



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

FINI IN SÉ: DONAGAN INTERPRETE DI KANT

Relatore:

Ch.mo Prof Antonio Da Re

Laureanda:

Agata Vesentini

Matricola: 1230119

Anno Accademico 2021-2022

INDICE

Introduzione

Capitolo 1: Alan Donagan e il dibattito etico a lui contemporaneo

1.1 Chi è Alan Donagan?

1.2 Le critiche a utilitarismo, metaetica analitica e teoria neointuizionista

1.2.1 L'utilitarismo

1.2.2 Donagan e la metaetica analitica

1.2.3 Donagan e la teoria neointuizionista

1.3 Lo sfondo su cui opera Donagan: Concezione della morale ereditata dalla tradizione cristiana a metà Novecento

Capitolo 2: La struttura del sistema morale di Alan Donagan

2.1 Il principio fondamentale

2.1.1 La Regola d'Oro

2.1.2 La critica di Kant alla Regola d'Oro

2.1.3 Una formulazione filosofica del principio fondamentale della morale

2.2 La struttura dei precetti di primo ordine

2.2.1 La derivazione di un sistema morale dal principio fondamentale

2.2.2 I doveri verso sé stessi

2.2.3 I doveri verso gli altri

2.3 La struttura dei precetti di secondo ordine

2.4 La coerenza del sistema

Capitolo 3: La teoria dei fini in sé

3.1 La concezione della tradizione occidentale di "felicità" come fine degli uomini

3.2 Il rispetto della creatura razionale come fine in sé

Conclusione

INTRODUZIONE

In questo lavoro si cercherà di presentare la figura del filosofo australiano Alan Donagan, ponendo particolare attenzione sul contributo da lui offerto in ambito filosofico morale. Tale contributo consiste nella dimostrazione che la morale occidentale, derivante quindi dalla tradizione ebraico-cristiana, è composta da precetti morali sostenibili razionalmente e derivabili da un principio fondamentale senza bisogno di assunzioni teistiche; inoltre, il suo contributo consiste nell'evidenziare come il sistema di precetti proprio della morale ebraico-cristiana trovi la sua miglior esplicazione nel sistema morale elaborato da Kant.

Tali questioni rivestono, a mio avviso, un importante ruolo soprattutto a partire dal Novecento, ovvero da quando la riflessione filosofico-morale riteneva in modo ancor più deciso di quanto era stato detto nel passato che l'etica filosofica non poteva fondarsi sulla tradizione morale ebraico-cristiana, in quanto contrassegnata in senso teistico; nonostante tale tradizione fosse così giudicata, i precetti da essa comandati continuarono e continuano ad essere considerati e seguiti, specie in Occidente, ed è per questo motivo che, per giustificare le leggi morali che ancora oggi dominano e regolano le nostre azioni, si rende necessaria una dimostrazione che esponga come tale sistema morale sia razionalmente sostenibile senza bisogno dell'esistenza di Dio. Una tale dimostrazione permetterebbe inoltre di evidenziare come le principali leggi della religione ebraico-cristiana possano comunicare con alcuni dei più importanti contributi della filosofia.

Il primo capitolo di questo elaborato sarà dedicato alla presentazione della figura di Alan Donagan, e in particolare al dibattito all'interno del quale le tesi del filosofo prendono forma: verrà infatti esposta la concezione della religione ebraico-cristiana presente nel Novecento, con cui Donagan deve confrontarsi, e inoltre si esporranno le varie dottrine filosofiche che si contrappongono a quella di Donagan e alla sua interpretazione del sistema kantiano.

Nel secondo capitolo si dedicherà ampio spazio al concetto di "principio fondamentale", dimostrando come alla base del sistema morale occidentale vi sia un principio fondamentale che non coincide, come spesso si pensa, con la Regola d'oro, ma con un principio che comanda il rispetto per la creatura razionale come fine in sé.

Verranno poi mostrati i vari precetti che vengono deduttivamente derivati dal principio fondamentale, riportando la suddivisione elaborata da Donagan (che si basa sul sistema morale kantiano) in precetti di primo ordine e precetti di secondo ordine, i quali saranno a loro volta suddivisi in doveri perfetti verso se stessi e verso gli altri, e in doveri imperfetti verso se stessi e verso gli altri. In seguito, si riporteranno le ragioni attraverso le quali Donagan dimostra come tale sistema sia coerente, ovvero come i principi non siano tra loro contrastanti, e ciò sempre senza bisogno di affidarsi alla credenza di Dio; tale sistema sarà infatti esente da perplessità *simpliciter*, anche se si ammette la possibilità dell'insorgenza di alcuni casi di perplessità *secundum quid*, ovvero derivante da qualche fraintendimento relativo ai singoli casi.

In conclusione, nel terzo capitolo, verrà ribadito il significato del principio fondamentale che comanda il rispetto della creatura razionale come fine in sé, in quanto solamente dimostrando la correttezza di tale fondamento è possibile assumere l'intero sistema di precetti come valido.

CAPITOLO 1

ALAN DONAGAN E IL DIBATTITO ETICO A LUI CONTEMPORANEO

1.1 CHI È ALAN DONAGAN

Alan Donagan, filosofo australiano noto per il suo contributo in ambito filosofico morale, nasce in Australia a Melbourne, nel 1925¹. Frequenta l'università di Melbourne dove seguì le lezioni di George Paul e A.C. Jackson, docenti influenzati dal pensiero di Wittgenstein². Al contrario dell'Università di Sydney, nella quale dominava la figura di John Anderson e che era espressione di un approccio metafisico e sistematico, l'Università di Melbourne, grazie alla presenza di George Paul, era un importante centro di diffusione della filosofia antimetafisica e antisistemica, che s'ispirava a Wittgenstein. Nonostante ciò, come afferma Stephen Toulmin riferendosi a Donagan, “la sua lettura simpatetica di Wittgenstein era troppo misurata per farne un wittgensteiniano”³.

Nella *Conferenza* sull'etica del 1965 Wittgenstein affermava infatti:

l'Etica in quanto sorga dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere scienza. Ciò che dice, non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza.⁴

Ciò che contraddistingueva Wittgenstein era il suo scetticismo che riguardava l'aspetto teorico della filosofia e, di conseguenza, le sue lezioni non trattavano di filosofia pratica in quanto riteneva che trattare di ciò significasse abbandonare il ragionamento filosofico ed entrare in una sfera più personale.

Donagan, al contrario, si dedica anzitutto alla filosofia della storia (dimensione solitamente di poco interesse per i filosofi analitici) in quanto interessato al dibattito aperto da Max Crawford, docente del dipartimento di Storia di Melbourne e amico di Georg Paul, sulla natura della spiegazione storica, la possibilità di leggi nella storia e

¹ Le informazioni che seguono sono tratte da Reichlin M., *Fini in sé: la teoria morale di Alan Donagan*, Trauben, Torino 2003; Toulmin S., *Alan Donagan and Melbourne Philosophy*, “Ethics”, 1993 (104), n. 1, pp. 143-147 e Donagan B., *Alan Donagan: A Memoir*, “Ethics”, 1993 (104), n. 1, pp. 148-153.

² Cfr. Donagan, *Alan Donagan: A Memoir*, p. 150.

³ Toulmin, *Alan Donagan and Melbourne Philosophy*, p. 143.

⁴ Wittgenstein L. *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1976¹⁰ p. 18.

gli usi dello studio storico⁵. Nella seconda parte della sua ricerca si occupa inoltre di etica e di filosofia dell'azione, non diventando mai dunque un wittgensteiniano completo. Donagan è un filosofo di formazione analitica che conosce la logica dei filosofi anglosassoni e la filosofia del linguaggio ma, nonostante ciò, sono presenti degli elementi che permettono di distanziarlo totalmente dalla tradizione analitica, quali l'interesse per la storia e la volontà di riprendere il compito illuminista di Kant di fondare la moralità sull'universalità della ragione.⁶

Donagan si propone di analizzare quella tradizione filosofica che risiede alla base della morale comune delle società occidentali; accetta dunque, provvisoriamente, il contenuto della morale della tradizione ebraico-cristiana per astrarne i contenuti filosofici fondamentali che non dipendono da assunzioni teistiche, infatti

la parte di morale ebraico-cristiana che dipende dalla credenza di Dio è separabile dalla parte che ha a che fare con i doveri degli esseri umani verso se stessi e verso gli altri⁷.

Nell'opera principale dell'autore "*The Theory of Morality*" vengono chiaramente esposti i suoi obiettivi⁸: costruire un sistema di precetti morali che siano derivati da un principio fondamentale e che non dipendano da credenze teistiche, per poi mostrare che la morale ebraico-cristiana trova la sua giustificazione più coerente nella concezione di Kant di ragion pratica e nella sua assunzione del concetto Kantiano di rispetto per le creature razionali come principio fondamentale. Secondo Donagan, infatti, Kant avrebbe riconosciuto anzitutto che i principi della morale cristiana presente nel suo paese non erano il prodotto della fede cristiana, ma al contrario erano da essa presupposti ed inoltre che la fede cristiana poteva essere predicata in tutte le nazioni in quanto quei principi dipendevano da ciò che è comune a tutti gli esseri umani.⁹ Il suo secondo obiettivo consisterà poi nell'indagare la verità di tale sistema.

⁵ Cfr. Donagan, *Alan Donagan: A Memoir*, p. 152.

⁶ Cfr. Reichlin, *Fini in sé*, p. 14.

⁷ Donagan A., *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1977, p. 28. Le traduzioni dei testi di Alan Donagan presentate in questo lavoro saranno tradotte da me.

⁸ Ivi, p. 29.

⁹ Cfr. Donagan A. *Reflections on philosophy and religion* by A. N. Perovich, New York Oxford 1999, p. 140.

1.2 LE CRITICHE DI DONAGAN AD UTILITARISMO, METAETICA ANALITICA E TEORIA NEOINTUZIONISTA

1.2.1 Donagan e l'utilitarismo

La “teoria della morale” di Donagan viene sviluppata sostenendo una forma di cognitivismo rigoroso per quanto riguarda il piano metaetico, e una forma di assolutismo morale per quanto riguarda il piano metafisico¹⁰; tale posizione lo porta a contrapporsi anzitutto alla dottrina etica dell'utilitarismo. La figura di John Stuart Mill è tra le più autorevoli per quanto concerne la dottrina etica dell'utilitarismo, che viene definita da Donagan come “quella specie di consequenzialismo in cui si ritiene che le conseguenze migliori siano quelle che comportano più felicità”¹¹. Mill nella sua principale opera “*L'utilitarismo*” (1861) afferma che la felicità è l'oggetto della virtù e non vi sarebbe alcun pensatore che rifiuterebbe di ammettere che l'influenza delle azioni sulla felicità non sia di primaria importanza in certi campi della filosofia morale.¹² Secondo Mill, lo stesso Kant, che sceglie come fondamento della morale la formula della legge universale di natura,

quasi grottescamente fallisce nel dimostrare che vi sarebbe contraddizione ove tutti quanti gli esseri ragionevoli praticassero le più nefande regole di condotta. Tutto quanto egli dimostra si è, che le conseguenze di siffatta pratica universale sarebbero tal cosa in cui nessuno vorrebbe incorrere¹³.

Quindi, secondo Mill, poiché nulla impedisce che tutti accettino una regola egoistica, Kant avrebbe semplicemente sostenuto il concetto proprio del principio utilitarista, secondo il quale il punto di vista morale è quello di colui che agisce in base a regole che vadano a beneficio dell'interesse collettivo di tutti. Tale forma di utilitarismo è definita da Donagan come “utilitarismo della regola”, il quale integra il principio kantiano dell'universalizzazione con l'etica utilitaristica; con Mill avremmo dunque un rifiuto dell'edonismo (proprio dell'utilitarismo classico di Bentham) e una ricerca di norme che perseguano la felicità di tutti gli interessati. L'utilitarismo della regola distorce il senso del test di universalizzabilità kantiano poiché tale “test” viene impiegato da Kant per verificare se una certa massima si accordi o meno con la legge morale: perciò la moralità di una massima, al contrario di ciò che sostiene Mill, non si fonda sulle conseguenze della sua elevazione a legge universale. È quindi possibile

¹⁰Cfr. Reichlin M. *Alan Donagan e la crisi dei fondamenti dell'etica*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 92 (2000), n. 1, p. 61.

¹¹ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 192.

¹² Cfr. Mill J.S. *L'utilitarismo*, Rizzoli 1999, (ed. or. 1863), p. 7

¹³ Ivi, p.8.

concludere che se Kant cerca di determinare la razionalità delle massime su cui fondare gli imperativi incondizionati utilizzando il test di universalizzabilità, l'utilitarismo della regola determina le norme su base empirica valutandone le conseguenze.¹⁴ In *The Theory of Morality*, Donagan critica quindi ogni forma di utilitarismo, in quanto esso pretenderebbe di essere un sistema scientifico quando in realtà non offrirebbe nulla di più di opinioni personali, e di certo non offrirebbe alcuna evidenza scientifica.¹⁵

1.2.2 Donagan e la metaetica analitica

Il programma proprio dell'etica moderna di fondare la morale sulla ragion pratica fu abbandonato dall'etica anglosassone del '900 e ciò portò ad esiti noncognitivistici da parte della metaetica. Ciò pare inevitabile a Donagan date le principali difficoltà del cognitivismo non-naturalista sviluppato da G. E. Moore.¹⁶ Quest'ultimo interpreta l'etica kantiana, a partire dalla quale Donagan svilupperà la propria "teoria della morale", come "etica metafisica" e dunque come espressione ugualmente della cosiddetta "fallacia naturalistica". Tale fallacia viene esplicitata da Moore nell'opera *Principia Ethica*, dove sostiene che il "buono" non possa essere definito in quanto

il senso più importante della definizione è quello in cui una definizione afferma quali sono le parti che compongono invariabilmente un certo intero; e in questo senso il "buono" non ha definizione perché è semplice e non ha parti.¹⁷

Secondo Moore ciò che caratterizza la nozione di "buono" è la semplicità che fa sì che tale nozione non possa essere ulteriormente definita; questo accade anche per la nozione di "giallo" la quale non può essere spiegata con nessuno mezzo a chi non abbia già avuto una qualche conoscenza di essa.¹⁸ Il "buono" non sarebbe dunque riducibile a nessuna proprietà naturale, ma dovrebbe essere invece considerato come proprietà indefinibile e non-naturale.

Per Moore non solo le etiche naturalistiche, ma anche quelle metafisiche come quella kantiana dove il bene assume le caratteristiche della realtà soprasensibile, cadrebbero nella fallacia naturalistica; infatti, anche queste, cercherebbero di definire il bene anche se nei termini di una realtà soprasensibile.¹⁹ Moore, a partire da ciò, critica l'etica kantiana su altri due fronti: in primo luogo sostiene che quella di Kant sia un'etica eteronoma in quanto dipendente dall'asserzione metafisica della libertà, che per Kant è *ratio essendi* della legge morale; ne segue che la validità di tale legge morale,

¹⁴ Cfr. Reichlin, *Fini in sé*, pp. 23-26.

¹⁵ Cfr. Donagan, *The Theory of Morality*, p. 204.

¹⁶ Cfr. Reichlin, *Alan Donagan e la crisi dei fondamenti dell'etica*, p. 61

¹⁷ Moore G.E. *Principia ethica*, Cambridge: University press. Cambridge 1903, p. 9.

¹⁸ Cfr. Ivi p. 7.

¹⁹ Cfr. Da Re A. *Filosofia morale. Storia, teorie, argoment*, Pearson, Milano-Torino 2018, p.

secondo Moore, dipenderebbe dalla tesi metafisica che afferma l'esistenza di una volontà libera. In secondo luogo, obietta a Kant di essere un volontarista (ridurrebbe l'obbligatorietà di una azione al fatto di essere comandata) e confonderebbe quindi la normatività morale con quella giuridica. Tali obiezioni avanzate da Moore si baserebbero però su un fraintendimento: nella *Critica della ragion pratica* Kant afferma che la libertà è condizione di possibilità per il darsi di una legge morale, mentre la legge morale è ciò che ci permette di conoscere la libertà, perché solamente trovando la legge morale dentro di noi possiamo affermare che la libertà sia reale.²⁰ Tale libertà, però, è l'unica idea della ragione speculativa di cui noi conosciamo a priori la possibilità senza tuttavia percepirla; per questo non è considerata come una nozione metafisica che richieda una dimostrazione ma, al contrario, è considerata come la possibilità stessa di agire in conformità alla legge morale;²¹ per questo l'etica Kantiana non può essere definita come eteronoma: la legge morale non viene derivata dalla libertà del volere.

1.2.3 Donagan e la teoria neointuizionista

Nel primo capitolo dell'opera *The Theory of Morality*, Donagan si confronta con le proposte filosofiche di “nuovo e vecchio” intuizionismo, per poi definire una linea di continuità tra l'etica kantiana e l'intuizionismo tradizionale. Il tentativo operato dall'intuizionismo consiste nel sistematizzare i precetti morali derivati dalla morale comune della società, evidenziandone i principi impliciti e mostrando come alcuni precetti possano essere considerati ultimi. Tale sistema morale

secondo gli intuizionisti è deduttivo. Alcuni dei precetti da esso contenuti sono derivabili da altri, attraverso un ordinario ragionamento sillogistico. Ma i precetti morali che sono ultimi non sono derivabili da altri, sono per sé vincolanti per le creature razionali in quanto tali.²²

A questi “precetti ultimi” viene dato il nome di “intuizioni”, le quali hanno le caratteristiche di non poter essere messe in dubbio da chi le possiede e di non poter essere false in quanto sorgono dalla ragione stessa²³.

Tale tradizione di pensiero è largamente criticata da Sidgwick, il quale sostiene un utilitarismo che ha base intuitiva. Sidgwick difende la tesi per la quale un precetto è intuitivamente noto solamente se soddisfa quattro condizioni: deve essere chiaro e preciso, la sua evidenza deve essere accertata da una attenta riflessione, deve essere coerente con altre proposizioni considerate intuitivamente evidenti ed infine gli esperti della materia non devono dissentire da esso. Vi sarebbe dunque spazio per un metodo

²⁰ Cfr. Kant, *La Critica della ragion pratica*, trad. Capra F., F. Laterza, Bari 1909, (ed. or. 1788), p. 5.

²¹ Cfr. Reichlin, *Fini in sé*, p. 28.

²² Donagan, *The Theory of Morality*, p. 18.

²³ ibidem.

intuitivo che Sidgwick definisce “filosofico”, i cui principi non farebbero parte del senso comune, ma una volta esplicitati e compresi, la loro verità sarebbe manifesta²⁴. Tenendo conto di tale critica avanzata da Sidgwick nei confronti dell’intuizionismo tradizionale, neointuizionisti come Ross e Broad trasformano gli antichi precetti di dovere morale in considerazioni *prima facie*, e di fronte alla necessità di scegliere l’una o l’altra linea di azione, ritengono che l’agente morale dovrebbe essere in grado, grazie all’educazione, di bilanciare le diverse conseguenze dell’una e dell’altra. Tuttavia, osserva Donagan

poiché la nuova teoria dell’intuizionismo non conferisce un peso definito a nessuna considerazione, ogni agente può assegnare a ognuna di esse il peso che gli sembra più opportuno²⁵.

In tal modo, infatti, il giudizio risulterebbe affidato al singolo agente. Per questo Donagan conclude che tale teoria dei doveri *prima facie* diverge molto rispetto all’intuizionismo classico, il quale, come già ricordato, è costituito dal tentativo di costruire un sistema morale di tipo deduttivo che incorpori l’insieme di norme fondamentali che costituiscono la morale comune occidentale. Donagan evidenzia come in questa tendenza dell’intuizionismo vi sia continuità con l’etica kantiana e, riguardo a ciò, si riferisce in particolare al sistema intuizionista di Whewell che viene considerato come l’esempio più significativo di un sistema intuizionistico che non si affida alla semplice autoevidenza dei “principi ultimi”²⁶, al contrario egli

credeva che questi principi fossero evidenti a tutti gli uomini nella misura in cui tutti gli uomini hanno i termini della scienza morale resi chiari e definiti, ma credeva anche che per renderli tali l’idea fondamentale della moralità dovesse essere identificata e “spiegata”²⁷.

L’etica intuizionista di Whewell, secondo Donagan, sarebbe dunque caratterizzata dalla volontà di argomentare l’evidenza dei principi ultimi a partire dall’idea fondamentale della morale in questo senso il contributo di Whewell viene considerato essenziale per la valorizzazione del contenuto filosofico della tradizione.

²⁴ Cfr. Donagan A., ‘*Sidgwick and Whewellian Intuitionism: Some Enigmas*’, Canadian Journal of Philosophy, 1977, 7(3), pp. 450-451.

²⁵ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 23.

²⁶ Uno dei problemi fondamentali dell’intuizionismo classico era infatti la convinzione che i principi ultimi di un sistema deduttivo, non potendo essere ricavati da principi ulteriori, dovessero godere di una chiarezza e di una indubitabilità tali da poter essere considerati auto evidenti.

²⁷ Donagan A., ‘*Whewell’s Elements of Morality*’, The Journal of Philosophy, 1974, 71(19), p. 729.

Il progetto di Donagan, riferendosi a tale formulazione dell'intuizionismo classico e all'etica kantiana, riprende il medesimo tentativo assumendo la validità della morale comune della tradizione ebraico-cristiana al fine di evidenziare gli elementi filosofici che provengono dall'insieme delle credenze religiose alle quali essi sono necessariamente legati.²⁸

1.2 LO SFONDO SU CUI OPERA DONAGAN: CONCEZIONE DELLA MORALE EREDITATA DALLA TRADIZIONE CRISTIANA A METÀ NOVECENTO

Grazie all'influente contributo di Sidgwick caratterizzato da un'ampia critica nei confronti dell'intuizionismo razionale (che era stato espressione filosofica della morale cristiana)²⁹, la morale della tradizione ebraico-cristiana di metà Novecento era considerata come inconsistente, non sistematica e non rigorosa. Nonostante tale critica della morale ebraico-cristiana fosse ampiamente diffusa, la maggior parte dei suoi precetti e delle sue norme era continuamente riconosciuta e accettata nella società occidentale e fu per questo motivo che Donagan tentò di riformulare tale concezione della morale comune cercando di soddisfare tre condizioni: tale sistema morale doveva essere una teoria deontologica, doveva pronunciarsi su questioni corrette ed infine doveva essere sostenibile da un punto di vista razionale.³⁰

Donagan avvia tale progetto cercando di definire che cosa sia una teoria della morale e facendo diretto riferimento agli stoici, rivalutando quindi la concezione della morale come legge: per gli stoici "la legge divina esprime la mente divina, che è necessariamente razionale"³¹, per questo motivo, dal punto di vista della filosofia morale, ciò che è fondamentale è la razionalità poiché la legge divina può essere verificata dalla ragione umana e quindi essere considerata valida senza alcun riferimento a Dio.³² In questo senso, una legge morale comune agli uomini in virtù della loro razionalità non è per se stessa religiosa. Tale concezione di legge morale come legge naturale è fortemente criticata da G.E.M. Anscombe la quale afferma:

Avere una concezione legalistica dell'etica significa credere che ciò che è reso necessario dalla conformità alle virtù sia richiesto dalla legge divina. Naturalmente, è impossibile avere una concezione del genere se non si crede, come gli Ebrei, i Cristiani e gli Stoici, in un Dio

²⁸ Cfr. Reichlin, *Alan Donagan e la crisi dei fondamenti dell'etica*, pp. 66-69.

²⁹ si veda a proposito il paragrafo 1.2.3.

³⁰ Cfr. Reichlin, *Fini in sé*, pp. 91-98

³¹ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 2.

³² Cfr. *Ibidem*.

legislatore. (...) È come se la nozione di “criminale” fosse sopravvissuta in un contesto in cui il diritto penale e i tribunali sono stati aboliti e dimenticati.³³

Venuta meno la credenza in un Dio legislatore, presentare una morale sotto forma di legge sarebbe dunque privo di senso secondo Anscombe. Donagan insiste però sulla validità della legge morale in virtù della razionalità comune a tutti gli uomini, e quindi sul fatto che l'esistenza di un Dio legislatore non sarebbe da considerarsi presupposto necessario per l'esistenza di tale legge. È solo in epoca moderna, con Kant, che viene data una formulazione di un sistema morale completo e totalmente indipendente dalla credenza in un Dio legislatore; è per questo che Donagan vede in Kant il punto di arrivo di quel percorso finalizzato ad attribuire alla morale ebraico-cristiana una formulazione strettamente filosofica. Nel sistema morale kantiano è la ragione che vincola se stessa: la legge morale, infatti, descrive il comportamento di esseri perfettamente razionali e la volontà libera è quindi legge a se stessa in quanto riconosce le norme che la ragione pone all'agire.³⁴

³³ Anscombe G.E.M., *La filosofia morale moderna*, Iride, 2008, (1), pp. 47–70, pp. 52-53.

³⁴ Cfr. Reichlin 2003, p. 107.

CAPITOLO 2

LA STRUTTURA DEL SISTEMA MORALE DI ALAN DONAGAN

2.1 IL PRINCIPIO FONDAMENTALE

2.1.1 *La Regola d'oro*

La morale della trazione ebraico-cristiana ha sempre ritenuto che i numerosi precetti appartenenti al sistema morale fossero derivabili da un unico principio fondamentale conosciuto come “la Regola d’oro”. Questa riveste il ruolo proprio di un principio dell’agire pratico ed è in grado di riassumere molti precetti dell’etica biblica. Della regola in questione vengono date diverse formulazioni: nell’Antico Testamento presso *Tb* 4,15 si afferma: “non fare a nessuno ciò che non piace a te”¹. La vicenda di Tobia si svolge tra VIII e VII secolo a.C., periodo nel quale il mondo ebraico è fortemente minacciato da una profonda influenza proveniente dal mondo ellenistico; per questo motivo resta ancora aperta la questione se la Regola d’oro possa essere letta come prodotto dell’influenza ellenistica o come prodotto proprio della cultura ebraica.

Un’ulteriore formulazione è data in *Lv* 19,18: “non ti vendicherai e non serberai rancore contri i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore.” Nella seconda parte di tale formulazione si può trovare una prima enunciazione positiva della Regola d’oro e si ha inoltre un’anticipazione di ciò che sarà affermato nel Nuovo Testamento, dove si farà maggior riferimento al comando dell’Amore. Questa formulazione della Regola d’oro è presente nella parte più antica del Levitico, composta probabilmente nel VI secolo a.C.; è proprio questo elemento che ci permette di concludere che la Regola d’oro era presente nella tradizione ebraica prima dell’avvento dell’influenza del mondo ellenistico. Si noti inoltre che nella formulazione presente nel Levitico, “il prossimo” è il prossimo in Israele, e solamente con la formulazione neotestamentaria “il prossimo” verrà ad avere una portata universale². Donagan, infatti, in *The Theory of Morality* fa riferimento alla formulazione della Regola d’oro data in *Mt* 7,12: “Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa, infatti, è la Legge ed i Profeti”. Esistono quindi versioni positive e negative della regola aurea, le quali differiscono notevolmente quanto alla loro applicazione: la formulazione positiva (fai agli altri ciò

¹ Le citazioni tratte dalla Bibbia che verranno riportare da qui in avanti sono tratte da: *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, 2006.

²Cfr. Vigna C., Zanardo S., *La Regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, Pp. 5-12.

che vorresti fosse fatto a te) sembra in un certo senso illimitata nella sua possibile applicazione, mentre la formulazione negativa (non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te) sembra coincidere con la richiesta del rispetto degli altri. Tale regola sembra quindi un'applicazione del principio morale di "fare il bene ed evitare il male"³. Le formulazioni della Regola d'oro differiscono tra loro ma ciò che è fondamentale è che tale regola può essere sostenuta e compresa anche da colui che non conosce l'etica ebraica, infatti come si afferma in Rm 2,14: "Certo i pagani non conoscono la Legge data da Dio; ma quando essi compiono ugualmente ciò che la Legge comanda, è come se l'avessero dentro di sé".⁴ Ed è per questo motivo che la Regola d'oro è un principio universale che è presente non solo nella morale che deriva dalla cultura ebraico-cristiana, ma anche in tutti gli altri sistemi morali che derivano da culture differenti (come ad esempio quello orientale).

2.1.2 La critica di Kant alla Regola d'oro

Alan Donagan in *The Theory of Morality* riporta l'obiezione di Kant alla Regola d'oro, affermando che tale regola "esclude la possibilità che sia giusto fare ad un altro qualcosa che non vorresti fosse fatto a te"⁵. È possibile trovare un diretto riferimento di Kant alla Regola d'oro nella *Grundlegung* dove si afferma:

Non si pensi che il triviale *quod tibi non vis fieri* ecc. possa servire qui da filo conduttore o da principio. Infatti esso è soltanto derivato, e con varie limitazioni, da quel principio; esso non può essere una legge universale, poiché non contiene il fondamento dei doveri verso se stessi, né dei doveri di benevolenza verso gli altri, né infine, dei doveri obbligatori verso gli altri;⁶

La Regola d'oro viene qui definita come una regola "triviale", adeguata al massimo ad una filosofia morale popolare ovvero quella che per Kant "non può andare oltre il punto cui può giungere a tentoni e per mezzo di esempi"⁷. Tale regola infatti, secondo Kant, non si colloca a priori e non appartiene alla ragione in quanto tale, ma appartiene alla ragione in quanto umana. Si può però intendere la Regola d'oro come derivabile dall'imperativo morale, a condizione di intendere il "quel che vorresti fosse fatto a te" con "quel che solo potresti volere che fosse fatto a te" in quanto, per Kant, la massima dell'azione deve poter diventare legge universale. Si può dunque considerare la Regola d'oro come una applicazione del principio fondamentale della morale, ma tenendo presenti alcune limitazioni che tale applicazione impone, come il fatto che tale

³ Cfr. Ivi, p. XXIX.

⁴ Cfr. Ivi, p. 32.

⁵ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 58.

⁶ Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. e intro. di Gonnelli, F. Laterza, Roma 1997, (ed. or.1785), p. 93, in nota.

⁷ Ivi, p. 55.

regola riguardi unicamente l'agire interpersonale e non quello intrapersonale e non comprenda quindi l'ambito dei doveri verso se stessi che vengono invece contemplati nella tradizione morale ebraico-cristiana.⁸

Donagan concorda con la concezione kantiana della Regola d'oro ed aggiunge che essa si limiterebbe ad "esprimere l'universalità dei precetti di qualsiasi sistema che la incorpori"⁹; andrebbe quindi ad essere un semplice requisito di imparzialità tra ciò che è considerato essere giusto per sé e ciò che è considerato essere giusto per gli altri. Tale critica, secondo Donagan, può essere però rivolta anche alla prima formulazione dell'imperativo categorico kantiano "Agisci secondo quella massima che tu puoi e al tempo stesso volere che sia legge universale di natura", in quanto viene definita da Donagan come una "formula per un atto di auto-esame"¹⁰.

2.1.3 Una formulazione filosofica del principio fondamentale della morale

Per quanto concerne la seconda formulazione della Regola d'oro ("ama il prossimo tuo come te stesso") annunciata nel Levitico e ripresa poi nel Nuovo testamento, Donagan fa riferimento alla concezione di Tommaso d'Aquino, il quale ritiene che vi sia un unico principio fondamentale che è considerato *per se notum*, per il quale "gli esseri umani devono amarsi l'un l'altro come amano se stessi"; tale principio è definito dall'Aquinate come *principium communissimum*. Secondo Donagan però tale principio potrebbe portare ad una equivocazione del concetto di "amore", che rischierebbe di essere inteso in senso sentimentalistico. Tommaso d'Aquino inoltre, nella *Summa Theologica*, afferma che il bene è la cosa prima nella ragione pratica, come l'ente è la cosa prima per la conoscenza; ogni soggetto, dunque, agisce in vista di un fine che è sempre necessariamente legato al bene; se ne conclude dunque che il *primum principium in ratione pratica* consisterà nell'affermare che "il bene deve essere fatto e perseguito mentre il male deve essere evitato".¹¹

G. Grisez, nell'articolo *First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae*, afferma però che spesso viene data una interpretazione errata di tale principio: si ritiene infatti che la parola "bene", che è contenuta in questo precetto, si riferisca solamente al bene morale e non si consideri quindi che "la vera posizione dell'Aquinate mostra da dove può partire il ragionamento morale, poiché opera a partire da principi transmorali dell'azione morale".¹² Secondo Grisez tale primo principio sarebbe quindi un principio pratico generale e non un principio primariamente morale; per questo motivo, e per evitare inoltre ogni possibile equivocazione del concetto di

⁸ Cfr. Vigna, Zanardo, *La Regola d'oro come etica universale*, pp. 175-182.

⁹ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 59.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, quest. 94.

¹² Grisez, G., *First principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae*, 1-2, *Quaestion 94, Article 2*, Natural Law Forum (1965).

“amore”, Grisez propone una formulazione diversa di quel primo principio morale presentato da Tommaso, che viene riformulata da Donagan nel modo seguente: “agisci in modo che i beni umani fondamentali, sia nella propria persona che in quella di un altro, siano promossi il più possibile, e in nessun caso violati”.¹³ Donagan preferisce però un’ulteriore formulazione del principio fondamentale che coincide con la seconda formulazione dell’imperativo categorico che viene così riportato: “Non è permesso non rispettare ogni essere umano, se stessi o altri, come una creatura razionale”. Tale formulazione, infatti, comanderebbe il rispetto per la creatura razionale in quanto tale, e non, come nella versione tomistica di Grisez, il rispetto di certi beni umani fondamentali. Entrambi questi principi (quello proposto da Grisez e quello proposto da Donagan) sono principi teleologici, ma mentre Grisez intende il fine come qualcosa di producibile attraverso l’agire, Donagan, come Kant, intende il fine come qualcosa di oggettivo, di sussistente, “la cui esistenza in se stessa è un fine”¹⁴

Viene quindi a delinarsi la posizione centrale di Alan Donagan, per la quale l’intero sistema morale di Kant si fonderebbe non tanto sul movimento di universalizzazione delle massime (che abbiamo visto essere criticato da Donagan in quanto sarebbe un semplice requisito di imparzialità, come la Regola d’oro) ma piuttosto sul rispetto dell’umanità come fine in sé.¹⁵ Tale tesi di Donagan è supportata dalle pagine della *Fondazione della metafisica dei costumi*, dove Kant, assunto che la ragione per sé sola determina il comportamento a priori e che la volontà è la facoltà di determinare se stessa all’agire in conformità alla rappresentazione della legge, afferma che ciò che serve alla volontà è un fine che valga in modo uguale per tutti gli esseri razionali,¹⁶ quindi:

se, quindi, si deve dare un principio pratico supremo e, riguardo alla volontà umana, un imperativo categorico, allora ha da essere tale che, dalla rappresentazione di ciò che è necessariamente un fine per ciascuno, perché è fine in se stesso, costituisca un principio oggettivo della volontà, dunque possa servire da legge pratica universale. Il fondamento di questo principio è: la natura razionale esiste come fine in sé (...) l’imperativo pratico sarà dunque il seguente: agisci in modo da trattare l’umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo.¹⁷

Tale principio della natura razionale come fine in se stesso è universale, e non viene presentato come un fine soggettivo degli uomini ma come fine oggettivo, che è quindi legge: il fine oggettivo sarà dunque la condizione limitativa di ogni fine soggettivo

¹³ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 61.

¹⁴ Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 91.

¹⁵ Cfr. Reichlin, *Fini in sé*, p.114.

¹⁶ Cfr. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 87-91.

¹⁷ Ivi, p. 91.

dell'uomo, e in quanto tale sorgerà dalla ragione. Donagan afferma infatti che tale principio fondamentale non è conosciuto intuitivamente ma “è intellettualmente impossibile procedere senza di esso”¹⁸; viene quindi assunto in quanto è razionale accettarlo, essendo infatti un imperativo comandato dalla ragione stessa.

2.2 LA STRUTTURA DEI PRECETTI DI PRIMO ORDINE

2.2.1 *La derivazione di un sistema morale dal principio fondamentale*

Dalla conclusione del paragrafo precedente si può dunque concludere che il rispetto della creatura razionale come fine in sé è considerato essere il principio fondamentale della morale ebraico-cristiana; questo principio fondamentale non è però considerato un principio assolutamente primo (non viene infatti definito da Donagan come evidente in sé e per sé, come invece tendeva a fare l'intuizionismo classico prima di Whewell); dunque, attraverso questa operazione di derivazione dal principio fondamentale, svolta da Donagan, verrà a formarsi un sistema morale che non necessita di una “fondazione”, poiché la sua coerenza sarà supportata dall'assenza di contraddizioni interne.¹⁹

Donagan inizia quindi il suo percorso di derivazione dei singoli precetti che vanno a costruire quella morale che si sviluppa nel corso di due millenni. Il sistema morale che sarà derivato da questo principio fondamentale viene definito da Donagan un “semplice sistema deduttivo, la cui struttura consiste di un principio fondamentale, di precetti da esso derivati e da premesse strettamente deduttive”.²⁰ Tale processo di derivazione può però portare ad incontrare delle difficoltà che hanno a che fare con l'istituzione delle premesse specifiche; Donagan afferma che un modo per superare tali difficoltà sarebbe quello di mostrare che non è permesso compiere certe azioni specifiche a piacimento (come uccidere) e poi determinare i casi in cui tale azione è permessa (l'azione di uccidere, ad esempio, sarebbe permessa nel caso in cui un altro essere umano ci attaccasse con l'intenzione di ucciderci o danneggiarci gravemente e l'unico modo per fermarlo fosse ucciderlo); anche in questo caso la difficoltà consisterà però nell'eliminare tutti i dubbi sulla completezza dell'indagine e quindi nel non trascurare qualche aspetto possibile del caso in questione.²¹

Prima di procedere nel processo di derivazione dei singoli precetti, Donagan fa due importanti considerazioni relative al fatto che i precetti che verranno derivati fanno parte della morale comune che deriva dalla tradizione cristiana, ma non presuppongono

¹⁸ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 210.

¹⁹ Cremaschi S, *L'etica Analitica Dalla Legge di Hume Al Principio di Kant*, in Campodonico, A. (ed.) *Tra legge e virtù. La filosofia pratica angloamericana contemporanea*, Genova (2004), pp. 25-26.

²⁰ Donagan, *The Theory of Morality*, p.71.

²¹ Cfr. Ivi, pp.71-74.

alcuna dottrina teologica; in secondo luogo fa notare come gran parte dei precetti saranno derivati dai sistemi morali dei moralisti che hanno contribuito alla costruzione della morale tradizionale (tra i quali i più citati saranno Kant, Tommaso e Whewell).²²

2.2.2 I doveri verso sé stessi

I precetti di primo ordine vengono suddivisi in: doveri verso sé stessi, doveri naturali verso gli altri e doveri istituzionali verso gli altri, ovvero derivati dalla partecipazione ad istituzioni umane.

Quello che è stato definito essere il principio fondamentale della morale richiede di rispettare ogni essere umano come creatura razionale, e da ciò ne deriva anzitutto il dovere di rispettare sé stessi come creature razionali. Il concetto di “doveri verso sé stessi” può sembrare però un concetto contraddittorio in quanto colui che “obbliga” e “colui che è obbligato” coincidono con lo stesso soggetto, ma, come viene indicato da Kant nella *Metafisica dei costumi*, se non vi fossero questi doveri verso sé stessi non vi sarebbero doveri verso gli altri: per essere obbligato verso gli altri, infatti, devo anzitutto obbligare me stesso in quanto la legge che obbliga deriva, in ogni caso, dalla mia ragion pratica. Dunque, l’uomo, per Kant, è un ente capace di obbligazione verso se stesso in quanto il concetto di “uomo” non è considerato nell’unico senso di “essere sensibile” ma anche di “essere di ragione” e in quanto tale dotato di libertà interna.²³

Il primo dovere perfetto verso sé stessi è quello di non commettere suicidio:

Non è permesso a nessun essere umano togliersi la propria vita arbitrariamente.²⁴

Vi sono però circostanze in cui ciò è permesso: per garantire la vita e il benessere fondamentale degli altri e per sottrarsi ad una condizione di de-umanizzazione. Per giustificare le circostanze nelle quali il suicidio sarebbe permesso, Donagan riporta l’esempio presente nelle “questioni casistiche” del paragrafo dedicato al suicidio nella *Metafisica dei costumi*: qui infatti Kant si chiede se agisca giustamente un uomo che si uccide dopo essere venuto a conoscenza di essere affetto di idrofobia, ed essere convinto di non poter guarire, facendo così in modo di non essere trascinato in un eccesso di furore e proteggendo così gli altri uomini.²⁵ Donagan, riportando tale esempio, mostra quindi come gli argomenti che supportano l’ammissibilità del suicidio siano forti nel caso in cui la vita umana, a causa di una malattia o di una grave lesione, cessi prima della morte biologica.²⁶

²² Cfr. Reichlin, *Fini in sé*, p. 147.

²³ Cfr. Kant I., *La metafisica dei costumi*, G. Laterza & Figli, Roma 1983, (ed. or. 1797) p. 272.

²⁴ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 76.

²⁵ Cfr. Ivi, p. 280.

²⁶ Cfr. Ivi, p. 79.

Anche il secondo dovere perfetto verso se stessi segue direttamente dal principio fondamentale della morale: l'uomo, infatti, dovendo rispettare ogni essere razionale come fine in sé dovrà rispettare anzitutto il proprio corpo e garantire la propria salute:

Non è permesso a nessuno di mutilare arbitrariamente sé stesso, o di fare arbitrariamente qualsiasi cosa che comprometta la propria salute.²⁷

Anche in questo caso Donagan presenta i casi in cui la mutilazione di una parte del corpo è permessa, come il caso in cui l'amputazione di un membro sia finalizzata al benessere dell'intero corpo o il caso in cui si doni un organo per salvare la vita di un altro essere umano; ciò però non deve accadere a costo della vita o della facoltà del donatore: in tal caso, infatti, si andrebbe a violare il dovere perfetto verso sé stessi di rispettare il proprio corpo e la propria salute.

Oltre a questi, Donagan riporta un ulteriore dovere verso se stessi; in questo caso tale dovere è però definito "imperfetto", ovvero, come sostenuto da Kant, un dovere di virtù la cui trasgressione comporta la mancanza di valore morale, e non la colpa.²⁸ Il terzo dovere morale verso sé stessi è così formulato:

Ogni essere umano deve adottare un piano coerente di vita conforme al quale, per azioni moralmente ammissibili, le sue facoltà mentali e fisiche possano essere sviluppate.²⁹

Donagan si riferisce a tale precetto con l'espressione "principio di cultura": tale dovere richiede infatti che l'individuo coltivi i propri talenti. Si noti però come venga lasciato un ampio "campo di gioco" per la realizzazione di un tale dovere, ogni individuo potrà infatti perseguirlo in base alle proprie inclinazioni e alle proprie preferenze; in questo senso questo ultimo dovere può essere definito come "imperfetto", poiché non viene esplicitata la massima dell'azione ma solamente il fine che dovrà essere perseguito dal soggetto, in base alla massima considerata più consona.

2.2.3 I doveri verso gli altri

Conclusa la trattazione dei doveri verso sé stessi, Donagan si occupa della derivazione dei doveri verso gli altri, suddividendoli in doveri verso gli altri che sono indipendenti dalle istituzioni e in doveri verso gli altri che derivano dalla partecipazione ad istituzioni umane.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Cfr. Kant, *La metafisica dei costumi*, p. 240.

²⁹ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 80

Anche nel caso dei doveri non istituzionali verso gli altri vengono individuati due doveri perfetti e un dovere imperfetto. Il primo dovere non istituzionale riguarda la forza e la violenza:

Non è permesso a nessuno di usare arbitrariamente la forza su un altro.³⁰

Tale dovere perfetto verso gli altri segue direttamente dal principio di rispettare gli esseri razionali come fini in sé: il rispetto dovuto agli esseri razionali implica infatti la necessità di considerare ogni adulto sano (in grado di intendere e di volere) come autonomo e responsabile delle proprie azioni. Vi sono però dei casi in cui imporre la propria forza per interferire con la condotta di qualcuno risulta lecito: nel caso di un uomo affetto da infermità mentale è infatti permesso controllarlo e costringerlo, per il suo bene, a fare cose contro il suo volere. Lo stesso vale per i bambini, i quali sono considerati esseri razionali la cui ragione è però in via di sviluppo, e per questo si rende talvolta necessario un'imposizione esterna che li indirizzi ad una educazione che sia per loro vantaggiosa. Da questo primo dovere generale che proibisce l'uso della forza ne seguono inevitabilmente altri tre: "non è permesso uccidere arbitrariamente un altro uomo, non è permesso infliggere lesioni corporee o ferite ad un altro uomo e nessuno può ridurre un altro uomo in schiavitù"³¹. Donagan mostra come solamente l'ultimo di questi tre doveri sia incondizionato: se infatti i primi due presentano delle eccezioni per le quali sarà possibile, in alcune circostanze, uccidere o ferire un uomo (come ad esempio nel caso in cui ciò sia necessario per proteggere altre creature razionali), per quanto riguarda il terzo dovere che impedisce di ridurre in schiavitù un altro uomo non sono contemplate eccezioni poiché, in qualsiasi caso, il ridurre un uomo a schiavitù non permette l'osservanza del primo principio fondamentale del rispetto della creatura razionale.

Il secondo dovere non istituzionale verso gli altri è un dovere imperfetto a cui Donagan si riferisce con l'espressione di "principio di beneficenza"; secondo tale principio

non è permesso non promuovere il benessere degli altri attraverso azioni che siano in se stesse ammissibili, ciò nella misura in cui si può farlo senza inconvenienti proporzionati.³²

Tale principio di beneficenza segue, nel sistema kantiano, dal principio di benevolenza esposto nella *Metafisica dei costumi*. Il principio di benevolenza che Kant afferma esserci imposto dall'etica in nome del comandamento "ama il prossimo tuo

³⁰Ivi, p. 82.

³¹Ivi, p. 93.

³²Ivi, p. 85.

come te stesso”, viene considerato da Kant come un dovere verso ogni uomo (quindi anche verso se stessi) che non deve però essere solamente inteso come un semplice compiacimento per il benessere altrui ma, al contrario, come una benevolenza che porti a proporsi per fine il benessere altrui e che quindi porti ad adempiere al dovere di beneficenza. Secondo Kant la benevolenza quindi non basta: è infatti dovere di ogni uomo aiutare concretamente gli altri secondo i propri mezzi, avendo come fine di renderli felici e senza sperare di ricevere nulla in cambio.³³ Donagan espone infatti in modo chiaro le modalità attraverso le quali è possibile promuovere il bene altrui: (1) contribuire alla crescita e all’educazione di coloro che non sono adulti, soprattutto se orfani; (2) aiutare coloro che hanno dei doveri a cui possono adempiere solamente se aiutati a causa di una malattia o di un incidente; (3) riportare nella condizione di indipendenza coloro che, a causa di una malattia o di un incidente, l’avevano perduta; (4) prendersi cura di coloro che sono storpi, sordi o ciechi.³⁴ Donagan sottolinea inoltre che la promozione del benessere altrui non può essere perseguita tramite azioni illecite, e che non si è moralmente obbligati a promuovere il benessere degli altri se ciò comporta dei disagi sproporzionati a se stessi. Questo ultimo punto viene ripreso anche da Kant nelle “questioni” casistiche che seguono il paragrafo dedicato alla beneficenza, dove si afferma: “sino a quale punto si devono impiegare le proprie sostanze nella beneficenza? Non certo almeno fino al punto da ridursi ad aver bisogno in ultimo della beneficenza altrui.”³⁵

Il terzo dovere non istituzionale verso gli altri è un dovere perfetto che cerca di regolare le relazioni che gli uomini instaurano tra loro attraverso il linguaggio: il rispetto per la creatura razionale implica infatti il rispetto della libertà degli altri di non esprimere i loro pensieri quando non è loro dovere divulgarli; nel caso in cui però qualcuno decida di esprimere tali pensieri, questi sarebbe tenuto, per il rispetto verso coloro che lo ascoltano, a fare in modo che i pensieri espressi siano realmente da lui pensati. Tale dovere è dunque un dovere di veracità e viene così formulato:

Non è permesso a nessuno, in condizione di libera comunicazione tra persone responsabili, di esprimere un’opinione che non supportano.³⁶

Kant considera la menzogna “la maggior infrazione del dovere dell’uomo verso se stesso, considerato unicamente come essere morale”³⁷; infatti servendosi della menzogna l’uomo tratta se stesso come semplice mezzo, servendosi di se stesso come mezzo fisico. Tuttavia viene evidenziato da Donagan come vi siano dei casi in cui

³³ Cfr. Kant, *La metafisica dei costumi*, pp. 318-321.

³⁴ Cfr. Donagan, *The Theory of Morality*, p. 85.

³⁵ Kant, *La metafisica dei costumi*, p. 322.

³⁶ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 88

³⁷ Ivi, p. 287.

affermare il falso possa essere considerato lecito poiché tale dovere di veracità si propone di regolare unicamente le relazioni tra esseri razionali responsabili: è per questo che dire il falso a bambini o a coloro che non possiedono le piene facoltà intellettive a causa di malattie, se fatto per il loro bene, è permesso. Si mostra infine come da questo principio di veracità seguano necessariamente i seguenti precetti: (1) nessun uomo può calunniare un altro; (2) nessun uomo può frodare un altro.

Terminata l'esposizione dei doveri non istituzionali verso gli altri, Donagan espone i doveri verso gli altri derivanti dalla partecipazione ad istituzioni; vengono individuate quattro istituzioni fondamentali che sono: i contratti, la proprietà, la famiglia e la società civile, e vengono poi esposti i doveri da esse derivati.

La prima istituzione ad essere considerata è quella del contratto, ovvero l'istituzione primaria che dà origine a obbligazioni morali. L'istituzione del contratto sussiste quando due individui o un gruppo di individui razionali entrano in una relazione, nella quale

una delle parti rivolge all'altra una dichiarazione che farà una certa cosa, intendendo la sua dichiarazione essere intesa come vincolante a fare quella cosa, il promesso capisce la dichiarazione del promissario e indica la sua accettazione dell'enunciato del promittente come vincolante a fare ciò che è stato detto.³⁸

Donagan specifica anzitutto che affinché il contratto possa essere considerato una istituzione morale, il promittente deve correggere qualsiasi possibile incomprendimento di cui è consapevole; specifica inoltre che il contratto non è un'istituzione intrinsecamente morale: è infatti possibile creare contratti la cui promessa su cui ci si accorda risulti essere illecita; l'istituzione del contratto è infatti considerata morale nel caso in cui la promessa da mantenere sia moralmente lecita, e in questo caso sarebbe infatti illecito rompere una promessa fatta liberamente di fare qualcosa di lecito.

La seconda istituzione considerata è la proprietà, che similmente al contratto può dare origine a doveri morali; anche la proprietà, infatti, non è propriamente un'istituzione morale: vi possono essere proprietà considerate moralmente illegittime, come la proprietà di uomini che porta quindi alla schiavitù. Donagan respinge però la tesi di alcuni filosofi (come Locke) per i quali la proprietà esisterebbe per natura: il fatto che la proprietà privata esista indipendentemente dalla società civile non porta a poter concludere che essa esista per natura; la mancanza della società civile non esclude infatti la possibilità della presenza di una società o di istituzioni. Donagan accoglie invece la tesi di Tommaso d'Aquino per il quale la proprietà privata è un diritto introdotto dalle istituzioni umane; queste stesse istituzioni dovrebbero tuttavia compensare con risorse comuni colui che è nato in una società nella quale non ha la

³⁸ Ivi, p. 91.

possibilità di possedere risorse naturali o capitale, così che egli possa avere la possibilità di procurarsi ciò che serve per vivere una vita dignitosa.³⁹

Le istituzioni considerate fino ad ora non sono istituzioni nel senso di sistemi di leggi costitutive che vanno a formare una società: la proprietà e i contratti, infatti, non richiedono un'impresa comune perché possono dar luogo a società limitate ma non a doveri che non siano contrattuali. La famiglia viene invece considerata come un'istituzione che porta alla costruzione di una società intesa come "entità composta da esseri umani che partecipano a qualche impresa comune in virtù della loro attività congiunta come agenti razionali".⁴⁰ La società che viene a crearsi con la famiglia viene però considerata come una società impura; tale tipo di istituzione si basa infatti su un accordo tra un uomo e una donna che scelgono di entrare in relazione con la previsione di poter allevare dei figli, i quali però entreranno a far parte di una famiglia creata per volere dei loro genitori e senza aver consentito a ciò. Il principale precetto morale relativo alla famiglia deriva dal rispetto dovuto ai bambini come esseri umani e viene formulato da Donagan nei seguenti termini:

Non è permesso per gli esseri umani diventare volontariamente genitori di un bambino e rifiutare di allevarlo sino ad uno stadio di sviluppo in cui possa partecipare autonomamente alla vita sociale.⁴¹

Questo principio di responsabilità dei genitori nei confronti dei figli deriva direttamente dal consenso ad avere rapporti sessuali che potrebbero condurre alla nascita di un individuo.

Secondo la tradizione morale ebraico- cristiana, l'ultima istituzione umana da cui derivano dei precetti morali è la società civile. L'associazione di più uomini che si uniscono per istituire dei mezzi finalizzati alla risoluzione di controversie può essere considerata società civile, ed il tratto distintivo di questa istituzione consiste nel possedere dei confini all'interno dei quali far valere la propria autorità. Donagan ricorda però come la tradizione ebraico-cristiana non accetti la distinzione hegeliana tra società civile e stato: lo stato, infatti, non può essere qualcosa di più di una società civile (contrariamente a ciò che accade in Hegel, dove lo stato può essere condizione di possibilità per l'individuo di volere l'universale). La tradizione ebraico-cristiana riconosce però come necessaria la partecipazione degli individui ad una società civile, in quanto solamente in questa realtà sarebbe possibile raggiungere la piena realizzazione delle potenzialità umane. Inoltre, il principio fondamentale che deriva dall'istituzione della società civile deriva dal principio di cultura e da quello di beneficenza che impongono che gli individui rispettino le leggi della società civile; queste leggi possono

³⁹ Cfr. Ivi, pp. 95-97.

⁴⁰ Ivi, p. 100.

⁴¹ Ivi, p.101.

però essere violate solo nel caso in cui entrino in contrasto con la legge morale. Il precetto viene quindi così formulato:

Non è permesso a nessuno in una società civile di disobbedire alle sue leggi; (...) Non è permesso obbedire ad alcuna legge della società civile se questa va contro alla legge morale.⁴²

In seguito, Donagan specifica come la ribellione o la disobbedienza siano ammesse solamente secondo i principi di cultura e di benevolenza, e nel caso in cui sia possibile prevedere che il risultato di questi atti possa condurre ad un cambiamento che compensi a quei torti morali inevitabili durante una ribellione giusta.⁴³

2.3 LA STRUTTURA DEI PRECETTI DI SECONDO ORDINE

I precetti di secondo ordine consistono nel prescrivere il biasimo o la lode dovuti ad un agente in ragione del suo stato mentale nel compiere un'azione. Donagan stabilisce anzitutto il significato della nozione di "azione" facendo riferimento a Tommaso d'Aquino, il quale definisce le azioni come *operationes rationales* e ognuna di esse come un *voluntarium* (ovvero un atto fatto consapevolmente); secondo Tommaso infatti "negli atti umani deve esserci la volontarietà (...) e la volontarietà implica precisamente che il moto o l'agire dipenda dalla propria inclinazione";⁴⁴ per la tradizione ebraico-cristiana, infatti, l'azione umana è il risultato dei desideri e di ciò che il soggetto crede nel momento dell'agire. Anche Donagan afferma che "ogni azione umana è semplicemente una funzione dei desideri e delle credenze del suo agente al momento di agire".⁴⁵ Il principio fondamentale dei precetti di secondo ordine viene quindi ad essere:

Non è permesso biasimare qualcuno per un'azione a meno che non cada sotto una descrizione per cui essa è volontaria, cioè compiuta scientemente⁴⁶.

Un ruolo centrale nell'azione è giocato però non solo dalla volontarietà ma anche dalle intenzioni, le quali possono non avere successo; ma poiché ciò dipende da fattori quali la fortuna o la sfortuna, una intenzione non realizzata resta comunque imputabile all'agente, ed è per questo che chi vuole compiere qualcosa di illecito ma non riesce è comunque da biasimare. Donagan ne conclude che

⁴² Ivi, p. 109.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, quest. 6.

⁴⁵ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 116.

⁴⁶ Ivi, p. 121.

non è permesso fare ciò che non è permesso intendere⁴⁷.

Ma se un'azione è colpevole solo se volontaria, ne segue necessariamente che non è colpevole quando non è volontaria⁴⁸; Donagan tratta quindi dell'ignoranza, la quale può rendere non volontaria un'azione. Vengono però distinti diversi tipi di ignoranza: una prima distinzione è quella tra *ignorantia facti*, che si ha quando il soggetto non è a conoscenza che una determinata azione rientra in una descrizione non morale, e *ignorantia iuris*, ovvero l'ignoranza che una azione ricada sotto una descrizione morale. Donagan nota come tale distinzione abbia un ruolo centrale nell'ambito giuridico in quanto *ignorantia iuris neminem excusat*. Dunque, affinché l'ignoranza possa rendere non colpevole un'azione, è necessario anzitutto che essa sia genuina, ovvero che il soggetto non conosca la natura di ciò che sta facendo. L'autore di un errore commesso per ignoranza può essere tuttavia disculpato nel caso in cui si possa ammettere che se egli non fosse stato ignorante, allora non avrebbe agito in quel modo; al contrario, un errore è colpevole per ignoranza quando l'ignoranza da cui deriva è colpevole: ciò accade ad esempio quando si sceglie di non conoscere alcuni aspetti dell'azione macchiandosi dunque di negligenza, ovvero di una mancanza di cura appropriata.⁴⁹

Vi è inoltre un altro tipo di ignoranza che riguarda la conoscenza dei principi morali e concerne dunque la figura della coscienza. Donagan, seguendo la tradizione tomistica, afferma che la coscienza sarebbe un *habitus*, ovvero una “disposizione della ragione pratica rivolta all'intelligenza dei principi morali”.⁵⁰ Riguardo a ciò si fa riferimento al concetto di “*sinderesi*”, con il quale la scolastica indica la facoltà grazie alla quale l'uomo può conoscere immediatamente i principi universali del bene e del male. Tommaso definisce la *sinderesi* come “abito che abbraccia certi precetti della legge naturale”⁵¹ specificando però come la *sinderesi* non sia una facoltà distinta dalla ragione ma piuttosto una disposizione della ragion pratica. Tuttavia i “verdetti” della coscienza possono talvolta collidere poiché la *sinderesi* potrebbe svilupparsi in modo diverso in diversi soggetti, e, inoltre, perché l'applicazione di precetti richiede di ricondurre l'azione sotto ad un principio, ma spesso questo processo non è evidente (a maggior ragione se la coscienza non è istruita). È interessante notare come per la tradizione ebraico-cristiana la coscienza possa essere erronea; tuttavia essa lo è incolpevolmente se le azioni inammissibili che vengono commesse sono in accordo con essa. Donagan afferma infatti che

⁴⁷ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 127.

⁴⁸ Cfr. Reichlin, *Fini in sé*, pp. 160-162.

⁴⁹ Cfr. Ivi, pp. 127-131

⁵⁰ Reichlin, *Fini in sé*, p. 165

⁵¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, quest. 94.

un'azione compiuta con coscienza incolpevolmente erronea non è erronea, (...) un'azione compiuta contro coscienza è sempre illecita.⁵²

Ed è proprio per questo motivo che le società civili non possono imporre ai cittadini azioni che vadano contro la loro coscienza, se non in casi eccezionali quali il bene comune o per proteggere degli innocenti.

2.4 LA COERENZA DEL SISTEMA

Il sistema morale presentato da Donagan è coerente? Donagan inizia la sua indagine a partire dal principio fondamentale di rispettare ogni essere umano come creatura razionale, per poi derivare i vari precetti attraverso un ragionamento informale. La consistenza di queste derivazioni, però, non coincide con quella di un sistema assiomatico ed è per questa ragione che in *The Theory of Morality*, al termine dell'esposizione dei vari precetti, vengono dedicati alcuni paragrafi al tentativo di dimostrare come tale sistema possa essere considerato coerente. È opportuno anzitutto fare riferimento alla nota distinzione di Tommaso tra *secundum quid*, ovvero una considerazione riguardante un aspetto particolare, e *simpliciter*, ovvero una considerazione che ha valore in sé e per sé. Tommaso infatti afferma:

“Una cosa, che ha una data qualifica in forza di una condizione, è tale sotto un certo aspetto (*secundum quid*); diversamente è tale (cioè *simpliciter*) assolutamente parlando. Il necessario ipotetico, ad esempio, è necessario sotto un certo aspetto; invece, ciò che è essenzialmente necessario è tale assolutamente parlando (*simpliciter*).”⁵³

Alla luce di ciò si può quindi parlare di una perplessità che nasce da un malinteso (*secundum quid*) e invece una perplessità più radicale (*simpliciter*). Tale distinzione è centrale in quanto un sistema morale non può essere definito incoerente nel caso in cui sorgano casi di perplessità *secundum quid*, ma solo nel caso di perplessità *simpliciter*. Ciò che Donagan cerca di dimostrare è dunque che i precetti del sistema non possono entrare tra loro in conflitto, e il primo passo per fare ciò è anzitutto dimostrare che i precetti di primo ordine non entrino in contrasto con quelli di secondo ordine: i precetti di primo ordine, come già esposto, riguardano le azioni che sono obbligate; quelli di secondo ordine riguardano le condizioni sotto le quali un agente è colpevole o meno. Ne segue inevitabilmente che un precetto di secondo ordine non può essere incompatibile con uno di primo ordine in quanto quelli di secondo ordine sarebbe incoerenti solo nel caso in cui un uomo si trovasse in una situazione in cui dovesse

⁵² Donagan, *The Theory of Morality*, p. 136.

⁵³ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, quest. 6, arg. 3

essere biasimato sia che faccia una certa azione sia che non la faccia. Un precetto di secondo ordine, dunque, può portare a perplessità *simpliciter* unicamente se i precetti di primo ordine portano a ciò. Si può dunque concludere che se i precetti di primo ordine sono coerenti, tutto il sistema morale presentato può essere classificato come coerente e quindi esente da perplessità *simpliciter*.⁵⁴

Donagan analizza quindi i precetti di primo ordine iniziando da quelli verso gli altri che comandano un precetto proibitivo:⁵⁵ si afferma che gli unici casi di apparente conflitto tra questi concetti proibitivi possono essere facilmente risolti; nonostante ciò, è possibile che un individuo si trovi in una situazione per la quale, dopo aver compiuto un'azione illecita, qualunque cosa faccia non può evitare di infrangere un altro precetto morale; questo però non consiste in un caso di perplessità *simpliciter* ma *secundum quid*. In questi casi la morale ebraico-cristiana comanda di compiere l'azione che viene considerata meno grave applicando quindi il principio generale del minor male.

Vengono poi analizzati i precetti di promozione del bene umano.⁵⁶ Tali doveri sono considerati “doveri imperfetti”, ovvero finalizzati alla promozione di un certo fine, ed è proprio il principio fondamentale della morale che impone che ogni dovere imperfetto per essere realizzato non deve portare alla violazione di alcun dovere perfetto. Donagan vede in questo concetto il senso di quel principio che ha un'importanza strutturale all'interno del sistema morale e che è implicito in ogni dovere imperfetto; questo principio è conosciuto come il principio paolino per il quale: “non va fatto il male affinché ne venga il bene”.⁵⁷

Un'ulteriore importante domanda a cui Donagan cerca di dare risposta è:

lo sviluppo delle proprie potenzialità secondo il principio di cultura può essere incompatibile con il promuovere il bene degli altri secondo il principio di beneficenza?

Come visto nel paragrafo 2.2.3, il principio di beneficenza contiene una condizione: è infatti comandato di promuovere il benessere degli altri solamente a condizione che ciò non porti il soggetto agente a dover subire considerevoli inconvenienti che andrebbero a nuocere direttamente alla sua condizione; è per questo che si può concludere che il principio di beneficenza presuppone l'adempimento del principio di cultura, ed entrambi questi doveri, che sono imperfetti, presuppongono l'adempimento dei doveri perfetti.

Da queste considerazioni Donagan trae un'importante conclusione:

⁵⁴ Cfr. Donagan, *The Theory of Morality*, pp. 143-149.

⁵⁵ Si veda a proposito il paragrafo 2.2.3.

⁵⁶ Si veda a proposito il paragrafo 2.2.2 per quanto riguarda il principio di cultura e il paragrafo 2.2.3 per quanto riguarda il principio di beneficenza.

⁵⁷ Rm 3, 8.

la struttura dei precetti di primo ordine della morale comune (...) è tale che ogni incoerenza in essa deve derivare dal carattere dei singoli precetti e non dal sistema nel suo complesso.⁵⁸

Tale risultato permette quindi di affermare che non si esclude la possibilità dell'insorgenza di alcune inconsistenze, ma queste saranno inconsistenze *secundum quid*, che quindi non portano a poter concludere che il sistema sia incoerente.

È stato quindi fornito un modello dei principi fondamentali che sono il portato della tradizione morale classica e, mostrando la coerenza di tale sistema, si è mostrato come l'etica Kantiana sia la rigorizzazione di una tradizione morale in cui si è accumulata la saggezza dell'umanità e in particolare della tradizione ebraico-cristiana⁵⁹. Tale sistema si basa sulla consistenza e sulla correttezza di quel principio fondamentale dal quale sono stati derivati i singoli precetti e dunque vi sarà ora la necessità di mostrare come tale precetto sia in grado di dare coerenza a un sistema morale, evitando il sorgere di conflitti tra diversi doveri.

⁵⁸ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 156.

⁵⁹ Cfr. Cremaschi S. *L'etica del Novecento: dopo Nietzsche*, Carocci, Roma 2005, p. 114.

CAPITOLO 3

LA TEORIA DEI FINI IN SÉ

3.1 *La concezione della tradizione occidentale di "felicità" come fine degli uomini*

È stato dimostrato che i precetti contenuti nel sistema morale presentato da Donagan non sono tra loro contrastanti e che quindi il sistema non contiene casi di perplessità *simpliciter*. Tale sistema morale può però essere considerato del tutto corretto solamente se anche il principio fondamentale da cui deriva è considerato corretto. Il principio fondamentale, come mostrato nel paragrafo 2.1.3, è un imperativo comandato dalla ragione stessa e ciò dimostra quindi come la ragione possa essere pratica (la ragione può quindi esercitare il suo ruolo pratico nel mondo della volontà, dove l'uomo è chiamato ad agire). Secondo Donagan possiamo però ammettere che la ragione prescrive qualcosa solamente se vi è un fine non dipendente da bisogni contingenti, e quindi posto dalla ragione pratica stessa.¹ Nella tradizione occidentale, a partire da Aristotele, tale fine è stato spesso identificato con la felicità. Nell'*Etica Nicomachea*, infatti, dopo aver affermato che il bene è ciò cui ogni cosa tende, Aristotele cerca di comprendere quale sia questo fine che si identifica con il bene supremo, affermando che un tale fine dovrà appartenere alla più importante delle scienze, ovvero la politica. Si conclude quindi che ciò cui tende la politica, ovvero il più alto dei beni raggiungibili mediante l'azione, è la felicità, e per Aristotele felice sarà colui che "è attivo secondo perfetta virtù ed è sufficientemente provvisto di beni esteriori, e ciò non occasionalmente e temporaneamente, ma per tutta una vita."²

Per Donagan, la tesi secondo cui gli esseri umani cercano naturalmente la felicità trova il suo fondamento in Aristotele; da ciò ne segue che "è irrazionale per qualsiasi essere umano non fare qualsiasi azione che lui o lei giudichi razionalmente possa contribuire alla sua felicità più di qualsiasi altra alternativa disponibile".³

Nella *Critica della ragion pratica*, all'interno dello scolio secondo del teorema secondo, Kant ribadisce però che essere felici è il desiderio di ogni essere razionale considerato solamente come finito, non considerando quindi la sua parte razionale; la finitezza umana porta quindi l'essere umano ad essere soggetto alla facoltà di desiderare e ciò porta a trarre le seguenti conclusioni:

Quello, cioè, in cui ciascuno deve riporre la sua felicità, dipende dal suo sentimento particolare di piacere o dispiacere, e, anche in un solo e medesimo soggetto, dalla diversità dei bisogni che

¹ Cfr., Reichlin, *Fini in sé*, pp. 194-196.

² Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. e intro. Mazzarelli C., Bompiani, Milano 2017, p. 77.

³ Donagan, *Reflections on philosophy and religion*, p. 172.

seguono le variazioni di tale sentimento; una legge soggettivamente necessaria è dunque oggettivamente un principio pratico molto accidentale.⁴

È per questo che la ricerca della felicità non può essere il motivo per determinare l'azione dell'uomo; la felicità è un fine naturale dell'uomo ma non incondizionato e per questo non può essere oggetto di un imperativo categorico. Ricercare la felicità è naturale in quanto “siamo esseri di natura tali che vale la pena di seguire le nostre inclinazioni”,⁵ ma proprio per questo possiamo concludere che la legittimità di perseguire la felicità si fonda sulla natura umana e dunque ogni individuo, in quanto essere umano, deve essere riconosciuto come ciò per cui vale la pena perseguire i propri scopi. L'uomo è in grado di scegliere i propri fini e, a differenza dell'animale, non è costretto a perseguire i propri fini naturali; può addirittura scegliere dei fini che vadano contro la sua stessa felicità. Potendo quindi rinunciare alla propria felicità, l'uomo si pone al di sopra dei suoi fini e li giudica⁶. L'uomo esiste quindi come fine in se stesso, che è ben chiarito da Kant:

tutti gli oggetti delle inclinazioni hanno solo un valore condizionato (...). Gli esseri la cui esistenza riposa non sulla volontà ma sulla natura, se sono privi di ragione, hanno solo valore relativo, come mezzi, e si chiamano perciò *cose*, dove al contrario gli esseri razionali sono chiamati *persone*, perché la loro natura li contraddistingue già come fini in se stessi, ossia come qualcosa che non può essere usato semplicemente come mezzo.⁷

Si può quindi concludere che il fine ultimo degli uomini non è da indentificarsi con la felicità ma piuttosto con il rispetto della creatura razionale come fine in sé.

3.2 *Il rispetto della creatura razionale come fine in sé*

Il principio fondamentale consiste quindi nel considerare la creatura razionale come fine in sé e da ciò deriva anche il precetto di trattare l'umanità in ogni persona “sempre insieme come fine e mai semplicemente come mezzo”.⁸ Questa concezione dell'umanità come fine in sé crea diverse perplessità in autori anglosassoni come Sidgwick e Ross che intendono la parola “fine” come ciò che va realizzato e non, come invece intende Kant, come un fine sussistente. Tale distinzione era già stata formulata da Tommaso d'Aquino il quale, nella *Summa Contra Gentiles*, distingue il fine producibile (qualcosa di desiderato e non ancora esistente), dal fine sussistente in sé (qualcosa di già esistente che muove il desiderio come causa finale). Egli afferma:

⁴ Kant, *Critica della ragion pratica*, p. 51.

⁵ Donagan, *The Theory of Morality*, p. 228.

⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁷ Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 89-91.

⁸ *Ivi*, p. 91.

Dio è allo stesso tempo il fine ultimo delle cose e il primo agente, come è stato mostrato. Ma il fine, stabilito dall'azione dell'agente, non può essere il primo agente, ma è piuttosto l'effetto dell'agente. Perciò Dio non può essere il fine delle cose, ma solo qualcosa di preesistente da ottenere.⁹

Trascurando tale distinzione molti filosofi non hanno considerato il peso dei fini sussistenti in sé e di conseguenza non hanno colto che ogni essere umano considera se stesso come un fine sussistente, e, allo stesso modo, può riconoscere tutti gli altri.¹⁰ Quando gli scolastici affermano che il fine dell'uomo è Dio, in questo caso "Dio" è inteso come causa prima, come ciò in vista del quale tutte le cose agiscono, e non come un prodotto da realizzare. Ma se per gli scolastici la gerarchia dei fini culmina in Dio, per Kant essa culmina negli esseri umani, dei quali l'esistenza è quindi un fine in sé, ovvero un fine ultimo, un fine oggettivo "senza il quale non si incontrerebbe mai assolutamente nulla che abbia valore assoluto".¹¹

Secondo Kant una legge pratica non potrebbe che fondarsi in qualcosa la cui esistenza sia in se stessa assoluta, che sia fine in se stessa e che quindi valga come fondamento dei vari precetti. Gli sforzi che sono stati fatti prima di Kant per trovare un principio fondamentale sono però spesso falliti e questo perché secondo Kant, non ci si rendeva conto che l'uomo era obbligato solamente dalla sua propria volontà, che l'uomo è "un ente capace di obbligazione, e in particolare di obbligazione verso se stesso"¹². Se infatti l'uomo viene considerato come sottoposto e costretto da una qualsiasi legge è necessario che venga trovato anche uno stimolo che spinga ad agire e a rispettare tale legge; In questo modo non veniva sufficientemente valorizzato quel principio che è indicato da Kant come "principio della autonomia".

Il concetto secondo il quale ogni essere razionale deve considerarsi come universalmente legislatore per mezzo di tutte le massime della sua volontà, per giudicare se stesso e le sue azioni da questo punto di vista, conduce ad un concetto, molto fecondo, che ne consegue, ossia quello di *un regno dei fini*.¹³

Con "regno dei fini" Kant intende l'esistenza di leggi comuni agli esseri razionali i quali, astraendo dalle inclinazioni e dagli interessi personali, possono pensare una totalità dei fini che siano derivati dalla legge fondamentale, comune a tutti, di trattare se stessi e gli altri sempre insieme come fine e mai solo come mezzo. Kant ribadisce inoltre che ogni individuo che farà parte di questo "regno dei fini" sarà legislatore (in

⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, trad. Cent T., Utet, Torino 1975, III, 18, 3.

¹⁰ Cfr. Donagan, *Reflections on philosophy and religion*, pp. 173-174.

¹¹ Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 91.

¹² Kant, *Metafisica dei costumi*, p. 273.

¹³ Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 101.

virtù del principio di autonomia) e allo stesso tempo sottoposto a tale legge. Ciò che spinge l'uomo ad agire non sarà quindi uno stimolo o una pulsione, ma il fatto che la volontà di ogni essere razionale è legislatrice a se stessa, ed è proprio per questo che ogni essere razionale è considerato come fine in se stesso.

Donagan ritiene che sia proprio su questo argomento che si basi l'intero sistema morale kantiano e che quindi esso sia una morale dei fini in sé, poiché, come indicato nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, se non vi fossero degli esseri la cui esistenza è un fine in sé non vi sarebbe alcun valore assoluto, e se tutti i valori fossero ipotetici non vi sarebbe alcun principio pratico supremo e dunque non vi sarebbe la morale.¹⁴ Questo concetto di "fine in sé" sarà quindi il precetto centrale che darà coerenza ed eviterà il sorgere di conflitti tra i singoli precetti. Anche nel sistema morale presentato da Donagan il rispetto per la creatura razionale funge infatti da fondamento dell'intera morale; secondo Donagan sarebbe infatti contrario alla ragione non concepire la propria esistenza e quella degli altri esseri razionali come un fine in sé.¹⁵

¹⁴ Cfr. Ivi, p. 91.

¹⁵ Cfr. Cremaschi, *L'etica del Novecento: dopo Nietzsche*, p. 113-115.

CONCLUSIONE

Il presente lavoro si è posto l'obiettivo di mostrare come i singoli precetti che appartengono al sistema morale derivante dalla tradizione ebraico-cristiana siano deducibili deduttivamente a partire dal principio fondamentale di rispettare ogni essere razionale come fine in sé. Questo processo di deduzione dei singoli principi si è svolto senza alcun riferimento a tesi teologiche e ciò permette quindi di concludere che, a differenza di quanto affermava Anscombe, il sistema morale della tradizione ebraico-cristiana che viene presentato sotto forma di legge ha ancora senso di esistere anche nel caso in cui la credenza in un Dio legislatore sia venuta meno.

Ulteriore obiettivo di questo lavoro era quello di mostrare come il sistema morale ebraico-cristiano trovi la sua migliore esplicazione nella formulazione kantiana della morale: ciò risulta evidente dalle molteplici riprese di Donagan dei testi dove Kant fonda il suo sistema morale (*Fondazione della metafisica dei costumi* e *Metafisica dei costumi*). Kant è infatti colui che permette di dare un principio fondamentale che valorizzi i singoli precetti e dal quale sia possibile derivare quel sistema di norme già esistente, ma che veniva giustificato grazie alla credenza in un Dio legislatore e ponendo come principio fondamentale la Regola d'oro. Si è infatti dimostrato come quest'ultima non possa valere come principio fondamentale della morale ma al massimo come un'applicazione del principio fondamentale, seppur con alcune limitazioni; essa viene infatti considerata da Donagan un semplice requisito di imparzialità; inoltre, non si può ammettere che essa sorga dalla ragione e quindi non può essere considerata un principio a priori (requisito considerato da Kant necessario per valere come fondamento dei singoli precetti).

È stata infine mostrata la centrale differenza tra il significato di "fine riproducibile" e di "fine sussistente in sé" che permette di concludere che quella kantiana sia una deontologia dei fini in sé e non dei fini riproducibili; muovendo da ciò, il principio fondamentale nel sistema presentato da Donagan, sarà quello di rispettare le creature razionali in quanto fini in sé. Questo tipo di teleologia avrà scopi diversi dalla teoria consequenzialista che considera il fine come qualcosa di producibile; si ritiene infatti che l'uomo non abbia bisogno di un impulso o di uno stimolo ad agire in quanto vige il principio dell'autonomia ovvero "la costituzione della volontà per cui essa (indipendentemente da ogni altra costituzione degli oggetti del volere) è legge a se stessa".¹⁶

Donagan, basandosi sul sistema morale kantiano, riesce quindi a presentare la "morale popolare" come un sistema morale razionalmente fondato che si basa non tanto sul principio kantiano di universalizzazione delle massime ma piuttosto sul principio del rispetto. Se quindi si riconosce che alla base del sistema morale di Kant vi sia

¹⁶ Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 115.

l'imperativo categorico che tratta degli esseri umani come "fini", allora è possibile affermare che l'etica di Kant sia il vero luogo di affermazione e di giustificazione razionale di quella morale millenaria che sorge dalla tradizione ebraico-cristiana.

Il principio fondamentale di rispetto per gli esseri razionali era già implicitamente presente negli scritti della tradizione ebraico-cristiana e della tradizione stoica, e non aveva avuto bisogno di alcuna dimostrazione a priori per essere riconosciuto e accettato; ma ora, grazie al contributo apportato dal sistema morale kantiano e all'esplicitazione operata da Donagan relativa al profondo legame tra etica di Kant e tradizione morale ebraico-cristiana, possiamo concludere che è stata mostrata anzitutto la centralità di tale principio, che era prima assunto solamente implicitamente, e che è stato mostrato come sia possibile derivare deduttivamente da esso tutte le norme che regolano le nostre azioni, così da rendere superflua la credenza in un dio legislatore che funga da fondatore e da garante di questo sistema morale.

BIBLIOGRAFIA

1. OPERE DI ALAN DONAGAN

Donagan A., *'Whewell's Elements of Morality'*, The Journal of Philosophy, 1974, 71(19), p. 729.

Donagan A., *'Sidgwick and Whewellian Intuitionism: Some Enigmas'*, Canadian Journal of Philosophy, 1977, 7(3).

Donagan A., *The theory of morality*, University of Chicago Press, Chicago 1977.

Donagan A. *Reflections on philosophy and religion* by A. N. Perovich, New York Oxford 1999.

2. OPERE SUL PENSIERO DI ALAN DONAGAN

Cremaschi S., *L'etica Analitica Dalla Legge di Hume Al Principio di Kant*, in Campodonico, A. (ed.) *Tra legge e virtù. La filosofia pratica angloamericana contemporanea*, Genova (2004).

Cremaschi S. *L'etica del Novecento: dopo Nietzsche*, Roma (2005) Carocci (Studi superiori; Filosofia, 488).

Donagan B., *Alan Donagan: A Memoir*, "Ethics", 1993 (104), n. 1, pp. 148-153.

Reichlin M. *Alan Donagan e la crisi dei fondamenti dell'etica*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 92 (2000), n. 1.

Reichlin M., *Fini in sé: la teoria morale di Alan Donagan*, Trauben, Torino 2003.

Toulmin S., *Alan Donagan and Melbourne Philosophy*, "Ethics", 1993 (104), n. 1, pp. 143-147.

3. ALTRE OPERE

Anscombe G.E.M., *La filosofia morale moderna*, Iride, 2008, (1), pp. 47-70.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. e intro. Mazzarelli C., Bompiani, Milano 2017.

Cosgrave W. *The Principle of Double Effect: An Unresolved Debate*, The Furrow (1989), 40(12), pp. 703-714.

Da Re A. *Filosofia morale. Storia, teorie, argoment*, Pearson, Milano-Torino 2018³.

Foot P. *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, Oxford Review (1967), 5, pp. 5–15.

Grisez. G, *First principle of Pratical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Quaestion 94, Article 2*, Natural Law Forum 1965.

Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. e intro. di Filippo Gonnelli, F. Laterza, Roma 1997, (ed. or.1785).

Kant, *La Critica della ragion pratica*, trad. Capra F., F. Laterza, Bari 1909, (ed. or. 1788).

Kant I., *La metafisica dei costumi*, F. Laterza, Roma 1983, (ed. or. 1797).

Mill J.S. *L'utilitarismo*, Rizzoli 1999, (ed. or. 1863).

Moore G.E. *Principia ethica*, Cambridge: University press. Cambridge 1903.

La Bibbia di Gerusalemme, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006.

Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, trad. Centi T., Utet, Torino 1975.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, trad. Centi T., 2009 ([http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_\(p_Centi_Curante\),_IT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_(p_Centi_Curante),_IT.pdf)).

Vigna C., Zanardo S., *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Wittgenstein L. *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1976¹⁰.