

Progetto Manuzio



Erminio Juvalta

Per una scienza normativa morale



www.liberliber.it

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al sostegno di:

E-text

Editoria, Web design, Multimedia

<http://www.e-text.it/>

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: Per una scienza normativa morale

AUTORE: Juvalta, Erminio

TRADUTTORE:

CURATORE: Geymonat, Ludovico

NOTE: Prima edizione di questo testo: in: Rivista filosofica, Fusi, Pavia, 1905

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza
specificata al seguente indirizzo Internet:
<http://www.liberliber.it/biblioteca/licenze/>

TRATTO DA: "I Limiti del razionalismo etico",
di Erminio Juvalta;
Biblioteca di cultura filosofica, Vol. I;
a cura di Ludovico Geymonat;
Giulio Einaudi Editore;
Torino, 1945

CODICE ISBN: informazione non disponibile

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 11 marzo 2007

INDICE DI AFFIDABILITA': 1

0: affidabilità bassa

1: affidabilità media

2: affidabilità buona

3: affidabilità ottima

ALLA EDIZIONE ELETTRONICA HANNO CONTRIBUITO:

Biblioteca Italiana, <http://www.bibliotecaitaliana.it>

REVISIONE:

Paolo Alberti, paoloalberti@iol.it

PUBBLICATO DA:

Claudio Paganelli, paganelli@mclink.it

Informazioni sul "progetto Manuzio"

Il "progetto Manuzio" è una iniziativa dell'associazione culturale Liber Liber. Aperto a chiunque voglia collaborare, si pone come scopo la pubblicazione e la diffusione gratuita di opere letterarie in formato elettronico. Ulteriori informazioni sono disponibili sul sito Internet: <http://www.liberliber.it/>

Aiuta anche tu il "progetto Manuzio"

Se questo "libro elettronico" è stato di tuo gradimento, o se condividi le finalità del "progetto Manuzio", invia una donazione a Liber Liber. Il tuo sostegno ci aiuterà a far crescere ulteriormente la nostra biblioteca. Qui le istruzioni: <http://www.liberliber.it/sostieni/>

Per una scienza normativa morale

A leggere questo titolo, quelli che il Varisco ha chiamato felicemente «i filosofi dell'*oramai*» e quegli altri che si potrebbero chiamare i *girasoli* della filosofia (i due tipi coincidono in parte, ma non in tutto) c'è da scommettere che sorrideranno. – Non è «oramai» pacifico che di una scienza della morale non si può parlare? E vale la pena di perdere il tempo attorno a un problema «oltrepassato»? – Io mi rassegnerò a lasciarli sorridere; ma non son persuaso dell'*oramai*, e trovo che il problema è tutt'altro che superato. La quale persuasione per altro non garantisce nulla, pur troppo, rispetto all'altra faccenda del perder tempo; perché il tempo si può perdere e far perdere, come sappiamo benissimo tutti, anche trattando di argomenti non «oltrepassati».

Dico dunque che il problema, almeno nel modo nel quale credo debba essere posto e ho cercato di porlo, è più vivo che mai e di interesse capitale così per l'Etica come per la Filosofia del diritto. E chiedo scusa fin da ora al lettore se dovrò, richiamandomi a cose già dette, parlare, più spesso che le buone regole non consiglino, in prima persona.

1. - Quando sostengo la possibilità e la legittimità di una scienza normativa morale, non intendo che una tale «scienza» possa o debba *sostituire* la metafisica, e bandirla proprio da quel campo che è il vero vivaio dei problemi metafisica, il campo delle idee e dei sentimenti morali. E nemmeno che possa pretendere di costruire la *morale*, «l'unica vera morale» erigendo a norme della condotta certe leggi naturali comiche o biologiche o psichiche o sociologiche o storiche, alle quali si presuma di dare valore imperativo. La tesi che ho sostenuto e sostengo è diversa. Una scienza normativa etica non può, al pari di qualsivoglia scienza precettiva, consistere in altro che in un sistema di relazioni e di leggi, le quali hanno valore di *norme* da seguire *nell'ipotesi che sia assunto come fine* quell'effetto o quell'ordine di effetti, del quale esse leggi esprimono le condizioni e i fattori. Ma differisce dalle altre, perché *suppone* che al fine suo sia riconosciuto un valore di universale preferibilità e precedenza sopra ogni altro fine.

Perciò una determinazione scientifica di norme etiche richiede due condizioni:

1° Che il fine sia *umanamente possibile*; cioè tale che se ne possa stabilire la dipendenza condizionale da una certa forma di condotta collettiva e individuale. Di qui dipende il carattere scientifico della costruzione; perché la relazione che lega le norme con quel fine potrà essere lunga, complicata e difficile, ma non richiede, ad essere conosciuta, altri mezzi che quelli di una indagine scientifica.

2° Che sia ammesso come *postulato* che il riconoscere al fine assunto valore di universale preferibilità e precedenza rispetto a qualsivoglia altro fine umanamente possibile, è un'*esigenza morale*. È ovvio di per sé che se si ricusa di ammettere questo postulato o se ne nega la legittimità, la determinazione delle norme di condotta richieste dal fine contemplato non perde nulla del suo carattere scientifico; ma le norme non hanno valore morale. Ossia, il valore morale delle norme così ricavate è *relativo* alla accettazione del postulato; e la derivazione scientifica di un sistema di norme dal fine in discorso non è, a rigor di termini, la scienza della *condotta morale*; ma la scienza di *una certa condotta*; la quale è la condotta morale, *se* si ammette e *in quanto* si ammette quel postulato.

Ma è altrettanto ovvio che non avrebbe senso, o sarebbe al tutto arbitrario e fuori di proposito, l'attribuire in ipotesi al fine un valore che nessuno fosse disposto a riconoscergli, e assumere come esigenza morale una esigenza che non trovasse nella realtà nessuna corrispondenza. Ed è perciò che ho cercato di porre in chiaro in primo luogo quale fosse l'esigenza caratteristica del valore morale di una norma; poi, se si potesse assegnare un fine umano, e quale potesse essere, che rispondesse a queste condizioni.

Non è il caso di ripetere il già detto¹; qui ne ricordo soltanto le conclusioni: – che l'esigenza che assumo, e, credo aver dimostrato, legittimamente, come caratteristica di una norma morale è quella di una *universale giustizia*; e che il fine che soddisfa a questa esigenza non può essere che una forma di società umana, tale, che tutti i *soci* trovino nelle *sue stesse condizioni di esistenza* la medesima o equivalente *possibilità esteriore* di rivolgere la loro attività alla ricerca di qualsivoglia dei beni ai quali la convivenza e cooperazione sociale è mezzo. – Supponendo dunque ammesso il postulato sopra detto, non ho fatto e non faccio una ipotesi arbitraria; poiché l'esigenza della giustizia, alla quale il postulato fa appello, è la più profonda e più tenace e più incoercibile dell'uomo il quale è *socius*, cioè in quanto è soggetto di moralità e considera se stesso, ed è considerato, come *persona* a pari titolo di ogni altro socio.

Tuttavia per quanto possa parere ed essere legittimo prendere per concesso questo postulato, non bisogna dimenticare, ma anzi importa rilevare chiaramente, che il fine e le norme corrispondenti hanno quel valore che si attribuisce a loro, *soltanto nell'ipotesi* che lo si accetti come valido e fuori di contestazione.

Se non è ammesso, è vano pretendere che la costruzione normativa valga a farlo accettare o possa obbligare ad accettarlo. Essa non può che *mostrare la coerenza* delle norme proposte col fine assunto, e di questo colla esigenza della giustizia; e mostrare con ciò che non si può ragionevolmente ammettere questa esigenza senza ammettere il valore di universale priorità attribuito al fine, e quindi alle norme. Ma che l'esigenza invocata, sia ammessa in realtà, o sentita come tale, è un *dato di fatto* che la costruzione normativa *trova*, se c'è; ma che *non pone essa*, né per sé vale a mutare.

2. - Adunque la scienza normativa morale, così intesa, si riduce alla determinazione delle norme di condotta valide *per una coscienza che anteponga* a ogni altra esigenza l'esigenza della universale giustizia. Se in ipotesi volesse determinare le norme di condotta per una coscienza per la quale valga come suprema l'esigenza egoistica, le norme risulterebbero diverse. Ma il procedimento sarebbe il medesimo; la deduzione sarebbe, o si può concepire che potrebbe essere, ugualmente ragionata e scientifica. E del pari se si assumesse come regolatrice l'esigenza dell'abnegazione o della rinuncia incondizionata di sé agli altri, o qualsivoglia altra esigenza e un fine possibile corrispondente.

Di qui si vede quanto sia superficiale e vuota di significato l'opinione tante volte ripetuta, e che forma quasi il *leitmotiv* di un'opera che ha fatto gran rumore, che la ragione non ci comanda che l'egoismo. La ragione per sé non comanda nulla; né l'egoismo, né l'altruismo, né la giustizia. La ragione cerca, e mostra, se le riesce, i *mezzi* che servono a conservar la vita a chi la vuol conservare, a distruggerla a chi la vuol distruggere; addita ai pietosi le vie della pietà, ai giusti le vie della giustizia, e le vie del proprio tornaconto agli uomini senza scrupolo. Ma l'egoismo non è per sé più «razionale» dell'altruismo, né il regresso più razionale del progresso, né la conservazione dell'individuo più razionale di quella della specie, né l'utile proprio più razionale che l'utile della collettività.

Razionali non sono i fini, ma le relazioni dei mezzi ai fini². Ed è così ragionevole che dia la vita per un'idea chi pregia di più l'idea che la vita, come che taccia la verità per un ciondolo chi ama più i ciondoli che la verità.

¹ Mi riferisco qui e nel corso di questo scritto, ai due studi: *Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica* e *La dottrina delle due etiche di H. Spencer e la morale come scienza*.

² Dire che la ragione non consiglia che l'egoismo, equivale a dire che una condotta non egoistica non si può ragionevolmente *giustificare*; ossia viene a dire una di queste due cose: O che di un fine non egoistico non si possono assegnare mezzi possibili, e quindi non si può determinare quale sia la condotta atta a raggiungerlo; cioè che si tratta di un fine fuori di ogni efficienza umana. E in questo caso non ci sarebbe senso a proporlo come fine dell'operare né in nome della ragione né in nome di qualsivoglia altra cosa, dal momento che qualsiasi condotta sarebbe rispetto ad esso indifferente. Oppure che un fine *non egoistico* non è mai fine *per sé*, ma ha bisogno di essere giustificato da un fine egoistico al quale sia mezzo o condizione. Ma il *valore per sé* di questo fine egoistico *ultimo*, al quale si riporta la giustificazione, non può essere alla sua volta giustificato ma deve essere un *dato di fatto* reale o supposto, il quale dunque, appunto per ciò, è fuori di ogni ragionamento. E il vero senso dell'affermazione in discorso è allora *non* che «la ragione consiglia l'egoismo»; ma che «*gli uomini sono* tutti e sempre e inevitabilmente *egoisti* (poiché i fini ai quali soltanto riconoscono

Ma forse dicendo così si è ancora giusti verso la ragione. Perché se ciò che si chiama *uso della ragione* può avere, come non dubito che abbia, una efficacia indiretta nella valutazione dei fini, non è dubbio che questa efficacia si esercita in favore di quei fini e di quelle norme che rispondono alla tendenza caratteristica dell'attività razionale: l'universalità. Ora nel campo dell'attività pratica il fine del quale *soltanto* si può concepire *universale* il raggiungimento, e la norma, della quale *soltanto* si può concepire *universale* l'osservanza, sono un fine e una norma conformi all'esigenza della giustizia³.

Ma, tornando al nostro argomento, anche il riconoscere che il fine e le norme determinate in conformità al postulato hanno, e possono avere essi solamente, la *nota* razionale dell'universalità, non ne toglie il carattere necessariamente e insuperabilmente ipotetico; perché se il loro valore si fa dipendere da questa loro universalità, si prende per concesso che l'universalità sia assunta come criterio di valutazione; ossia che dell'esigenza razionale e teoretica dell'universalità la coscienza faccia una *stima pratica*, attribuendole un valore e un'autorità superiore ad ogni altra esigenza.

Concludendo: la scienza normativa etica, alla quale mi riferisco, è la scienza della condotta richiesta da un fine conforme all'esigenza detta. Se si riconosce come caratteristica del valore morale di un fine e delle norme che ne dipendono una esigenza diversa, o se si pone come congruo ad essa un fine incongruo, o si assumono come condizioni conformi all'esigenza di una universale giustizia delle condizioni che negano o limitano questa universalità, le norme riconosciute e accettate come morali saranno diverse.

3. - Ma non concluderebbe nulla contro la tesi che difendo l'opporre che le norme o alcune delle norme *in effetto* tenute o seguite come morali sono diverse o contrarie a quelle proposte e ricavate in conformità al postulato assunto. Perché qui non si tratta già di *esporre quali sono le norme accettate*, o di farne l'apologia; né di cercare che cosa bisogna ammettere per accettarle; ma di determinare quali sarebbero le norme della condotta morale nell'ipotesi che si accetti il postulato.

Insomma si fa un'ipotesi e si cerca che cosa ne segua.

Ma per negare *valore scientifico* a una tale costruzione ipotetica bisogna negare la dipendenza condizionale del fine assunto da una certa condotta collettiva e individuale; e per negarle *valore morale*⁴, bisogna negare il valore morale dell'esigenza, o ammettere che essa è o deve essere subordinata a un'esigenza diversa. Finché non si giustifica né l'una né l'altra negazione, il dichiarare «oltrepassato» il problema vale poco; e il sorridere vale anche meno.

Perché esponendo questo concetto io non mi sono dissimulato le difficoltà e le obiezioni possibili; soprattutto quelle che fanno capo alla affermazione comune della impossibilità di una determinazione di norme morali che non si fondi sopra una dottrina metafisica. Questa questione anzi ho esaminato di proposito, e le conclusioni di quell'analisi non furono confutate. Avrei dunque, «in tesi di diritto», ragione di ritenere spostato l'obbligo della prova.

valore per sé sono fini egoistici); e quindi, *finché sono e rimangono egoisti*, non possono trovar *ragionevole*, altra condotta all'infuori di quella suggerita dall'egoismo». Sapevamcelo; ma non vuol dire che *l'essere egoisti* sia più ragionevole che il *non essere*.

D'altra parte, posto che gli uomini fossero inevitabilmente egoisti, anche il precetto o il consiglio di *non seguire la ragione*, dovrebbe, per avere valore pratico, fare appello in ultima istanza a un fine egoistico, né più né meno di quel che farebbero nello stesso caso i consigli della ragione. Con questo bel risultato: che gli uomini rinuncino ad essere ragionevoli per... continuare ad essere egoisti.

³ Non trovo che si sia dato il peso dovuto alla considerazione che non solo l'egoismo, ma neppure l'altruismo può fornire una regola di condotta, che si possa concepire nei rapporti tra gli uomini universalmente e costantemente osservata, senza contraddizione, o senza che sia necessario sopporla subordinata alla sua volta a una norma di giustizia. Perché sia possibile l'abnegazione e la rinuncia incondizionata di sé agli altri, bisogna che gli uni si sacrificino, e gli altri o qualche altro accettino il sacrificio, cioè che gli uni seguano la massima dell'altruismo, e gli altri o qualche altro quella dell'egoismo. Se poi si ammette che nessuno debba poter sacrificarsi più di un altro (oltreché il sacrificio si riduce a un tacito scambio di servizi reciproci), bisogna che la condotta altruistica di ciascuno non impedisca o limiti una pari condotta altruistica degli altri; cioè bisogna che l'altruismo alla sua volta sia governato da una norma di giustizia.

⁴ Che essa possa e debba aver valore anche dal punto di vista del diritto è cosa evidente; ma *come e quanto* non sono questioni da risolvere così di sfuggita.

Ma nel fatto, come tutti sanno, è sempre chi dissente dalle opinioni stabilite che ha torto; e deve rassegnarsi a battere e ribattere per tutti i versi lo stesso chiodo.

4. - E prima di tutto occorre qualche parola su quella che si potrebbe chiamare la tesi scettica, della impossibilità di una qualsiasi determinazione di norme morali.

— Il fatto etico è contingente, multiforme e variabile in ogni circostanza, e sfugge ad ogni tentativo di determinazione razionale. Oltrediché esso dipende dal sentimento e dalla volontà e non dalla conoscenza, e non si può ricavare da un processo di deduzione logica. —

Questa tesi ha il grave torto di confondere la *morale* colla moralità; confusione sulla quale dovrò tornare anche più innanzi.

«Il fatto etico è variabile». Certamente. E il fatto giuridico che è una specie dell'etico, non è esso pure variabile? E forse perciò non si stabiliscono norme giuridiche determinate e precise, e non si considera questa determinazione come un'esigenza della vita sociale, e non si misura dalla sua precisione e coerenza il progresso della vita e della coscienza giuridica? E non è un luogo comune la lode fatta a Roma di maestra del diritto? Non si venga a dire che il fatto giuridico riguarda solo la conformità esteriore a certe norme, e non, come la morale, anche e soprattutto la interna; qui si fa questione, anche per la morale, appunto, della condotta esterna, nella quale la moralità interiore deve pur tradursi; ed è assurdo dire, per esempio, che non ha senso il precetto «non frodare», e vano cercar di determinare in che la frode consista, perché la frode è, forse più che qualunque altra cosa al mondo, contingente multiforme e variabile.

È, pur fuori di dubbio che l'operare in un modo piuttosto che in un altro, dipende dal sentimento e dalla volontà, e non dalla conoscenza del precetto; e che non si può dedurre da nessuna combinazione di premesse l'azione. Nessun congegno di premesse, nessun processo logico, nessun sistema di conoscenze pone in essere la benché minima cosa; la conseguenza di un ragionamento è sempre un giudizio, non un'azione; nella morale come in qualunque altro campo; l'azione potrà o non potrà seguire, secondo che le disposizioni sentimentali e volitive sono tali o tali altre; potrà anche seguire senza che ci sia il giudizio. Verissimo e giustissimo. Ma non conclude nulla al proposito. Perché qui è questione non di *fare*, ma di *sapere* quel che convenga fare, *chi si proponga e ammesso che si proponga* un certo fine. Ora lo stabilire queste relazioni tra un certo fine e certe operazioni necessarie a raggiungerlo è ufficio della conoscenza, non della volontà; e io spero che nessun volontarista vorrà sostenere che è indifferente a chi vuol andare, poniamo, a Canossa, conoscere quale sia la strada per arrivarvi. E il dire che non è la conoscenza né di un certo effetto, né dei mezzi, ciò che fa volere l'effetto e volere i mezzi, non toglie nulla all'ufficio specifico della conoscenza; anzi, e appunto perciò, lo determina. E rimproverare a un sistema di norme di essere per sé inefficace a muovere l'azione non ha senso; come non avrebbe senso pretendere che una formula chimica produca essa il composto del quale indica la combinazione. L'ufficio delle norme morali, come di ogni altro sistema di norme qualesivoglia, non può essere che un ufficio informativo, non formativo; di guida, non di stimolo, di indicatore, non di propulsore. E quelli che adducono, per mostrare la inanità di una costruzione normativa, la dipendenza dell'azione dal sentimento e dalla volontà, non si accorgono di confondere essi il conoscere coll'operare, cioè, come s'è detto, la morale colla moralità, la determinazione delle norme colla conformità alle norme.

Senonché si può soggiungere che la determinazione in questo campo non serve, perché la conoscenza delle norme si sprigiona volta per volta come da sé fuor dalle circostanze, per un intuito naturale che è più fine e delicato di qualunque deduzione scientifica. E così viene in campo, accanto alla tesi dell'impossibilità, quella dell'inutilità: — la coscienza morale rende inutile la dottrina morale. —

Lasciamo per ora la difficoltà capitale che nasce dal fatto stesso da cui è nata la riflessione critica della morale: il fatto della diversità di contenuto nelle coscienze morali diverse; e poniamo — senza concedere — che l'intuito basti per tutti e sempre a segnare caso per caso la via. Non ne

seguirebbe ancora l'inutilità di una ricerca che si proponesse la determinazione sistematica del fine a cui intuitivamente tende e delle norme che intuitivamente segue la coscienza morale. Come la guida istintiva dei bisogni e delle sensazioni non basta a rendere inutile l'igiene; o come non basta a condannare la conoscenza fisiologica, per esempio, della digestione, il fatto che digeriscono bene, anzi di solito digeriscono meglio, quelli che non sanno di quelli che sanno come la digestione avvenga.

E veniamo alle obiezioni che toccano direttamente la nostra tesi.

5. - In primo luogo si può osservare che la pretesa scienza della morale, nell'atto stesso che dichiara di voler tenersi estranea a qualunque affermazione di carattere metafisico, presuppone una certa soluzione di un problema essenzialmente metafisico. Perché, assumendo come fine morale un ordine di effetti umanamente possibile, pone come risolto il problema se il fine supremo possa o debba essere umano o sovrumano, relativo o assoluto; risolve cioè, sia pure negativamente, un problema metafisico.

Cerchiamo di intenderci. Si supporrebbe risolto il problema, se assumendo un fine (diciamo per brevità) umano, si ponesse questo fine come ultimo assolutamente, come definitivamente supremo; cioè se gli si assegnasse un valore assoluto; e si negasse la possibilità di una ulteriore valutazione del fine stesso; di una *sopravalutazione metafisica*, per la quale sia *creduto* mezzo alla sua volta, o condizione o preparazione di un fine sopraumano. Ma questa possibilità l'ipotesi non la esclude.

Si dirà che in tal caso il fine umano non è più il vero fine; e che perciò le norme debbono essere ricavate da quello a cui si dà davvero valore di fine ultimo, valore assolutamente, non relativamente, supremo; e che questa necessità riporta il problema della determinazione delle norme in piena metafisica. Ma è questo che io nego; e dichiaro di non capire come da un fine assoluto si possano *ricavare* delle norme per la condotta in condizioni finite, da un *al di là* le norme per un *al di qua*; e dubito che quelli i quali dichiarassero di capire, equivochino sui termini. Perché non si potrà mai dimostrare un legame di condizionalità tra un certo modo di operare e un fine soprannaturale; essendo il proprio e caratteristico del soprannaturale e del sopraumano di esser fuori dalla efficienza naturale e umana. Se si considera il fine sopraumano come un effetto che può essere condizionato da mezzi puramente umani esso cessa di essere sopraumano. Ma se invece rimane tale, cioè trascende la efficienza umana, si potrà bensì *credere ed affermare* che a raggiungerlo si richiede una certa condotta, ma non si può assegnare una relazione di condizione tra la condotta ed il fine, cioè non si può *ricavare* dal fine la norma. La riprova si ha nel fatto, evidente ad ogni osservatore non del tutto superficiale, che, anche nei sistemi di morale teologica o metafisica, quando si tratta di determinare le norme che debbono regolare la condotta nelle relazioni della vita comune, familiare e sociale, non è più il fine assoluto quello da cui si deducono le norme, ma un fine umano, sia prossimo, sia remoto; un certo ordine e un certo tipo di vita individuale e sociale.

Le norme dedotte da questo fine subordinato *si presentano* bensì come derivate anch'esse dal fine assoluto, perché *si assume* quello come posto o voluto o necessitato da questo; ma in che modo dal fine assoluto si ricavi il fine relativo, come e perché, per raggiungere o approssimarsi a quel fine sopraumano, sia necessario tendere a questo fine umano, non si dimostra né si può dimostrare. E quando par che si dimostri, gli è che si è assunto tacitamente e come incorporato in modo surrettizio nel fine assoluto il fine relativo, che poi se ne deriva; cioè in ultima analisi non si è fatto altro che porre o assegnare un valore sopraumano al fine umano; ossia si è fatta quella che ho chiamata una *sopravalutazione metafisica* di quel certo fine umano dal quale in realtà sono ricavate le norme.

Non è dunque vero che assumendo un fine umano si risolve, o si postuli una certa risoluzione di un problema metafisico. Non si fa che ubbidire a una esigenza, la quale sussiste sia che si risolva positivamente, sia che si risolva negativamente il problema intorno alla natura del fine assolutamente ultimo o supremo; un'esigenza logica alla quale non si può sfuggire: che un sistema di

norme di condotta individuale e sociale non si può stabilire se non in relazione a un certo fine, esplicitamente o implicitamente assunto, che dipenda condizionalmente dalla condotta, cioè che sia *umanamente possibile*.

6. - Ma non è un'altra esigenza, un'esigenza propriamente morale, che il fine abbia un valore assoluto e non soltanto relativo?

Non discuto se sia o non sia; perché si tratta in ultimo di constatare un fatto di coscienza, e per la constatazione di un fatto la discussione non approda. Poniamo che sia. Forseché le dottrine che pongono un fine assoluto fanno qualche cosa di meglio che *postulare* la possibilità di quel fine e *postularne* il valore? Cioè supporre che quella possibilità e questo valore siano dati nelle intuizioni o nelle credenze, dalle quali li prendono, per dir così, a prestito, e sulle quali fanno assegnamento? E se è così, e non può essere altrimenti, se la credenza nel fine e il riconoscimento del suo valore assoluto, e la derivazione da esso del fine o dei fini relativi della vita finita, non possono essere *dati o fondati* dalla dottrina, ma soltanto *assunti o affermati*, è facile vedere che la dottrina vale per la coscienza che la *sente* e, direi, la *vive* già, e che accetta l'*affermazione* perché la trova corrispondere a ciò che è già dato in lei stessa; ma non vale essa, la dottrina, a far accettare queste sue affermazioni a una coscienza che intuisca e senta e creda diversamente. La costruzione dottrinale metafisica non riesce dunque che a fare appello a una intuizione o a una valutazione di cui ammette o suppone l'esistenza, ma non a farla sorgere dove manca; e quindi, di fronte a una coscienza diversa da quella che essa suppone, si trova nella stessa condizione della costruzione non metafisica. Cioè vien meno alla ragione per la quale il valore assoluto del fine è richiesto.

Questa ragione, se il valore assoluto del fine non è già assunto come una constatazione di fatto, consiste nella pretesa illusoria che la dottrina possa e debba assicurare per questo modo alle norme una validità universalmente riconosciuta; e nasce da una preoccupazione pratica analoga a quella dalla quale è ispirata l'altra pretesa che l'Etica dia alle norme autorità imperativa.

7. - Ed eccoci all'argomento capitale: l'esigenza del carattere imperativo della norma. — Ho già ripetutamente segnalato l'equivoco sul quale si fonda la pretesa esigenza dell'obbligatorietà della norma morale. È in fondo il medesimo già notato più sopra a proposito della istanza sulla inefficacia della conoscenza a determinare l'azione; l'equivoco di confondere la *morale* colla *moralità*, la norma colla conformità alla norma; e quindi di pretendere da una dottrina quello che nessuna dottrina né metafisica né non metafisica può dare: la garanzia dell'osservanza, cioè l'efficacia esecutiva. Il linguaggio favorisce anche qui il persistere dell'errore; e l'uso di definire l'Etica la scienza o la dottrina dei *doveri*, contribuisce a ribadire il preconetto, nato dalla preoccupazione pratica, che compito di una dottrina morale possa o debba essere quello di costruire o fondare delle norme *obbligatorie*. Mentre l'Etica, dico qualunque dottrina etica, non può fare altro che dedurre, o indurre, o comporre a sistema, delle norme o dei precetti, i quali hanno valore di doveri, *se e in quanto* la coscienza concepisce, o meglio *sente e vuole*, come *dovere*, l'*osservanza* dei precetti stessi, o la prosecuzione del fine (o dei fini) dal quale quei precetti sono derivati. E se anche tutte le coscienze universalmente, in ogni tempo e luogo, concordassero nel sentire come obbligatoria l'osservanza di una certa norma, non per questo si potrebbe dire che l'imperativo è un carattere della *norma*; l'imperativo sarebbe sempre anche in questo caso un carattere del *motivo* che spinge all'osservanza della norma; un *dato* della coscienza che la abbraccia, che la riveste e la investe di questo motivo, che la *sente* così.

Quale sia la preoccupazione pratica da cui nasce e si alimenta il preconetto, e quale sia il processo per cui si viene ad assegnare alla costruzione normativa un compito al quale essa non può soddisfare in nessun modo, ho pure già cercato di mostrare altrove, e non serve di ripetere. Piuttosto non mi par privo di interesse mettere in chiaro con l'analisi come i modi, nei quali può essere interpretato e tentato il proposito di «fondare una norma obbligatoria», si riducano a *postulare* l'esistenza dell'obbligo, quando non riescono a una forma più o meno larvata di imperativo ipotetico. E come poi, per il verso opposto, assumendo l'imperativo categorico per dato o postulato, non se ne possa

ricavare la determinazione delle norme; ma si richieda perciò l'assunzione espressa o sottintesa di un fine, o di un criterio di valutazione e derivazione, estraneo e indipendente da quello.

8. - Il compito di assegnare una norma che abbia autorità obbligatoria può essere, e fu in effetto, inteso in più significati diversi; i quali si possono ridurre ai quattro tipi seguenti:

1° Dimostrare che la norma proposta *corrisponde a un sentimento, a un motivo, a una disposizione* che si manifesta nella coscienza come obbligo. — Allora il senso reale è, non già che la dottrina dia essa autorità obbligatoria alle sue norme; bensì questo: che essa riduca, traduca o formuli in norme i modi di condotta ai quali la coscienza si sente obbligata. Ma così la categoricità del precetto è constatata e assunta, non posta, né fondata dalla dottrina; e la norma obbliga solo se ed in quanto i suoi comandi ripetono i comandi della coscienza; il suo tono imperativo è un'eco, e vien meno se tace la voce della quale assume il tono.

2° Presentare le norme come *ordini* di un Potere (qualunque ne sia la natura) irresistibile, che costringe volenti e nolenti a seguirlo. — Intesa così l'autorità non viene né dalla natura delle norme, né da quella del fine a cui sono ordinate, ma da quel Potere del quale l'Etica fa, per dir così, la presentazione; anzi il suo ufficio si riduce in realtà a quello di interprete ed araldo di quel Potere; che essa non pone, ma a cui fa appello, e che suppone sia riconosciuto dalle coscienze alle quali parla in nome suo.

Ad ogni modo l'espressione analizzata, se si usa ad indicar questo ufficio, è del tutto abusiva; l'espressione esatta è questa: compito dell'Etica è di determinare quale sia la legge imposta da quel potere indiscutibile e irresistibile, di cui si ammette o si riconosce l'esistenza.

3° Dimostrare che ciò che la norma prescrive *dovrebbe* esser voluto dall'uomo, sopra ogni altra cosa; *cioè sarebbe voluto* in effetto, *se*, invece di essere come è, l'uomo fosse *diverso*; seguisse la sua *vera natura, fosse giusto, o perfetto, o realizzasse un certo tipo ideale*.

Ma è chiaro che in questo senso non si fa che o determinare il *fine* in funzione di un certo *tipo* ideale, o il tipo in funzione del fine; ossia, in altre parole, determinare la relazione che sussiste tra una certa natura e una certa condotta. La qual relazione per necessaria che sia, non si vede come possa far nascere la coscienza d'un obbligo. Se si pensa di fondare in tal modo l'obbligatorietà, manifestamente si suppone che il conformarsi a un certo tipo, il realizzare un certo ideale sia già *sentito* come obbligo; e si rientra, quanto al fondamento di questo, nel primo dei casi enumerati. Se poi si intendesse dire che *chi vuol essere* uomo davvero, giusto, o perfetto, deve proporsi un certo fine o seguire una certa condotta, si avrebbe non più un imperativo categorico, ma un imperativo ipotetico.

4° Dimostrare che ciò che la norma prescrive, *deve* essere voluto universalmente e incondizionatamente. — Questo è manifestamente il significato che pare più proprio, e del quale intesero e intendono l'esigenza i moralisti i quali credono di poter ricavare l'obbligo dalla natura del fine che assumono come ideale etico. Ma l'intendere la tesi così, implica che si ammetta la possibilità di una di queste due vie: *a)* o derivare l'obbligatorietà *dal valore riconosciuto* al fine, assumendo questo riconoscimento come *dato o postulato*; *b)* o derivare dalla *natura* del fine *l'obbligo di riconoscere al fine stesso* un tal valore. E l'una e l'altra di queste due tesi deve essere considerata distintamente e un po' più a lungo.

9. - *a)* Posto pure che al fine assunto fosse riconosciuto in realtà universalmente valore di sommo bene, non ne seguirebbe in nessun modo che il sentirlo e riconoscerlo come sommo bene porti con sé il *sentirsi obbligati* a volerlo e cercarlo. Questo riconoscimento non genera la coscienza dell'obbligo, bensì ne mostra la ragionevolezza, fa che la coscienza approvi l'autorità obbligante; cioè *giustifica* l'obbligo, *posto che ci sia*. Ora una tale giustificazione riesce a questa alternativa: o serve a dimostrare che bisognerebbe *ragionevolmente* trovar buona e seguire la norma *anche se non si sentisse l'obbligo*, perché la norma è ordinata a quel certo fine che è riconosciuto come sommanente desiderabile. E in questa forma la pretesa fondazione dell'imperativo categorico si riduce alla

formulazione di un imperativo ipotetico, che si sostituisce o si aggiunge al categorico. O riesce a un'argomentazione di questo genere: Siccome è bene sommo il fine, è bene l'osservanza della norma; e poiché si ammette o si suppone che la coscienza d'un obbligo assoluto sia necessaria a garantire questa osservanza, l'imperativo categorico appare la condizione *sine qua non*, acquista valore di mezzo indispensabile al proseguimento del fine.

Nel primo modo si viene a dire che l'imperativo categorico è giustificato perché è *bene ciò che esso comanda*; nel secondo che è giustificato perché è *bene che esso comandi in quel tono*. Ma né l'uno né l'altro modo né ambedue insieme riescono a fondare l'obbligo assoluto; anzi appunto perché lo giustificano gli tolgono il carattere di categorico. Il che se nel primo caso è più evidente, non è meno vero nel secondo. Infatti, posto pure che la categoricità dell'imperativo sia condizione necessaria all'osservanza della norma, non ne viene perciò che l'obbligo sia categorico, ma soltanto che *sarebbe bene* che fosse, che è desiderabile che sia; ossia la pretesa derivazione che se ne fa, mostra la necessità di una condizione, non la pone in atto se manca; pone in chiaro un'esigenza, non la soddisfa. In secondo luogo la dimostrazione stessa di questa esigenza è contraddittoria, perché a convincere la necessità dell'obbligo categorico ne assegna le ragioni; il che equivale ad ammettere che venendo meno queste ragioni verrebbe meno quella necessità; ossia che l'obbligo dovrebbe valere come categorico, finché è utile che valga; come chi dicesse un'autorità che si fa valere incondizionatamente... sotto certe condizioni⁵.

Adunque, se la coscienza d'un obbligo assoluto manca, la derivazione che se ne pretenda fare da un fine, qualunque sia il valore che gli si attribuisce, non può farla sorgere; se c'è, la giustificazione riesce ad assegnare le condizioni della sua validità, cioè a togliergli il carattere di obbligo incondizionato.

b) Oppure finalmente si intende che *apprendere* ciò che è posto come fine equivalga per ciascuno a *dover* riconoscerlo come tale; che non si possa conoscere la natura del fine senza sentirsi obbligati a riconoscergli valore di bene supremo; cioè che la conoscenza generi la coscienza d'un obbligo. — Questa che è in sostanza la tesi difesa, tra gli altri, con grande vigore dal nostro Rosmini, è veramente l'interpretazione tipica, più audace e radicale, del pensiero di derivare l'obbligo dal fine, o di dare all'obbligo un fondamento oggettivo nella natura stessa di quello.

Ma — senza dilungarmi su questo tema in una critica troppo nota — è inevitabile questa alternativa: o il dover riconoscere esprime una necessità puramente logica, e non può dare quello a cui è invocata, cioè né il valore né l'obbligo di riconoscere il valore; o vuol esprimere una necessità diversa, e si riduce a un paralogismo; perché pretende ricavare da una determinazione obbiettiva la *constatazione* di uno stato subbiettivo, la quale presuppone appunto l'esistenza di quella coscienza dell'obbligo, che crede di far nascere e senza della quale la constatazione non è possibile. E per tal modo si ricade ancora una volta nel primo tipo di interpretazione; quando non si voglia ammettere questa tesi: che è obbligo riconoscere quel fine come sommo bene e volerlo, così se lo si crede tale, come se non lo si crede; cioè sia che la coscienza senta sia che non senta di dover attribuirgli quel valore. Ossia non si ammetta la tesi dell'obbligo di credere, anche senza o contro l'attestazione della coscienza. Il che renderebbe inevitabile l'appello a una autorità esterna, alla quale la coscienza si deve inchinare; e farebbe della morale del bene oggettivo una morale dommatica, che rientra nel secondo tipo.

10. - Adunque l'analisi dei modi nei quali può essere interpretato e tentato il compito di fondare una norma obbligatoria conduce a questa conclusione: o si intende che «fondare una norma obbligatoria» voglia dire derivare l'autorità della norma dal valore del fine; e allora, come s'è visto, e come avea notato chiarissimamente il Kant, non si può per questa via riuscire che a un imperativo

⁵ Il che può però aver un senso, se si guarda bene; ma in un caso soltanto: nel caso che la coscienza la quale si *rende ragione* delle condizioni che importano questa necessità o utilità dell'imperativo categorico, e la coscienza nella quale l'imperativo *vale* come categorico siano *due coscienze diverse*; ossia nel caso che *una* coscienza riconosca la necessità che l'imperativo valga incondizionatamente per un'altra coscienza.

Che è un senso assai meno strano di quel che possa parere a prima vista.

ipotesi; o si intende che voglia dire assumere come dato l'obbligo e determinare le norme in conformità a questo dato.

Nel primo caso l'esigenza in questione *non è soddisfatta*. Nel secondo l'obbligazione è *assunta*, non posta o dimostrata; ossia o esiste: e la sua esistenza e validità sussiste *all'infuori* della costruzione dottrinale, che la postula, ma non la fa essere; o non esiste: e il fatto di assumerla come esistente non la pone in essere, né ne legittima per sé l'assunzione.

11. - Per tal modo, se il difetto capitale di una scienza normativa etica conforme al concetto esposto sul suo ufficio e i suoi limiti, è quello di non poter presentare le norme col carattere di imperativo categorico, questo difetto è comune, e non potrebbe essere altrimenti, a qualsiasi costruzione dottrinale che non si proponga di derivare le norme da un imperativo categorico assunto come dato.

Ed allora resta da vedere se, prendendo l'imperativo categorico per dato o postulato, si possa ricavare da esso la determinazione delle norme; o se non si debba ancora ricorrere all'assunzione espressa o sottintesa di un fine, o di un criterio di valutazione e di derivazione, estraneo e indipendente da quello.

Che il dato dell'imperatività sia per sé insufficiente alla determinazione delle norme morali è manifesto, qualora si intenda con esso assumere nulla più che la *forma* destinata a rivestire un contenuto qualsiasi ricavato d'altronde: nel qual caso è pur manifesto che, appunto perciò, il dato dell'obbligazione rimane estraneo alla costruzione dottrinale. Ma non è altrettanto evidente, quando si ammetta che nel dato dell'obbligazione è contenuta ad un tempo la forma dell'imperativo e la materia del precetto; ossia che da questo dato si possa ricavare, o ad esso debba conformarsi e subordinarsi sia la determinazione del fine sia il contenuto delle norme.

Scionché, quando si prenda come *dato* non la pura forma soltanto ma un certo contenuto, si è inevitabilmente condotti, come l'analisi precedente ha dimostrato, a fondare la morale sull'autorità, superiore ad ogni discussione, di una certa rivelazione, interna o esterna; e ad assegnare all'Etica l'ufficio di espositrice e interprete di questa.

Rilevando questa conseguenza io non intendo affatto di darle il valore di una dimostrazione per assurdo. La tesi nella forma a cui è ridotta è tutt'altro che nuova e straordinaria; ed ha, in confronto dell'affermazione generica e ambigua che «la morale deve dare norme obbligatorie» il pregio di essere chiara e non equivoca. Ma appunto perciò essa fa apparire manifesta la difficoltà a cui si trova di fronte.

12. - Tanto se si intende che la rivelazione da interpretare sia interna quanto se si intende che sia esterna, si presenta la medesima difficoltà; quella difficoltà, antica e notissima, dalla quale venne il primo stimolo alla riflessione e alla critica nel campo della morale: la pluralità delle rivelazioni.

Poiché i responsi della coscienza morale sono storicamente diversi e anche opposti, come sono diverse e in parte opposte le rivelazioni religiose, resta, o che si riconosca a tutte la medesima autorità, così come il tono imperativo è il medesimo; o che si scelga.

Quale scegliere?

Quanto alle religioni è troppo chiaro che nessun criterio ricavato dalla rivelazione stessa può valere a dimostrare l'autorità di una piuttosto che dell'altra, poiché tutte si danno come assolutamente certe e indiscutibili; e le stesse prove sulle quali una rivelazione attesta la sua autorità sono adoperate da ciascun'altra per asserire la propria, e da tutte risuona sui precetti morali diversi il medesimo tono di comando.

Si cercherà il criterio della scelta nella natura delle cose comandate o proibite, come avviene quando si parla di maggiore sapienza o elevatezza o nobiltà dei precetti morali di una religione ri-

petto a quelli di un'altra? Allora è il contenuto dei precetti morali che viene assunto come criterio dell'autorità della rivelazione.

E il valore di questo contenuto, che è così usato a provare la superiorità di una rivelazione sulle altre, si può dunque riconoscere indipendentemente dal suo presentarsi sotto la forma di un comando rivelato, dal momento che è esso invocato a provare l'autorità del comando. Ma allora l'ufficio dell'Etica lungi dall'essere quello di interprete e araldo di una rivelazione, è quello di giudice delle rivelazioni. Il che importa a ben più forte ragione che tanto il fine quanto le norme morali si suppone che possano e debbano essere conosciute e determinate all'infuori di ogni speciale rivelazione, cioè all'infuori da ogni appello all'autorità.

Ciò che vale per l'autorità di una rivelazione esterna, vale per quella di una rivelazione interna. Tra due coscienze, delle quali rispetto alla medesima azione una ponga come obbligo il fare e l'altra il non fare, il criterio di valutazione comparativa non può esser dato dal carattere imperativo, che è comune ad ambedue, ma deve essere un altro.

Ed anche allora il criterio che serve alla valutazione comparativa sarebbe esso in realtà quello da cui dipende così la determinazione come la giustificazione delle norme.

13. - Non resterebbe che riconoscere la medesima autorità a tutte le rivelazioni. Il che importa l'una e l'altra di queste conseguenze: o la assoluta indifferenza del contenuto per qualsiasi luogo e tempo; o la limitazione a determinate condizioni storiche dell'autorità e del valore di ciascuna.

Se non si vuol accettare la prima⁶, si presenta la domanda: Questa limitazione ha o non ha la sua ragion di essere nelle condizioni storiche, dalla cui presenza è circoscritta la sua validità?

Se la limitazione non dipende da queste condizioni, ma essa pure non ha altra ragione di essere all'infuori dell'autorità o del carattere imperativo col quale *hic et nunc* si presenta, allora si ammette che, astrazione fatta da questo carattere di obbligatorietà col quale una certa norma si presenta in quel certo tempo e luogo, non vi sarebbe nessuna ragione di preferire nelle stesse circostanze una norma ad un'altra, cioè si giunge per un'altra via all'indifferenza del contenuto⁷.

Se poi questa limitazione ha la sua ragione di essere nelle condizioni storiche stesse, entro le quali è valida, cioè in una parola se è relativa a queste condizioni, allora si ammette che sono queste condizioni il criterio della limitazione ed è la corrispondenza a queste condizioni storiche il criterio della validità. Cioè si ammette che vi è qualche cosa che dà alla norma il suo valore all'infuori dell'obbligazione e al disopra dell'autorità obbligante, dal momento che esso serve anche a stabilire i limiti entro i quali l'autorità è riconosciuta come valida. Cioè si viene a riconoscere ancora come l'obbligazione non possa essere un dato sufficiente alla determinazione e valutazione delle norme, e come per essa non solo non possa essere negata, ma venga confermata la legittimità di una scienza normativa morale.

14. - Senonché a questo punto mi sento opporre un nome, un gran nome: Kant. Ma dunque non esiste la morale kantiana? Non ricava egli dalla volontà buona, dal dovere, dall'osservanza della legge per la legge, la norma morale suprema, nella notissima formula, nella quale, indipendentemente da ogni particolare rivelazione storica, e sopra ogni speciale contenuto materiale, si raccoglie tutto un sistema di norme razionali?

E se la sua morale è formale, cessa perciò di avere il suo valore, e soprattutto cessa di esistere, e, a *fortiori*, di essere possibile?

⁶ Mi permetto di non fermarmi ad esaminare la tesi della assoluta indifferenza del contenuto. Sarebbe come sostenere nel campo della terapeutica che ciò che importa nella ricetta è la firma del medico, e le prescrizioni di qualunque genere si equivalgono l'una l'altra. E forse è ancor meno manifestamente falso questo che quello.

Non sarà però inopportuno avvertire che ogni questione intorno al *merito* dell'agente rimane qui al tutto in disparte.

⁷ E lascio le difficoltà che nascono dalla necessità di ammettere un'altra rivelazione alla cui autorità si possa ricondurre la limitazione in discorso.

Certamente a nessuno può venire in mente di negare la possibilità di un sistema che è esistito ed esiste, e a me, forse meno che ad altri, di negarne il valore.

Così la grande costruzione razionale dei *doveri dell'uomo* del Kant, come la grande costruzione razionale dei *diritti dell'uomo* che piglia nome dalla Rivoluzione francese sono ben lungi dal meritare il facile compatimento col quale parlano di astrazioni e di formalismo certi fonografi della sociologia.

Ma qui al proposito nostro importerebbe vedere se la costruzione razionale del Kant sia fondata sul dato dell'obbligazione, come pare, o non piuttosto sull'esigenza dell'universalità, che il Kant crede bensì trovare implicita nel concetto del dovere, ma che è invece caratteristica dell'idea di giustizia; senza la quale ci può essere l'*obbligo*, ma non l'*approvazione interiore* dell'obbligo, che è propria della coscienza del dovere⁸.

Perché il concetto di *legge* che serve al Kant per passare dal dato del dovere all'esigenza dell'universalità, non è un elemento contenuto nel dato stesso e che possa esserne ricavato analiticamente, ma è una sintesi nella quale insieme coll'obbligazione è già assunta l'esigenza dell'universalità che la giustifica.

Ed è questa esigenza dell'universalità, non il dato dell'obbligazione, che fornisce al Kant il criterio supremo della morale.

Ma a ben chiarire questo punto — come, anche nella morale kantiana, l'imperatività non sia un dato sufficiente alla determinazione delle norme, e come in realtà venga assunto non solo un criterio non ricavato da quella, ma implicitamente anche un certo contenuto — occorrerebbe un'analisi assai meno sommaria; poiché non è questo un argomento da sbrigarsi così alla lesta.

Basti per ora non aver omesso l'accento.

⁸ Di questo argomento ho trattato di proposito altrove. Cfr. *Prolegomeni*, ecc.