

GIORGIO MANIACI

Il contenuto minimo del realismo morale

ABSTRACT:

If a “human nature” exists, if it bounds human beings, it is likely that there is a core of desires that all human beings have, that they cannot likely have and that cannot desire (in a strong sense) not to have. This core of desires represents what we can call the “minimum content of moral realism”. In particular, in this work, I will defend two thesis. First, the minimum content of moral realism represents the only truth in moral realism. Secondly, the minimum content of moral realism, as Hart sustained about legal positivism and natural law theories, does not confute the best versions of moral antirealism.

Se esiste una “natura umana”, che impone vincoli a ciò che gli uomini possono fare o desiderare, allora esiste verosimilmente un nocciolo di desideri che tutti gli esseri umani hanno, che, verosimilmente, non possono non avere e che non possono desiderare *in senso forte* di non avere. Tale nocciolo di desideri corrisponde a ciò che, parafrasando Hart, possiamo chiamare il “contenuto minimo del realismo morale”. In tal senso, sosterrò in questo lavoro due tesi. La prima è che il contenuto minimo del realismo morale rappresenta il nocciolo di verità del realismo morale. La seconda tesi è che, esattamente come Hart riconosceva che il contenuto minimo del diritto naturale non confutava le versioni migliori del giuspositivismo, il contenuto minimo del realismo morale non confuta le versioni migliori dell’antirealismo morale.

KEYWORDS:

moral realism, relativism, human nature

realismo morale, relativismo, natura umana

GIORGIO MANIACI

*Il contenuto minimo del realismo morale**

A Bruno

HANNIBAL LECTER: *Prima regola, Clarice. Semplicità. Leggi Marco Aurelio. Di ogni cosa chiediti che cos'è in sé. Qual è la sua natura. Che cosa fa, quest'uomo che cerchi?*

CLARICE STARLING: *Uccide le donne...*

HANNIBAL LECTER: *No. Questo è accidentale. Qual è la prima cosa, la cosa principale che fa? Quali bisogni soddisfa?(...)*

(...) Desidera. Questa è la sua natura.

(Il silenzio degli Innocenti, di JONATHAN DEMME, 1991)

1. Introduzione – 2. Il realismo morale e i limiti della natura umana – 3. Quale natura umana?

1. *Introduzione*

Siamo circondati dai realisti morali¹.

* Una versione anteriore è stata presentata il 28/10/11 all'interno di un ciclo di seminari organizzati dal "Grup de recerca de Filosofia del Dret de la Universitat de Girona". Ringrazio soprattutto Jordi Ferrer, Nicola Muffato, Bruno Celano e Aldo Schiavello per le loro osservazioni.

¹ O forse *sono* circondato dai realisti morali.

Oggi il realismo morale rappresenta l'ortodossia nell'ambito della metaetica anglosassone. Ma non è sempre stato così. In *After Virtue*, del 1981, MacIntyre riconosceva, a malincuore, la presenza dominante dell'emotivismo nella cultura contemporanea. Riconosceva che molti concetti tipici della cultura occidentale presupponessero l'emotivismo, che è una versione particolarmente radicale dell'antirealismo morale. Negli '40, '50, '60, '70 del secolo scorso, molti filosofi importanti ed autorevoli, ad esempio Sartre, Popper, Stevenson, Ayer, Mackie, Hare, Williams (in *An Introduction to Ethics*), Rawls (in *A Theory of Justice*), Harman (e prima di loro molti esponenti del Circolo di Vienna), erano tutti antirealisti in metaetica². Per non parlare, nell'ambito della filosofia del diritto, di Kelsen, Ross, Olivecrona, Bobbio, Scarpelli. Nel corso degli anni '70, con i saggi di Nagel, McDowell e Wiggins, e poi negli anni '80 e '90 del Novecento si è assistita ad una rinascita del realismo morale, alla sua trionfale ascesa e al capovolgimento della situazione. Come dicevo, oggi la concezione metaetica realista, nella filosofia morale anglosassone, è dominante, vincente. I vari McDowell, Brink, McNaughton, Raz, Scanlon, Nagel, Dancy, Searle, Quinn, Finnis, Alexy, Habermas, Nino, Parfit, Pettit, Putnam, Gardner, Korsgaard,

² Alcuni dubiterebbero che Rawls o Williams possano essere considerati, a pieno titolo, antirealisti morali. Comprendo le ragioni del dubbio. Non sono autori che hanno preso posizioni nette al riguardo. Ma credo, con altrettanta convinzione, che sia il *defusing subjectivism* di Williams (in *An Introduction to Ethics*), sia le critiche di Rawls all'intuizionismo etico, al naturalismo etico, nonché l'adozione di una concezione formale della razionalità e l'intera procedura dell'equilibrio riflessivo (in *A Theory of Justice*) sono in gran parte in conflitto con il realismo morale. Nelle opere successive, invece, il loro pensiero diventa ancora più complesso e sfumato. Cfr. RAWLS 1971, WILLIAMS 1993.

sono verosimilmente tutti realisti in metaetica. Giusto per citare i più famosi, e questi maestri hanno e avranno, a loro volta, tanti allievi. Ne sono rimasti pochi, oggi, di anti-realisti morali, Leiter, Blackburn o Gibbard ad esempio (“Scuola genovese” a parte).

Emblematica in tal senso è la conversione di MacCormick, non molto tempo prima di morire, o la conversione, nella contemporanea filosofia del diritto italo-spagnola, di Moreso, Diciotti, Celano, Bayón, ecc. Oggi i realisti morali sono divisi al loro interno. Ci sono i pluralisti, i monisti, i pluralisti radicali (Celano, Nagel) e quelli moderati (Martí), i pluralisti irenici (Cianciardo), i teorici delle condizioni epistemiche ideali (Habermas, Alexy, Moreso, Martí, Pettit), i descrittivisti e i costruttivisti (o relativisti moderati) della ragion teorica (McDowell, Putnam, Villa), i giusnaturalisti tendenti al metafisico-trascendente (Finnis, R.P. George) e i laici, quasi anticlericali (Brink), i particolaristi (Dancy), i neoaristotelici (Foot) e i neokantiani (Korsgaard). Ma sempre di realisti morali si tratta³.

³ La letteratura su realismo e antirealismo etico è sterminata, così come quella su internalismo e externalismo delle ragioni per l'azione. Cfr. ALEXY 1998; BAYÓN 1991; BOBBIO 1987; BRINK 2003; CELANO 2003a; CIANCIARDO 2000; DANCY 1993; DANCY 2003; DAVIDSON 1980; GIBBARD 1990; MACKIE 1977; MCDOWELL 1998; NAGEL 1986; PARFIT 1997; PUTNAM 1985; QUINN 1993; REDONDO 1996a; REDONDO 1996b; RAZ 1986; RAZ 1999; SCANLON 1998; SEARLE 2003; VIOLA 2007; WATSON 1982a; WATSON (ed.) 1982b; WILLIAMS 1981a; WILLIAMS 1995a. E poi ancora BARBERIS 2000; BARBERIS 2003; BLACKBURN 1993; BOYD 1988; BRANDT 1979; CELANO 1994; COMANDUCCI 1992; COMANDUCCI 1998; FINNIS 1996; GIANFORMAGGIO 1986; HABERMAS 1985; HARE 1963; HARE 1964; HARE 1981; HARMAN 1977; HARMAN 2000; KORSGAARD 1995; LEITER (ed.) 2001; MACCORMICK 1978; MANIACI 2008; MCNAUGHTON 1988; MORESO 2003; NINO 1997; PETTIT 2001; PINTORE 1996; POPPER 2002; RAWLS 1971; ROSS 1965; SARTRE

Tali oscillazioni lasciano piuttosto esterrefatti. Com'è possibile un tale ribaltamento? Com'è possibile che filosofi brillanti abbiano creduto fosse vero ciò che altri filosofi eccezionali, adesso, credono sia falso? Non ho una conoscenza della (storia della) filosofia sufficientemente ampia da poter rispondere a questa domanda. E forse è proprio una totale ingenuità, una completa ignoranza di come si alternano movimenti filosofici che mi conduce a porre questa domanda. E tuttavia, sebbene io sia un antirealista morale, se tanti filosofi autorevoli, Celano in testa, credono nel realismo morale, dubito che non vi sia un nocciolo di verità nel realismo morale⁴. Quale potrebbe essere?

Esiste, probabilmente, una natura umana, una natura che la scienza può studiare, una natura biologicamente, chimicamente determinata, che impone vincoli a ciò che gli uomini possono fare o desiderare. Se tale "natura umana" esiste, se tali vincoli esistono, allora esiste verosimilmente un nocciolo di desideri che tutti gli esseri umani hanno, che,

1975; SAYRE-MCCORD (ed.) 1988; SCARPELLI 1982; SCHIAVELLO 2001; STURGEON 1988; VILLA 2001, 2007; VIOLA 2000, 2001.

⁴ È possibile perfino che in tutte o nella maggior parte delle concezioni filosofiche che siano state difese e contestate nei secoli ci sia sempre un nocciolo di verità. Il che spiegherebbe perché la maggior parte degli autori si colloca in comode "vie di mezzo", nonché perché gli estremi di ciascuna delle concezioni filosofiche storicamente dibattute hanno in genere pochi sostenitori. Se una concezione viene sostenuta abbastanza a lungo, nel tempo, se viene data più volte per *spacciata*, ma poi riemerge come un fiume carsico, ciò significa probabilmente che vi è un nocciolo di verità in quella concezione, che essa cattura, racchiude qualcosa di importante. Così accade, o è accaduto, per lo scetticismo (ontologico ed epistemologico), per le varie forme di relativismo, per il giuspositivismo e il giusnaturalismo, per il convenzionalismo e il contestualismo semantico. Così sembra accadere per realismo morale e antirealismo morale.

verosimilmente, non possono non avere e che non possono desiderare *in senso forte* di non avere (o non possono desiderare di non avere allo stadio iniziale della loro esistenza). Tale nocciolo di desideri corrisponde (totalmente o parzialmente) a ciò che, parafrasando Hart, possiamo chiamare il “contenuto minimo del realismo morale”.

Che significa “desiderare in senso forte” in questo contesto? Ci sono (almeno) due possibili sensi di “desiderio”. In un senso forte, Frankfurt parla di *effective desires*, per far riferimento a «the desire (or desires) by which he [the agent] is motivated in some action he performs or [...] the desire (or desires) by which he will or would be motivated when or if he acts» (Frankfurt, 1982, p. 84). I desideri che Frankfurt denomina «effective» sono *desideri dominanti*, cioè desideri che prevalgono su altri desideri, traducendosi in deliberazioni, decisioni, e poi, normalmente, in azioni. Mentre vi sono desideri di “minore intensità”, “deboli”, desideri non dominanti, semplici inclinazioni a fare qualcosa, cioè, con le parole di Frankfurt, «only one among his desires (...), something that merely inclines an agent in some degree to act in a certain way» (ivi, p. 84). In tal senso, è possibile che una persona abbia un desiderio (non dominante, debole) che non realizza mai o non vuole mai realizzare, ovvero abbia un insieme di desideri confliggenti, anche esplicitamente contraddittori, senza che questo implichi alcun *deficit* rilevante di razionalità. Purché si tratti, appunto, di desideri di intensità debole (non dominanti). Allo stesso modo è possibile che una persona desideri, in un senso debole, cose empiricamente impossibili, come volare senza ausili meccanici o non essere mai nata. Quando parlo di cose che *non* si possono *desiderare*, dunque, faccio riferimento al senso forte, e non a quello debole. Nel senso che il desiderio di non essere mai nato non può (razionalmente) essere un desiderio dominante, che si traduce in deliberazioni, intenzioni, decisioni e azioni.

In ultima analisi, sosterrò due tesi. La prima è che il contenuto minimo del realismo morale rappresenta il nocciolo di verità del realismo morale. La seconda tesi è che, esattamente come Hart riconosceva che il contenuto minimo del diritto naturale non confutava le versioni migliori del giuspositivismo, il contenuto minimo del realismo morale non intacca nel profondo, non confuta le versioni migliori dell'antirealismo morale⁵.

2. *Il realismo morale e i limiti della natura umana*

Cosa sostiene il realismo morale e cosa l'antirealismo morale?⁶

⁵ Cfr. HART 1994, p. 193 ss.

⁶ Altrettanto importante è distinguere tra una concezione esternalista o sostanziale della razionalità pratica, o delle ragioni per l'azione, e una concezione formale o internalista delle ragioni per l'azione. La prima sostiene che le ragioni che abbiamo per fare qualcosa sono indipendenti dalle nostre preferenze, dai nostri desideri. Una concezione internalista o formale moderata, da me condivisa, sostiene, invece, che le ragioni che abbiamo per fare qualcosa dipendono sempre dai desideri che avremmo dopo aver deliberato o argomentato razionalmente, cioè superato il test della procedura argomentativa razionale (formale), che prevede, ad esempio, assenza di contraddizioni esplicite tra le preferenze, assenza di credenze rilevanti considerate palesemente false dalla comunità scientifica di riferimento, assenza di distorsioni (facilmente esplicitabili) come *wishful thinking*, preferenze adattive, ecc. (concezione à la Bernard Williams). Per un internalista moderato una *ragione valida per agire* ("razionale") è qualcosa che un essere umano, data la sua natura, desidera dopo aver superato il test della procedura argomentativa razionale (formale). Mentre una *buona ragione per agire*, una ragione non solo razionalmente valida, ma anche "moralmente giusta",

In letteratura c'è molta confusione. Si parla di oggettivismo etico, realismo morale, antirelativismo, cognitivismo o fondazionalismo etico, oppure, dall'altra parte, di relativismo, scetticismo, soggettivismo, nichilismo, antirealismo, non cognitivismo. Distinguerò, per semplicità, tra realismo morale e antirealismo morale. Si tratta di due concezioni mutuamente esclusive, *tertium non datur*. Dunque in letteratura tutte le versioni di "oggettivismo etico" sono versioni del realismo morale, oppure, se non ricadono nel realismo morale, sono versioni moderate di antirealismo morale.

In breve, il realismo morale consta di due tesi. Una tesi ontologica e una tesi epistemica. In base alla tesi ontologica,

moralmente accettabile, condivisibile, non è altro che qualcosa che un soggetto, il nostro interlocutore o l'uditorio di riferimento, dovrebbe condividere, desiderare, qualcosa che desidererebbe se fosse non solo razionale, ma anche moralmente giusto. In tal senso, una concezione sostanziale o esternalista instaura una relazione concettuale tra razionalità e moralità, nella misura in cui non abbiamo una ragione valida (razionale) per fare ciò che soddisfa un nostro desiderio se questo è (considerato) gravemente *immorale*, ovvero siamo irrazionali o non sufficientemente razionali se vogliamo soddisfare questo desiderio gravemente immorale, ad esempio "suicidarci", "uccidere il nostro vicino di casa perché antipatico", ecc. A sua volta l'esternalismo delle ragioni, come anche il realismo morale, può essere, dal punto di vista ontologico, monista, quando c'è (o quasi) una risposta corretta, razionalmente acquisibile, ad ogni problema morale, in base ad un unico standard valutativo oppure in base ad una pluralità di standard sistematizzati e gerarchizzati. Oppure può essere pluralista (in un senso sufficientemente forte) quando vi sono differenti valori oggettivi, ma in conflitto o addirittura incommensurabili tra loro, dalla cui interpretazione discendono differenti soluzioni ugualmente accettabili per la maggior parte delle (o quasi tutte le) questioni morali. La distinzione tra esternalismo delle ragioni e internalismo delle ragioni è connessa a quella tra realismo e antirealismo morale, ma logicamente distinta. Sul punto cfr. la letteratura citata alla nota 4.

esistono valori oggettivi, esistono fatti morali indipendenti dalle nostre credenze e dai nostri desideri che determinano se una credenza morale sia vera o falsa. In base alla tesi epistemica, gli esseri umani sono tendenzialmente in grado (magari per approssimazioni successive) di conoscere i valori oggettivi⁷.

Prima di comprendere in che cosa consista il contenuto minimo del realismo morale vorrei analizzare brevemente la *parte peggiore* del realismo morale. Il contenuto minimo del realismo morale rappresenta la parte migliore, più convincente del realismo morale. Se c'è una parte migliore, c'è una parte peggiore. La parte peggiore del realismo morale contemporaneo è l'argomento del linguaggio ordinario⁸. Non che non vi siano argomenti ancora peggiori, realmente fallaci (ad esempio l'idea che gli antirealisti morali non possano giustificare razionalmente i giudizi di valore⁹ o

⁷ Cfr. BAYÓN 1991, p. 204-205. Dunque, la controversia tra realisti e antirealisti morali è riassumibile nel seguente dilemma detto di "Eutifrone": «*se x è degno di essere desiderato (è in se stesso desiderabile) perché è buono ("perché" indica qui un nesso logico, concettuale); oppure x appare buono se, e nella misura in cui, è desiderato (o forse si desidera desiderarlo)*». Cfr. CELANO 2003a, p. 215 (da cui è tratta la citazione); BAYÓN 1991, p. 203 ss. Sui differenti sensi di pluralismo etico, soggettivismo e oggettivismo (metaetico), realismo/antirealismo morale, cognitivismo/non-cognitivismo etico, cfr., oltre gli autori citati, BARBERIS 2006; BARBERIS 2010; CELANO 2006; CHIASSONI 2011; VILLA 2007.

⁸ Un'analisi approfondita di questo argomento si trova in MANIACI 2008, p. 88 ss.; MANIACI 2011, § 3.

⁹ La tesi secondo la quale gli antirealisti morali moderati possono giustificare razionalmente i giudizi di valore da loro espressi è facile da dimostrare. Cfr. WILLIAMS 1981a, p. 101 ss. «La qualificazione di una proposizione direttiva come valida suppone la derivazione logica della proposizione stessa fruendo di una premessa direttiva. Di

l'idea che gli antirealisti morali degradano i giudizi di valore a mere preferenze di gusto), quanto che l'argomento del linguaggio ordinario è probabilmente quello ritenuto più importante, fondamentale, "tranchant".

Molti ritengono che l'antirealismo morale sia insostenibile perché – affermano – il linguaggio ordinario, il linguaggio morale è intessuto di oggettività, cioè avanza, come si dice, una pretesa di oggettività (*a claim of objectivity*), nel senso che il linguaggio morale (l'esprimere quotidianamente giudizi di valore etici, il giustificare giudizi di valore morali, ecc.) sembra presupporre, implicare, incorporare l'oggettività dei valori, l'esistenza di una verità morale¹⁰. Ora, è vero che discutiamo spesso di questioni morali presupponendo che esista una qualche verità morale, che il linguaggio della morale avanza spesso una pretesa di oggettività. Questo è un fatto innegabile. Il problema, tuttavia, è come interpretare questo fatto. Tre possibili obiezioni, dunque, all'argomento del linguaggio ordinario.

Prima obiezione. Il linguaggio morale è una Babele metaetica. L'uso di altre espressioni o di altri concetti nel linguaggio ordinario presuppone normalmente l'antirea-

premissa in premissa si arriva in ogni sistema etico ad una o più proposizioni direttive non derivabili logicamente da ulteriori premesse direttive e quindi non valide nel sistema (...). Alle proposizioni direttive fondanti sistemi etici possiamo dare il nome di "principi etici" (...) principi (...) fondanti validità e non validi. Un'etica razionale è in conclusione possibile. Sono possibili, anzi, più etiche razionali (...). Ma le etiche razionali poggiano su principi non assumibili razionalmente». SCARPELLI 1982, p. 71, e, in generale, capp. III, IV. La medesima idea è condivisa da Hare. Cfr. HARE 1964, p. 69 ss.

¹⁰ Cfr. BRINK 2003, cap. II ss.; SCANLON 1998, capp. I-II; SEARLE 2003, p. 157 ss.

lismo morale. Così accade, ad esempio, con il fenomeno della rilevanza pratica del discorso morale¹¹.

In secondo luogo, è falso che tale pretesa di oggettività, l'esistenza di una verità morale, sia un presupposto necessario, trascendentale (come il principio di non-contraddizione lo è per Aristotele), dell'argomentazione pratica o morale. È falso che non possiamo argomentare moralmente

¹¹ Cos'è la rilevanza pratica del discorso morale? L'idea è che «quando siamo consapevoli che è *appropriato* compiere un'azione, o che quell'azione deve essere compiuta, non è concepibile che ciò *non* abbia *influenza* su di noi». Brink 2003, p. 46. Sulla base del linguaggio morale comune, sembra sensato aspettarsi che chi esprime giudizi morali sia motivato ad agire in un certo modo ovvero agisca effettivamente, ove possibile, in un certo modo. Sul tema si vedano DANCY 1993, p. 3; HARMAN 1977, p. 33; MACKIE 1977, p. 23; MANIACI 2008, p. 115 ss.

In altri termini, l'analisi del discorso pratico e dell'uso dei suoi concetti fondamentali mostra, in modo evidente, che il linguaggio morale del XX e XXI secolo reca su di sé i *segni*, come un viso solcato dal tempo, di tutte le concezioni etiche e metaetiche, antiche e recenti, realiste e antirealiste, internaliste ed esternaliste, che lo hanno *infestato*, concezioni confliggenti, se non contraddittorie tra loro, che hanno lasciato un'impronta in qualche uso linguistico diffuso. Di modo che esso non fornisce alcun argomento definitivo in favore di nessuna delle teorie in competizione, perché fornisce argomenti validi a sostegno di entrambe. Conclusione, questa, espressa con grande efficacia da J. Waldron: «*It is simply no longer true that ordinary moral discourse is characterized unambiguously by realist-sounding talk of truth and falsity, logic and argument (...). Some is and some is not. For every stern preacher who talks about the reality of obligation, there is a gumchewing sophomore who says that all morality is just a matter of opinion. The ordinary talk one hears is infested as much with relativist idioms as truth claims (...)* ordinary moral discourse, as I hear it, is a metaethical Babel». WALDRON 1999, pp. 171-172. Condivide tale tesi CELANO 2003b.

o neppure pensare di discutere senza presupporre l'esistenza di una verità morale. In altri termini, la pretesa di oggettività del linguaggio morale è solo una pretesa normalmente implicita, tacitamente presupposta, in molte argomentazioni morali e politiche. Se questo è vero, allora deve essere possibile argomentare al fine di risolvere problemi morali senza presupporre che esista una verità morale, e ciò senza alcun bisogno di *inventare* un linguaggio valutativo o prescrittivo che non c'è, di stipulare un nuovo linguaggio, ma utilizzando sempre le risorse del linguaggio ordinario, il nostro linguaggio normativo e valutativo.

Come argomenterebbe un antirealista moderato?

a) Basta intendere/tradurre espressioni come “Riguardo a tale questione morale hai torto”, “Stai commettendo un grave errore nell'abortire”, “Non vi sono buone ragioni per fare X”, ecc., nel senso di “Ciò che dici è incoerente”, “La tua affermazione non tiene conto di questo fatto rilevante”, “La tua convinzione morale (“L'eutanasia deve essere vietata”) è distorta da conformismo ad una presunta ‘autorità morale’ (come tuo padre o il Papa)”, “La tua affermazione non è suffragata da una regola o da un principio generale”, ecc., fin tanto che vi è spazio per un'argomentazione razionale “formale”.

b) Oppure, una volta esaurite le risorse dell'argomentazione razionale previste da una concezione formale o internalista, ad esempio à la Williams (*Internal and External Reasons*) bisogna intendere/tradurre le espressioni “Penso, a differenza di Caio, che X sia ingiusto”, “Riguardo a tale questione morale Caio ha torto” nel senso di “Non sono d'accordo con Caio (o non condivido l'atteggiamento di Caio), e dunque non ritengo che Tizio debba fare ciò che Caio ritiene debba fare (e sono motivato e mi impegno ad agire di conseguenza)”.

Se “intendiamo” tutte le pretese normative, in un dibattito pubblico, come atteggiamenti o convinzioni sog-

gettive, autointeressate o imparziali, relative a ciò che gli altri devono fare, o a ciò che tutti noi dobbiamo fare, le nostre convinzioni o “preferenze” morali (che siano o meno sufficientemente razionali) entrano normalmente in conflitto con quelle altrui, a differenza di ciò che accade con le preferenze di gusto (“Mi piace il cioccolato”; “A te piace la vaniglia”), perché persone diverse, con convinzioni o preferenze morali diverse, vogliono una differente modificazione del mondo esterno. Si tratta, dunque, nonostante ciò che affermano alcuni autori al riguardo, di un disaccordo genuino, reale. Ad esempio, Tizio vuole che lo Stato autorizzi i medici a praticare l'eutanasia su pazienti adulti, razionali e consenzienti, mentre Caio non desidera che ciò avvenga. Le nostre convinzioni o preferenze morali, a differenza delle preferenze di gusto, infatti, normalmente entrano in conflitto con le convinzioni morali altrui perché vertono sui comportamenti altrui, su come gli altri *devono* comportarsi. Se gli unici disaccordi fossero quelli aventi ad oggetto “fatti” o valori oggettivi (*fault-disagreements*), ciò cozzerebbe con l'intuizione di senso comune in base alla quale ha perfettamente senso parlare di disaccordi tra atteggiamenti/desideri/preferenze che si traducono in motivazioni per agire e in azioni (*faultless disagreements*).

Ammezzo, dunque, che sia possibile dimostrare che non possiamo ragionare e argomentare senza presupporre il principio di non-contraddizione, che non si possa tentare di falsificare o verificare tale principio senza presupporne la correttezza, al contrario possiamo dimostrare che la pretesa di oggettività del linguaggio morale è solo contingente, non necessaria. Non solo la pretesa di oggettività è contingente, ma neppure può dirsi che sia connaturata alla natura umana (che è pure contingente), cioè che sia connaturata al modo in cui gli esseri umani sono neurobiologicamente, empiricamente fatti, o che sia addirittura parte della nostra comprensione razionale del mondo.

Infine, il fatto che parliamo come se qualcosa (un fatto morale) esista non vuol dire che esista veramente nella realtà, cioè non vuol dire che esista nel mondo qualcosa che assomigli ad un “fatto morale” idoneo a rendere vero o falso un giudizio di valore¹². Molti discorsi, infatti, vengono effettuati, molte argomentazioni vengono svolte, molti atti linguistici sono prodotti presupponendo, spesso nell’inconsapevolezza dei parlanti, l’esistenza del libero arbitrio (implicita, ad esempio, nell’uso di concetti come “volontà”, “dolo”, “colpa”), l’esistenza di Dio o ancora un’etica *machista* e patriarcale (soggiacente all’uso dei termini “play-boy”, “mammone”, ecc.)¹³.

¹² «We might sum up the general problem here in a slogan: “Talk is cheap”. That we can talk about something *as though it were real*, that we can nurture a practice of giving reasons, does not suffice to underwrite the objectivity of any domain. Objective domains must generally answer to the world at some point: only then can we distinguish mere hegemonic conventions from practices of argument about genuinely objective domains. What the example of the Chocolate Convention brings out is our deeply held intuition that there is a difference between what’s real and what we merely talk about as though it were real. Only the “external” perspective permits us to do any justice to that intuition». LEITER 2001, p. 88.

¹³ In realtà, il realismo morale, così come l’esternalismo delle ragioni per l’azione, può essere difeso in una versione forte (o estrema) oppure in una versione debole (o moderata). Nel primo caso, nella versione forte, esso è difficilmente sostenibile dal punto di vista ontologico ed epistemologico, e infatti pochi autori attuali lo difendono. In una versione debole il realismo morale, così come l’esternalismo delle ragioni, è inutile, cioè è inidoneo a realizzare lo scopo per il quale è difeso, oppure è incoerente. In una versione forte, alcuni autori affermano che esistono “fatti” (e dunque “ragioni”) totalmente indipendenti dalle credenze e dalle preferenze delle persone in base ai quali si può stabilire se un giudizio di valore sia vero o falso, oggettivamente giusto o sbagliato. E tali “fatti morali” sono (ovvero si verificano e sono conoscibili nello stesso modo in cui si verificano e sono conoscibili i) fatti soprannaturali, come una legge rivelata da Dio,

L'argomento del linguaggio ordinario rappresenta, dunque, la parte peggiore del realismo morale. Qual è invece la parte migliore? Cos'è il contenuto minimo del realismo morale? Come abbiamo già detto, si tratta di un nocciolo di desideri che tutti gli esseri umani hanno, che, verosimilmente, non possono non avere e che non possono desiderare (in senso forte) di non avere (o non possono desiderare di non avere allo stadio iniziale della loro esistenza). Ovvero si tratta di un insieme di desideri che gli esseri umani non possono avere¹⁴.

oppure fatti "naturali", come l'esistenza delle montagne, dei fiumi, degli atomi, ecc. (oppure fatti "non-naturali", proprietà "non-naturali", "sui generis"). Sia che si tratti di fatti naturali, soprannaturali o "sui generis", si tratterebbe di fatti totalmente indipendenti dalle credenze e dalle preferenze dell'uomo, ragion per cui tale realismo morale forte va incontro ad obiezioni ontologiche ed epistemologiche insormontabili ed è completamente abbandonato dalla maggior parte degli autori contemporanei. V. ad esempio CELANO 2006; DANCY 1993, cap. I-II; MARTI 2006, p. 84; MCDOWELL 1998, capp. 6-7; MORESO 2003, pp. 20 ss.; NAGEL 1986, pp. 138 ss.; PUTNAM 1985, cap. VI; SCANLON 1998, pp. 62-63 (e in generale cap. I-II). In una versione debole, il realismo morale, così come l'esternalismo delle ragioni, postula essenzialmente che i valori oggettivi, i fatti cosiddetti "moralì" (e dunque le ragioni per agire), siano o possano essere "fatti sociali" (Stavropoulos), "qualità secondarie", come i colori per intenderci (McDowell), fatti oggettivi come i "numeri" (Scanlon), oppure "preferenze espresse in condizioni epistemiche ideali" (Alexy, Habermas, Moreso, Nino), ma nessuna delle tesi è soddisfacente. Cfr. Stavropoulos 1996, cap. IV, soprattutto pp. 111 ss. (il quale sembra condividere, ma il discorso dell'autore è di difficile interpretazione, la tesi secondo cui i valori oggettivi dipendono da pratiche sociali); MCDOWELL 1998, cap. VII; SCANLON 1998, pp. 63 ss.; MORESO 2003, pp. 37 ss. Per una confutazione del realismo morale moderato cfr. MANIACI 2009, p. 295 ss.; CHIASSONI 2011, p. 174 ss.

¹⁴ In un senso analogo Villa (citando la Baghramian di *Relativism*) parla di universali bio-antropologici. Cfr. VILLA 2007, pp. 71-72 e il paragrafo successivo in questo lavoro.

Non è facile determinare quali siano i desideri che “necessariamente” sono parte (o non sono parte) della natura umana. Sono molto pochi. Ma il nocciolo di verità del realismo morale sta tutto qui¹⁵. Ed esattamente come Hart credeva, se accettare l’esistenza di un contenuto minimo del diritto naturale non implica essere giusnaturalisti, allo stesso modo accettare l’esistenza di un contenuto minimo del realismo morale non significa essere realisti morali. Affatto. Significa essere antirealisti ragionevoli, moderati, sofisticati. *Tre esempi*.

¹⁵ Lasciar lievitare a dismisura i desideri che sarebbero “parte integrante della natura umana” è, invece, una fallacia classica delle concezioni etiche teleologiche. «È verosimile che il progetto teleologico della natura umana sia viziato da fallacia di composizione (...) nella stragrande maggioranza dei casi, la definizione della natura umana in termini funzionali, la nozione di essere umano ‘ben riuscito’, è servita, e serve tuttora, a dare il sigillo dei fatti, della ‘necessità naturale’, ad assunti normativi e valutativi che costituiscono l’espressione di concezioni etiche particolari (...), i termini ‘anormale’, ‘patologico’ ecc. sono stati e sono nella stragrande maggioranza dei casi veicolo di pregiudizi (...) che non accettano (consapevolmente o no) di presentarsi come tali». CELANO 1994, p. 577. La medesima idea è condivisa da U. Scarpelli: «Un altro significato di “natura” è quello per cui ogni ente tende ad un fine, ed in tale tendenza consiste appunto la sua natura. La natura così intesa è di per sé normativa, risultando buono e giusto quanto asseconda la tendenza, cattivo e ingiusto quanto la ostacola o la impedisce. Dietro l’idea ora accennata sta una storia molto lunga e complessa con le origini in Aristotele; la concezione della tendenza ad un fine viene estesa da fini mondani a fini oltremondani (...). La rivoluzione scientifica e il pensiero moderno abbandonano però il finalismo (...). La comprensione teleologica mantiene un ruolo solo all’interno delle scienze umane, quando il senso di comportamenti sia in rapporto a scopi posti o accettati da soggetti». SCARPELLI 1998, p. 43, corsivo mio.

Innanzitutto, nessun essere umano desidera provare il maggior dolore fisico possibile, per il maggior tempo possibile (o avere più malattie invalidanti possibili), come parte del suo benessere psicofisico (salvo forse gravi anomalie cerebrali, accertabili in modo indipendente). Certo, alcuni esseri umani desiderano, per ragioni differenti, provare dolore in un certo spazio-tempo ben preciso, per espiare una colpa, per piacere sessuale, per mettere alla prova la propria resistenza, il proprio coraggio, per motivazioni di carattere religioso. Ma questo non significa desiderare, sempre e soltanto, di provare dolore fisico, né significa che gli esseri umani abbiano il desiderio in sé, non strumentale alla realizzazione di altri desideri, di provare dolore fisico (cosa in effetti improbabile).

Ancora, è probabile o verosimile che l'attaccamento affettivo, in forme anche molto primitive, attaccamento nei confronti di un altro essere, animale o vegetale, vivo o morto, perfino *soprannaturale*, sia, per il modo in cui gli esseri umani, come altri animali sociali, sono educati, cresciuti, un desiderio che non possiamo non avere. Attaccamento che nel caso di alcuni gravi disturbi di personalità (autismo, schizofrenia catatonica) può rimanere latente, ma che molti psichiatri ritengono esista sempre, avendo una base genetica, di carattere neurobiologico¹⁶.

Allo stesso modo è difficile anche solo immaginare come un essere umano possa non avere il desiderio di conoscere qualcosa della realtà, qualunque essa sia (e possa avere un desiderio sufficientemente forte di non desiderare di conoscere qualcosa della realtà). Dal momento in cui siamo gettati nel mondo, dal momento in cui abbiamo credenze corrette sulla realtà, produciamo conoscenza. È inevitabile. Anche un aspirante suicida ha bisogno di sapere

¹⁶ Sul tema cfr. SIEGEL 2001, cap. III (e la letteratura ivi citata).

qualcosa del mondo per realizzare i suoi desideri. Anche una persona che preferirebbe non essere mai nata e volesse tornare indietro nel tempo per realizzare tale desiderio vorrebbe conoscere qualcosa della realtà (se, cioè, è possibile, e come si potrebbe, tornare indietro nel tempo). L'uomo è un animale desiderante e nessun desiderio si può realizzare senza avere un minimo di credenze corrette sulla realtà.

Se la natura umana ha dei limiti, se ci sono cose che non possiamo desiderare, e altre che non possiamo non desiderare (e che non possiamo desiderare in senso forte di non desiderare), cosa c'entra tutto questo con il realismo morale?

Una delle mosse vincenti del realismo morale, forse proprio ciò che ha convinto MacCormick, è stilare un catalogo di valori che sembrano intuitivamente *veri*, ad esempio tutti o alcuni dei sette valori fondamentali di Finnis. Vita, conoscenza, gioco, esperienza estetica, socievolezza (amicizia), ragionevolezza pratica, religione¹⁷. Perché sembra poco sensato che qualcuno neghi l'importanza di alcuni o di tutti questi valori. Perché, che lo si accetti o meno, è proprio il disaccordo morale, il fatto che persone ragionevoli e sensate possono onestamente condividere tesi morali del tutto inconciliabili, su temi come l'aborto, la guerra, l'eutanasia, il consumo di stupefacenti, la pena di

¹⁷ FINNIS 1996, p. 65 ss. Tra quelli individuati da Finnis, soltanto la religione non credo sia un valore fondamentale, né un valore alla base del quale vi è un nocciolo irriducibile, parte integrante della natura umana. Salvo che per "religione" intendiamo l'umano interrogarsi sull'origine dell'universo, della vita, del cosmo, sull'esistenza di Dio, ecc. Porsi queste domande esistenziali o filosofiche è, probabilmente, da un certo momento in poi dell'evoluzione dell'uomo e della sua struttura neurocerebrale, inevitabile, è parte della nostra *sete* di conoscenza, ma non è appannaggio dei credenti né implica alcuna soluzione positiva o religiosa alle domande esistenziali di cui sopra.

morte, il livello accettabile di tassazione sul reddito, le norme antitrust, i diritti dei lavoratori, ecc., a rappresentare da sempre un argomento importante in favore dell'antirealismo. MacCormick, ad esempio, afferma: «Staying alive is preferable to suffering an untimely death. Health is preferable to sickness. Having shelter is preferable to sleeping rough. Friendship is preferable to enmity. Love is better than hate. Sound limbs are better than broken or rickety ones. Plentiful food is better than starvation rations. Clean water is better than brackish or polluted water. What should I say to somebody who doubts these statements, or who tells me they only express my subjective values? There is not much to say but 'nonsense!' A human being in any situation imaginable does not merely prefer the one of these pairs to the other, but if conscious and of sound mind considers the one objectively preferable to the other. It's not just I who prefer – anyone would, and if somebody claimed not to, we would need to hear a special reason why»¹⁸.

Dunque, la mossa vincente, la parte migliore del realismo morale sta nel fatto che per un antirealista morale sembra molto difficile affermare, sensatamente, che la conoscenza *non* sia un valore, che l'amicizia *non* sia un valore, in nessun senso, in nessun caso, o che il dolore e la morte siano i valori fondamentali nella "vita" di ciascuno. Se non ci sono valori oggettivi, se di qualunque azione possiamo predicare che sia giusta o sbagliata, perché abbiamo difficoltà ad affermare sensatamente che la conoscenza non sia in nessun caso un valore?

Spiegare questa difficoltà implica rispondere alla sfida del realismo morale, mostrando perché accettare i limiti della natura umana – il contenuto minimo del realismo morale – non porta con sé la confutazione dell'antirealismo

¹⁸ MACCORMICK 2009, cap. II.

morale. Ciò che sosterrò, parafrasando Hart, è che ciascuno di questi valori fondamentali, o la maggior parte di essi, contiene un nocciolo che corrisponde ad un desiderio che, in base alla nostra natura umana, abbiamo e non possiamo non avere. Qualcosa di ovvio, scontato. Un truismo, o un insieme di truisimi. Ma che l'esistenza di tali desideri non intacca, in alcun modo, la correttezza dell'antirealismo morale. Non mi occuperò di ciascuno dei sette valori di Finnis. Farò soltanto qualche esempio paradigmatico. Il nocciolo della socievolezza pratica è, potremmo dire, l'attaccamento affettivo, di cui ho già parlato. Il nocciolo della vita è il desiderio di sopravvivenza. Ci sono tantissime ragioni per le quali una persona può razionalmente uccidersi, essenzialmente quando il costo, gli svantaggi del vivere sono ritenuti superiori ai benefici, ai vantaggi del vivere, a causa di una malattia, di un fallimento affettivo, lavorativo, di una vendetta da compiere, ecc. Il desiderio di vivere, tuttavia, a differenza di altri desideri è qualcosa che possiamo sensatamente perdere, dunque che possiamo sensatamente in futuro desiderare di non desiderare. Ma nessun essere umano nasce, credo, senza il desiderio di vivere¹⁹ o di autoconservazione. Fa parte della nostra natura.

¹⁹ «Un primo valore fondamentale, corrispondente all'istinto di autoconservazione, è il valore della vita». FINNIS 1996, p. 94. In *Al di là del principio del piacere*, del 1920, Freud sosteneva che, accanto alle pulsioni vitali, come la libido, vi fosse anche "la pulsione di morte". Ma cos'è una pulsione? Se l'istinto (Instinkt) è un comportamento innato, proprio di una determinata specie animale, generato per annullare la tensione determinata da un bisogno, la pulsione (Trieb) sarebbe la rappresentazione psichica di questo bisogno e mirerebbe alla soppressione della tensione prodotta dal bisogno. Ora la pulsione di morte, a differenza della pulsione sessuale che è diretta all'autoconservazione, è il desiderio di non esistenza, di calma, è una spinta alla riduzione completa delle tensioni. In tal senso, l'impulso di morte

Il nocciolo della ragionevolezza pratica è la razionalità. Anche in questo senso è opinione comune che un minimo di razionalità, ad esempio il principio di non contraddizione, sia costitutivo di qualunque mente, naturale o artificiale, umana o animale. Non esiste un essere vivente, per quanto psicopatologicamente disturbato, le cui credenze siano tutte false o i cui desideri siano tutti contraddittori²⁰.

Qual è, dunque, la risposta vincente dell'antirealismo morale? Il conflitto tra realismo morale e antirealismo morale presuppone che vi sia un qualche problema morale da risolvere, presuppone che abbiamo, almeno in astratto, come esseri umani, la possibilità di scegliere di agire in un modo o nell'altro, scegliere se utilizzare il nostro tempo per

avrebbe lo scopo di eliminare tutte le tensioni, e quindi anche quelle della vita stessa. Se avesse ragione Freud, dunque, significherebbe che gli esseri umani non possono, per loro natura, essere privi del desiderio di sopravvivenza, ma che potrebbero anche possedere un desiderio originario, innato, di "morte".

²⁰ Un discorso o un ragionamento completamente contraddittorio o sconclusionato difficilmente può essere considerato un *discorso* o un *ragionamento* (non essendo dotato di un significato), né può esistere una persona i cui pensieri e stati psicologici, credenze e desideri, siano totalmente contraddittori. Nello stesso senso, sembra impossibile che un essere umano *non* abbia nessuna credenza (o che ne abbia *una sola*), né che (egli resti ancora vivo e) tutte le sue credenze aventi ad oggetto il mondo esterno siano *false*. Avere un certo numero di credenze che vertono sulla realtà esterna (soprattutto di carattere sensoriale o percettivo) sembra implicare che queste siano garantite, in un certo senso, da dati empirici, il che implica, a sua volta, avere una qualche forma di conoscenza. Cfr. DAVIDSON 1980, cap. XII ss.; DICIOTTI 1999, cap. I; ELSTER 1983, cap. I, § 2; FINNIS 1996, capp. III-IV; GUASTINI 1989, pp. 209-10; LUKES 1977, p. 210; STICH 1996, cap. II; VILLA 2007, p. 71. «Ceasing to believe anything at all is not a real human possibility». PUTNAM 1995, p. 68.

aumentare la nostra conoscenza della musica di Bach o delle zone erogene della nostra vicina di casa (o per riposare).

Dunque, è questa la mossa dell'antirealismo, possiamo scorporare il valore astratto dell'"amicizia" in *due parti*, "attaccamento affettivo basico" e "amicizia vera e propria", e soltanto l'attaccamento affettivo basico risulta parte necessaria della natura umana. Se questo è vero, tuttavia, in quanto necessario l'attaccamento affettivo basico difficilmente può considerarsi, a rigore, un "valore da realizzare", perché l'espressione – un valore che *dobbiamo* realizzare – presuppone che si possa agire diversamente. Mentre il secondo, il valore dell'amicizia vera e propria potrebbe non essere importante per un misantropo.

Anche MacCormick, nel passo che ho citato sopra, confonde chiaramente due possibili significati di "oggettivamente desiderabile". Nel primo senso, compatibile con l'antirealismo morale, vi sono cose che, data la nostra natura umana, non possiamo non desiderare, o che, soprattutto, non possiamo desiderare (in senso forte) di non desiderare. Come l'attaccamento affettivo. Mentre affermare che l'amicizia, al di là dell'attaccamento affettivo, è oggettivamente desiderabile ha un altro significato, incompatibile con l'antirealismo morale.

Dunque, è vero che ha poco senso affermare che l'amicizia *non* sia (in nessun caso) un valore o un bene, oppure che "l'anaffettività o l'antisocialità è sempre più importante dell'affettività o della socialità", ma questo per un antirealista morale ha una spiegazione semplice che confuta le pretese del realismo morale e le conseguenze che i realisti vorrebbero che tale premessa abbia nel ragionamento pratico. Perché, come dicevo, se l'attaccamento affettivo basico (nel senso inteso sopra) è parte integrante della natura umana, allora il medesimo attaccamento affettivo non rappresenta un valore che *dobbiamo* realizzare nel tempo. L'idea di un valore che

“deve” essere realizzato presuppone la possibilità di decidere di realizzarlo, e la possibilità di non agire conformemente a tale valore. L’attaccamento affettivo, in questo senso, non può rappresentare sensatamente l’oggetto di norme o prescrizioni (è giusto, è doveroso, è opportuno). Possiamo, invece, sensatamente dire che l’attaccamento affettivo basico è qualcosa di positivo, un *valore* in questo senso, perché realizza (“prima facie”) il bene, il benessere, la felicità delle persone²¹. È un bene, è “oggettivamente desiderabile”. Ma perché se non possiamo non desiderare l’attaccamento affettivo, e desiderare in senso forte di non desiderarlo, quest’ultimo diventerebbe un *bene*? Primo perché è possibile che “elaborare” un giudizio di valore coerente con il desiderio di cui sopra (“è bene desiderare di desiderare l’attaccamento affettivo”) faccia esso stesso parte del nostro “biological make up”. In secondo luogo, perché se non possiamo, su basi neurobiologiche, non desiderare (in senso forte) l’attaccamento affettivo basico, se non possiamo desiderare (in senso forte) di non desiderarlo, se, cioè, non possiamo non realizzare un desiderio così pervasivo e onnipresente nella

²¹ Secondo Freud «L’io odia, aborrisce, perseguita con l’intenzione di mandarli in rovina tutti gli oggetti che diventano per lui fonte di sensazioni spiacevoli, indipendentemente dal fatto che essi abbiano per lui il significato di una frustrazione del soddisfacimento sessuale o del soddisfacimento dei suoi bisogni di autoconservazione. Si può addirittura asserire che gli autentici archetipi della relazione di odio non traggono origine dalla vita sessuale ma dalla lotta dell’Io per la propria conservazione e affermazione» (FREUD, *Pulsioni e loro destini*, 1915, p. 33). Sarebbe strano, in questo senso, considerare l’odio qualcosa di positivo, ma senza dubbio è positivo, è un bene per l’individuo, liberarsi, e desiderare di liberarsi, di ciò che gli arreca dispiacere. Sebbene un individuo potrebbe considerare aggressività o frustrazione come necessari per raggiungere altri obiettivi.

nostra vita né volere realmente o decidere o avere l'intenzione o progettare di estirparlo (non essendo possibile farlo), qualunque individuo, salvo forse incoerenza o disturbi di personalità rilevanti, "razionalizzerebbe" il desiderio di secondo livello, cioè vedrebbe qualcosa di positivo, di buono, in ciò che non può, nel senso precisato, non desiderare, il che presuppone o implica un giudizio di valore di primo e secondo livello ("è bene desiderare l'attaccamento affettivo; è bene desiderare di desiderarlo")²².

²² Questa dimensione psico-biologica sembra tradursi, a livello semantico-pragmatico, negli argomenti classici che individuano un contesto non trascendibile dell'argomentazione razionale (come quello aristotelico nel *Protrettico*) e che Finnis ripropone parlando del valore della conoscenza. «L'istanza più forte di argomento trascendentale (...) è l'argomento addotto da Aristotele nel *Protrettico* (...), mirante a provare (per via di confutazione) la non trascendibilità della razionalità, e dunque la necessità (...) di considerare l'esercizio della ragione come un bene in sé. Con le parole di Aristotele, l'argomento afferma che "se si deve filosofare, si deve filosofare, e se non si deve filosofare, si deve filosofare: in ogni caso dunque si deve filosofare" (con il termine 'filosofare' si deve qui intendere anzi tutto l'attività consistente nel vagliare ragioni pro e contro una qualsiasi tesi, ossia: mettere alla prova argomentazioni)». CELANO 1994, p. 550. Ora, afferma Finnis: «l'asserzione scettica secondo la quale la conoscenza non è un bene è operazione autoconfutatoria. Infatti, chiunque faccia tale asserzione (...) sta semplicemente dicendo implicitamente (...) di credere che la verità è un bene degno di essere ricercato e conosciuto». FINNIS 1996, p. 80. Ovviamente Finnis, aderendo al corno realista del dilemma di Eutifrone, rigetterebbe la spiegazione psico-biologica, e infatti afferma che «L'universalità di un desiderio non è un fondamento sufficiente (...) né un tale fondamento è fornito dal fatto che il desiderio manifesta (...) una struttura profonda dell'essere umano, o dal fatto che il desiderio, o la struttura, è inestirpabile». FINNIS 1996, p. 72. Nello stesso senso, l'autore afferma che bisogna distinguere tra «il fatto bruto di un impulso (o istinto o inclinazione o tendenza) e le forme di bene che un individuo che provi tale impulso può ritenere degne di essere

Se, invece, affermiamo che “L’amicizia con altri esseri viventi – al di là dell’attaccamento affettivo basico che tutti proviamo – è un valore da perseguire” allora quest’ultima affermazione può, razionalmente, non essere condivisa da eremiti solitari. L’amicizia – al di là dell’attaccamento

ricercate e realizzate, e non perché ha quell’impulso, ma perché è in grado di capire la bontà di tale ricerca e realizzazione». FINNIS 1996, p. 90. Il problema è che Finnis non sembra distinguere tra desideri di primo e secondo livello, né tra desideri dominanti e non dominanti.

Ho detto che se non possiamo, su basi neurobiologiche, non desiderare (in senso forte) l’attaccamento affettivo basico, se non possiamo desiderare (in senso forte) di non desiderarlo, qualunque individuo, salvo forse incoerenza o disturbi di personalità rilevanti (come una grave sindrome depressiva o un disturbo grave d’ansia) vedrebbe qualcosa di positivo, di buono, in ciò che non può, nel senso precisato, non desiderare, il che presuppone o implica un giudizio di valore di primo e secondo livello. Da cosa dipenderebbero tali disturbi di personalità? Qualcuno potrebbe affermare, infatti, che se Tizio detesta profondamente, visceralmente, il fatto di non potersi liberare dell’attaccamento affettivo basico, ma non abbastanza da volersi uccidere, Tizio potrebbe forse considerare preferibile, come forma estrema di *libertà*, l’alienazione mentale che seguirebbe al fatto stesso di possedere e (non potere non) realizzare un desiderio talmente odiato, pervasivo, profondamente radicato e inestirpabile (e la conseguenza dell’impotenza relativa). Tizio, cioè, potrebbe *non* elaborare un giudizio di valore di primo e secondo livello (come “è bene desiderare l’attaccamento affettivo o desiderare di desiderarlo”) coerente con il desiderio (ineliminabile e onnipresente) di provare attaccamento affettivo. Ma, in questo caso, l’alienazione mentale produrrebbe molto probabilmente una sindrome depressiva o un grave disturbo d’ansia che produrrebbero a loro volta (estrema) sofferenza emotiva. Dunque, avere il desiderio (in senso forte) di desiderare l’attaccamento affettivo basico realizza, “prima facie”, il benessere psicofisico di Tizio, è (“prima facie”) un *bene*, sebbene, in un bilanciamento, Tizio potrebbe preferire, ammesso che possa scegliere,

affettivo basico che tutti proviamo – non è, in altri termini, *oggettivamente* desiderabile per un antirealista morale. In questo modo, l'antirealista mostra di poter accettare, contemporaneamente, il contenuto minimo del realismo morale, cioè la natura umana così come si è evoluta nel tempo, e il corno antirealista del dilemma di Eutifrone. Ciò che ha valore dipende sempre da ciò che desideriamo, anche se si tratta di cose che non possiamo non desiderare (e desiderare in senso forte di non desiderare) data la nostra natura.

La possibilità di scomporre i valori normalmente individuati dai realisti morali in due parti, di cui una necessaria, parte integrante della natura umana, “oggettivamente desiderabile”, nel senso che non possiamo non desiderarla

odiare sé stesso per il fatto di essere “costretto” a provare un qualche attaccamento affettivo, rimpiangere il fatto di non essere diverso, soffrire (enormemente) per questa ragione. Tizio potrebbe preferire, cioè, essere mentalmente alienato, dunque probabilmente clinicamente depresso o angosciato, anche se non comprendo che senso potrebbe avere tale preferenza, visto che non può estirpare (o non può non realizzare) il desiderio di provare attaccamento affettivo. Perché, dunque, soffrire inutilmente? Non sarebbe sensato desiderare di non soffrire a causa di ciò o desiderare di non odiare sé stesso? Al limite potrebbe trattarsi di un dilemma tragico (come se Tizio pensasse: “è male provare attaccamento affettivo”; “è male, cioè provoca (grave e) inutile sofferenza, il non considerarlo un bene”). Fermo restando che, in ogni caso, se Tizio prova attaccamento affettivo, se non riesce a non desiderarlo, se detesta realizzare continuamente tale desiderio, ma non vuole uccidersi, questo significa che, in un senso anche minimale, desidera continuare a “produrre” forme di attaccamento affettivo, cioè preferisce o considera *un bene*, un valore, vivere la sua vita, compreso provare attaccamento affettivo, o preferisce provare attaccamento affettivo come mezzo per realizzare altri desideri, piuttosto che morire. Dunque provare attaccamento affettivo sarebbe (“prima facie”) un bene, sebbene strumentale a realizzare altri desideri.

(e desiderare in senso forte di non desiderarla), ed un'altra che, invece, può essere razionalmente desiderata o rifiutata dagli individui, che quindi non è "oggettivamente desiderabile", vale per tutti i valori che si basano su un desiderio che, data la natura umana, non possiamo non avere (e non possiamo desiderare in senso forte di non avere). E rappresenta la ragione più importante che spiega perché anche per un antirealista morale è strano affermare che "morte, ignoranza, inimicizia, irragionevolezza, dolore, bruttezza" siano sempre valori più importanti di "vita, conoscenza, ecc."

In questo senso, così come Hart affermava che il conflitto tra giuspositivismo e giusnaturalismo (se il diritto nazista sia o meno "vero diritto") inizia quando finisce il contenuto minimo del diritto naturale, allo stesso modo il conflitto tra realismo morale e antirealismo morale inizia quando finisce il contenuto minimo del realismo morale.

3. *Quale natura umana?*

Un'ultima questione. In che senso parliamo di "desideri che, data la nostra natura, non possiamo non avere"? Quale natura umana?

Diciamo che un'assunzione ha carattere *trascendentale* quando è necessariamente presupposta in un ragionamento orientato a risolvere un problema teorico o pratico. In altre parole, ogni ragionamento che tenta di mostrare la falsità o l'invalidità di un'assunzione di questo tipo necessariamente la presuppone. Ad esempio, secondo Aristotele e molti logici contemporanei un essere umano non può non riconoscere il valore o la validità del principio di non contraddizione, perché per dimostrare la validità o l'invalidità del principio di non contraddizione dovrebbe addurre argomenti che presuppongono, pena l'insensatezza, proprio il principio

di non contraddizione²³. Denomino, invece, *empirico-universali* quelle preferenze che gli uomini non possono, *empiricamente, non avere*, e che non possono desiderare (in senso forte) di non avere, perché la loro stessa natura fisica, biologica, non glielo consente.

Si tratta, come già detto, di ciò che Villa denomina «“*aspetti bio-antropologici*” (...) comuni a tutti gli esseri umani, a qualsiasi comunità appartengano. Da questo punto di vista si mette in evidenza che gli esseri umani “share the same biological make up”, e, più in particolare, condividono elementi di carattere genetico, biologico e psicologico, che concorrono a disegnare la loro “comune animalità”. Questi elementi riguardano il fenomeno della mortalità, le esperienze di piacere e di dolore, la capacità di amare e di odiare»²⁴. Il fatto che alcuni desideri dipendano dal modo in cui gli esseri umani sono fatti (dal punto di vista genetico e biologico) fin dalla nascita ovvero siano connaturati al modo in cui sono psicologicamente allevati (pena la morte, il *cucciolo* della specie umana ha bisogno di un lungo periodo di allevamento) è necessario, ma non è sufficiente, a renderli, nel senso indicato, “empirico-universali”. È altresì necessario che gli esseri umani non possano volere realmente (cioè deliberare, decidere, avere l'intenzione o il progetto di) non avere o non realizzare un tale desiderio, cioè non possano volere realmente cambiare la loro natura (almeno fino a quando, geneticamente, questa resta immutata nei suoi aspetti fondamentali). Facciamo un esempio.

Immaginiamo che sia nella natura dei *vampiri* desiderare di succhiare il sangue degli esseri umani e ucciderli, e che tale desiderio sia innato, geneticamente e biologicamente

²³ Cfr. ARISTOTELE 2000, Libro IV, cap. 3-4, 1005a20-1009a5; LUKES 1977, pp. 207-213; RESCHER 1988, cap. III, V.

²⁴ VILLA 2007, p. 71.

parte dell'essere vampiri. Immaginiamo inoltre che un vampiro "illuminato" odi profondamente uccidere e succhiare il sangue degli esseri umani, cioè desideri profondamente non possedere questo desiderio maledetto, il desiderio di succhiare il sangue e uccidere. E che desideri a tal punto essere diverso che preferisca uccidersi piuttosto che continuare a realizzare tale desiderio di morte. In questo caso, il desiderio di succhiare il sangue e di uccidere non è, relativamente all'essere vampiri, "empirico-universale" nel senso da me inteso. Lo sarebbe se il vampiro non potesse, biologicamente, psicologicamente, avere un desiderio dominante di non possedere il desiderio di succhiare il sangue e uccidere, se non potesse *volere* in senso forte (cioè decidere, progettare, avere la ferma intenzione, agire razionalmente al fine di) avere o realizzare il desiderio di *non* succhiare il sangue e uccidere esseri umani.

Seguendo la terminologia di Frankfurt, il desiderio di fare X è empirico-universale quando tutti gli esseri umani, per un lunghissimo periodo di tempo (secoli o millenni), hanno, su base genetica e neurobiologica, il desiderio (di primo livello) di fare X e nessuno di essi può volere effettivamente non avere il desiderio di fare X, cioè nessuno può avere un desiderio dominante (di secondo livello) di non desiderare di fare X. Qualora, ovviamente, uno scienziato vampiro crei, in un laboratorio di genetica, una nuova specie di vampiri, che riesca ad avere un desiderio dominante (cioè che prevale effettivamente sul desiderio contrario) di non realizzare il desiderio di uccidere e succhiare il sangue, il desiderio di succhiare il sangue e uccidere non sarebbe più empirico-universale nel senso precisato.

Perché denominare tali desideri empirico-universali? *Empiricamente* fondati perché dipendenti da vincoli fattuali (genetici e biologici) che in un lontano futuro potrebbero anche cambiare (a differenza di ciò che ha carattere trascendentale); *universali* perché concernenti tutti gli esseri

umani. Tali assunzioni empirico-universali mi sembrano concettualmente differenti da quelle, in senso stretto, *tra-scedentali*, che sono un presupposto necessario di qualunque forma di pensiero o discorso, cioè di qualunque *mente* (anche non umana). Ovviamente se ci sono desideri che gli uomini non possono non avere, ci saranno desideri che *non possono, empiricamente, avere*. Il significato di “empirico-universale” mi sembra analogo, in tal senso, a quello di “necessità naturale” di cui parla Hart a proposito del “minimum content of natural law”, che fa riferimento a quelle caratteristiche che sono stabilmente parte della natura umana (vulnerabilità, relativa uguaglianza), ma che potrebbero in un lontano futuro cambiare.

Bibliografia

- ARISTOTELE, 2000, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani Editore
- ALEXYS R., 1998, *Teoria dell'argomentazione giuridica. La teoria del discorso razionale come teoria della motivazione giuridica*, Milano, Giuffrè, trad. it. a cura di M. La Torre (*Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978)
- ASCOMBE G.E.M., 1972, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell (II ed.)
- BARBERIS M., 2000, *Filosofia del diritto. Un'introduzione storica*, Bologna, il Mulino, I ed. 1993
- BARBERIS M., 2006, *Il lessico del dissenso*, "Ragion pratica", 26
- BARBERIS M., 2010, *La strana coppia: relativismo etico e pluralismo dei valori*, in V. Villa, A. Schiavello, G. Pino, G. Maniaci (a cura di) 2010
- BAYÓN J.C., 1991, *La normatividad del derecho. Deber jurídico y razones para l'acción*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- BLACKBURN S., 1993, *Essays in Quasi-Realism*, New York, Oxford University Press
- BOBBIO N., 1987, *La ragione nel diritto*, in Faralli, Pattaro (eds.) 1987
- BOYD R., 1988, *How to Be a Moral Realist*, in Sayre-McCord (ed.) 1988
- BRANDT R., 1979, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press
- BRINK D.O., 2003, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Milano, Vita e Pensiero, trad. it. a cura di F. Castellani, A. Corradini (*Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989)
- CELANO B., 1992, *Giustificazione di norme e procedure ideali*, in P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), "Analisi e diritto 1992. Ricerche di giurisprudenza analitica", Torino, Giappichelli
- CELANO B., 1994, *Dialettica della giustificazione pratica*, Torino, Giappichelli
- CELANO B., 2003a, *In difesa delle ragioni basate su desideri*, "Ragion pratica", 20

- CELANO B., 2003b, *Commenti a José Juan Moreso, "El reino de los derechos y la objetividad de la moral"*, in Diciotti (a cura di) 2003
- CELANO B., 2006, *Pluralismo etico, particolarismo e caratterizzazioni di desiderabilità: il modello triadico*, "Ragion pratica", 26
- CELANO B., 2007, "Ragione pubblica e ideologia", in *identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, a cura di I. Trujillo, F. Viola, Bologna, il Mulino
- CIANCIARDO J., 2000, *El conflictivismo en los derechos fundamentales*, Pamplona, Eunsa
- CHIASSONI P., 2011, *Tres ejercicios para una crítica del objetivismo moral. Con una premisa sobre la Grundphilosophie*, in J. Ferrer, G. Ratti (eds.), *El realismo jurídico genovés*, Marcial Pons, 2011
- COMANDUCCI P., 1992, *Assaggi di metaetica*, Torino, Giappichelli
- COMANDUCCI P., 1998, *Assaggi di metaetica due*, Torino, Giappichelli
- DANCY J., 1993, *Moral Reasons*, Oxford, Basil Blackwell
- DANCY J., 2003, *Contro le ragioni basate su desideri*, "Ragion pratica", 20
- DAVIDSON D., 1980, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press
- DAVIDSON D., 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press
- DICIOTTI E., 1999, *Interpretazione della legge e discorso razionale*, Torino, Giappichelli
- DICIOTTI E. (a cura di), 2003, *Diritti umani e oggettività della morale*, Pubblicazioni del Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali di Siena
- ELSTER J., 1983, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. di F. Elefante, *Uva acerba*, Milano, Feltrinelli, 1989
- FARALLI C., PATTARO E. (eds.), 1987, *Reason in Law*, vol. I, Milano, Giuffrè
- FEINBERG J., 1984, *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Others*, New York, Oxford University Press
- FINNIS J.M., 1996, *Legge naturale e diritti naturali*, Torino, Giappichelli, trad. it. di F. Di Blasi, a cura di F. Viola (*Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1992)
- FRANKFURT H.G., 1982, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in Watson (ed.) 1982b ("Journal of Philosophy", LXVIII, 1, 1971)

- GIANFORMAGGIO L., 1986, *Sul senso della giustificazione giuridica e morale*, in Gianformaggio, Lecaldano (a cura di) 1986
- GIANFORMAGGIO L., Lecaldano E. (a cura di), 1986, *Etica e diritto. Le vie della giustificazione razionale*, Roma-Bari, Laterza
- GIBBARD A., 1990, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Clarendon Press
- GUASTINI R., 1989, "Osservazioni in margine", ad A. Aarnio, R. Alexy, A. Peczenik, "I fondamenti del ragionamento giuridico", trad. it. (parziale) di R. Guastini (*The Foundation of Legal Reasoning I-III*), "Rechtstheorie" 12, 1981, I pp. 133-158; II pp. 257-279; III pp. 423-448), in P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), *L'analisi del ragionamento giuridico*, vol. II, Torino, Giappichelli
- HABERMAS J., 1985, *Etica del discorso*, Bari, Laterza; trad. it. a cura di E. Agazzi (*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983)
- HARE R.M., 1963, *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press
- HARE R.M., 1964, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, I ed. 1952; trad. it. di M. Borioni con la collaborazione di F. Paladini, *Il linguaggio della morale*, Roma, Astrolabio (Ubal dini ed.), 1968
- HARE R.M., 1981, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press
- HARMAN G., 1977, *The Nature of Morality*, New York, Oxford University Press
- HARMAN G., 2000, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press
- HART, H.A.L., 1994, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon press, II ed. (1961)
- HUME D., 1964, *The Philosophical Works. A Treatise of Human Nature*, vol. II, ed. by T.H. Green, T.H. Grose, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen
- KELSEN H., 1998, *La democrazia (1924-29)*, Bologna, il Mulino
- KORSGAARD C., 1995, *Skepticism about Practical Reason*, in C. KORSGAARD, *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press
- LECALDANO E., 2006, *Un'etica senza Dio*, Roma, Laterza
- LEITER B., 2001, *Objectivity, Morality and Adjudication*, in LEITER (ed.) 2001
- LEITER B. (ed.), 2001, *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge, Cambridge University Press

- LEITER B., 2007, *Naturalizing Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press
- LUKES S., 1977, *Some Problems about Rationality*, in Wilson (ed.) 1977
- MACCORMICK N.D., 1978, *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. e introduzione di A. Schiavello, a cura di V. Villa, *Ragionamento giuridico e teoria del diritto*, Torino, Giappichelli, 2001
- MACCORMICK N. D., 2009, *Practical Reason in Law and Morality*, Oxford University Press, Oxford
- MACKIE J.L., 1977, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin
- MANIACI G., 2008, *Razionalità ed equilibrio riflessivo nell'argomentazione giudiziale*, Torino, Giappichelli
- MANIACI G., 2009, *Quale razionalità per la democrazia deliberativa*, "Diritto e Questioni Pubbliche", 9
- MANIACI G., 2011, *No le digan loco a Bill. Sobre internalismo y externalismo de las razones para la acción*, "Diritto e Questioni Pubbliche", 11
- MARTÍ J.L., 2006, *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Barcelona, Marcial Pons
- MCDOWELL J., 1998, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- MCNAUGHTON D., 1988, *Moral Vision*, Oxford, Basil Blackwell
- MORESO J.J., 2003, "El reino de los derechos y la objetividad de la moral", in Diciotti (a cura di) 2003
- NAGEL T., 1986, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press; trad. it. di A. Benussi, *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, il Saggiatore, 1988
- NINO C., 1997, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, trad. cast. di R. Saba (*The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale University Press, 1996)
- PARFIT D., 1997, *Reasons and Motivation*, "Proceedings of the Aristotelian Society", (Suppl. Vol.) 71
- PETTIT P., 2001, *Embracing Objectivity in Ethics*, in Leiter (ed.) 2001
- PINTORE A., 1996, *Il diritto senza verità*, Torino, Giappichelli
- POPPER K., 2002, *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario. Hegel e Marx falsi profeti*, vol. I-II, Roma, Armando Editore (I ed. 1973-74), trad. it. a cura di D. Antiseri (*The Open*

- Society and its Enemies. The Spell of Plato. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, I ed. 1943)
- PUTNAM H., 1985, *Ragione, verità e storia*, Milano, il Saggiatore, trad. it. di A.N. Radicati di Brozolo, a cura di S. Veca (*Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981)
- PUTNAM H., 1995, *Pragmatism. An Open Question*, Oxford, Blackwell
- QUINN W., 1993, *Putting Rationality in its Place*, in W. Quinn, *Morality and Action*, New York, Cambridge University Press
- RAWLS J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. di U. Santini, riv. da S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1989
- RAZ J., 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press
- RAZ J., 1999, *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*, Oxford, Oxford University Press
- REDONDO C., 1996a, *La noción de razón para l'acción en l'análisis jurídico*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- REDONDO C., 1996b, *¿Razones internas vs. razones externas?*, "Isonomía", 4, 1996
- RESCHER N., 1988, *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Oxford, Clarendon Press
- ROSS A., 1965, *Diritto e giustizia*, Torino, Einaudi, trad. it. di G. Gavazzi (*On Law and Justice*, London, Steven & Sons Ltd, 1958)
- SARTRE J.P., 1975, *Existentialism is a Humanism*, in W. Kaufman (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, NY, New Arena Library
- SAYRE-McCord G. (ed.), 1988, *Essays on Moral Realism*, Ithaca (NY), Cornell University Press
- SCANLON T.M., 1998, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- SCARPELLI U., 1982, *L'etica senza verità*, il Mulino, Bologna
- SCARPELLI U., 1998, *Bioetica laica*, Milano, Baldini & Castoldi
- SCHIAVELLO A., 2001, "Modest Objectivity" ed interpretazione del diritto, "Diritto e questioni pubbliche", 1 (<http://www.dirittoequestionipubbliche.org>)
- SEARLE J., 2003, *La razionalità dell'azione*, Milano, Raffaello Cortina Editore, trad. it. di E. Carli, M.V. Bramé (*Rationality in Action*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2001)

- SIEGEL D.J., 2001, *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, trad. it. di L. Madeddu (*The Developing Mind*, The Guilford Press, 1999)
- STICH S.P., 1996, *La frammentazione della ragione*, Bologna, il Mulino, trad. it. di M. Margiacchi (*The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991)
- STURGEON N., 1988, *Moral Explanations*, in Sayre-McCord (ed.) 1988
- STAVROPOULOS N., 1996, *Objectivity in Law*, Oxford, Clarendon Press
- VILLA V., 2001, *Alcune chiarificazioni concettuali sulla nozione di Inclusive Positivism*, in P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), "Analisi e diritto 2000. Ricerche di giurisprudenza analitica", Torino, Giappichelli
- VILLA V., 2007, *Relativismo: un'analisi concettuale*, "Ragion pratica", 28
- VILLA V., SCHIAVELLO A., PINO G., MANIACI G. (a cura di), 2010, *Il relativismo. Temi e prospettive*, Aracne Editore, Roma
- VIOLA F., 2000, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli
- VIOLA F., 2001, *Oggettività e verità dei valori morali*, "Diritto e questioni pubbliche", 1 (<http://www.dirittoequestionipubbliche.org>)
- VIOLA F., 2007, "La via europea della ragione pubblica", in *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, a cura di I. Trujillo, F. Viola, Bologna, il Mulino
- WALDRON J., 1999, *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press
- WATSON G., 1982a, "Free Agency", in Watson 1982b
- WATSON G. (ed.), 1982b, *Free Will*, Oxford, Oxford University Press
- WILLIAMS B., 1981a, *Internal and External Reasons*, in Williams 1981b
- WILLIAMS B., 1981b, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press
- WILLIAMS B., 1993, *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press (1972)
- WILLIAMS B., 1995a, *Internal Reasons and the Obscurity of Blame*, in Williams 1995b
- WILLIAMS B., 1995b, *Making Sense of Humanity: and Other Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press
- WILSON B. (ed.), 1977, *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell (1 ed. 1970)