

# T

## Il giudizio morale. *Phronesis* e complessità della moralità

Franco Manti

### *Premessa*

È parte dell'esperienza quotidiana formulare giudizi morali prendendo posizione sui comportamenti nostri e altrui, su azioni ed eventi, discriminando fra ciò che è bene, giusto o appropriato fare e ciò che non si dovrebbe. Pur costituendo un aspetto fondamentale della nostra vita, il giudizio morale sembra avere una natura misteriosa<sup>1</sup>. Quali sono i processi che consentono la formulazione di un giudizio morale? In base a quali criteri ne diamo ragione? Il kantismo e l'utilitarismo si caratterizzano per il loro monismo etico. Per i kantiani la deliberazione morale è deontologica (tutti gli obblighi morali sono categorici), per gli utilitaristi è consequenzialista (non vi sono obblighi vincolanti a priori). Ciò ha determinato una messa fra parentesi del giudizio morale come facoltà che consente di rapportare principi o regole generali a contesti specifici e ha eliso il conflitto morale come dimensione della moralità<sup>2</sup>. D'altra parte, le filosofie del *moral sense* non paiono costituire un'alternativa soddisfacente, poiché sono esposte a una tautologia: un'azione è ingiusta perché la disapproviamo (sulla base di una disposizione a provare emozioni, ossia sentimenti morali) e la ragione della disapprovazione è che, in base alla suddetta disposizione, essa è ingiusta<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 14-19 (trad. it. di S. Nono, *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 31-36).

<sup>2</sup> Questo vale anche per resoconti contemporanei, come quelli di Rawls e Harsanyi. Per una discussione approfondita, cfr. F. Manti, *Bios e polis. Etica, politica, responsabilità per la vita*, Genova University Press, Genova 2012, pp. 18-41.

<sup>3</sup> Per un approfondimento, cfr. L. Surian, *Il giudizio morale*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 74-78.

Inoltre, l'emotivismo contemporaneo, approda a una visione fortemente controversa: le asserzioni morali sono soltanto articolazione delle emozioni di chi le esprime; le proposizioni prescrittive sono pseudo-proposizioni le quali nulla hanno a che fare con il piano logico del vero e del falso<sup>4</sup>, pertanto esse sono prive di rilevanza semantica e conoscitiva<sup>5</sup>.

Per tentare di porre al centro della riflessione etica il giudizio e il conflitto morale, credo si debba prendere sul serio quanto afferma C. Larmore:

Un aiuto inestimabile per rettificare l'enfasi posta unilateralmente sulle regole, che caratterizza tanta parte della filosofia morale moderna, è fornito dal pensiero etico dei greci. Una delle migliori introduzioni alla funzione del giudizio e al suo significato per altri fenomeni morali, come il carattere e la virtù, è costituita dalla discussione aristotelica della *phronesis*, o giudizio morale<sup>6</sup>.

Ritengo l'“aiuto” valga anche per l'emotivismo e possa offrire spunti per comprendere il rapporto razionalità-emozioni nella costruzione del giudizio morale.

Nel proseguo cercherò di fornire, attraverso la lettura di alcuni passi significativi del resoconto aristotelico, elementi a sostegno della tesi di Larmore e di dimostrare come l'idea di competenza etica possa costituire una risposta (parziale) alla complessità della moralità e contribuire a svelare

<sup>4</sup> Cfr. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books Ltd, London 1990 e Id., *The Analysis of Moral Judgments*, in A.J. Ayer, *Philosophical Essays*, Macmillan, London 1954, pp. 231-249.

<sup>5</sup> Cfr. E. Lecaldano, *Etica e significato: un bilancio*, in C.A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 63; fra le altre, una critica particolarmente significativa del pensiero di Ayer è quella di Berlin, cfr. J. Berlin, *Verification*, in Id., *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, Pimlico, Londra 1999, pp. 12-31. Una presa di distanza dalle posizioni di Ayer, nell'ambito della filosofia analitica, è rappresentata da Hare, secondo il quale il giudizio morale ha la funzione di prescrivere azioni e non di esprimere emozioni. Pertanto, tutte le proposizioni valutative sono imperative. I principi morali, in quanto imperativi, non sono giustificabili razionalmente, ma sono riconducibili all'assunzione di una decisione (cfr. M.R. Hare, *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1956). In generale, la filosofia analitica ha dato luogo a riflessioni metaetiche e non è intervenuta su questioni etiche sostantive. Tale orientamento è stato criticato, con severità, da Williams (cfr. B. Williams, *Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, I ed. 1972).

<sup>6</sup> C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., p. xi (trad. it., p. 12). Un'ulteriore specificazione è fornita da Larmore quando afferma: «La teoria morale moderna nelle sue due forme principali, kantismo (criticismo) e utilitarismo, ha sostenuto che attraverso le regole è possibile fornire una completa specificazione di ciò che è moralmente giusto. L'esigenza di una procedura di decisione completamente esplicita era infatti senz'altro frutto di una reazione a quella che i moralisti moderni percepivano come la intollerabile vaghezza degli appelli di Aristotele alla *phronesis*. I loro desideri sono però realizzabili solo a costo che la moralità assuma caratteristiche molto diverse da quelle che ha avuto e che ha tuttora» (*ivi*, p. 5; trad. it., p. 22).

la natura del giudizio morale. Il tutto tenendo presente come, ad Aristotele e al pensiero greco, sfuggano due strutture della complessità morale: la differenziazione fra ideali politici ed ideali personali e l'eterogeneità della morale<sup>7</sup>.

### 1. *La phrónesis: una verità per lo più*

Nella discussione della φρόνησις (*phrónesis*)<sup>8</sup>, Aristotele evidenzia come, pur trattandosi di una virtù dianoetica, i discorsi che riguardano i comportamenti non affermano una verità incontrovertibile, ma «[...] ἐπὶ τὸ πολὺ [...]»<sup>9</sup>, ossia per lo più, poiché il giudizio morale viene elaborato applicando regole morali a situazioni particolari quando dobbiamo operare scelte<sup>10</sup>: la *phrónesis* consente di scegliere, in ogni contesto, il comportamento migliore. Aristotele specifica come essa sia uno stato abituale veritiero, accompagnato da ragione e rivolto all'agire, che riguarda ciò che è bene o male per l'uomo<sup>11</sup>. L'agire bene costituisce un fine in se stesso<sup>12</sup> e l'ὀρθός λόγος (*orthós lógos*), la retta ragione, consiste nel deliberare ciò che abbiamo maggiore ragione di fare in quanto appropriato al contesto in cui ci troviamo e alla promozione della vita buona in generale<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 12-13.

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1140 a 24 - 1140 b 30. Per un'analisi della *phronesis*, cfr. M.S. Vaccarezza, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*. Orthotes, Napoli 2012, pp. 168-179.

<sup>9</sup> *Ivi*, I, 1094 b 21: «[...] ἐπὶ τὸ πολὺ [...]». Cfr. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., p. 15 (trad. it., p. 32).

<sup>10</sup> *Ivi*, II, 1104 a 9: «[...] τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν [...]». Cfr. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., p. 15 (trad. it., p. 32). Sulla precisione dei discorsi concernenti i comportamenti, Aristotele afferma che è data dalla natura dell'oggetto cui si riferiscono, altrimenti: «[...] παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεισ ἀπαιτεῖν». («Sarebbe, pressappoco, come ammettere che un matematico si appelli alla persuasione e un retore a dimostrazioni rigorose». *Ivi*, I, 1094 b 25-27).

<sup>11</sup> J. Annas ha proposto di tradurre *phronesis* con intelligenza. Essa riguarda la vita buona in generale. Cfr. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, pp. 73-74.

<sup>12</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1140 b 4-7: «[...] ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπρασξία τέλος».

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, VI, 1140 a 27-28. Per un approfondimento sull'argomento, cfr. M. Mangini, *Etica democratica. Una riflessione sui valori etici nella società liberale*, Giappichelli, Torino 2013, pp. 61-64 e pp. 69-72. Per una interpretazione dell'*orthós lógos* (ὀρθός λόγος), diversa da quella che propongo, cfr. L. Clavell, *La presenza di Aristotele nell'enciclica Fides et ratio*, in S.L. Brock, *L'attualità di Aristotele*, Armando, Roma 2000, p. 162. Clavell ritiene *orthós lógos* un ragionamento capace di fare scaturire correttamente da principi primi e universali dell'essere conclusioni coerenti di ordine logico e ontologico.

Aristotele definisce indirettamente la *phrónesis* facendo riferimento al φρόνιμος (*phrónimos*)<sup>14</sup>, colui che ha la capacità di deliberare quanto è bene o è conveniente<sup>15</sup>, per lui, riguardo alla vita buona in generale. Egli delibera<sup>16</sup>, ma non dimostra, poiché la dimostrazione riguarda ciò che non può essere diversamente da come è, mentre, quando ci riferiamo ai nostri comportamenti, parliamo di qualcosa che può, anche, essere diversamente<sup>17</sup>. Inoltre, il *phrónimos* sa giudicare<sup>18</sup> ciò che è bene per gli altri uomini. Sotto questo profilo, con l'esempio riferito a Pericle, Aristotele evidenzia la coincidenza fra la dimensione etica e quella politica della deliberazione morale<sup>19</sup>.

Fin qui, Aristotele non affronta una questione fondamentale: come costruiamo il giudizio morale. Egli fornisce, però, due indizi: la teoria della medietà e il sillogismo pratico.

Riguardo alla prima, Aristotele afferma: «La virtù, dunque, è una disposizione che orienta la deliberazione secondo una medietà verso noi stessi, definita dalla ragione e così come la definirebbe colui che è saggio»<sup>20</sup>, ossia, essa consiste nel saper fare fronte, appropriatamente, alle esigenze, emergenti in una determinata situazione, evitando eccessi di qualsiasi tipo. Aristotele rileva, anche, come sia problematico porre in atto le virtù etiche in quanto medietà. Trovare il giusto mezzo è difficile come trovare il centro di un cerchio: non è cosa da tutti, ma solo di colui che ne ha piena cognizione<sup>21</sup>. Egli individua, anche, alcune regole di comportamento atte a definire in che cosa consista effettivamente la medietà verso noi stessi<sup>22</sup>, ma, come evidenzia Larmore, «[...] solamente il giudizio può dare forma alla loro vaghezza e tramutarle in prescrizioni significative»<sup>23</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, VI, 1140 a 24: «Πεπὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβομεν τοὺς φρονίμους». *Phronimos* è traducibile con saggio, ma anche con padrone di sé.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Aristotele utilizza il termine *ta symphérona* (τὰ συμφέροντα) traducibile, anche, con: ciò che è utile, vantaggioso, che giova.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, VI, 1140 a 26-2: «[...] εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός». L'utilizzo del vocabolo *bouleutikós* (βουλευτικός) è significativo, poiché indica, anche, l'esercizio della capacità di decisione politica (cfr. Aristotele, *Politica*, 1260 a 12).

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, VI, 1140 a 35: «[...] ἐνδεχέται καὶ ἄλλως ἔχειν».

<sup>18</sup> Aristotele utilizza il verbo *theorein* (θεωρεῖν).

<sup>19</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1140 b 7-11.

<sup>20</sup> *Ivi*, II, 1106 b 36 - 1107 a 1-2: «Ἔστιν ἄρα ἡ ἀπετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρτισμένη λόγῳ καὶ ᾗ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν». Senza voler entrare nel merito di raffinate dispute filologiche, ὠρτισμένη è, a mio avviso, riferito alla medietà (verso se stessi) che è resa possibile dall'*orthós logos* (ὀρθὸς λόγος).

<sup>21</sup> Aristotele utilizza il termine *eidótos* (εἰδότης).

<sup>22</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1109 b 2-26.

<sup>23</sup> C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., p. 16 (trad. it., p. 33).

Quanto al sillogismo pratico<sup>24</sup>, Aristotele, pur analizzando la deliberazione<sup>25</sup> e fornendo spunti di riflessione sul ragionamento pratico, non dà indicazioni sulla sua forma e se esso sia orientato da considerazioni concernenti la virtù. La deliberazione morale, come si è detto, è caratterizzata dall'essere "per lo più". Egli individua una struttura, di tipo sillogistico, propria della deliberazione morale che può essere configurata nel modo seguente:

*Premessa maggiore*: ciò che si ritiene debba essere posto in atto

*Premessa minore*: i mezzi attraverso cui adempio a quanto affermato nella premessa maggiore (dato il contesto)

---

*Conclusione*: il fine che si raggiunge<sup>26</sup>.

Come rileva MacIntyre, « Ogni sillogismo pratico è una performance di una particolare persona in una particolare occasione »<sup>27</sup>. Le premesse, però, presuppongono il giudizio morale che ne consente la formulazione. Perciò, il sillogismo pratico non può essere considerato un modello che illustri come funziona il giudizio morale<sup>28</sup>.

## 2. Monismo etico ed eterogeneità della moralità

L'esigenza di una procedura di decisione completamente esplicita da contrapporre alla "vaghezza" del modello phronetico ha prodotto, in età

<sup>24</sup> Cfr. Aristotele, *Il moto degli animali*, 701a; cfr., anche Id., *Etica Nicomachea*, 1147 a 25 - 1147 b 18. Nel primo testo, l'attenzione di Aristotele è centrata sulla *symperasma* (συμπέρασμα) ossia sulla conclusione del sillogismo pratico, mentre, nel secondo, sulla deliberazione (vedi nota 29).

<sup>25</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1112 a 18 - 1113 a 14. Traduco con deliberazione sia βουλή (*boulé*) che βούλευσις (*bouleusis*), poiché i due vocaboli possono essere considerati sinonimici.

<sup>26</sup> Un esempio può essere il seguente: P.Mag. È bene (per me) nutrirmi; P-Min. Questo pezzo di pane è un alimento adeguato; Con. è bene per me mangiare questo pezzo di pane. Dunque, nella fattispecie, se perseguo il mio bene, devo cibarmi del pezzo di pane di cui dispongo. Riguardo alla struttura e alla natura del sillogismo pratico, cfr. M. Rohnhaimer, *Die Perspektive der Moral. Grundlagen der Philosophischen Ethik* (trad. it., A. Jappe, II ed., Armando Editore, Roma 2006), pp. 103-107; cfr. anche A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1988, pp. 129-145 e M.S. Vacarezza, *Le ragioni del contingente*, cit., pp. 49-57.

<sup>27</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 129: «Every practical syllogism is a performance by a particular person on a particular occasion». Riguardo all'esempio della nota precedente, la premessa maggiore è valida qui e ora: non necessariamente è sempre bene nutrirmi. Infatti, se mangio in eccesso rischio un'indigestione.

<sup>28</sup> Cfr. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., p. 16 (trad. it., p. 33).

moderna, un'eccessiva semplificazione riguardo al processo di costruzione del giudizio morale con la sottovalutazione della sussistenza di una molteplicità di forme di ragionamento sull'azione giusta da compiere per perseguire il bene proprio e altrui. La nostra esperienza morale mostra, però, come la deliberazione morale possa essere sostenuta tanto da ragioni deontologiche quanto consequenzialiste. Dobbiamo, perciò, riconoscere che esistono più modi di ragionare moralmente<sup>29</sup>.

Inoltre, talvolta, intratteniamo relazioni speciali, riguardo modi di vita o interessi, con individui o gruppi verso i quali, a determinate condizioni e in circostanze particolari, possiamo giustificare azioni che li privilegiano adottando un principio di parzialità<sup>30</sup>. Pertanto, un carattere proprio della moralità è la sua eterogeneità.

La nostra esperienza morale mostra, anche, la sussistenza di situazioni nelle quali il giudizio morale viene sollecitato o indotto dalle emozioni. L'impatto emotivo con stati di sofferenza, disuguaglianza, ecc., può contribuire a generare una riflessione morale su come dovremmo agire per evitarli o, almeno, limitarne gli effetti. Aristotele aveva intuito l'esistenza di un rapporto fra bene e passioni fino a pensare che, talvolta, possano coincidere<sup>31</sup>. La stessa *φιλία* (*philia*) amicizia verso se stessi è considerata come un accordo reciproco fra ragione e passioni<sup>32</sup>.

Gran parte dell'etica moderna ha eliso le emozioni dalla moralità. Si deve ai filosofi del *moral sense*, l'aver posto, in vario modo, l'accento sulla sua dimensione emotiva, ma non sul giudizio morale<sup>33</sup>. Fu A. Smith a sottolinearne l'importanza ponendo l'accento sul fatto che le virtù sono associate a una regola generale o a un modo di agire e, insieme, integrate con il sentimento morale proprio di ognuna. Pertanto, egli riteneva si potesse comprendere la natura del giudizio morale esaminando il sentimento carat-

<sup>29</sup> C. Larmore, *Dare ragioni*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008, p. 34.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 37.

<sup>31</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Eudemia*, VII, 12, 1245 b 1-2.

<sup>32</sup> Cfr. Aristotele, *Grande Etica*, II, 11, 1211 a 33-37.

<sup>33</sup> Cfr. D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, in T.H. Green and T.H. Grose (eds.), *The Philosophical Works of David Hume*, Longman, London 1739-1740, II, Section III, pp. 413-418 (trad. it. di M. Dal Prà ed Enrico Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 434-439). Hume giunse a negare la possibilità di un conflitto fra passioni (era il termine che, allora, si utilizzava per emozioni) e ragione, poiché il fondamento della moralità risiede nelle passioni di cui la ragione non può che essere schiava. In queste pagine Hume afferma: «Una passione è un'esistenza originaria [...]». Questo rende impossibile che «[...] possa essere ostacolata dalla verità e dalla ragione o possa contraddirle [...]». La teoria humana, finisce, così, per eliminare il giudizio morale.

teristico che, oltre alla comprensione di qualche regola generale, motiva l'esercizio di una particolare virtù. Tale sentimento è esposto a una serie di variazioni a seconda dei contesti e una sua descrizione generale tende a raffigurarlo come l'avvenuto riconoscimento della regola generale associata. Smith, però, non andò oltre l'affermazione per cui il vero giudizio morale dovrebbe essere visto come l'espressione del sentimento morale che proverebbe un osservatore simpatetico imparziale<sup>34</sup>. Facendo esplicitamente riferimento a Smith, Hoffman ha proposto una teoria del rapporto fra empatia e sviluppo morale che consente di superare la tautologia dell'emotivismo. La sua tesi è che, per quanto la morale empatica possa spiegare molti aspetti del comportamento prosociale, una teoria morale richiede il riferimento a principi morali. Secondo Hoffman, affetti empatici e principi morali sono congruenti, poiché i primi possono essere integrati nei secondi; inoltre, il concetto di reciprocità, che è alla base di molti principi di giustizia, e l'empatia sono ortogonali<sup>35</sup>. Un osservatore può sentirsi motivato, per empatia, ad aiutare una persona e, insieme, sentire l'obbligo a farlo perché si prende cura degli altri. Anche Hoffman, però, pur fornendo importanti spunti, non giunge a elaborare una teoria del giudizio morale.

### 3. *La competenza etica e i suoi limiti*

Il giudizio morale mira ad applicare, in modo appropriato, regole *morali* a circostanze particolari.

Larmore propone di distinguere fra applicazione di una regola e agire secondo ragioni che implicano regole non previamente fornite<sup>36</sup>. In effetti, una regola, tipo devi dire sempre la verità, può risultare eccessivamente schema-

<sup>34</sup> Cfr. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 (trad. it. di C. Cozzo, *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1991), pp. 11-18 (trad. it. pp. 5-12); cfr., anche, *ivi*, pp. 256-266 (trad. it., pp. 297-309).

<sup>35</sup> Cfr. M.L. Hoffman, *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 221 (trad. it. di M. Riccucci, *Empatia e sviluppo morale*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 257). L'empatia implica "il mettersi nei panni" degli altri il che la rende ortogonale con il rispetto dei diritti individuali producendo una forte motivazione alla giustizia. Come rileva A.E. Berti: «Quello che Hoffman (e con lui diversi altri studiosi dell'argomento) chiamano attualmente *empatia* ha fatto il suo ingresso nella filosofia morale con il nome di *simpatia*. La più estesa trattazione di questa *passione* (termine che possiamo considerare sinonimo del più recente *emozione*) e del suo ruolo nella moralità si trova nel trattato di Smith sui sentimenti morali [...]» (A.E. Berti, *Introduzione*, in *Empatia e sviluppo morale*, cit., pp. 7-8).

<sup>36</sup> Cfr. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., pp. 6-8 (trad. it., pp. 25-26).

tica e richiedere l'esercizio del giudizio morale per essere applicata o disattesa in casi particolari<sup>37</sup>. Un regola può, anche, non essere data, ma emergere da una valutazione del contesto nel quale ci si trova a dover deliberare e agire. Ciò significa che il giudizio morale consente fare fronte a specifiche circostanze sulla base di ragioni che richiedono regole di cui non si dispone a priori. La nostra esperienza morale, inoltre, ci pone di fronte a dilemmi e conflitti morali caratterizzati dal fatto che principi e regole, importanti per la nostra moralità, si elidono a vicenda<sup>38</sup>. Si tratta di un aspetto sottovalutato da Aristotele il quale, data la sua visione finalistica e perfezionista dell'etica «[...] mostrò scarsa consapevolezza dei conflitti morali, e così non colse questo ruolo peculiare del giudizio morale»<sup>39</sup> e da kantismo e utilitarismo il cui monismo etico finisce per ritenere il conflitto solo apparente<sup>40</sup>.

Alla luce di quanto detto finora, ritengo che l'elaborazione del giudizio morale si configuri come competenza, poiché le competenze costituiscono un *bricolage* di saperi e capacità di agire in contesti determinati dove consistono in conoscenze in azione e nel sapersi servire delle risorse che si hanno a disposizione<sup>41</sup>. Quella etica è una competenza di base<sup>42</sup> in quanto trasversale e influente su quelle più specifiche ed emerge come risposta-assunzione di responsabilità rispetto a dilemmi e conflitti morali. Essa consiste nel decidere quale fra i principi fondamentali dell'etica privilegiare, in uno specifico contesto, dandone ragioni<sup>43</sup>. Tale decisione può,

<sup>37</sup> Cfr. B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle ou collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif, Des réactions politiques*, Slatkine, Genève-Paris 1982, II, c. VII, pp. 108-115; I. Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, in «Berlinische Monatsschrift», Berlin 6 settembre 1797, pp. 485-504.

<sup>38</sup> Un esempio tipico è, in bioetica medica, il conflitto, che può verificarsi, fra beneficiabilità del medico e rispetto per l'autonomia della persona assistita, dove ragioni deontologiche e ragioni consequenzialiste risultano incompatibili.

<sup>39</sup> C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., p. 10 (trad. it., p. 27).

<sup>40</sup> Per una trattazione approfondita, cfr. *ivi*, 10-11 (trad. it., pp. 27-28).

<sup>41</sup> La definizione di competenza è oggetto di discussione (cfr. P.G. Bresciani, *Capire la competenza*, Franco Angeli, Milano 2012). Qui mi rifaccio a quanto afferma Cepollaro secondo il quale per comprenderne la natura delle competenze è possibile pensarle come proprietà emergenti legate all'uso e ai contesti. Esse, dunque, non sono "cose" o "pacchetti" che si apprendono e s'importano in un sistema: loro caratteristica fondamentale è l'essere contestuali, locali. Agire con le competenze contribuisce all'evoluzione dei contesti originandone nuovi (cfr. G. Cepollaro, *Le competenze non sono cose*, Guerini e Associati, Milano 2008, pp. 43-55).

<sup>42</sup> Cfr. G. Boschini, S.E. Masi, *L'etica come competenza di base*, in Ii. Dd. (a cura di), *Etica, organizzazione e formazione*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 13-14.

<sup>43</sup> Cfr. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., pp. 148-150 (trad. it., pp. 164-166). In queste pagine, Larmore individua tre regole pratiche in base alle quali decider la priorità fra ragioni deontologiche, consequenzialiste e di parzialità, ma ne evidenzia anche i limiti. Dal mio

anche, essere indotta dalla congruenza fra emozioni e principi morali. La competenza etica è, pertanto, espressione dell'immaginazione morale, ossia della capacità di elaborare e valutare diverse possibilità di comportamento non limitandoci al contenuto di regole morali. Elaborando creativamente esempi ed esperienze, rapportando emozioni e principi etici, l'immaginazione morale «[...] rivela un interesse attivo e serio nella vita morale»<sup>44</sup> e dà un'idea della virtù morale di una persona. In sintesi, la competenza etica è espressione di un equilibrio, dinamico, culturale e operativo, che le persone trovano tra sé e un contesto ed è agita da soggetti che sanno diagnosticare l'ambiente in cui operano e produrre relazioni e comportamenti appropriati di cui sono in grado dare ragioni.

Infine, poiché il giudizio morale ha un ruolo centrale riguardo alla moralità personale, ma non ha la stessa rilevanza nella sfera politica, la competenza etica consente di non sovrapporre ideali personali e politici<sup>45</sup> diversamente da quanto accadeva nella visione aristotelica. Al tempo stesso, questa non sovrapposizione permette di «[...] evitare uno dei nefasti paradossi della teoria liberale successiva a Locke, la quale difendeva la neutralità politica appellandosi a ideali della persona essi stessi giustamente controversi»<sup>46</sup>.

La competenza etica, però, non consente, di per sé, di risolvere, sempre e comunque, questioni morali. Dobbiamo arrenderci all'evidenza che possiamo avere a che fare con conflitti che non ammettono soluzione e che la nostra ragione è limitata. Ciò avviene nei casi in cui ci sentiamo obbligati ad agire sia alla luce del principio deontologico che di quello consequenzialista perché tanto l'uno che l'altro comportano azioni che non solo riteniamo ammissibili, ma appunto, obbligatorie. In casi come questi, non abbiamo un *deficit* di conoscenza, al contrario, sappiamo troppo, ossia, che abbiamo l'obbligo di compiere l'azione che riteniamo migliore sia dal punto di vista deontologico che consequenzialista. Pertanto, questi principi stabiliscono i limiti dell'intelligibilità morale. Infine, di fronte a un conflitto morale insolubile e alla necessità di deliberare come comportarci, dobbiamo

punto di vista si tratta di una conferma dell'opportunità di intendere l'elaborazione del giudizio morale come competenza etica.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 15 (trad. it., p. 29).

<sup>45</sup> Non è qui possibile affrontare questo tema. Per un approfondimento, cfr. F. Manti, *La neutralità politica come principio deontologico*, in «Etica e politica/Ethics & Politics», vol. 17, n. 3, pp. 247-261.

<sup>46</sup> C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., xiii (trad. it., p. 14). Larmore si riferisce, in particolare, a Kant e J.S. Mill che hanno vincolato l'ideale della neutralità politica, a una concezione comprensiva della vita buona fondata, rispettivamente, sull'ideale dell'autonomia e sullo sperimentalismo rispetto a varie forme di vita del soggetto morale.

prendere atto che ci sono obblighi che non siamo in grado di rispettare, per cui le scelte morali, in condizione di conflitto fra i principi fondamentali, non sono mai a costo zero. Fra il darsi dei contesti e il dover essere c'è il nostro poter fare, ma dobbiamo essere consapevoli della sussistenza di obblighi che, talvolta, non possiamo osservare: «Le nostre possibilità di agire nel mondo sono, allora, troppo limitate rispetto a quello che sappiamo sarebbe nostro dovere fare»<sup>47</sup>. Questo distingue il soggetto eticamente competente dal *phrónimos*, poiché la competenza etica è situata, contestuale e prescinde da una concezione perfezionista della natura umana<sup>48</sup>. Tuttavia, l'idea che la centralità del giudizio morale non comporti il venir meno del ruolo della ragione e quella di ragionevolezza pratica, possono essere considerate un'importante eredità lasciataci da Aristotele.

English title: The moral judgment. *Phronesis* and moral complexity

### Abstract

*An invaluable resource for correcting the limits of deontological and consequentialist theories, is given by the Aristotelian idea of φρόνησις (phronesis) or moral judgement, because it helps to free moral decision from standard rules and principles and to give contextual justification. It is a very important intuition that, however, has to be re-thought in the light of pluralism and heterogeneousness and complexity of morality. Therefore, I propose a theory of the moral decision able to see the judgement as the expression of a plurality of factors that our moral imagination organizes and composes. In this sense, it is possible to intend the moral judgement as an expression of ethical competence.*

Keywords: Ethical competence; heterogeneousness of morality; moral judgment; phronesis.

Franco Manti  
Università di Genova  
franco.manti@unige.it

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 150 (trad. it., p. 166).

<sup>48</sup> Cfr. J. Annas, *The Moral of Happiness*, cit., p. 72. Annas afferma: «[...] Plato and Aristotle, insist that working for a living was incompatible with developing the virtues; thus virtue and skill, would not naturally be thought as forming aspects of the *same* life».