardua da potersi dire, con una certa tranquillità, impossibile. A dover scoprire come è fatto l'ideale umano sono gli uomini stessi e nessuno fra di essi può essere mai certo di avere tenuto conto di tutta l'ingente quantità di beni disponibili. Questo porta a dire che, senza dubbio, l'ideale umano non può essere scoperto e ciò toglie di mezzo la necessità di cercarlo. Questo vale a maggior ragione nel caso delle costruzioni utopiche, segnate da un difetto ulteriore: esse non solo escludono senza motivo alcuni beni positivi, ma includono senza giustificazione una quantità di elementi indifferenti, i quali non risultano necessari neanche come mezzi in vista di beni intrinseci. Le utopie falliscono, quindi, nel conciliare la pura ricerca dell'ideale umano con una neutra valutazione delle condizioni materiali da includere in esso, contemplando oggetti scelti a partire da una lettura miope di fatti storici che finiscono con il rivelarsi transitori o in base a ancora più volatili idiosincrasie personali. Al contrario, sarebbe proprio questa conciliazione a rendere quelle ricerche degne di un interesse anche maggiore rispetto al tentativo di giungere a un inarrivabile Sommo Bene. Questo fallimento le condanna, secondo Moore, a essere scartate dal novero di ciò che, per la filosofia, è degno di autentico interesse.

Dopo aver mostrato le ragioni che portano a lasciare cadere le ricerche del Sommo Bene e dell'ideale umano, Moore si impegna nel trovare per lo meno quei beni

che mostrano incontestabilmente di possedere un valore intrinseco più elevato di altri. È necessario, a questo punto, fare chiarezza su ciò che questo comporta per la concezione mooreana di valore intrinseco. Si è già visto che la caratteristica propria degli oggetti dotati di un valore intrinseco è quella di essere sempre buoni in ogni universo possibile e considerati in perfetto isolamento; l'autentica bontà *in sé* appartiene solamente agli oggetti intrinsecamente buoni. Ciò su cui Moore fonda la sua ricerca degli ideali di terzo tipo è però una considerazione che non riguarda soltanto l'*in sé* della bontà intrinseca, ma tiene in grande conto anche il suo poter essere *per altro*. Questa è una questione centrale che, che va compresa a fondo e merita parole in equivoche. Un oggetto di valore intrinseco è riconoscibile e, di fatto, riconosciuto grazie al metodo dell'isolamento, ma ciò non significa affatto che quell'oggetto sia isolato. Anzi, il metodo dell'isolamento si rende necessario proprio perché gli oggetti di valore intrinseco non sono isolati, ma fanno parte a pieno titolo di quello che potremmo chiamare, con terminologia non mooreana, il mondo. Gli oggetti intrinsecamente buoni sono pienamente presenti e coinvolti in un ambiente che è l'universo di cui essi stessi costituiscono una parte e possiedono, perciò, anche una dimensione relazionale con altri oggetti di quell'universo. Essi quindi, per essere riconosciuti, devono essere estratti dal loro abituale contesto tramite un'operazione specificamente filosofica e, in quanto tale, connotata in senso forte. Sottratti alle mani del filosofo e lontani dalla lente d'ingrandimento con cui questi li osserva e li espone, gli oggetti di valore intrinseco restano senza fallo nella rete dei comuni rapporti fra oggetti del mondo, silenziosamente e, si potrebbe dire, banalmente frammisti a questi ultimi. Adottando, però, il metodo dell'isolamento, insieme a una vigilante attenzione nell'individuare la fallacia naturalistica, un osservatore interessato non avrà difficoltà, per Moore, a scoprirli, anche perché egli non si attenderà che questi oggetti intrinsecamente buoni abbiano un aspetto straordinario o stravagante<sup>219</sup>. È per questo motivo che Moore mostra una certa

<sup>219</sup> Si consideri questo scambio di battute fra Socrate e Protarco, tratto dal *Filebo* di Platone: «SOCRATE – Allora, guardiamo e valutiamo la vita di piacere e quella di pensiero considerandole separatamente. PROTARCO – Come dici? SOCRATE – Occorre che non vi sia pensiero nella vita di piacere, né piacere in quella di pensiero. Infatti, se pure uno dei due è il Bene, occorre che non abbia più bisogno proprio di nulla; se, invece, l'uno o l'altro apparisse mancante di qualcosa, non potrebbe, comunque, essere questo il nostro bene. PROTARCO – Come potrebbe, infatti?» (PLATONE, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2000, 20 E 1 – 21 A 3). È difficile non vedervi qualcosa di più che una casuale vicinanza di motivi: lo stesso è il metodo con cui Socrate invita Protarco a mettere a confronto due oggetti per stabilire quale dei due abbia un valore maggiore.

tranquillità e una notevole asciuttezza nei toni quando enuncia ciò che costituisce l'ideale di terzo tipo e quando ammette che la validità della sua scoperta gli pare ineccepibile. È questa la tanto ricordata *naïveté* mooreana, quel caratteristico candore che costituisce una delle sue cifre di pensatore.

Una volta che il problema sia stato compreso chiaramente, la sua soluzione appare, nelle linee essenziali, così ovvia che corre il rischio di parere banale. Decisamente, le cose di maggior valore che noi possiamo conoscere o immaginare sono certi stati di coscienza, che si possono approssimativamente indicare come il piacere dei rapporti umani e della fruizione degli oggetti belli. Probabilmente nessuno che si sia posto questo problema ha mai dubitato che l'affetto per le persone e la fruizione di ciò che è bello, nell'arte e nella natura, siano cose buone in se stesse; e se consideriamo quali cose a rigore siano degne di essere possedute per se stesse, probabilmente nessuno penserà che ci siano altre cose dotate di un valore che si avvicini a quello delle cose comprese in queste due categorie<sup>220</sup>.

Si deve riconoscere che, se si tratta di un climax, quello che Moore costruisce a proposito dell'ideale è peculiarmente povero di passaggi intermedi e scevro di enfasi; eppure vi si annuncia la scoperta di una «verità fondamentale»:

[la] pura e semplice esistenza di ciò che è bello ha un valore trascurabile in confronto al valore che possiede la coscienza della bellezza. E si può dire che questa semplice verità sia riconosciuta universalmente. Ciò che non si è riconosciuto è che essa è la verità fondamentale della filosofia morale. È solo in vista di queste cose, cioè perché il maggior numero di esse possa esistere in un certo tempo, che si può giustificare il compimento di qualunque dovere privato o pubblico; sono esse la ragion d'essere della virtù<sup>221</sup>.

Moore non è né così sbrigativo, né così ingenuo da considerare concluso il suo discorso sulla verità fondamentale dell'etica. Egli è lo stesso pensatore a avere messo in luce uno dei difetti più gravi dell'edonismo, quando in esso si trascura il ruolo centrale della coscienza del piacere nello stabilire il valore del piacere stesso e è anche lo stesso pensatore che ha costruito una teoria delle unità organiche. Moore, quindi, si avvede immediatamente che sia il piacere dei rapporti umani, sia il piacere della fruizione di oggetti belli sono composti di parti. Come ci si può aspettare, è il principio delle unità organiche a soccorrere Moore nel tentativo di rendere giustizia al ruolo che queste

---

<sup>220</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p 292.

<sup>221</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 292.

diverse parti intrattengono fra loro, al loro rispettivo valore e, ben più importante, al valore complessivo delle unità in cui si trovano. Fra i due piaceri, quello proveniente dai rapporti umani e quello suscitato dalla fruizione del bello, Moore comincia con l'esaminare il secondo, che è, per sua dichiarazione, il più semplice.

Per ciò che riguarda, quindi, il piacere provato nel fruire della bellezza è ovvio che non bisogna puntare l'attenzione solo sulla questa, poiché si trascurerebbe il piacere, che invece entra a pieno titolo nell'unità organica. Meglio concentrarsi, allora, proprio sul piacere, per capirne le caratteristiche fondamentali. A livello generale, il piacere è una forma di emozione che si può presentare in una varietà di circostanze. Volendo essere più analitici, anzi, bisogna riconoscere che il termine «piacere» è utilizzato a proposito di una varietà di emozioni le quali presentano fra loro differenze a volte minime, a volte notevoli. Nel caso del piacere, o meglio dei piaceri legati alla bellezza, è facile constatare come oggetti diversi suscitino emozioni piacevoli diverse, di modo che nessuno si attende, in tutti i casi di fruizione del bello, la stessa, identica emozione.

Non basta che una persona veda semplicemente le qualità belle di un quadro e le riconosca come tali perché si possa attribuire al suo stato d'animo il massimo pregio. Si esige anche che fruisca della bellezza di ciò che vede e conosce come bello, che ne senta e veda la *bellezza*. Con tali espressioni si vuol dire evidentemente che quella persona deve avere una emozione appropriata di fronte alle qualità belle che riconosce. Può darsi che tutte le emozioni estetiche abbiano qualche qualità in comune; ma è certo che le differenze dell'emozione sembrano appropriate alle differenze del genere di bellezza percepita: quando diciamo che vi sono emozioni diverse appropriate a diversi tipi di bellezza, intendiamo dire che il tutto formato dalla coscienza di quel genere di bellezza unita all'emozione che le è appropriata è migliore di quello che si sarebbe potuto avere se nel contemplare quell'oggetto bello si fosse provata qualunque altra emozione<sup>222</sup>.

Questo porta a notare che, se una persona provasse un'emozione in qualche modo sbagliata rispetto a un determinato oggetto bello, certamente tutta quella esperienza particolare avrebbe un valore inferiore di quello che avrebbe se vi fosse una corrispondenza corretta fra i due elementi. L'emozione, di per sé, potrebbe addirittura aumentare il disvalore di un'esperienza. Un caso facile da comprendere è quello in cui un certo piacere si accompagnasse a un oggetto positivamente cattivo. In un caso come

---

<sup>222</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 293-294.

questo, il disvalore dell'oggetto, posto a formare un'unità organica con il piacere, sarebbe evidentemente aumentato.

La presenza di una emozione è indispensabile perché si possa dare un grande valore a uno stato di fruizione estetica, e che, d'altra parte, questa stessa emozione, in se stessa, può avere poco o punto valore; ne segue che queste emozioni conferiscono al tutto di cui fanno parte un valore molto maggiore di quelle che esse stesse posseggono<sup>223</sup>.

Moore dà un ulteriore segno della sua consapevolezza circa la complessità di un'esperienza dotata del più alto valore intrinseco quando si sofferma su un elemento che potrebbe facilmente essere trascurato: l'elemento conoscitivo. A Moore non sfugge che non c'è nulla di automatico nella formazione di una emozione appropriata di fronte a un oggetto bello. Perché questa emozione si formi è necessario che la bellezza dell'oggetto venga riconosciuta come tale. Solo grazie a questo necessario riconoscimento vi potrà essere autentica fruizione.

Quando parlo della conoscenza di un oggetto bello come elemento essenziale di una fruizione estetica fornita di valore, si deve intendere che alludo alla conoscenza delle qualità belle possedute da quell'oggetto, e non di altre qualità di esso<sup>224</sup>.

Se mancasse la conoscenza delle qualità che rendono bello un certo oggetto, mancherebbe il *trait d'union* fra l'oggetto stesso e la corrispondente emozione di piacere. L'oggetto non potrebbe essere, perciò, occasione di fruizione del bello e non si avrebbe un'esperienza dotata del più alto valore intrinseco. Il problema che a questo punto è d'obbligo sollevare riguarda la possibilità che la conoscenza o il riconoscimento delle qualità belle di un oggetto si dia senza fallo. La conoscenza di qualità belle può essere di vari tipi diversi, a seconda delle qualità di cui si faccia un'esperienza attuale. Moore non lo afferma esplicitamente, ma dalle sue parole si può concludere che la conoscenza di qualità musicali è differente o può essere in qualche modo differente dalla conoscenza delle qualità di una pittura. Il pieno godimento della V sinfonia di Beethoven è reso possibile solo da una qualche conoscenza delle note, delle regole dell'armonia e della melodia. Un uditore che ignorasse completamente ogni nozione musicale non potrebbe, secondo Moore, apprezzare nella dovuta maniera un evento

---

<sup>223</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, 294-295.

<sup>224</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 295.

musicale e, se anche provasse un'emozione, questa sarebbe evidentemente suscitata da qualità che non riguardano l'evento musicale in sé stesso. È chiaro, allora, che per Moore è necessario possedere una serie di strumenti che consentano la conoscenza delle qualità belle e, vista l'estrema varietà di queste, anche gli strumenti devono essere vari. Un uomo incolto, ineducato, ha speranze di poter riconoscere la bellezza quando la incontra? Tenendo conto di queste considerazioni, la risposta deve essere negativa. Restando all'esempio della V sinfonia, sarebbe anche comprensibile che un uomo privo di ogni minima competenza musicale provasse una forte emozione assistendo all'esecuzione della sinfonia in una sala da concerto, ma il piacere che egli proverebbe sarebbe causato, verosimilmente, dal riconoscimento di qualità non musicali, quali l'ampiezza e l'eleganza della sala, gli onori riservati al direttore d'orchestra, la suggestiva visione dell'intera orchestra schierata. Forse egli sarebbe capace di godere dell'imponenza del suono che l'esecuzione della sinfonia regalerebbe, ma questa particolare qualità è, fra quelle musicali, di sicuro la meno specifica e la più banale. Che cosa ci sarebbe, quindi, di errato nella fruizione del bello da parte di un individuo che non conosca o non riconosca le qualità estetiche effettivamente presenti in un'opera? Di sicuro la sua fruizione sarebbe in qualche modo difettosa e ciò accadrebbe perché suscitata da qualità che non la meriterebbero. In questo caso, colui che prova un simile piacere potrebbe commettere, per Moore, due tipi di errore: un errore di giudizio e un errore di gusto. Moore sostiene che questi due errori sono chiaramente distinti l'uno dall'altro e i motivi che porta per sostenere tale distinzione si ritrovano nella complessità che caratterizza ogni esperienza del bello. La definizione dei due errori non è equivoca, infatti, solo se si tiene conto che emozione e conoscenza sono parti diverse di una sola unità organica. Moore scrive:

o [...] si attribuiscono a un oggetto qualità realmente belle che esso non possiede, o [...] si prova un certo sentimento verso le qualità che esso possiede ma che in realtà non sono belle, cioè un'emozione appropriata soltanto a qualità realmente belle. Entrambi questi fatti si danno molto di frequente; e in molti casi si verificano insieme, senza dubbio: ma è chiaro che sono nettamente distinti, e tale distinzione è della massima importanza per una corretta valutazione. Il primo può essere definito un errore di giudizio, e il secondo un errore di gusto; ma va osservato che l'errore di gusto comporta generalmente un falso giudizio di valore; mentre l'errore di giudizio è semplicemente un falso giudizio di fatto<sup>225</sup>.

---

<sup>225</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 297.

La distinzione fra errore di giudizio e errore di gusto poggia proprio sul fatto che ogni giudizio riguarda la conoscenza, mentre il gusto riguarda l'emozione che a questa conoscenza può eventualmente accompagnarsi. Sembra chiaro che, così come in un qualsiasi caso di fruizione del bello, una certa emozione si accompagna immancabilmente alla conoscenza delle qualità belle, un determinato gusto dia immancabilmente mostra di sé. Nel caso in cui l'emozione non fosse quella più corretta, allora il gusto si mostrerebbe come non congruo e si avrebbe un caso di cattivo gusto. A livello teorico, errore di giudizio e errore di gusto sono facilmente distinguibili, e è ammissibile che anche nella viva esperienza del bello possa esserci una loro separazione. Chi non riconoscesse le qualità belle possedute da un quadro o ve ne riconoscesse di mancanti, e in conseguenza di ciò non provasse piacere o non provasse il piacere adatto, non sarebbe necessariamente rimproverabile di non avere buon gusto. Probabilmente, infatti, se il riconoscimento delle qualità belle dell'oggetto avvenisse correttamente, seguirebbe senza fallo anche l'emozione corrispondente. In ciò si chiarisce anche che, nella teoria di Moore, l'elemento conoscitivo deve sempre necessariamente precedere quello del piacere, poiché il secondo ha bisogno di fondarsi sul primo. Oltre a ciò, Moore ritiene che la presenza di una fondata credenza nelle qualità belle di un oggetto contribuisca in grande misura al valore di un'esperienza estetica, quando la medesima esperienza godrebbe di molto meno valore se la credenza non fosse fondata. Un oggetto bello e reale possiede, per Moore, un valore di gran lunga superiore al valore della sua sola immagine. La semplice immagine di un oggetto ha certamente un valore positivo che le va riconosciuto, ma resta sempre al di sotto del valore che avrebbe se non fosse solo nel pensiero. L'immaginazione, per quanto possa essere giudicata buona, non può sostituire l'oggetto nella sua presenza effettiva. Un artista, dedicandosi alla produzione di opere d'arte, non può limitarsi a mantenerle all'interno della sua mente, coltivandone la sola idea; egli deve anche saperle realizzare. In qualche modo le medesime differenziazione e ordinamento in forma gerarchica che riguardano colui che semplicemente immagina o fantastica e l'artista che si dedica anche alla effettiva realizzazione, possono valere, secondo Moore, anche nel caso della messa a confronto di un prodotto dell'attività artistica e di ciò che è opera della natura. Anche in questo caso l'influenza di Platone su Moore è dominante; è difficile pensare, infatti, a qualcosa che suoni più platonico dell'affermazione:

Riteniamo in effetti che la contemplazione di una scena naturale, accompagnata da un'emozione, posto che le sue qualità siano ugualmente belle, è in qualche modo uno stato di cose migliore che la contemplazione di un paesaggio dipinto: pensiamo cioè che il mondo sarebbe migliore se potessimo sostituire, alle più belle opere d'arte rappresentativa, oggetti reali ugualmente belli.<sup>226</sup>

Sul valore che la credenza in cose vere porta all'unità organica di cui costituisce una parte, gli argomenti di Moore esulano dal contesto stretto della riflessione sul bello per toccare questioni tipicamente dibattute anche dalla comune opinione. In maniera non sorprendente, Moore trova che ciò che appare godere del consenso generale è anche fondato da un punto di vista filosofico.

Coloro [...] che hanno un profondo rispetto per la verità sono inclini a pensare che una contemplazione semplicemente poetica del regno dei cieli sarebbe superiore a quella del credente, se fosse vero che il regno dei cieli non esiste e non esisterà mai in realtà. La maggioranza della gente, a un giudizio equilibrato e posato, esiterebbe alquanto a preferire la felicità di un pazzo convinto che il mondo sia ordinato nel modo ideale, alla condizione di un poeta che immagina il mondo ideale, o alla propria, nella quale si godono e apprezzano beni minori, ma che esistono e esisteranno<sup>227</sup>.

Nell'accostamento mooreano tra fede religiosa e pazzia non si deve cogliere un dato di irriverenza nei confronti della religione, ma la semplice e efficace messa in luce di una verità filosofica che vale in ambiti molto frequentati dall'esperienza comune.

Non è la fede assoluta del credente, che magari è garanzia di pace interiore, a poter rivendicare il valore più elevato, così come non lo può fare una felicità costruita sulle basi della pazzia. Sia la solida credenza religiosa, sia quella forma di follia refrattaria a ogni confronto con il reale possiedono, sotto determinate condizioni, un certo valore: l'una è in grado di portare senso all'esistenza umana, l'altra può regalare quella condizione della coscienza che è oggetto di continua, inesausta ricerca<sup>228</sup>.

Eppure entrambe queste esperienze complesse mancano di una componente necessaria per raggiungere il grado più alto di valore: la corrispondenza con il reale. Vale davvero la pena di godere i vantaggi di credere in un falso dio? Dove altri

---

<sup>226</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 299-300.

<sup>227</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 300.

<sup>228</sup> È chiaro che quando Moore parla della felicità del pazzo non intende certo la *eudaimonia* aristotelica, ma uno stato di pieno, ininterrotto godimento.

risponderebbero in modo esitante o addirittura con un «sì», Moore non mostra incertezza e risponde con un secco «no». La felicità, tanto agognata e inseguita, vale la divaricazione completa dal mondo vero? Anche a questa domanda Moore risponde con un fermo «no» e ritiene che anche la maggioranza delle persone – purché, questo va sottolineato con forza, siano capaci di un giudizio «equilibrato e posato» – risponderebbe negativamente. Il valore del credere in ciò che p vero è, dunque, grande. Come si può avere la stessa fiducia di Moore rispetto al peso da attribuire alla credenza vera? Lo si può se non si perde di vista che la credenza vera è mezzo indispensabile per raggiungere determinati fini e che questi fini sarebbero irraggiungibili se i mezzi fossero inadeguati. Tutto ciò tenendo conto, nel contempo, della ovvietà per cui i fini hanno sempre un valore superiore ai mezzi che conducono a essi. La superiorità di una credenza vera rispetto a una credenza falsa è quindi, per Moore, fuori discussione e questo grazie al rapporto che ogni credenza vera intrattiene con il reale. Ma perché il reale o, detto altrimenti, l'esistente è superiore a ciò che non esiste? L'interrogativo merita una risposta, perché è chiaro che la superiorità della credenza vera è più facilmente ammissibile se si mostra anche la superiorità del reale rispetto al non-reale. Moore non dà prova, però, di essere molto deciso sul motivo per cui il reale o l'esistente siano da preferire a ciò che non esiste.

Può darsi che l'esistenza di ciò che contempliamo sia in se stessa un grande bene positivo sicché, per questa ragione soltanto, lo stato di cose enunciato col dire che l'oggetto della nostra emozione esiste realmente, sarebbe intrinsecamente superiore a uno stato di cose in cui tale oggetto non esistesse. Questo motivo di superiorità è senza dubbio assai importante nel caso degli affetti umani, in cui l'oggetto della nostra ammirazione sono le qualità spirituali di una persona degna di ammirazione; giacché se esistono due persone di questo genere è molto meglio che ne esista una sola<sup>229</sup>; e su questa base si potrebbe anche distinguere l'ammirazione della natura inanimata da quella delle sue rappresentazioni artistiche, nella misura in cui possiamo concedere un benché minimo valore intrinseco all'esistenza di un oggetto bello, indipendentemente da qualunque contemplazione di esso<sup>230</sup>.

---

<sup>229</sup> Evidentemente, in questo caso, sarebbe stata più felice la traduzione «molto meglio che se ne esistesse una sola».

<sup>230</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 301-302.

Non sembra che per Moore ci siano ragioni per sostenere che l'esistenza ha un valore superiore all'inesistenza, oltre al fatto che le cose non sembrano poter stare diversamente e che il senso comune sembra pensare la medesima cosa.

Se Moore non è efficace nel fondare la superiorità dell'esistente, è però molto netto nel sostenere che, una volta ammessa, essa deve essere fatta valere in ogni situazione. Nel tipico stile di Moore è questa affermazione:

Possiamo immaginarci che una persona possa godere per tutta l'eternità la bellezza di una scena e l'ammirevolezza dei rapporti umani in tutta l'intensità immaginabile, e che tuttavia gli oggetti della sua conoscenza siano assolutamente irreali. Io credo che l'esistenza di un tale universo in cui esistesse solo una tale persona debba esser giudicata di valore immensamente inferiore a quella di un universo in cui gli oggetti alla cui esistenza essa crede, esistessero davvero come essa pensa che esistano; e che il primo universo sarebbe in tal modo inferiore non solo perché mancherebbe dei beni che consistono nella esistenza degli oggetti in questione, ma anche semplicemente per il fatto che la credenza di quella persona sarebbe falsa<sup>231</sup>.

Discutere la convinzione mooreana porterebbe a dover considerare la nozione di eternità e di «intensità immaginabile» dei piaceri, ma soprattutto porterebbe a vedere quelli che nei *Principia* sono detti gli «ideali» – cioè la coscienza della bellezza e l'esperienza di appaganti rapporti umani, accompagnate da emozioni corrette – come manchevoli di qualche cosa: la corrispondenza con la realtà<sup>232</sup>. Moore afferma con forza che la realizzazione degli ideali del terzo tipo – gli unici davvero perseguibili – non costituisce, nel complesso, ciò che di maggior valore si trova nel mondo, ma essa deve congiungersi con la presenza reale di ciò che è oggetto di coscienza. Occorre tenere a mente che tutto questo non significa che Moore attribuisca un grande valore alla sola esistenza tenuta fuori di una relazione organica con un complesso di altri oggetti. Di per sé, l'esistenza di un oggetto qualunque, soprattutto se inanimato, può avere facilmente un valore trascurabile, sebbene comunque resti senza dubbio un valore positivo. Nell'unità organica, però, la presenza della corrispondenza fra credenza e

<sup>231</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 303.

<sup>232</sup> Non è il caso di entrare nel merito di che cosa possa dirsi reale in generale e di che cosa costituisca «realtà» nell'universo tratteggiato da Moore, ma non sfugge che la questione può essere sensatamente posta. Non sfugge neppure che Moore non la pone affatto, rivelando in questo modo una concezione non problematica della realtà e dell'esistenza, non avvertita del grande lavoro teorico compiuto da Descartes in poi.

realtà aggiunge di sicuro un grande valore. Moore trova un esempio efficace per sottolinearlo quando scrive:

Supponiamo che un oggetto degno di affetto esista e sia creduto esistente, ma che si verifichi l'errore di fatto che le qualità amate, sebbene esattamente simili, non siano le stesse che realmente esistono. Un simile stato di cose è facile da immaginare, e credo non si possa fare a meno di giudicare che, sebbene ambedue le persone in questo caso esistano, la situazione non è così soddisfacente come sarebbe se proprio la persona che si ama e si crede esistente fosse anche quella che esiste in realtà<sup>233</sup>.

Questo esempio è felice perchè si appella all'esperienza, molto comune per gli uomini, di avere provato una delusione in una relazione affettiva; la constatazione che un comportamento atteso non si verifica a causa della mancanza di alcune qualità personali, fa rimpiangere proprio quelle stesse qualità e porta a desiderare che queste siano reali. Data la facilità con cui un simile caso può essere immaginato, è facile convincersi che Moore abbia incondizionatamente ragione, ma bisogna anche notare che, su questo, Moore non fa valere l'estensione a tutti gli universi possibili. Forse si accorge che potrebbero tranquillamente esserci universi nei quali la mancanza di alcune qualità attese potrebbe non provocare delusione fra le persone. Il passaggio dall'ambito della fruizione del bello a quello della fruizione dei rapporti umani che Moore compie nel suo argomentare, segnala che egli è ora in grado di affrontare con strumenti più adeguati il discorso sul più difficile dei due ideali proposti. Prima di fare ciò, però, egli non rinuncia a fornire una definizione della bellezza di cui, in effetti, si avvertiva la mancanza, vista l'impressione, favorita dalle affermazioni segnalate in precedenza, che Moore riponga troppa fiducia in un concetto di «bello» universalmente condiviso. Quest'impressione è confermata, tra l'altro, da alcune proposizioni che, nell'intenzione di Moore, dovrebbero fungere da premesse alla definizione di «bellezza»:

io includo tra le componenti essenziali dei beni che ho trattato ogni forma e varietà di oggetto bello, purché sia bello davvero; una volta chiarito questo, credo si possa ammettere facilmente che il consenso generale che si ha comunemente circa le cose belle e brutte, e anche circa le differenze di maggior rilievo tra i vari gradi di bellezza, permette di sperare che non si diano grossi errori nei nostri giudizi sul bene e sul male. Tutto ciò che è considerato bello da un certo numero di persone contiene probabilmente qualche qualità

---

<sup>233</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 304-305.

bella; e le divergenze di opinione sono dovute spesso all'attenzione esclusiva che persone diverse portano a qualità diverse di uno stesso oggetto, più che all'errore positivo di ritenere bella una qualità che in realtà è brutta. Quando un oggetto che è considerato bello da qualcuno viene giudicato brutto da altri, la verità in genere è che esso manca di qualche qualità bella o è guastato da qualche qualità brutta su cui si appunta in modo esclusivo l'attenzione di coloro che lo giudicano negativamente<sup>234</sup>.

E ancora:

La fallacia naturalistica è stata commessa altrettanto comunemente riguardo alla bellezza che riguardo al bene, e ha generato altrettanti errori nell'estetica che nell'etica. Anzi, più spesso ancora di quanto non sia accaduto per il bene, si è supposto che il bello potesse esser definito come ciò che produce certi effetti sui nostri sentimenti; e molto spesso si è tratta da qui la logica conclusione che i giudizi di gusto sono meramente soggettivi, che cioè la stessa identica cosa, secondo le circostanze, può essere bella o non bella nello stesso tempo. Le [mie] conclusioni [...] suggeriscono una definizione della bellezza che può in parte spiegare e comunque del tutto eliminare le difficoltà che hanno condotto a questo errore<sup>235</sup>.

Così come il «buono» non può dipendere da stati psicologici o da convinzioni soggettive, ma ha una sua realtà – sebbene non naturale, indefinibile, non analizzabile – così anche il «bello» non è solo il risultato di contese fra differenti gusti personali, ma è un oggetto reale che, proprio nella sua realtà, è a-problematico.

Ci si può attendere, perciò, che la definizione che Moore fornisce della bellezza poggi sul concetto di valore intrinseco.

Sembra probabile che il bello si possa definire come ciò la cui contemplazione ammirativa è una cosa buona in se stessa<sup>236</sup>.

Moore non nasconde le importanti e positive implicazioni che una simile definizione porta con sé: grazie a essa appare in modo chiaro che «bello» e «buono» sono legati a filo doppio, poiché essi costituiscono, insieme, i due possibili predicati delle proposizioni che riguardano ciò che possiede un valore intrinseco. Ormai l'espressione «valore etico-estetico» appare pienamente giustificata e vantaggiosa:

---

<sup>234</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 307.

<sup>235</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 308.

<sup>236</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 308.

sempre giustificata, perché descrive una verità filosofica di tutta evidenza; vantaggiosa, perché permette che ci sia una via d'uscita da un dibattito che, giocato esclusivamente sullo scontro fra posizioni personali, sarebbe interminabile e senza sbocco.

Con la conclusione che il «buono» e il «bello» sono due concetti straordinariamente vicini l'uno all'altro, Moore si trova in linea con alcune posizioni tipiche del pensiero greco classico, che riconosce alla *kalokagathia* il ruolo principale nella rappresentazione del cittadino virtuoso. Moore estende, però, la grande vicinanza fra il «bello» e il «buono» anche a ambiti più ampi della virtù dell'uomo, poiché anche un semplice oggetto che possieda un valore estetico intrinseco è, in un certo modo, anche buono.

Il «bello» è, a differenza del «buono», definibile; in più, esso è definibile proprio in ragione del concetto di «buono». Il «bello» è quell'oggetto che viene contemplato in maniera che la contemplazione sia sempre accompagnata da un sentimento di ammirazione.

C'è poi un secondo tipo di problemi che vengono sollevati da quelle che Moore afferma costituire la risposta alla seconda domanda dell'etica (e alla sua terza questione). Nel passo citato, egli scrive: «“giusto” non significa e non può significare altro che “causa di buoni risultati”, e perciò si identifica con “utile”». Fin dal capitolo I dei *Principia*, Moore spiega che il «buono» ha una parte anche nelle risposte alla seconda domanda e sostenere che il significato del termine «giusto» è «causa di buoni risultati» chiarisce quale sia questa parte: il «buono» entra in queste risposte come fine di un particolare tipo di azioni che, proprio grazie alla loro natura di mezzi per la sua realizzazione, sono chiamate «giuste». Il «buono» è, perciò, l'insieme dei «buoni risultati» che un'azione giusta produce. C'è da chiedersi, ora, perché Moore convenga sul fatto che il «buono» sia la «massima felicità». Se il «buono», infatti, diventa la massima felicità, ci si trova nel dubbio che ci sia un'aperta contraddizione con l'assunto metaetico fondamentale della filosofia di Moore, secondo cui il «buono» è solo il «buono» e è sempre indefinibile<sup>237</sup>.

---

<sup>237</sup> Fin dalla presentazione della fallacia naturalistica, Moore afferma che essa sarebbe attribuibile a Bentham proprio perché questi non si attiene scrupolosamente all'uso di «giusto» come mezzo per il «buono», ma lo utilizza anche come attributo per ciò che è il fine in sé di tutte le azioni umane. Anche in quell'occasione, Moore non vede difficoltà nella fiducia che Bentham accorda alla convinzione che il fine delle azioni umane sia la “massima felicità per coloro il cui interesse è in questione”. Cfr. *Principia Ethica*, pp. 66-67: «Il termine “giusto” si applica molto comunemente a azioni che conducono al

Moore non è annoverato tra gli utilitaristi classici perché respinge fermamente il principio che afferma che il concetto chiave di tutte le proposizioni etiche è l'utile. Questo permette di dire che, di sicuro, la sua metaetica non è utilitaristica. Resta da vedere, però, se la sua etica – che invece lo è – possa essere compatibile con i presupposti teorici che Moore ha esposto nel capitolo I dei *Principia*. Se essa si regge sull'equiparazione fra il «buono» e la massima felicità generale, allora non si comprende come possa convivere con la metaetica. L'una o l'altra vanno respinte, perché inconciliabili.

L'azione sarà giusta e razionale se sarà il mezzo migliore per ciò che costituisce il massimo bene e che sia possibile da raggiungere. Essa sarà, allora, assolutamente *giusta*: ma non sarà assolutamente buona, visto che potrebbe anche non essere buona affatto, dal momento che sarebbe un *mero* mezzo. Ma è ovviamente impossibile per noi soddisfare tutte queste condizioni; le scienze non sono giunte a una conoscenza completa e noi non sappiamo neanche che cosa sia il buono. Se, pertanto, noi diciamo che le azioni sono razionali e giuste, dobbiamo voler dire qualcosa di diverso da questo. Di fatto noi siamo inclini a intendere che una persona abbia agito alla luce delle sue migliori conoscenze (We are apt to mean in fact that the person acted up to his lights, that he did the best he knew)<sup>238</sup>.

Moore afferma, di seguito, qualcosa di interessante: «dovremmo aggiungere a questo che ciò che quella persona ha fatto era anche la cosa migliore fra quelle che *noi conoscevamo*: altrimenti la nostra definizione diventa ovviamente paradossale».

In breve, affermare che una certa linea di condotta, in un momento dato, è assolutamente giusta o obbligatoria, significa ovviamente affermare che, se essa viene adottata, ci sarà nel

---

raggiungimento di ciò che è buono; le quali azioni sono considerate come mezzi per il raggiungimento dell'ideale, e non come fini in se stesse. Quest'uso di "giusto" nel senso di ciò che è buono come mezzo, sia poi o no anche buono come fine, è quello a cui io stesso limiterò il termine. Se Bentham avesse usato "giusto" in questo senso, sarebbe stato da parte sua perfettamente coerente definire il giusto come "ciò che conduce alla felicità generale", alla sola condizione, si noti bene, che egli avesse già dimostrato, o posto come un assioma, che la felicità generale è il bene, o (che è lo stesso) che solo la felicità generale è buona. [...] Non voglio però che l'importanza che attribuisco a questa fallacia sia fraintesa. La scoperta di essa non confuta per nulla l'affermazione di Bentham che la massima felicità sia il fine appropriato dell'azione umana, se si intende questa come una proposizione etica, come egli indubbiamente la intendeva. Quel principio può essere vero ugualmente [...]. Bentham avrebbe potuto continuare a sostenerlo, come il Sidgwick, anche se la fallacia gli fosse stata fatta rilevare».

<sup>238</sup> G. E. MOORE, *Elements*, p. 120.

mondo più bene o meno male di quello che vi sarebbe se si facesse qualunque altra cosa invece di quella. Ma questo implica un giudizio sul valore delle sue conseguenze e di quelle di ogni possibile alternativa. E dire che una azione avrà queste e queste altre conseguenze implica tutta una quantità di giudizi causali<sup>239</sup>.

L'anello di congiunzione in cui metaetica e filosofia pratica si intrecciano e si saldano più strettamente è nella teoria che Moore chiama «delle unità organiche». Questa teoria si regge su un principio che nella riflessione di Moore ha un peso molto rilevante: il principio delle unità organiche.

All'utilitarismo, in ogni caso, sono state mosse anche pesanti critiche.

[All'utilitarismo] si sono comunemente associati due errori, e in modo del tutto spontaneo. a) Si è supposto che i migliori risultati possibili consistessero solo in una limitata categoria di beni, che si identificava approssimativamente con i beni distinti popolarmente come risultato delle azioni meramente "utili" o "interessate"; e questi beni, a loro volta vennero affrettatamente ritenuti tali solo come mezzi in vista del piacere. b) Gli utilitaristi tendono a considerare ogni cosa come puro mezzo, trascurando il fatto che alcune cose che sono buone come mezzi sono anche buone come fini. [...] Molte argomentazioni utilitaristiche implicano l'assurdità logica che ciò che è presente non ha mai alcun valore in sé, ma va giudicato solo in relazione alle conseguenze; le quali a loro volta, ovviamente, quando saranno realizzate, non avranno alcun valore in se stesse, ma saranno semplici mezzi per un futuro ancora ulteriore, e così all'infinito<sup>240</sup>.

Ecco perché l'utilitarismo è dottrina accettabile solo nel campo della filosofia pratica e non dal punto di vista teorico, dove dimostra grande debolezza.

L'utilitarismo, tuttavia, come è inteso comunemente, sostiene che la mera coscienza del piacere, o questa stessa coscienza con l'aggiunta minima dell'esistenza di una tale coscienza in almeno una persona, è l'unico bene. Questo è il suo significato in quanto dottrina etica; e come tale è stato già confutato nella confutazione fatta dell'edonismo. Il meglio che si possa dire di esso è che nelle conclusioni pratiche non fa troppi gravi errori, per il fatto che, empiricamente, il metodo di agire che assicura il massimo bene nel complesso procura anche il massimo piacere<sup>241</sup>.

---

<sup>239</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 75.

<sup>240</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 183-184.

<sup>241</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 185.

È necessario approfondire la questione della teoria delle unità organiche. Questa teoria non è né semplice, né immediatamente perspicua, ma è attraverso essa che risulta chiara la differenza fra il «buono» inteso come quella particolare proprietà che caratterizza e accomuna tutte e solo le cose buone, e «la cosa buona» o, per usare un termine con cui la tradizione filosofica continentale si trova più a suo agio, il «bene».

La differenza sta in questo: a essere un oggetto semplice, non analizzabile, indefinibile è la proprietà del buono, non il bene. Al contrario, secondo Moore il bene è un oggetto complesso, poiché consistente in più parti, e anche strutturato, poiché le diverse parti contribuiscono in maniera diversa a quello che è il suo valore finale. Questa differenza è fondamentale per non fraintendere l'intero discorso che Moore affronta nei PE; se questa differenza non viene compresa, tutta la teoria etica di Moore, compresa la sua premessa metaetica, risulta un improbabile insieme di convinzioni non connesse le une alle altre<sup>242</sup>. Eppure la difficoltà rappresentata dalla teoria delle unità organiche non è ancora superata, visto che resta da comprenderne la caratteristica più notevole e cioè che il valore del tutto supera di gran lunga quello della somma delle sue parti.

È degno di nota che l'utilitarismo di Moore sia stato annoverato fra i tipi di utilitarismo ideale e che questo abbia portato a giudicarlo una possibile maniera di conciliare due visioni che, nella loro generalità, sono troppo schematiche: quella deontologica e quella consequenzialista.

Panayot Butchvarov scrive:

Nel richiedere che si faccia riferimento all'intero mondo nella formulazione di giudizi sui doveri, Moore non può dirci nulla di specifico su come dovremmo agire nelle diverse situazioni [...]. È per questo che Moore in pratica ammette che la sua teoria su ciò che è giusto fare è profondamente scettica. Ci potrebbe essere un'azione che noi dovremmo compiere, ma non possiamo sapere quale sia o in che cosa consista. In accordo con la straordinaria gamma delle sue conseguenze e delle relazioni organiche, "per tutto un infinito tempo futuro", anche affermazioni di probabilità su di loro non possono essere fatte seriamente. Per [...] Moore, un radicale scetticismo etico sembrava inevitabile [e nel suo caso] le ragioni erano empiriche [...]. Ma lo scetticismo etico di Moore non porta all'amoralismo. L'utilitarismo ideale non è un mero consequenzialismo. Un'azione può

---

<sup>242</sup> Sulla differenza fra discorso sulla proprietà del buono e discorso sul bene, cfr. S. DARWALL, *How Should Ethics Relate to (the Rest of) Philosophy? Moore's Legacy*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, pp. 21-22.

essere intrinsecamente buona anche se non deve essere compiuta, anche se non rende migliore il mondo. [...] Nessuno ha conoscenza della totalità delle conseguenze e delle relazioni organiche di un'azione, e in verità non ha neanche un chiaro concetto di esse. Quindi, in qualità di agente, l'utilitarista ideale può essere solo un deontologista, non un consequenzialista. Ecco perché l'utilitarismo ideale di Moore non era avverso alla morale del senso comune, che vede con disgusto lo spirito di calcolo che è coltivato dal consequenzialismo<sup>243</sup>.

Moore non trova espressioni migliori di «unità organica» o di «relazioni organiche» per dire quale sia il risultato del rapporto fra elementi diversi, ciascuno con il suo proprio valore, che vengono a trovarsi fusi in un solo insieme. L'espressione, però, non è nuova nel panorama della storia della filosofia. Moore sa bene di non essere il primo a utilizzarla. In particolare, l'espressione «unità organica» – o espressioni simili – sono state fatte proprie da quella tradizione idealistica che ha avuto un suo sviluppo anche in Inghilterra e da cui Moore ha inteso prendere definitivamente le distanze già diversi anni prima della scrittura dei *Principia*. Per questo motivo, egli avverte il suo lettore che ciò che molti fra gli eredi del pensiero di Hegel hanno voluto significare, utilizzando l'espressione «unità organica», non è per nulla ciò che egli intende significare adottando la medesima espressione. Non si può sapere se qui Moore avesse in mente un pensatore o un passo preciso, ma vale la pena di notare che F.H. Bradley utilizza un'espressione simile proprio quando parla del dovere dell'individuo all'interno del più ampio contesto in cui questi è inserito. Significativamente, Bradley la utilizza per porre in luce che il concetto di individuo, preso come un oggetto virtualmente indipendente dal contesto in cui si colloca – siano essi la famiglia, la comunità o lo stato – si dimostra manchevole della necessaria solidità filosofica. Per Bradley, l'individuo si dissolve se preso come qualcosa che stia a sé; l'individuo si può realizzare pienamente solo all'interno di un insieme che abbia le caratteristiche di un unico organismo, nel quale le parti non possano sussistere separate le une dalle altre. In questo senso, l'individuo è sempre, immancabilmente organico al suo proprio contesto. Moore si trova su posizioni diametralmente opposte, sia per ciò che riguarda l'esistenza di un oggetto, sia per ciò che riguarda il valore che quell'oggetto possiede. Egli presenta la sua teoria sulle unità organiche applicandola scorgendone una particolare utilità nel caso della sua critica all'edonismo. Tutte le dottrine edonistiche, infatti, hanno in comune la

---

<sup>243</sup> P. BUTCHVAROV, *Ethics Dehumanized*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op. cit.*, pp. 388-389.

caratteristica di sovrastimare il piacere in quanto elemento portatore di un certo valore. Così facendo, mettono in ombra il fatto che il valore di un oggetto complesso è una variabile indipendente dal valore delle sue parti. Nel caso di un tutto organico, infatti, non si deve nutrire alcuna fiducia di scoprirne il valore complessivo facendo la semplice somma fra i diversi valori delle sue componenti; questo porterebbe del tutto fuori strada. All'interno della più generale critica all'edonismo di Sidgwick, Moore scrive:

Perché dal fatto che non c'è alcun valore in una parte di un tutto, considerata per se stessa, non si può concludere che tutto il valore appartenente al tutto si trovi nella parte rimanente, considerata anche essa in sé. Anche se ammettiamo che c'è molto valore nel godimento della bellezza, e nessun valore nella mera contemplazione di essa, che è solo uno degli elementi costitutivi di quel fatto complesso, non consegue che tutto il valore appartenga all'altro elemento costitutivo, cioè al piacere che proviamo nel contemplarla. È possibilissimo che anche questo costituente non abbia alcun valore considerato in sé; che il valore appartenga all'intero stato e solo a esso: di modo che sia il piacere sia la contemplazione sono semplici parti del bene, e tutti e due parti ugualmente necessarie. [...] A me sembra che rispetto al piacere si sia comunemente commesso questo errore. Il piacere appare come un costituente essenziale di molte totalità dotate di valore; e siccome gli altri costituenti in cui possiamo analizzare tali totalità, possono apparire privi di valore, è naturale supporre che tutto il valore appartenga al piacere. Che questa spontanea supposizione non consegua dalle premesse è certo; e anzi, appare evidente al mio "giudizio posato" che essa è ridicolmente lontana dalla verità. [...] Anche se accettiamo l'implicita affermazione di Sidgwick [...] che la coscienza del piacere in se stessa abbia maggior valore della contemplazione della bellezza, mi pare che la piacevole contemplazione della bellezza abbia certo un valore immensamente più grande che la pura coscienza del piacere<sup>244</sup>.

Quindi, circa l'indipendenza che si può assegnare all'individuo e circa la relazione che l'individuo, inteso come parte del tutto, intrattiene con le altre parti, il principio delle unità organiche – per come egli lo presenta – stabilisce l'esatto contrario di ciò che afferma Bradley<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 166-167.

<sup>245</sup> F.H. BRADLEY, *Ethical Studies*, edited by W.J. Mander, Bristol, Thoemmes Press, 1999, p. 163: «Ci potremmo sentire rivolgere queste parole, [...] «Che lo stato fosse superiore agli individui, che l'intero fosse a volte qualcosa di più della somma delle parti, era un'illusione in cui si consumavano i pensatori greci. Ma di quell'illusione è stata scoperta l'origine ed essa è stata tolta di mezzo [...]. La famiglia, la società, lo stato e generalmente ogni comunità di uomini, consiste di individui, e in esse non

## Moore, Sidgwick e Brentano

La filosofia mooreana non è certo così monocorde di rendere impraticabile un fruttuoso confronto fra le sue posizioni e quelle espresse da altri pensatori della sua stessa generazione, così come anche di generazioni precedenti. È particolarmente utile, però, che questo confronto venga condotto con Henry Sidgwick e Franz Brentano, poiché entrambi, in tempi, modi e condizioni molto diverse, costituiscono oggetto di studio e di interesse per l'autore dei *Principia Ethica*. Proprio nei *Principia*, infatti, sono i loro due nomi cui Moore si richiama con intento elogiativo. Sidgwick è stato importante, per il giovane Moore, nella sua qualità di insegnante e come autore di una delle opere di filosofia morale di gran lunga più fortunate della seconda metà del XIX secolo: *I metodi dell'etica*. Brentano, invece, è ricordato da Moore come il pensatore che più di tutti mostra di essere vicino alle sue idee, sia sul piano della impostazione da dare all'intero discorso etico, con la distinzione fra le due domande fondamentali, sia sul tipo di risposte trovate per esse. È Moore stesso, quindi, a presentare Sidgwick e Brentano come due pensatori da tenere in considerazione per comprendere il suo pensiero. Più in particolare, il primo è importante per rintracciare l'origine di alcune scelte di fondo che caratterizzano tutta la riflessione morale di Moore e per vedere il *trait d'union* fra questi e la tradizione intuizionista anglosassone; attraverso Sidgwick, infatti – e spesso anche per muovergli critiche – Moore prende in esame l'utilitarismo, l'edonismo e svolge considerazioni fondamentali sull'oggettività dei valori. Brentano è, invece, un pensatore cui Moore si scopre sorprendentemente vicino su molte questioni c'è niente di reale eccetto gli individui. Gli individui le hanno fatte, e le fanno, mettendo se stessi in certe posizioni e restando in certe relazioni. Gli individui sono reali per se stessi, ed è grazie a loro che le relazioni sono reali. [...] L'intero è la mera somma delle parti, e le parti sono tanto reali fuori dall'intero quanto lo sono al suo interno". [...] Questa spiegazione è soddisfacente e verificabile? Questa sarebbe un'asserzione ardita, quando la scienza storica avesse rifiutato e completamente screditato l'origine individualistica della società, e quando, se ci rivolgiamo verso la pratica, troviamo dovunque che lo stato afferma se stesso come un potere che ha [...] il diritto di fare uso e di spendere la proprietà e la persona di un individuo senza riguardo per i suoi desideri, e che inoltre può metter fine alla vita di quello con il castigo [...]». Pur non facendo propria la posizione individualistica che Bradley osteggia così fortemente, Moore non nega affatto che gli individui che compongono il tutto organico abbiano un loro valore, che resta sempre lo stesso indipendentemente dal tutto e dalla relazione con esso.

di primo piano, quali, solo per citarne una, la natura non inferenziale delle intuizioni morali. Nella sua *Introduzione* del 1903 ai *Principia*, Moore dice a proposito di Brentano:

Quando questo libro era già completato, ho trovato, nella *Origine della conoscenza del bene e del male* del Brentano, opinioni che sono simili alle mie più di quelle di qualunque altro autore di filosofia morale che sia a mia conoscenza. Brentano (sembra) concorda completamente con me: 1) nel ritenere tutte le proposizioni etiche definite dal fatto che predicano un singolo, unico concetto obiettivo; 2) nel dividere nettamente tali proposizioni negli stessi due tipi in cui le distinguo io; 3) nel ritenere che quelle della prima specie non sono suscettibili di prova; e 4) nel genere di prova necessario e pertinente per la dimostrazione di quelle del secondo tipo.<sup>246</sup>

In effetti, è solo a poco tempo di distanza dalla completa stesura dei *Principia* e poco prima che questi fossero pubblicati che Moore legge, nella traduzione di Cecil Hague, *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*<sup>247</sup>. Le consonanze che Moore scopre in quest'opera con ciò che egli ha appena terminato di scrivere nei *Principia* gli appaiono molte e di grande valore. Questo è certamente uno dei motivi per cui egli stesso ne scrive una lunga e articolata recensione, pubblicata nel 1903 sull'«International Journal of Ethics». Dal punto di vista di Moore, comunque, Brentano non pare concordare con tutte le tesi che egli fa proprie nei *Principia*.

Ma per lui il concetto etico fondamentale non è quello semplice che io indico con il termine “buono”, ma quello complesso che ho assunto a definire il bello; e inoltre egli non riconosce, anzi implicitamente nega quello che ho chiamato *il principio delle unità organiche*. In conseguenza di queste due differenze, le sue conclusioni per ciò che riguarda quali cose siano buone in sé differiscono sostanzialmente dalle mie. Egli è tuttavia d'accordo con me nell'ammettere che vi sono molti beni differenti a che l'amore per gli oggetti buoni e belli costituisce un'importante classe di essi<sup>248</sup>.

---

<sup>246</sup> G. E. Moore, *Principia Ethica*, p. 39.

<sup>247</sup> F. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker and Humblot, 1889. L'edizione da cui traggio le citazioni è F. BRENTANO, *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*, translated by Roderick Chisholm and Elizabeth Schneewind, London, Routledge and Kegan, 1969. Questa nuova edizione in lingua inglese è stata fatta a partire dalla seconda edizione in lingua tedesca dell'opera di Brentano, curata da Oskar Kraus e pubblicata nel 1921.

<sup>248</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 39-40.

Si è già visto, poi, come Moore attribuisca a Sidgwick il merito di avere utilizzato per primo la corretta nozione di intuizione.

“Buono” è dunque indefinibile; eppure, per quanto ne so io, c’è un solo autore di filosofia morale, il professor Henry Sidgwick, che abbia chiaramente compreso e enunciato questo fatto<sup>249</sup>.

Queste poche parole sono sufficienti a dare l’idea di quanto sia necessario vedere da quali punti di vista e in quali modo l’etica di Sidgwick sia comparabile con quella di Moore.

La questione è tanto più importante per il lettore italiano di Moore, visto quanto scritto da Nicola Abbagnano nella sua *Prefazione ai Principia*, dove con intento vivacemente critico addossa a Moore la responsabilità di aver aderito a una non ben precisata e deludente filosofia del senso comune:

L’indefinibilità del bene era a Moore suggerita da quelli che egli chiama “i filosofi intuizionisti dell’etica”, cioè da Sidgwick e Brentano. Ma egli si distingue da questi filosofi perché si rifiuta di dare all’intuizione un qualsiasi significato positivo. Che le proposizioni le quali affermano che qualcosa è buona siano intuitive significa per lui soltanto che esse non sono suscettibili di prova: non che siano affidate, quanto alla loro conoscenza e certezza, a un organo specifico detto “intuizione”. Ma questa correzione non è veramente un miglioramento della tesi intuizionistica. [...] Qual è l’organo cui bisogna rivolgersi perché sia possibile intuire la qualità “bene”? Moore esplicitamente afferma che quest’organo non esiste. [...] “Esiste una nozione semplice indefinibile del bene” significa semplicemente “Tutti sono d’accordo su ciò che deve in generale intendersi per bene.” Se questa interpretazione è corretta, l’asserito carattere intuitivo del bene nasconderebbe nient’altro che un appello al senso comune. Il bene sarebbe ciò che tutti sanno che cosa sia: un’espressione [...] che non sembra sia in grado di far molto progredire un’indagine qualsiasi<sup>250</sup>.

Anche Demetrio Neri vede che Moore deve davvero molto a Sidgwick, anche rispetto al tema centrale dell’intuizionismo:

---

<sup>249</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 64.

<sup>250</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 23-24.

L'idea dell'indefinibilità del bene era suggerita a Moore da quelli che egli definisce i filosofi intuizionisti e in particolare da Henry Sidgwick [...]. per la verità, Moore critica anche gli intuizionisti, poiché essi sostenevano, che noi intuiamo alcune regole concernenti la condotta pratica con la stessa evidenza e certezza con cui intuiamo gli assiomi della matematica. Sul piano della condotta pratica, invece, Moore è consequenzialista [...]. Qui non si tratta dunque di intuizione, ma di accertamento di quel che realmente accade nel mondo in conseguenza delle nostre azioni. L'intuizione è riservata unicamente alla nozione di «buono», e consiste in un *vedere* cosa essa è, senza che sia possibile apportare nessun'altra prova o evidenza: se uno non sa che cosa è il bene, nessuno glielo può spiegare.<sup>251</sup>

Cominciando dal confronto fra Moore e Sidgwick, si può certamente immaginare che i debiti che Moore contrae nei confronti del suo vecchio professore siano molti e di diversa natura. Si prendano, a titolo di prova, alcuni dei passi più significativi di *I Metodi dell'etica*, visto che anche Sidgwick vede con estrema chiarezza che la storia della filosofia morale è percorsa da una serie di «fallacie» che rendono spesso opaco, se non anche del tutto errato, il discorso su ciò che davvero è il «buono».

Se quindi ci fosse chiesto che cos'è questo «bene», che è cosa eccellente conoscere, dare agli altri e distribuire imparzialmente, sarebbe ovviamente assurdo rispondere che esso è proprio questa conoscenza, questi atti benefici, e questa distribuzione imparziale.<sup>252</sup>

Sul peso che le norme sociali comunemente accettate o le leggi positive hanno nell'influenzare la condotta e il loro rapporto con la sfera della autentica moralità.

Coloro che fan parte delle moderne società civili sono assoggettati al potere di un codice dipendente dall'opinione pubblica, codice sostenuto dalle sanzioni sociali che nessuna persona riflessiva, pur seguendolo, identifica con il codice morale o lo considera come incondizionatamente vincolante. Infatti, questo codice è chiaramente fluttuante o variabile [...]. L'osservanza di questi dettami è sostenuta o da ragioni derivanti dall'interesse personale, oppure li si obbedisce perché si ritiene che il fatto di restare il più possibile in armonia con i propri simili porti alla felicità o al benessere generale. Per questo nel pensiero comune delle persone irriflessive i doveri imposti dall'opinione sociale sono

---

<sup>251</sup> D. NERI, *Filosofia morale*, Milano, Guerini, 1999, cit. p. 66.

<sup>252</sup> H. SIDGWICK, *ibidem*, p. 427.

spesso indistinti dai doveri morali, e anzi questa indistinzione è quasi intrinseca al significato comune di molti termini.<sup>253</sup>

La critica che Moore muove a Sidgwick è motivata dal fatto che questi non riesce a fare a meno della presenza, nella sua teoria del valore, di un soggetto pensante e senziente. Sarebbe solo in esclusiva relazione con se stesso che, secondo Sidgwick, un soggetto sarebbe capace di esprimere un giudizio di valore di qualunque tipo; sarebbe solo alla luce del fatto che un oggetto gli procura un certo utile che un essere cosciente sarebbe in grado di formulare un giudizio stabilendo che esso costituisce una cosa buona o cattiva. Nella lettura di Moore, la sua distanza da Sidgwick si gioca su una questione delle più importanti: il posto che, in generale, il soggetto occupa nella sua relazione con quegli oggetti che costituiscono la risposta alla prima domanda dell'etica. Secondo Moore, il valore di questi oggetti è intrinseco e questo sarebbe un fatto auto-evidente; in questo modo il loro valore sarebbe dato e resterebbe invariato sotto qualunque condizione possibile, al di là del fatto che ci sia o non ci sia un qualche essere pensante capace di vederlo. Sidgwick, diversamente, non riterrebbe possibile prescindere dalla presenza degli esseri umani, che verrebbero a essere, in questa maniera, il metro con cui misurare il valore di un oggetto. Nella sua interpretazione di Sidgwick, Moore non commette errori, ma considera un difetto ciò che altri giudicherebbero un pregio. Inoltre, Sidgwick non nega affatto che vi siano intuizioni attraverso cui si può attribuire un certo valore a un oggetto, ma nega che l'oggetto manterrebbe il suo valore se gli uomini non ci fossero.

Moore ne riporta, da *I metodi dell'etica*, queste parole:

Sembra chiaro [...] che queste relazioni oggettive del soggetto cosciente, quando siano distinte dalla coscienza che le accompagna e che da esse risulta, non sono intrinsecamente e definitivamente desiderabili; non più di quanto lo siano gli oggetti materiali e d'altro genere considerati fuori da ogni relazione con la esistenza cosciente. Ammettendo che abbiamo reale esperienza di preferenze del tipo che ho descritto, nelle quali l'oggetto ultimo non è unicamente la vita cosciente, mi pare tuttavia che quando riflettiamo a mente fredda, possiamo giustificare davanti a noi stessi l'importanza che annettiamo a qualunque di questi oggetti solo considerando la loro capacità di condurre, in un modo o nell'altro, alla felicità degli esseri dotati di coscienza<sup>254</sup>.

---

<sup>253</sup> H. SIDGWICK, *ibidem*, p. 69.

<sup>254</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 156.

È l'utile dell'uomo a essere l'unico criterio alla luce del quale giudicare se una cosa sia buona o cattiva, così che in Sidgwick, ciò che è davvero buono, lo è perché è davvero utile. Anche la conoscenza presa in sé, che per Moore è senza dubbio un oggetto di valore intrinseco, è da ricercarsi solo alla luce della fondata speranza che essa produca qualche cosa di utile per l'uomo. Al pari della bellezza e della conoscenza, anche altri oggetti cui Moore attribuisce un valore intrinseco sarebbero giustificati a esistere solo alla luce della loro utilità: è questo il caso della virtù.

Se la felicità viene fatta coincidere con il piacere, così come Moore afferma essere nel caso di Sidgwick, allora è chiaro che il piacere è, in Sidgwick, ciò che costituisce il sommo bene, ciò per cui tutto il resto si trova solo in funzione di mezzo. Moore deve quindi mostrare la debolezza dell'edonismo nelle sue più fondamentali pretese e in ciò egli è tutt'altro che titubante. Può sfruttare, infatti, niente meno che uno dei dialoghi platonici noti e discussi, dove un Socrate lucido e diretto demolisce la tesi dell'edonista Protarco. Socrate – e con lui Moore – ha gioco facile nel portare Protarco a ammettere che il piacere in quanto tale sarebbe un fine assurdo cui tendere, se non fosse unito alla coscienza di esso. Infatti, che senso avrebbe ricercare il piacere di per sé, se non si fosse poi in grado di averne alcuna opinione, alcuna memoria e se non si fosse in grado, in sostanza, di prendere atto che si sta provando piacere? Socrate definisce un'esistenza di questo tipo, priva di coscienza, un'esistenza pari a quella «d'un mollusco, o delle tante bestie marine che hanno la vita chiusa nelle conchiglie». Protarco è vinto. Al pari di Protarco, anche ogni edonista, Sidgwick compreso, dovrebbe dichiararsi battuto da questo argomento. Ciò su cui Moore non trova nulla da obiettare è che sia possibile e giustificato disgiungere, nella riflessione, ciò che costituisce un oggetto buono come fine da ciò che costituisce un mezzo per giungere a esso. Anche ipotizzando che sia il fine ultimo, è corretto parlare del piacere prendendolo in un isolamento il più possibile completo rispetto alla coscienza di esso? Esiste un oggetto chiamato piacere al di fuori di una coscienza che provi piacere? Moore risponderebbe affermativamente, poiché gli pare che il metodo dell'isolamento sia non solo praticabile, ma anche straordinariamente utile per giudicare del valore di qualsiasi oggetto<sup>255</sup>. Eppure il metodo dell'isolamento, di cui, come si è visto, Moore non è stato

<sup>255</sup> Moore comprende che disgiungere il piacere e la coscienza che si può avere di esso è cosa non immediatamente perspicua, ma ne fa una questione di rilevanza solamente pratica. Non vede che il piacere senza la coscienza di esso non solo non ha valore – in questo egli sarebbe nel giusto – ma non ha

il primo utilizzatore, ma di cui egli fa uno dei propri strumenti d'indagine prediletti, rischia di rivelarsi dannoso anche per la sua teoria del valore<sup>256</sup>. Moore lo applica al piacere per mostrare che esso porterebbe a un'esistenza insensata se preso in perfetta disgiunzione da una forma di coscienza. La stessa cosa, però, potrebbe dirsi della conoscenza, oggetto cui Moore attribuisce un valore intrinseco. La conoscenza, infatti, sarebbe in grado di superare l'esame di un isolamento perfetto? Ha senso parlare di una conoscenza disgiunta completamente da qualsiasi forma di soggetto conoscente? Questo non è più il problema della strumentalità della conoscenza o della opportunità di difendere una conoscenza che abbia come suo proprio scopo solamente altra conoscenza. Questo è il problema per cui una vita dove la conoscenza, al pari del piacere, venisse presa come un oggetto buono in quanto fine, finirebbe con l'assumere un aspetto per lo meno bizzarro, se non addirittura palesemente insensato. In questo modo, se il piacere non può essere preso come fine, non lo può neanche la conoscenza. Proseguendo su questo cammino, potremmo anche arrivare a dire che, come la conoscenza, così la bellezza appare un oggetto degno di essere ricercato solo se si concede l'esistenza di un soggetto in grado di contemplarlo. Se seguiamo Socrate nel non vedere in un mollusco alcuna forma di coscienza degna di questo nome e nel considerare assurdo vivere una vita da mollusco gaudente, allo stesso modo appare assurdo scegliere la vita di un mollusco immerso completamente in ogni forma di bellezza che potremmo immaginare, ma che non fosse in grado di contemplarla.

Nella polemica con Sidgwick, Moore sembrerebbe, da quanto detto sin qui, avere la peggio. Un mondo bello, ma che mancasse di un qualsiasi essere pensante in

---

neppure realtà. Per Moore, invece, gli oggetti mantengono sempre una forma di realtà anche al di fuori di ogni relazione, per cui esisterebbe, in qualche modo, anche un oggetto che è il puro e semplice piacere. Cfr. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 162: «Si suppone erroneamente che, siccome il piacere deve sempre essere accompagnato dalla coscienza [...], sia indifferente attribuire il valore di unico bene al piacere o alla coscienza del piacere. *Praticamente*, è ovvio, sarebbe indifferente stabilire quale delle due cose cerchiamo, se fosse certo che non si può avere l'una senza l'altra; ma quando si pone il problema di che cosa sia buono in se stesso, quando si domanda: "In vista di quale fine è desiderabile ottenere ciò che cerchiamo?" – allora la distinzione non è affatto priva di importanza. [...] O il piacere in se stesso (anche nel caso che non sia possibile raggiungerlo) è tutto ciò che si può desiderare, oppure la coscienza di esso è ancora più desiderabile. Le due proposizioni non possono essere entrambe vere».

<sup>256</sup> Moore afferma che il metodo dell'isolamento è estremamente vantaggioso, poiché è «il solo metodo che si può usare con sicurezza quando vogliamo trovare che grado di valore abbia una cosa in se stessa» (PE, p. 163).

grado di vederne e apprezzarne la bellezza, sarebbe un mondo indegno di essere preferito a altri. Il problema non consiste, infatti, nell'operare una scelta fra qualcosa di bello e qualcosa di brutto, ma consiste nel fatto che il bello e il brutto possano sensatamente darsi senza la presenza di un occhio e di una mente. Moore si è accorto che una forma di coscienza ci deve essere quando si è trattato di opporsi a una teoria che eleggeva a fine ultimo un oggetto che, nella sua opinione, non ne aveva le caratteristiche; non se n'è accorto quando egli stesso ha eletto un oggetto diverso a occupare una posizione simile.

La teoria del valore intrinseco di Moore non dà ragione a sufficienza della complessità dell'inevitabile rapporto fra soggetto e oggetto. Concordo, perciò, con la critica che Robert Audi muove a Moore proprio rispetto alla sua teoria del valore intrinseco, visto che Audi ammette che oggetti di valore intrinseco si possano dare solo in relazione alla esperienza conscia di un essere dotato di una qualche forma di intelligenza. In particolare, è solo un'esperienza data nel tempo e nello spazio e effettivamente provata da un essere cosciente a poter costituire il terreno su cui si collocano oggetti di valore intrinseco.

Credo che Moore non abbia reso vera giustizia ai dati di cui egli stesso riconosce la presenza e che, per rendere conto di essi, sia necessaria una teoria di grana più fine. Io propongo [...] che assumiamo che i portatori di un valore intrinseco siano esperienze concrete fatte da individui (in questa sede considero solo le esperienze fatte da persone, ma riconosco che ci sia la possibilità di provare esperienze dotate di valore anche da parte di non-persone)<sup>257</sup>.

Ecco che il valore intrinseco non è qualcosa che possa appartenere a un oggetto preso in uno stato di completo isolamento. Il valore intrinseco emerge solo all'interno di una relazione fra un oggetto – che può essere anche un'azione – e un soggetto che è cosciente di quello stesso oggetto e che è capace di esprimere su di esso un giudizio di valore.

In *I metodi dell'etica* Sidgwick si richiama esplicitamente a Descartes nel rintracciare un tipo di ragione che contempra, fra le proprie possibilità, quella di sapere

---

<sup>257</sup> R. AUDI, *Intrinsic value and Reasons for Action*, in T. HORGAN – M. TIMMONS, *op.cit.*, pp. 82-83.

vedere immediatamente e con chiarezza alcune verità innegabili. Il concetto di auto-evidenza di cui Sidgwick si serve si trova, in una certa misura, già in Descartes.

A proposito del rapporto fra il concetto di intuizione fatto proprio da Sidgwick e quello cartesiano, Thomas Baldwin scrive parole chiare:

Sidgwick caratterizza [la sua] posizione in termini cartesiani: le intuizioni etiche devono essere dello stesso tipo di quelle raccomandate da Descartes. Sidgwick impone questa richiesta in nome della “scienza”, termine con cui egli intende una scienza cartesiana, fondata su principi auto-evidenti che impiegano concetti chiari e distinti; non il tipo di scienza fondata su ipotesi cui noi, oggi, siamo familiari. La motivazione che sta alla base di questa imposizione di un rigore scientifico è, non sorprendentemente, il perseguimento della conoscenza [...]<sup>258</sup>.

Il confronto con Brentano si gioca, in buona misura, sugli stessi temi sui quali si gioca quello con Sidgwick. Brentano scrive *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong* in occasione di una conferenza tenuta a Vienna, su invito della Vienna Law Society, nel gennaio del 1889. Dato il contesto non è un caso, quindi, che il discorso di Brentano parta dal tentativo di rispondere a una domanda circa l’esistenza di diritti naturali. Ciò che Brentano afferma come presentazione della sua posizione circa il problemi della giustizia, del diritto e di ciò che è giusto, consente di comprendere perché Moore si senta così vicino al filosofo tedesco.

Cercherò di fare chiarezza sul solo senso nel quale io credo che ci sia una legge naturale. La parola “naturale” può essere usata in due modi molto differenti:

(1) Può riferirsi a ciò che è “dato per natura” o “innato”, come distinto da ciò che è stato acquisito per mezzo dell’esperienza o derivato dal corso della storia.

---

<sup>258</sup> Th. BALDWIN, *The Three Phases of Intuitionism*, in Ph. STRATTON-LAKE, *op. cit.*, pp. 96-97. Le considerazioni di Baldwin si spingono molto oltre il ritrovare in Descartes le radici dell’intuizionismo di Sidgwick, poiché sono intese a mostrare come, in Sidgwick, si intreccino diverse esigenze in maniera complessa. Baldwin nota, infatti, come alcuni concetti fondamentali del pensiero cartesiano arrivino a Sidgwick anche attraverso la mediazione di Clarke e come Sidgwick, però, non si sia in realtà dedicato a fondare una dottrina sui criteri tipici di una scienza cartesiana, ma abbia tentato, semmai, di superare le insufficienze di un intuizionismo di senso comune costruendo una dottrina che fosse in grado di risolvere più problemi morali di quelli risolvibili con la sola saggezza pratica. Perciò «la concezione quasi-matematica di verità etica [per cui le pretese di conoscenza di fondamentali verità etiche devono essere legittimate riunendole in un sistema che è basato su alcune “primarie intuizioni di Ragione” auto-evidenti] non appare [...] costituire il punto di partenza di Sidgwick».

(2) Oppure la parola “naturale” può riferirsi a quelle regole che possono essere conosciute come corrette e obbligatorie, in se stesse e per se stesse, e in virtù della loro propria natura; le regole che sono “naturali” in questo senso contrastano con i dettami arbitrari che possono essere fissati da coloro che detengono il potere.

[Io rifiuto] il [primo] concetto di legge naturale [...]. E sono in disaccordo con [chi rifiuta] il secondo. [...]

C'è una cosa come una verità morale insegnata dalla natura stessa e indipendente dall'autorità ecclesiastica, politica e da ogni altro tipo di autorità sociale? C'è una legge morale che sia naturale nel senso di essere universalmente e incontestabilmente valida – valida per gli uomini appartenenti a ogni latitudine e a ogni tempo, in verità valida per ogni essere che pensi e senta – e noi siamo in grado di sapere che esiste una tale legge? [...] La mia risposta è decisamente affermativa. [...] Ci sono molte proposizioni che noi giungiamo a conoscere in maniera naturale e che sono incontestabilmente certe e universalmente valide per ogni essere pensante, e queste proposizioni sono tutto tranne che innate<sup>259</sup>.

La prosecuzione del brano riportato sopra rivela in modo estremamente chiaro qual è il tipo di «incontestabile» validità che Brentano intende. Egli ritiene che il tipo di certezza delle proposizioni attraverso cui si esprimono le leggi morali sia dello stesso tipo di quella di un concetto geometrico (forse sarebbe meglio parlare di un insieme di concetti) come il noto teorema di Pitagora. È una verità dello stesso tipo di quella delle verità geometriche quella che caratterizza le leggi morali di cui parla Brentano e ciò che caratterizza le verità geometriche è il loro essere conosciute in maniera naturale e universalmente valida.

Ci sono molte proposizioni che giungiamo a conoscere in una maniera naturale, e che sono incontestabilmente certe e universalmente valide per tutti gli esseri pensanti, e queste proposizioni sono tutto tranne che innate. Un esempio è il teorema di Pitagora [...].<sup>260</sup>

Il grande interesse di queste parole di Brentano è che in esse si mostra la sua forte critica nei confronti delle meta-etiche e delle etiche innatistiche e che questa critica è condotta da parte di un pensatore che è saldamente razionalista.

Dopo la aperta polemica contro l'innatismo, Brentano si dedica a fare ciò che fanno anche Sidgwick e Moore, sebbene quest'ultimo in modo ben più esteso: la messa in luce degli errori che hanno impedito di giungere alla costruzione di una teoria morale

---

<sup>259</sup> F. BRENTANO, *op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>260</sup> F. BRENTANO, *op. cit.*, p. 6.

fondata scientificamente; detta diversamente, Brentano rivela la presenza di alcune gravi fallacie. Si prenda il caso, per esempio, di quelle teorie morali che fanno discendere l'etica dal desiderio di ricevere benefici come effetto delle proprie azioni, in una logica di scambio reciproco.

Potrebbe darsi [...] che quando noi rendiamo per primi un servizio ad altri lo facciamo nella speranza di riceverne indietro, a nostra volta, servizi simili. Noi perciò ci formiamo l'abitudine di eseguire questi servizi e allora scopriamo che siamo motivati a compierli anche quando non abbiamo in mente una ricompensa. Qualcuno potrebbe dire che noi abbiamo a che fare qui con quella che è la sanzione naturale per il dovere di amare il prossimo. Ma ogni visione di questo tipo è completamente sbagliata. Un senso di costrizione può certamente costituire una forza che ci spinga all'azione, ma non è una sanzione che conferisca validità. [...] [Secondo alcune concezioni], la sanzione naturale per la legge e la moralità sarebbe [la] convinzione per la quale le prescrizioni morali avrebbero la loro fonte in qualche volere più forte. Questa convinzione sorge abbastanza spontaneamente, ma non contiene nulla che meriti di essere chiamato sanzione. Un uomo che si trovi alla mercé di un tiranno o di una banda di ladri sa di essere soggetto a comandi che provengono da un volere più forte del suo. Ma che egli obbedisca o meno, quei comandi non impartiscono ad alcun atto una sanzione come quella che viene dalla coscienza. Se obbedisce, lo fa a causa della paura e non perché egli pensi che i comandi che gli vengono impartiti siano giusti. [...] Una sanzione naturale per la legge e la moralità, dunque, non può essere trovata nel pensiero di un comando che provenga da un volere esterno, non più di quanto possa essere trovata in un senso di costrizione o nella speranza di un premio o nella paura di una ritorsione.<sup>261</sup>

Se la moralità non consiste in niente di quanto Brentano elenca in questo passo, c'è però qualcosa che la riguarda in modo essenziale.

Ma ci sono comandi o imperativi di un tipo essenzialmente differente. In questo senso noi possiamo parlare dei comandi o degli imperativi della logica – comandi o imperativi che riguardano il giudizio e l'inferenza. E in questo caso non c'è alcuna questione di un qualche "volere". Questi comandi o imperativi non hanno a che fare con il "volere" della logica stessa, poiché ovviamente questa non ne possiede nessuno, o con il volere di qualche logico al quale noi possiamo avere dato la nostra fiducia. Le leggi della logica sono regole del giudizio che sono naturalmente valide. Noi siamo obbligati a conformarci ad esse, perché una tale conformità garantisce certezza ai nostri giudizi; se manchiamo di conformarci ad esse, i nostri giudizi diventano probabilmente occasione di errore. In altre parole, i

---

<sup>261</sup> F. BRENTANO, *op. cit.*, pp. 7-9.

procedimenti del pensiero che si conformano a queste regole sono superiori per natura a quelli che non lo fanno. E la stessa cosa vale per l'etica. Le cose con cui abbiamo a che fare in etica non sono i comandi di un volere esterno, ma una superiorità naturale sulle quale si fondano le regole della moralità. [...] I Greci dicono che la condotta nobile e virtuosa è τὸ καλόν, o il bello, e descrivono l'uomo che è completamente onorevole come καλοκαγαθός. Questi antichi pensatori, tuttavia, non volevano introdurre un criterio *estetico* per ciò che è morale e per ciò che non lo è. [...] La superiorità essenziale di cui noi ci occupiamo non consiste in nessuna apparenza estetica; essa è, piuttosto, una certa correttezza intrinseca la quale, tuttavia, può anche *avere* una certa superiorità nel modo di apparire. In maniera simile, è una certa correttezza intrinseca che rende un atto del volere superiore a un altro e che quindi marca la differenza fra ciò che è morale e ciò che non lo è.<sup>262</sup>

### Riguardo al concetto di «buono».

Dobbiamo indagare sull'origine del nostro concetto del buono. Questo concetto, come tutti gli altri che possediamo, ha la sua origine in una certa rappresentazione intuitiva. Alcune delle nostre rappresentazioni intuitive hanno un contenuto *fisico*. Queste ci si presentano con qualità sensibili che sono spazialmente determinate in un modo caratteristico. Esse costituiscono la fonte dei nostri concetti di colore, suono, spazio, e simili. Ma il concetto del buono non ha la sua origine qui. Il concetto del buono è stato associato in modo appropriato con il concetto della verità. È facile vedere che entrambi i concetti hanno la loro origine in alcune rappresentazioni intuitive che possiedono un contenuto psicologico.<sup>263</sup>

E ora abbiamo trovato ciò che stavamo cercando. Noi siamo giunti alla fonte del nostro concetto del buono e del cattivo, insieme con gli altri concetti del vero e del falso. Chiamiamo vera una cosa quando l'affermazione di essa è corretta. Chiamiamo buona una cosa quando l'amore per essa è corretta. Nel senso più ampio del termine, il buono è ciò che vale la pena di amare, ciò che può essere amato di un amore corretto.<sup>264</sup>

Moore dice che uno dei temi su cui c'è distanza fra lui e Brentano è quello che riguarda la valutazione del valore degli oggetti complessi: nei *Principia* viene fatto valere il principio delle unità organiche; nella opera di Brentano, invece, il rapporto fra i valori delle diverse parti di un oggetto complesso sono pensati attraverso un principio di somma.

---

<sup>262</sup> F. BRENTANO, *op. cit.*, pp. 9-11.

<sup>263</sup> F. BRENTANO, *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>264</sup> F. BRENTANO, *op. cit.*, p. 18.

Perché un atto emotivo sia puramente buono in se stesso, esso deve essere tale che 1) sia corretto e che 2) sia un caso per cui essere soddisfatti e non uno per cui essere insoddisfatti. Se manca una delle condizioni, allora l'atto è, per qualche aspetto, intrinsecamente cattivo in se stesso. Il piacere per le disgrazie altrui (*Schadenfreude*) è cattivo perché non soddisfa la prima condizione; il dolore che proviamo nell'assistere a un'ingiustizia è cattivo perché non soddisfa la seconda. Se mancano entrambe le condizioni, allora l'atto emotivo è ancora peggiore. Questo concorda con il principio di sommatoria che [afferma] che se un sentimento è buono e se è in crescita, allora cresce anche la bontà dell'atto. In maniera analoga, se un atto è puramente cattivo o se è cattivo anche solo in qualche aspetto, allora la cattiveria dell'atto cresce con l'intensità della sensazione. Se un atto è di tipo misto, allora il buono e il cattivo crescono o diminuiscono in proporzione diretta l'uno rispetto all'altro. L'eccedenza che si trova da una parte o dall'altra diviene maggiore in seguito a un aumento dell'intensità dell'atto e minore in seguito a una sua diminuzione. Quindi sotto certe circostanze una predominanza di buono in un atto può essere descritta come un bene molto grande, anche se l'atto non è puramente buono. E al contrario, ciò che è per la maggior parte cattivo, può essere descritto come qualcosa che è esso stesso molto cattivo, anche se si trova mescolato con una quantità di bene<sup>265</sup>.

Alcune affermazioni di Brentano inducono a pensare che egli avrebbe concordato con Moore sull'esistenza della fallacia naturalistica. Infatti nelle sue parole sembra riecheggiare ciò che Moore scrive criticando John Stuart Mill a proposito della confusione che questi fa nel definire la felicità come ciò che è di fatto desiderato dagli uomini invece che come ciò che è desiderabile.

Possiamo dire che il fatto che una cosa sia amata non è un'indicazione del fatto che sia degna di esserlo – esattamente come possiamo dire che il fatto che qualcosa sia affermato o accettato non è un'indicazione del fatto che sia vero<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> F. BRENTANO, *op. cit.*, p. 23.

<sup>266</sup> F. BRENTANO, *op. cit.*, p. 19.

## Conclusioni

In conclusione di una ricerca che ha cercato di leggere l'opera di Moore alla luce, in particolare, del suo intuizionismo etico, si può dire che proprio questo intuizionismo permette di cogliere alcuni dei tratti caratteristici di un pensiero che rifugge dal sistema e che si dipana lungo due direttrici distinte, quali sono quella metaetica e quella etica. L'esame dell'intuizionismo di Moore, infatti, permette di collocare la sua riflessione in rapporto con la maggiori correnti del pensiero britannico, sia del XIX, che del XX secolo. In più, questo esame svela quale sia la portata delle tesi ontologiche che Moore accoglie nel suo tentativo di fondare l'etica in maniera scientifica e di come egli resti ancorato, rispetto alla ricerca del vero, a un atteggiamento tipico del suo tempo e diffuso non solo fra gli utilitaristi. In questo senso, resta valido il giudizio che su Moore formula Eugenio Lecaldano:

La [...] attività filosofica di Moore consisterà in un'opera di revisione delle posizioni speculative che aveva trovato diffuse nell'ambiente culturale in cui si era formato; molte saranno alla fine abbandonate, alcune altre invece verranno pervicacemente riaffermate da lui fino ai suoi ultimi scritti e ciò contribuirà a differenziare decisamente il pensiero mooriano dalle forme di neoempirismo e di analisi del linguaggio che si diffonderanno in Inghilterra dopo il 1920. Sono proprio gli stretti rapporti di Moore con una tradizione speculativa che non rinnega mai completamente, a fare di lui un filosofo del passato: anche perché al di là di eredità e suggestioni dirette, vi è un'affinità profonda di Moore con Bradley e McTaggart. Infatti Moore ha sempre guardato alla verità e al valore – allo stesso modo dei neoidealisti – come a qualcosa che *può* e che *deve* essere provata o fondata in modo assoluto, conclusivo e pienamente soddisfacente. Nelle sue pagine troviamo infatti presente la certezza che il filosofo debba trovare delle verità sovra storiche e dei valori etici universali e necessari.<sup>267</sup>

Naturalmente, ora si può vedere meglio se Moore sia effettivamente riuscito nell'intento che si proponeva nelle prime pagine dei *Principia*, se sia riuscito, quindi, a scoprire davvero i principi del ragionamento etico. Tenendo anche conto dei suoi

---

<sup>267</sup> E. LECALDANO, *Introduzione a Moore*, Bari, Laterza, 1972, p. 15.

giudizi sull'intuizionismo etico in generale, non sorprende che Warnock risponda a questa domanda in maniera sostanzialmente negativa:

Avendo davanti agli occhi la preoccupazione fatta propria da Moore circa i “fondamentali principi del ragionamento etico”, è curioso che la sua conclusione sia veramente che principi come questi non ci siano. Ciò capita perché egli non lascia alcuno spazio per il ragionamento sulla bontà, mentre ammette che rispetto a domande su che cosa sia giusto si dia solo una ricerca puramente causale o induttiva sulle conseguenze delle azioni, una ricerca di un tipo tale per cui potremmo esservi coinvolti anche senza un interesse morale di alcun tipo.<sup>268</sup>

È interessante notare quanto opposta sia la valutazione data da Domenico Campanale quando scrive di come si debba intendere il tentativo fatto da Moore di costruire una sicura etica scientifica.

Il fatto che Moore dica che la filosofia deve dare una *descrizione* della totalità dell'universo, non toglie nulla alle possibilità che essa ha di essere anche una *spiegazione* dell'universo, e ciò nella misura in cui il «primo» problema della filosofia può essere risolto nelle sue implicanze metafisiche, gnoseologiche e etiche<sup>269</sup>.

A posteriori della ricerca sulla proposta etica mooreana, si può dire che Campanale colga decisamente più nel segno rispetto a Warnock, poiché non trascura lo sforzo compiuto da Moore di arrivare ai fondamenti filosofici di ogni discorso morale. Quando Warnock lamenta che Moore non lascia spazio per il ragionamento, si dimostra sicuramente deluso dei risultati cui Moore giunge e che possono facilmente apparire scarsi; questo è comprensibile, perché l'indefinibilità che Moore attribuisce al «buono» non lascia alcuna possibilità di ricondurre il concetto che sta alla base dell'etica a qualcosa su cui si possa argomentare e impedisce, così, che esso possa essere in qualche modo tradotto e reso oggetto di discussione. Warnock non è nel giusto, però, se ciò che vuole dire è che Moore espelle la ragione in quanto tale dalla ricerca morale. Moore, infatti, è convinto che sia proprio un corretto ragionamento quello che porta a negare che il «buono» sia diverso dal «buono» medesimo e che tutto ciò su cui resta aperto il

---

<sup>268</sup> G. J. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan, 1967, p. 9.

<sup>269</sup> D. CAMPANALE, *Filosofia ed etica scientifica nel pensiero di G. E. MOORE*, Bari, Adriatica Editrice, 1962, cit. p. 15.

dibattito siano le conseguenze delle azioni. È il ragionamento stesso, quindi, che in qualche modo chiude il discorso sulla natura della bontà e che tiene nel contempo sempre aperto quello relativo ai mezzi per raggiungere una situazione ideale, che sarebbe una situazione nella quale sono raggiunti tutti i migliori obiettivi possibili agli uomini. È proprio la distinzione fra metaetica e etica che rende la riflessione di Moore interessante e che la tiene viva, grazie alla apertura nei riguardi di realizzazioni future.

Venendo, nello specifico, alla valutazione dell'intuizionismo etico di Moore, si può vedere quanto detto da Annalisa Coliva:

[...] Moore ribadisce che la verità dei suoi truismi gli sembri *autoevidente*. Una proposizione è autoevidente se il suo valore di verità è conosciuto *immediatamente* e non inferenzialmente. Spesso però l'autoevidenza di una proposizione, cioè il fatto che la sua verità (o falsità) ci sia nota immediatamente, è stata concepita sulla base del modello della *visione*. Così come noi attraverso la vista conosciamo immediatamente il colore di un oggetto che ci sta di fronte, similmente, secondo questo modello, noi riusciremmo, attraverso una facoltà cognitiva che possiamo chiamare *intuizione*, a conoscere immediatamente la verità delle proposizioni in questione. Questo modello, tuttavia, è insoddisfacente per due ragioni. In primo luogo, perché resta del tutto misterioso cosa sia l'intuizione, al di fuori della metafora visiva. In secondo luogo, perché, secondo questo modello, per dire a ragione di sapere che «*p*» è vera è sufficiente trovarsi nello stato mentale, introspettivamente noto al soggetto, corrispondente al vederne (o all'intuirne) la verità. L'uso di «sapere» in relazione ai truismi di Moore non dipenderebbe quindi dal soddisfacimento di criteri pubblici di controllo, ma dalla constatazione di trovarsi in un certo stato mentale. Ma è ovvio che, al contrario di «credere», l'uso ordinario di «sapere» sia tale che a un soggetto venga riconosciuta la conoscenza che asserisce d'averne solo se è in grado di fornire ragioni a sostegno della sua asserzione e se vi sono indagini che possano stabilire che «*p*» è vera. Quindi, l'uso corretto di «Io so» non è garantito dal fatto che al soggetto sembri di essere nello stato mentale corrispondente all'intuire immediatamente la verità di una proposizione, ma dal fatto che egli sia in grado di soddisfare alcuni criteri pubblici di controllo e la conoscenza in senso proprio si dà solo quando questi criteri vengono effettivamente soddisfatti (e la credenza del soggetto è effettivamente vera e formata in modo affidabile)<sup>270</sup>.

Annalisa Coliva evidenzia bene i fulcri attorno a cui si articola il pensiero di Moore, ma il suo giudizio non rende pieno merito alla sua complessità. Non si può dire, infatti, che l'intuizione resti uno strumento di conoscenza insufficiente a causa del fatto

---

<sup>270</sup> A. COLIVA, *Moore e Wittgenstein*, Padova, Il Poligrafo, 2003, cit., p. 29-30.

che origina da una facoltà in qualche modo misteriosa; Moore nega che una simile facoltà sia posseduta dagli uomini, tanto che ammette senza particolari problemi che le intuizioni possano essere errate, al pari di altre modalità del conoscere.

Ciò che crea disagio, a proposito di Moore, è che egli voglia delineare una filosofia certa e tutto sommato semplice – specialmente se comparata agli assunti contrari al senso comune difesi dal neo-hegelismo – ma che non vi riesca senza attribuire una piena realtà a un insieme di universali non empirici. È l'assenso richiesto da Moore su questo punto a costituire un problema, non tanto il fatto che egli veda che si dà la possibilità di intuire il «buono».

In definitiva, Moore ha il grande merito di avere separato in modo chiaro due tipi di riflessione: etica e metaetica, così che si è lasciato campo libero per elaborare una serie di riflessioni che potrebbero anche farlo avvicinare a Aristotele, vista l'importanza che nel suo ragionamento hanno considerazioni di carattere prudenziale. Si può anche dire, così, che Moore non è certamente un filosofo caratterizzato da un intuizionismo banale, dato che per lui le intuizioni non bastano a rispondere completamente alla seconda domanda dell'etica.

Eppure ha fallito nel costruire una teoria metaetica oggettiva. L'intuizione morale sarebbe dovuto essere, nelle sue intenzioni, lo strumento per fondare una teoria che non necessitasse di legittimazioni ulteriori rispetto a quelle che essa sola era in grado di darsi. Ma come le intuizioni hanno problemi a mostrarsi autenticamente auto-evidenti, così la metaetica di Moore non riesce a non essere in qualche sua parte significativa, coerentista. Essa, perciò, lascia una finestra aperta perché il soggetto possa rientrare da dove era stato cacciato.

Razzotti calca eccessivamente la mano quando scrive che Moore è un pensatore per cui «dialogare o obiettare in qualche modo ad un pensiero che impegni in ambito etico o speculativo, sia l'atto di maggior rilievo che possa intervenire tra uomo e uomo». Ciò che si può più plausibilmente dire, invece, è che Moore sia un ricercatore della verità e che si trovi ben di rado soddisfatto delle sue stesse convinzioni; queste gli paiono sempre come tappe di un percorso non ancora compiuto. La pratica dialettica, quindi, con il suo protratto sforzo di fare chiarezza su una grande varietà di problemi, è intesa da Moore come mezzo per conoscere il vero, non come fine in sé. È significativo che Gilbert Ryle scriva:

Come Socrate, Moore era incline a supporre che le sue operazioni analitiche sarebbero terminate, se fossero state un successo, in qualche analisi o definizione di concetti compositi. Ma, come Socrate, egli ha prodotto un numero molto scarso di queste analisi. E ciò che noi abbiamo imparato da lui consiste in un repertorio di simili analisi. Ci ha insegnato a cercare di accertare e come accertare le forze delle espressioni sulle quali le questioni filosofiche si incardinano. Non è un problema di grande rilievo che, assieme a molti dei suoi critici e estimatori, egli non abbia pienamente compreso che, prima che queste forze siano accertate, le definizioni non sono di alcun aiuto, e dopo che sono state accertate non c'è più alcun aiuto che esse possano portare [...]. Nella sua *Autobiografia* Moore annuncia tranquillamente e senza malanimo il drastico riorientamento che Wittgenstein stava imponendo alle indagini e ai metodi filosofici. Aveva capito, senza alcun risentimento, che l'onda dell'interesse stava rifluendo dagli estuari che egli aveva così tenacemente dragato. Egli non fa menzione, e probabilmente non la fece neanche mai a se stesso, di quanto le vele di Wittgenstein avessero bisogno della chiglia e della zavorra che Moore aveva reso disponibili.<sup>271</sup>

Ora è anche più chiaro perché Moore resta sempre, al di là di ogni altra considerazione, un filosofo per filosofi, un maestro capace di essere ascoltato solo da chi non si attende raccomandazioni o risposte facili, subito spendibili come moneta corrente.

---

<sup>271</sup> Gilbert Ryle, *Collected Papers*, vol. I, Bristol, Thoemmes, 1990, p. 270.

# Bibliografia

## Opere di George Edward Moore, in ordine cronologico di pubblicazione

*Freedom*, «Mind», 1898.

*The Nature of Judgment*, «Mind», 1899.

*Necessity*, «Mind», 1900.

*Identity*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1900-1901.

«Cause and Effect»; «Change»; «Nativism»; «Quality»; «Real»; «Reason»; «Relative»; «Relativity of Knowledge»; «Substance»; «Spirit»; «Teleology»; «Truth», in BALDWIN, J., *Dictionary of Philosophy and Psychology*, London, Macmillan, 1901-1902, vol. 1-2.

*Experience and Empiricism*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1902-1903.

*The Refutation of Idealism*, «Mind», 1903. Ripubblicato in *Philosophical Studies*, 1922.

*Principia Ethica*, Cambridge, 1° ed. 1903 (trad. it. di Gianni Vattimo, *Prefazione* di Nicola Abbagnano, Milano, Bompiani, 1964).

*Kant's Idealism*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1903-1904.

*The Nature and Reality of the Objects of Perception*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1905-1906. Ripubblicato in *Philosophical Studies*, 1922.

*The Subject-Matter of Psychology*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1909-1910.

*Ethics*, London, Williams & Borgate, 1° ed., 1912, 2° ed. London, Oxford University Press, 1966, (trad. it. a cura di Maria Vittoria Predaval Magrini, *Etica*, Milano, Franco Angeli Editore, 1982).

*The Status of Sense-Data*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1913-1914. Ripubblicato in *Philosophical Studies*, 1922.

*The Conception of Reality*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1917-1918. Ripubblicato in *Philosophical Studies*, 1922.

*Some Judgments of Perception*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1918-1919. Ripubblicato in *Philosophical Studies*, 1922.

*Is There "Knowledge by Acquaintance"?*, «Aristotelian Society Supplementary Volume», 2, 1919.

*External and Internal Relations*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1919-1920. Ripubblicato in *Philosophical Papers*, 1959.

*The Character of Cognitive Acts*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1920-1921.

*Philosophical Studies*, London, Routledge, 1922, (trad. it. a cura di Giulio Preti, *Studi filosofici*, Bari, Laterza, 1971; edizione mancante di alcuni saggi presenti nell'edizione in lingua inglese).

*The Defence of Common Sense*, in MUIRHEAD, J., *Contemporary British Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1925. Ripubblicato in *Philosophical Studies*, 1922.

*The Nature of Sensible Appearances*, «Aristotelian Society Supplementary Volume», 6, 1926.

*Facts and Propositions*, «Aristotelian Society Supplementary Volume», 7, 1927.  
Ripubblicato in *Philosophical Papers*, 1959.

*Imaginary Objects*, «Aristotelian Society Supplementary Volume», 12, 1933. Ripubblicato  
in *Philosophical Papers*, 1959.

*Is Existence a Predicate?*, «Aristotelian Society Supplementary Volume», 15, 1936.  
Ripubblicato in *Philosophical Papers*, 1959.

*Proof of an External World*, «Proceedings of the British Academy», 12, 1939. Ripubblicato  
in *Philosophical Papers*, 1959.

*An Autobiography*, in SCHILPP Paul Arthur, *The Philosophy of G. E. Moore*, Northwestern  
University, Evanston and Chicago, 1942.

*Russell's "Theory of Descriptions"*, in SCHILPP Paul Arthur, *The Philosophy of Bertrand  
Russell*, Northwestern University, Evanston and Chicago, 1944. Ripubblicato in  
*Philosophical Papers*, 1959.

*Some Main Problems of Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1953.

*Philosophical Papers*, London, Allen & Unwin, 1959 (trad. it. con *Introduzione* di Masimo  
A. Bonfantini, *Saggi filosofici*, Milano, Lampugnani Nigri, 1970).

*The Commonplace Book 1919 – 1953*, London, Allen & Unwin, edited by Casimir Lewy,  
1962.

*The early essays*, edited by Tom Regan, Philadelphia, Temple University Press, 1986.

*Elements of Ethics*, edited by Tom Regan, Philadelphia, Temple University Press, 1991.

**Opere di interpretazione generale del pensiero di Moore o riguardanti singoli problemi**

AMBROSE Alice – LAZEROWITZ Morris, *G. E. Moore, Essays in Retrospect*, London, George Allen & Unwin, 1970.

ANDERSON Frederick, *Intuition*, «The Journal of Philosophy», vol. 23, 14, Jul. 1926, pp. 365-377.

ARMSTRONG A. C., *Bergson, Berkeley, and Philosophical Intuition*, «The Philosophical Review», vol. 23, 4, Jul. 1914, pp. 430-438.

AUDI Robert, *Foundationalism, Coherentism, and Epistemological Dogmatism*, «Philosophical Perspectives», Vol. 2, Epistemology, 1988, pp. 407-442.

AUDI Robert, *Self-Evidence*, «Noûs», Vol. 33, Supplement: Philosophical Perspectives, 13, Epistemology, 1999, pp. 205-228.

AUDI Robert, *The Good in the Right*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

AUDI Robert, *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

BALDWIN Thomas, *G.E. Moore*, London-New York, Routledge, 1990, pp. 337.

BARRATT BROWN A., *Intuition*, «International Journal of Ethics», vol. 24, 3, Apr. 1914, pp. 282-293.

- BAUSOLA A., *La filosofia morale di G. E. Moore*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1964, pp. 376-408. (Ristampato in *Indagini di storia della filosofia da Leibniz a Moore*, Milano, 1969, pp. 233 – 280).
- BRADLEY Ben, *Is Intrinsic Value Conditional?*, «Philosophical Studies», 107, 2002, pp. 23-44.
- BRUNIUS Teddy, *G. E. Moore's Analyses of Beauty*, Uppsala, 1964.
- CAMPANALE D., *Filosofia ed etica scientifica nel pensiero di G. E. Moore*, Bari, 1° ed. 1962.
- CARCATERRA G., *Il problema della fallacia naturalistica*, Milano, 1969.
- CLARK John A., *Intuition and Criticism in Ethics*, «The Journal of Philosophy», vol. 37, 20, Sept. 1940, pp. 546-555.
- COLIVA Annalisa, *Moore e Wittgenstein*, Padova, Il Poligrafo, 2003.
- DANCY Jonathan, *Ethics without Principles*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- DARWALL Stephen, *Moore, Normativity and Intrinsic Value*, «Ethics», 113, April 2003, University of Chicago, pp. 468-489.
- DAVIDSON William L., *Definition of Intuition*, «Mind», vol. 7, 26, Apr 1882.
- DENBY David A., *The Distinction between Intrinsic and Extrinsic Properties*, «Mind», vol.115. 457, Jan 2006.
- FELDMAN Fred, *On the Intrinsic Value of Pleasures*, «Ethics», 107, April 1997, University of Chicago, pp. 448-466.

FELDMAN Fred, *Hyperventilating about Intrinsic Value*, «The Journal of Ethics», 2, 1998, pp. 339-354.

FELDMAN Fred, *Basic Intrinsic Value*, «Philosophical Studies», 99, 2000, pp. 319-346.

FRANKENA William, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.

GALAVOTTI M. C., recensione ai *Saggi filosofici* (traduzione dei *Philosophical Papers*), in «Rivista di filosofia», 1971, pp. 294 – 297.

GOULD Stephen Jay, *Eight Little Piggies*, New York, London, W.W. Norton & Company, 1993. Trad. It. *Otto piccolo porcellini*, Milano, il Saggiatore, 2003.

GRANESE A., *Origini e sviluppi della filosofia analitica (G. E. Moore)*, Cagliari, 1964.

GRANESE A., *G. E. Moore e la filosofia analitica inglese*, Firenze, 1970.

GUARALDI A., recensione dei *Principia Ethica*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1965, pp. 447 – 457.

HAROLD James, *Between Intrinsic and Extrinsic Value*, «Journal of Social Philosophy», vol. 36, n° 1, 2005, pp. 85-105.

HUDSON W. D., *Ethical Intuitionism*, London – New York, MacMillan, 1967, pp. 75.

HUEMER Michael, *Ethical Intuitionism*, New York, Palgrave MacMillan, 2005, pp. 309.

KAGAN Shelly, *Rethinking Intrinsic Value*, «The Journal of Ethics», n° 2, 1998, pp. 277-297.

KAGAN Shelly, *The Structure of Normative Ethics*, «Philosophical Perspectives», vol. 6, Ethics, 1992, pp. 223-242.

- KAGAN Shelly – VALLENTYNE Peter, *Infinite Value and Finitely Additive Value Theory*, «The Journal of Philosophy», vol. 94, n° 1, 1997, pp. 5-26.
- KERNER George C., *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1966.
- KIM Jaegwon, *Psychophysical Supervenience*, «Philosophical Studies», 41, 1982, pp. 51-70.
- KORSGAARD Christine, *Two Distinctions In Goodness*, «The Philosophical Review», vol. 92, n° 2, apr. 1983, pp. 169-195.
- LANGTON Rae – LEWIS David, *Defining Intrinsic*, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 58, n°2, 1998, pp. 333-345.
- LECALDANO Eugenio, *Introduzione a Moore*, Bari, Editori Laterza, 1972 (1° ed.).
- LEVY Paul, *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1979.
- MATERA R., *Sopra una recente interpretazione di G. E. Moore*, «Giornale di metafisica», 1971, pp. 39 – 45.
- MICHELETTI Mario, *Etica e religione in George Edward Moore*, Perugia, Editrice Benucci, 1979.
- PARFIT Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- PRETI Giulio, *Il problema dei valori: l'etica di G. E. Moore*, Milano, Franco Angeli Editore, 1986.
- PRICHARD Harold A., *Moral Obligation: Essays and Lectures*, Oxford, Clarendon Press, 1949.

- PRYOR James, *What's Wrong with Moore's Argument?*, «Philosophical Issues», 14, "Epistemology", 2004.
- RABINOWICZ Wlodek, RØNNOW-RASMUSSEN Toni, *A Distinction in Value: intrinsic and for its own sake*, «Proceedings of the Aristotelian Society», vol. 100, December 2000.
- RABINOWICZ Wlodek, RØNNOW-RASMUSSEN Toni, *Buck-passing and the Right Kind of Reasons*, «The Philosophical Quarterly», vol. 56, n° 222, January 2006.
- RAPHAEL David D., *Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- RYLE Gilbert, *Collected Papers*, vol. I, Bristol, Thoemmes, 1990.
- ROSS William D., *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- SCARPELLI Uberto, *Moore in Italia*, in «Rivista di filosofia», 1970, pp. 289 – 301.
- SCARPELLI Uberto, *L'etica senza verità*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- SCHILPP Paul Arthur (a cura di), *The Philosophy of G. E. Moore*, Northwestern University, Evanston and Chicago, 1942.
- SCHNEEWIND Jerome B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- SCHULTZ Bart, *Henry Sidgwick: Eye of the Universe. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- SIDGWICK Henry, *The Methods of Ethics*, 7° ed., Bristol, Thoemmes, 1996, (1° ed., London, 1874).

SINNOTT-ARMSTRONG Walter, *Moral Relativity and Intuitionism*, «Philosophical Issues», 12, «Realism and Relativism», 2002.

SOGHOIAN Richard J., *The Ethics of G.E. Moore and David Hume*, Washington, University Press of America, 1979.

STRATTON-LAKE Philip (a cura di), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

*STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY*, edited by Edward N. Zalta, “Intrinsic versus Extrinsic Value”, Stanford University, 2007.

*STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY*, edited by Edward N. Zalta, “Rationalism versus Empiricism”, Stanford University, 2008.

VALLENTYNE Peter, *Intrinsic Properties Defined*, «Philosophical Studies», 88, 1997, pp. 209-219.

WARNOCK Geoffrey J., *Contemporary Moral Philosophy*, London, MacMillan, 1967.

WARNOCK, Geoffrey J., *English Philosophy since 1900*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

WILLIAMS Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.

WILLIAMS Bernard, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

WHITE Alan R., *G.E. Moore. A critical Exposition*, Oxford, Blackwell, 1969, pp. 228.

## Altre opere

ABBAGNANO Nicola, *Storia della filosofia. La filosofia dei secoli XIX e XX*, 4° ed., Torino, UTET, 1993.

ALLEN Peter, *The Cambridge Apostles, the Early Years*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

ALLMAN John – WOODWARD Jim, *What Are Moral Intuitions and Why Should We care About Them? A Neurobiological Perspective*, «Philosophical Issues», 18, «Interdisciplinary Core Philosophy», 2008.

BRADLEY Francis Herbert, *Ethical Studies*, edited by W.J. Mander, Bristol, Thoemmes Press, 1999.

BROOKFIELD Frances M., *The Cambridge "Apostles"*, Charles Scribner's Sons, New York, 1906, ripubblicata da AMS Press, New York, 1973.

DESCARTES Renè (**controlla**), *Regulae ad Directionem Ingenii*,

DESCARTES Renè, *Meditazioni metafisiche*,

LANG Berel, *Intuition in Bloomsbury*, «Journal of the History of Ideas», vol. 25, 2, Apr. – Jun. 1964, pp.295-302.

LÉVY-STRAUSS Claude, *Les structures elementaires de la parenté*, Paris, 1947. (Trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 2003, 1° ed. 1969).

- LUBENOW William C., *The Cambridge Apostles, 1820-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- MASULLO Aldo, *Intuizione e discorso*, Napoli, Libreria Scientifica, 1955.
- NAGEL Thomas, *What Does It All Means? A very short Introduction to Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1987, trad. it., *Una brevissima introduzione alla filosofia*, Milano, Mondadori, 1989.
- NERI Demetrio, *Filosofia morale*, Milano, Guerini, 1999.
- NIETZSCHE Friedrich, *Umano, troppo umano*, Milano, Mondadori, 1991.
- PARSONS Charles, *On Some Difficulties Concerning Intuition and Intuitive Knowledge*, «Mind», vol. 102, 406, Apr. 1993, pp. 233-246.
- PARSONS Charles, *Platonism and Mathematical Intuition in Kurt Gödel's Thought*, «The Bulletin of Symbolic Logic», vol. 1, 1, Mar. 1995, pp. 44-74.
- QUINE Willard Van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, «Philosophical Review», 60, 1951, pp. 20- 43.
- RAWLS John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard, 1971.
- RESTAINO Franco, in Mario Dal Pra, *Storia della filosofia*, vol. X, Vallardi, 1975.
- RUSSELL Bertrand, *The Principles of Mathematics*, 1903. (trad. it. di Carone E., Destro M., *I principi della matematica*, Roma, Newton Compton, II ed., 1997).
- RUSSELL Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1957, trad. It., *I problemi della filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2007.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Ursache und Wirkung: Intuitives Errasse e Lectures on Freedom of the Will*, trad. it. di Alberto Voltolini, *Causa ed effetto* seguito da *Lezioni sulla libertà del volere*, Torino, Einaudi, 2006.