

*Etica & Politica*  
*Ethics & Politics*

XXV, 2023, 3

*www.units.it/etica*



**Edizioni  
Università  
di Trieste**

ISSN 1825-5167



## M o n o g r a p h i c a

## PERSPECTIVES IN ETHICS AND LITERATURE

- 7 Germán Darío Vélez  
López, Claudia María  
Maya Franco *Ethics and Literature. Guest editors' preface*
- 11 Horacio Pérez-  
Henao *Ethics and Literature in Moments of  
Unnoticed Happiness: A Perspective from  
Everyday Aesthetics*
- 27 Juan Camilo Suárez  
Roldán *Música asnal: fábula e interpretación bruta*
- 43 Lorena Forni *Distopia, linguaggio, guerra. Un'analisi etico-  
filosofica di 1984*
- 61 Pedro Juan Aristizabal  
Hoyo *Aproximación filosófica a un relato de Juan  
Gabriel Vásquez*
- 83 Germán Darío Vélez  
López *La línea de sombra y el cruce de los umbrales  
existenciales*
- 99 Davide Sili *Quant'è nuovo l'antico? Il mito di Erisittone:  
etica ambientale nelle póleis greche*
- 109 Juan Manuel Cuartas  
Restrepo *Colegir de la memoria, un acto ético en Une  
Femme de Annie Ernaux*
- 123 Niccolò Pardini *Genealogia del presente e scelta narrativa in  
Crossroads di Jonathan Franzen*

- 149 Patricia Aristizábal  
Montes *Antígona revisitada en tres momentos de la escritura de mujeres*
- 161 Claudia María Maya  
Franco, Natalia  
Grisales *Consideraciones éticas sobre El Extranjero de Camus a partir del concepto de nihilismo*
- 173 Juan Pablo Pino-  
Posada, Matilda Lara-  
Viana, Luisa Montoya-  
Vélez *Los efectos éticos de la escritura creativa: un modelo de implementación crítica de ejercicios literarios para estímulo de la empatía*
- V a r i a
- 201 Carlo Crosato *L'anarchico: una postura critica, due differenti ontologie politiche. Foucault e Agamben*
- 229 Francesco D'Urso *Dagli animali agli automi: un'indagine sui nuovi orizzonti della soggettività giuridica*
- 247 Juan Carlos Herrera *Rafael Gutiérrez Girardot. Contemporáneo de la Escuela de Frankfurt*
- 261 Meos Holger Kiik *Knowledge and Democracy: Are Epistemic Values Adversaries or Allies of Democracy?*
- 287 Antonio Lucci *Il tempo e i tempi. François Hartog e Thomas Macho tra storia e teoria culturale del tempo*
- 301 Macarena Marey *Church and State as Agonistic Partners in the Time of Neoconseratism*
- 321 Pierpaolo Marrone *Ordering Preferences*

- 339 Delio Salottolo *Temporalizzazione, autocomprensione storica e cancellazione del futuro nell'Antropocene. Una riflessione etico-politica a partire da Koselleck e Foucault*
- 373 Riccardo Fanciullacci *“Il carattere infinitamente elusivo della realtà”. Iris Murdoch sul realismo come conquista*
- 415 Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

# «IL CARATTERE INFINITAMENTE ELUSIVO DELLA REALTÀ» IRIS MURDOCH SUL REALISMO COME CONQUISTA \*

**RICCARDO FANCIULLACCI**

*Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione*

*Università degli studi di Bergamo*

riccardo.fanciullacci@unibg.it

## **ABSTRACT**

This article is part of a study dedicated to the many senses in which Iris Murdoch appeals to reality and realism within her philosophical reflection. In particular, the epistemological significance of her thesis that a good ethical theory must seek to be realist, in the sense of being faithful to the complexities of the reality of moral life, is explored here.

## **KEYWORDS**

Iris Murdoch; Moral Realism; Metaethics and Moral Psychology; Existentialist Concept of Freedom.

Se l'apprensione del bene è apprensione dell'individuale e del reale,  
allora il bene partecipa del carattere infinitamente elusivo della realtà<sup>1</sup>

\* La primissima versione di questo scritto, stesa nel 2014 e intitolata: *Come l'idea di realtà opera nella vita morale. La prospettiva di Iris Murdoch*, era stata letta e discussa da vari amici e colleghi (tra i quali Paolo Bettineschi, Antonio Da Re, Simone Grigoletto, Francesca Marin, Luisa Muraro, Matteo Plebani, Maria Silvia Vaccarezza e Carmelo Vigna) e, sulla base delle loro osservazioni e critiche, rivista l'anno successivo. Doveva uscire in un volume che non ha mai visto la luce e così è rimasta nel mio computer. Le uniche tracce pubbliche di quel testo si trovano nelle citazioni che VACCAREZZA ha generosamente incluso nel suo libro, *The fabric of being. Bene, realtà e immaginazione in Iris Murdoch e nell'etica contemporanea*, ETS, Pisa 2016. Ho voluto tornare su quel testo e, quasi riscrivendolo per intero, l'ho trasformato in una parte, la seconda, dello studio di cui qui comincio a presentare la prima. Ringrazio di cuore Maria Silvia Vaccarezza per le critiche e i consigli di cui mi ha fatto dono anche in questa seconda fase. Ringrazio anche i revisori anonimi per i loro rilievi. Naturalmente, la responsabilità di tutti i limiti e i difetti che si potranno ancora riscontrare in questo scritto è solo mia.

<sup>1</sup> I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in Ead., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura* (1997), a cura di P. Conradi, trad. it. di E. Costantino - M. Fiorini - F. Elefante, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 301-335, la citazione è a p. 333. D'ora in poi, i rinvii a questo libro (e solo quelli) saranno dati nel testo, senza l'uso di alcuna sigla, salvo nel caso in cui il riferimento sia ai seguenti saggi raccolti in tale libro: *Etica e metafisica (Metaphysics and Ethics - ME)*, *Visione e scelta in ambito morale (Vision and Choice in Morality - VCM)*, *L'idea di perfezione (The Idea of Perfection - IP)*, Su "Dio" e il "Bene" (*On 'God' and 'Good' - OGG*), *La Sovranità del Bene sugli altri concetti (The Sovereignty of Good Over Other Concepts - SGOOC)*. Le traduzioni riportate sono quasi sempre da me riviste.

0. Questo articolo è la prima parte di uno studio che intende esaminare i molteplici sensi in cui Iris Murdoch ha ragionato sul realismo come termine di un'intenzione e di una conquista. Nella fattispecie, qui ci concentreremo su quel suo modo di usare la parola "realista" per qualificare un'elaborazione filosofica capace di non tradire la complessità della realtà, in particolare quella della vita morale. Discuteremo dunque l'epistemologia murdochiana della pratica filosofica.

Quello dei molti sensi in cui Murdoch si appella al realismo, comunque, costituisce un angolo visuale che, pur nella sua determinatezza, consente di gettare uno sguardo sulla dinamica di fondo dell'intera ricerca della filosofa irlandese. Perlomeno se tale sguardo è gettato seguendo un certo metodo. Ed è per questo che comincerò esplicitando alcuni aspetti di tale metodo.

## I. PENSARE CON IRIS MURDOCH.

1. Gli studi sulla filosofia di Iris Murdoch sono sempre più numerosi e con ciò alcune prospettive di lettura si sono raffinate e consolidate, in particolare quella che si interroga sui rapporti tra etica e letteratura<sup>2</sup> e quella interessata alle relazioni con il variegato campo dell'etica delle virtù<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. in particolare, N. HÄMÄLÄINEN, *Literature and Moral Theory*, Bloomsbury Academic, London 2016, che discute ampiamente la posizione di Murdoch, inscrivendola nella problematica più generale; ma si veda pure N. FORSBERG, *Language Lost and Found. On Iris Murdoch and the Limits of Philosophical Discourse*, Bloomsbury, London 2013.

<sup>3</sup> Una sintetica, ma accurata valutazione del dibattito su questo punto e un'equilibrata proposta in proposito sono offerti da M.S. VACCAREZZA, *Virtue*, in S. CAPRIOGLIO PANIZZA - M. HOPWOOD, (eds.), *The Murdochian Mind*, Routledge, London-New York 2022, pp. 183-196. Colgo l'occasione di questa nota per tornare su un'osservazione che ho fatto in un articolo del 2011, dove portavo come esempio di accostamento fuorviante, cioè inefficace per illuminare le peculiarità del lavoro filosofico di Murdoch, quello realizzato da chi tentava di ricondurla «alla tradizione dell'etica delle virtù»; cfr. R. FANCIULLACCI, *La sovranità dell'idea del bene. Iris Murdoch con Platone*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XIII/1 (2011), pp. 393-438. Questa opinione è ricordata anche nel volume di A. CAMPODONICO, M. CROCE e M.S. VACCAREZZA, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2017, p. 23. Sebbene continui a riconoscermi nella cautela metodologica che articolavo nelle prime pagine di quel testo, oggi non scriverei più la stessa cosa sul rapporto tra Murdoch e l'etica delle virtù. Studi come quelli di Vaccarezza mi hanno convinto che esplorare il modo in cui Murdoch declina e riformula il tema delle virtù costituisce un modo fecondo di ragionare su quel tema e di farne emergere aspetti che altrimenti possono restare in ombra. Sebbene tardivamente, vorrei però esplicitare qui il tipo di ragionamento che mi aveva portato allora a provare resistenza di fronte a un'immediata inclusione di Murdoch tra i teorici della virtù: le premesse mi sembrano ancora valide, sebbene non giustifichino la conclusione estrema che ne traevo. Ebbene, quel che mi stava a cuore era marcare la differenza tra il problema di fondo che orienta la trattazione aristotelica delle virtù e quello che orienta la ricerca di Murdoch. Come lo stesso Aristotele riconosce, data l'impostazione teorica da lui difesa, ciò che risulta decisivo nell'ambito delle cose umane è l'educazione (cfr. *Ethica Nicomachea*, II 1, 1103 b 23-25); da qui anche la continuità tra l'etica e la politica (cfr. *ibid.*, I 1; X 10). La trattazione delle virtù etiche è illuminata dal seguente problema: quali sono le disposizioni del

Ci si potrebbe dunque chiedere se la ricerca accademica in filosofia morale non sia dopotutto riuscita ad inglobare questa pensatrice che tale ricerca ha abbandonato piuttosto presto, certamente per dedicarsi innanzitutto alla narrativa, ma anche a causa di una qualche insoddisfazione di fronte alle forme e agli assunti allora dominanti in quella ricerca<sup>4</sup>. La risposta, probabilmente, deve essere affermativa, soprattutto se si riconosce, come credo sia giusto fare, che recentemente questa ricerca ha talvolta accettato di trasformarsi, almeno un poco, per incontrare la singolarità del lavoro filosofico di Murdoch<sup>5</sup>.

Ciò nonostante, penso anche che sia importante, per chi intende discutere questo o quell'aspetto del pensiero di Murdoch, dare un posto, e quindi una voce, all'inquietudine che i suoi scritti ingenerano riguardo al senso della pratica della filosofia morale. *Che cosa si fa quando si fa filosofia morale? Che cosa fa Iris Murdoch quando filosofa? Che cosa si intende fare quando ci si appresta a scrivere sul suo pensiero o a partire da esso?* Domande come queste non possono essere accantonate, né liquidate con risposte già confezionate, neppure nel caso in cui la pretesa non sia di confrontarsi con la sua intera ricerca, ma ci si proponga di considerarne solo una parte: il rischio, infatti, è di mancare del tutto l'appuntamento con la filosofa irlandese.

carattere che *la polis* dovrebbe coltivare (attraverso una formazione a carattere innanzitutto pratico) presso i suoi futuri cittadini affinché divengano persone per bene (*kaloï kagathoi*)? Naturalmente, le virtù etiche non possono essere separate dalla *phronesis*, che è invece coltivata attraverso un non ben definito processo di *insegnamento* (cfr. *ibi*, II 1, 1103 a 14-16) in cui sembra avere un ruolo centrale l'esortazione a prendere a modello coloro che sono già saggi, ma la problematica politica dell'educazione resta quella direttiva. Murdoch invece non scrive rivolgendosi, neppure idealmente, alle istituzioni: non si pone innanzitutto quel problema lì, quello del profilo umano da promuovere o delle disposizioni virtuose da inscrivere nel processo formativo. Si rivolge prima di tutto al singolo. La questione che animava la ricerca di Murdoch (e che lei stessa evoca in SGOOC, p. 341) la formulerei così: *che cosa può significare per un essere umano compiere un progresso morale?* Dato questo, è vero che c'è un interesse anche per le virtù, ma sono appunto quelle che permettono tale progresso – e che non possono che consolidarsi e integrarsi man mano che questo progresso personale si realizza. Insomma, per lei, una volta ricevuta dagli altri la capacità di parlare-pensare, ciò che conta da un punto di vista morale dipende da ciascuno.

<sup>4</sup> Su questo si veda B.J.B. LIPSCOMB, *The Women Are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, Oxford University Press, New York 2022.

<sup>5</sup> I due libri citati sopra di Hämäläinen e soprattutto di Forsberg sono due buoni esempi di lavori in cui la posizione di Murdoch non è chiarita inserendola in un dibattito già definito, ma diventa un punto di leva per ridefinire lo stesso dibattito (rispettivamente, sul nesso tra etica e letteratura e sul modo in cui abitiamo il linguaggio). Sono comunque molto istruttivi anche i saggi raccolti nella prima parte ("Reading Murdoch") del già citato volume *The Murdochian Mind*, ad esempio quello di S. HAUERWAS, *Murdoch and Me. A personal reflection*, pp. 108-112. Il carattere innovativo che deve prendere e che di fatto ha preso la ricerca etica che si è confrontata seriamente con Murdoch è sottolineato anche da P. DONATELLI, *Murdoch e la permanenza della realtà*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVI/1 (2024), pp. 316-332.

2. Nello studio di cui lo scritto presente costituisce la prima parte, vorrei concentrarmi su quello che potrebbe venir classificato come il problema del realismo nel pensiero murdochiano. Il lavoro, tuttavia, non è governato dal progetto di discutere la posizione difesa da Murdoch, sullo sfondo del dibattito metaetico sul realismo morale e questo per due ordini di ragioni.

(A) Innanzitutto, perché non è affatto chiaro quale fosse tale posizione e, prima ancora, se lei ne abbia davvero preso una, inserendosi esplicitamente in quel dibattito. Lo stile di lavoro di Murdoch non si lascia descrivere come un partecipare ai dibattiti teorici che impegnavano la comunità dei filosofi analitici, per difendere una delle possibili risposte agli interrogativi al centro di tali dibattiti<sup>6</sup>. Il suo impegno teorico era volto piuttosto ad aprire nuove questioni o a riscoprirne altre dimenticate – e non per amor di novità, ma anzi per ricondurre la ricerca etica ai problemi e alle domande che hanno un senso esistenzialmente importante anche sul piano della vita pratica e dell'esperienza. Inoltre, quando rifletteva su una questione, non si proponeva tanto di dimostrare o provare una certa tesi, mostrando come derivasse da premesse ragionevoli o addirittura da assiomi o da evidenze innegabili di altro tipo, piuttosto, muovendo da alcuni fatti o esperienze significativi, si proponeva di esplorare delle loro possibili spiegazioni, cioè di definire delle plausibili condizioni di possibilità per tali fatti o esperienze<sup>7</sup>. Fondamentalmente, il gesto teorico di Murdoch assomiglia a quello del secondo Wittgenstein, ma anche a quello di Simone Weil: non si tratta di costruire la giustificazione più potente possibile per una certa tesi, ma di proporre altri modi di guardare al mondo o a quella porzione di mondo a cui è in qualche modo agganciato il dibattito che impegna i filosofi. Wittgenstein, ad esempio, intendeva moltiplicare i punti di osservazione sul linguaggio, per allentare la morsa di alcune impostazioni ricevute (come quella per cui, guardando al linguaggio, si vedono soltanto i nomi e il rapporto referenziale con i loro designati); in modo almeno in parte analogo, Murdoch vuole allentare la morsa dei modi in cui tendiamo a guardare alla vita pratica. Può capitare che un certo assunto venga criticato con un argomento dialettico, ma perlopiù il gesto di Murdoch consiste nel portare l'attenzione su aspetti tralasciati della vita pratica, aspetti una seria presa in conto dei quali induce a una spontanea revisione degli assunti e delle impostazioni ricevute.

<sup>6</sup> Per questo, tra l'altro, le capitava di credere di non essere una buona filosofa come la sua amica Philippa Foot; cfr. in proposito M. ALTORF, *Iris Murdoch, or What It Means To Be A Serious Philosopher*, «Διαίμων. Revista Internacional de Filosofía», 60 (2013), pp. 75-91.

<sup>7</sup> Sto dunque suggerendo che la distinzione elaborata da Robert Nozick tra spiegazione (*explanation*) e dimostrazione (*proof*) possa, con le opportune cautele, essere impiegata per capire la specificità del gesto teorico murdochiano; cfr. R. NOZICK, *Spiegazioni filosofiche* (1981), trad. it. di G. Rigamonti, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 23-33.

Per le ragioni cui accennerò più avanti, non credo che lo scopo che Murdoch perseguiva in filosofia fosse l'elaborazione di una teoria unitaria della vita pratica, tuttavia, se anche lo fosse stato e se dunque le sue osservazioni fossero da intendere come parti di un unico disegno, comunque tale teoria non sarebbe esposta con la pretesa che la sua giustificazione *convinca* della sua validità o verità, ma con la speranza che *ci si possa riconoscere in essa*, cioè che si possa ritrovare in essa, ma a un più alto grado di comprensione, gli elementi della vita pratica catturati nella propria rielaborazione dell'esperienza, più quelli che invece sfuggivano a tale rielaborazione<sup>8</sup>. Si tratterebbe insomma di una teoria che vorrebbe essere valutata chiedendosi se sia abitabile e se non consenta un abitare migliore, cioè, come vedremo, più fedele alla realtà, più realistico<sup>9</sup>.

- (B) C'è un secondo ordine di ragioni che vota contro il progetto di discutere la tesi metaetica di Murdoch sul realismo morale. In effetti, pur accettando quanto sostenuto nel punto precedente, si potrebbe ribattere che è comunque legittimo tentare di ricostruire le più generali implicazioni ontologiche ed epistemologiche della proposta etica murdochiana. In questo caso, il progetto non sarebbe tanto quello di discutere le tesi metaetiche di Murdoch, ma appunto quello di *metterle a fuoco nello spazio teorico definito dall'attuale dibattito sul realismo morale*. Senza voler escludere a priori la sensatezza di un simile progetto, osservo solo che il livello di sofisticazione e la granularità concettuale che caratterizzano l'attuale dibattito

<sup>8</sup> C'è una differenza epistemologica importante tra queste due dinamiche, quella del discorso che vorrebbe *convincere* della sua validità e dunque porta ragioni teoriche che dovrebbero fondare le sue conclusioni e quella del discorso, relativo a una certa sfera esperienziale, che vorrebbe suscitare un *riconoscersi in esso*, più elevato dal punto di vista comprensivo rispetto al riconoscersi nella propria iniziale rielaborazione pratica di quella sfera esperienziale. La prima dinamica va ben distinta da quella del discorso che mira genericamente a persuadere: il convincimento è una persuasione fondata su ragioni e che si traduce in un lucido assentire alla pretesa di verità o di validità delle conclusioni del discorso in questione. La seconda dinamica, da parte sua, va distinta da quella del discorso ideologico che intende suscitare un *immediato* riconoscersi in esso, attraverso la conferma della rielaborazione pratica realizzata da coloro cui si rivolge. Nella seconda dinamica, infatti, quel che accade è un riconoscersi in un discorso che appare, in pari tempo, capace di realizzare un *più alto livello di comprensione* del campo d'esperienze riguardo al quale prima ci si appoggiava alla sua rielaborazione pratica ricevuta: nella nuova comprensione, riescono a trovare spazio anche cose che venivano tralasciate o che facevano problema; inoltre, alcuni degli aspetti che nella rielaborazione pratica trovavano un certo posto possono trovarne uno molto diverso, ad esempio, quello dell'antica credenza che viene ora deposta perché erronea e spiegata come proveniente da una ricezione irriflessa delle convinzioni diffuse nel proprio ambiente di provenienza.

<sup>9</sup> Su questo fondamentale punto dell'abitabilità di una teoria, si veda il magnifico libro di M. ANTONACCIO, *A Philosophy to Live By: Engaging Iris Murdoch*, Oxford University Press, Oxford 2012. L'espressione ripresa da Antonaccio nel titolo viene da Murdoch che scrive in OGG p. 336: « Il grande merito dell'esistenzialismo è che almeno professa e cerca di essere una filosofia secondo la quale vivere. [...] Una filosofia morale dovrebbe essere abitata». L'esistenzialismo, dunque, non riesce ad essere qualcosa che, però, per Murdoch è giusto che una filosofia cerchi di essere.

metaetico sul realismo morale rendono molto difficile collocare al suo interno discorsi filosofici che non siano stati elaborati avendolo già presente<sup>10</sup>. Si rischia di dover sempre giungere a riconoscere quel che riconosce ad esempio Julia Driver nel saggio in cui, dopo aver richiamato alcune distinzioni (tra l'altro, sobrie) fra possibili posizioni particolariste, tenta di definire il tipo di tesi particolarista che va attribuita a Murdoch, e cioè che i testi e le formule murdochiani non permettono di decidere con sicurezza quale posizione assegnarle<sup>11</sup>.

Personalmente, concordo con Driver quando sostiene che la cosa che più premeva a Murdoch quando parlava della particolarità delle realtà moralmente significative (della «inesauribile particolarità del mondo» - p. 112) era ciò che Driver classifica come *particolarismo metodologico*: l'idea di fondo è che la qualità morale di qualcosa può essere colta solo da uno sguardo ampio e comprensivo su quel qualcosa (cioè da uno sguardo che non isoli astrattamente quel qualcosa da ciò cui è strettamente legato o addirittura se ne faccia un'immagine troppo semplificata) e che, per questo, le valutazioni che sembrano potersi applicare a quel qualcosa in virtù di una presunta forma comune tra esso e altre cose già esaminate possano essere accolte solo *prima facie*, dovendo, in fine, venir messe alla prova di un esame più attento di quel qualcosa in sé e per sé, cioè, se si vuol dir così, di quel qualcosa nella sua particolarità. Ora, questa idea può essere difesa senza

<sup>10</sup> Per esser franchi, bisogna ammettere che, a render difficile una ricostruzione della posizione metaetica implicata dalle esplicite tesi avanzate da Murdoch, che sia all'altezza della granularità del dibattito attuale, non è soltanto questa stessa granularità e il carattere sofisticato delle distinzioni sottese, che fanno apparire generiche e indeterminate le affermazioni di Murdoch, ma anche la confusione tra le etichette che dovrebbero classificare le varie possibili alternative. Ad esempio, tra le stesse ipotesi di classificazione della posizione metaetica di Murdoch, ve ne sono alcune di cui non è affatto chiaro, al di là delle diverse etichette che propongono, se e quanto si differenzino realmente, perlomeno in riferimento al problema dello statuto ontologico da assegnare ai *truth makers* degli asserti morali: penso ad esempio all'*oggettivismo* attribuito a Murdoch da C. BAGNOLI, *The Exploration of Moral Life*, in J. BROACKES (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 197-226 e al *realismo pragmatico* attribuitole da S. PIHLSTRÖM, *Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defence*, Amsterdam, Rodopi 2005, pp. 25-28.

<sup>11</sup> Scrive ad esempio J. Driver: «it must be noted Murdoch herself isn't very clear on separating her claims» (p. 297) e ancora, dopo aver notato che c'è «substantial evidence» (p. 298) in favore dell'attribuzione a Murdoch delle varie forme di particolarismo distinte, conclude: «Perhaps she is a substantive particularist - the evidence exists for either interpretation. But I do believe there is good evidence that she is a methodological particularist, holding the view that we must consider cases in detail in making moral judgements, and we consider them as singularities» (p. 302); J. DRIVER, «*For every Foot its own Shoe*»: *Method and Moral Theory in the Philosophy of Iris Murdoch*, in J. BROACKES (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher*, op. cit., pp. 293-305. Per Driver, insomma, le evidenze testuali non sono dirimenti, sebbene a suo parere la posizione che definisce «particolarismo metodologico», oltre ad essere (anch'essa) ben fondata sui testi, è l'unica che Murdoch farebbe bene a sostenere (pur dovendo integrarla con alcuni *distinguo*). Vaccarezza ricostruisce in maniera diversa la posizione di Driver: *The fabric of being*, op. cit., p. 70.

dover sostenere che due fenomeni numericamente distinti non possano essere qualitativamente identici da un punto di vista morale (= non possano esser tali che le qualità moralmente rilevanti dell'uno siano le stesse dell'altro, per cui entrambi esemplificano lo stesso *tipo* di realtà morale), cioè senza doversi impegnare in una forma di *particolarismo morale metafisico*. In effetti, si potrebbe semplicemente sostenere che la possibile identità qualitativa tra il fenomeno presente e uno di quelli per giudicare il quale si dispone già di una regola codificata valida non può essere accertata in alcun modo saltando una considerazione dedicata alla particolarità di tale fenomeno e che tale considerazione potrebbe essere un processo non interamente trasparente all'autoriflessione<sup>12</sup>; da queste premesse si giunge comunque alla tesi secondo cui tutte le regole morali già stabilite e codificate hanno al massimo un'utilità *prima facie*.

Murdoch, tuttavia, formula questa idea in un modo per cui sembra che derivi da una tesi metafisica sulle realtà moralmente rilevanti: poiché tali realtà sono particolari, allora vanno considerate una per una. Si tratta di una formulazione molto semplice ed elegante: mi pare artificioso volerci leggere la tesi secondo cui, poiché le cose particolari che, ad esempio, valutiamo buone non godono di questa proprietà in quanto esemplificherebbero generi o classi di cose che sarebbero i primi portatori di quella proprietà, ma ne godono nella loro particolarità, allora vanno considerate una per una<sup>13</sup>.

Aggiungo infine che, comunque, non vedo derivare da un eventuale particolarismo metafisico di Murdoch chissà quali problemi, come invece suggerisce (vagamente) Driver<sup>14</sup>: si può essere particolaristi di questo tipo e ancora ammettere che tra le cose particolari vi siano delle somiglianze e analogie che legittimano un ricorso a regole, purché queste ultime siano intese, non già come codificazioni della qualità morale di cose aventi una stessa forma, bensì *come tentativi, validi prima facie, di catturare queste analogie*<sup>15</sup>. Tantomeno, questo tipo di particolarismo è in contraddizione con

<sup>12</sup> Su questo decisivo aspetto della possibile (e perlopiù effettiva) non trasparenza, sottolineato anche da J. Driver (pp. 303-304), si veda l'ottima analisi proposta da J. Raz, *The Truth in Particularism*, in B. Hooker - M.O. Little (eds.), *Moral Particularism*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 48-78.

<sup>13</sup> Cfr. A. E. DENHAM, *Envisioning the Good: Iris Murdoch's Moral Psychology*, « MFS, Modern Fiction Studies », 47/3 (2001), pp. 602-629, in particolare pp. 620-622.

<sup>14</sup> Cfr. ad esempio a pp. 294-295.

<sup>15</sup> Ciò che sto dicendo potrebbe essere riformulato nel modo seguente all'interno del dibattito contemporaneo sul particolarismo: il particolarismo metafisico implica solo un eliminativismo riguardo ai principi in quanto *standard*, mentre è compatibile con l'ammissione di principi in quanto *guide* utili *prima facie*. Naturalmente, occorre sviluppare un'epistemologia capace appunto di pensare i principi in quanto guide (non algoritmiche), senza pensarli anche e prima come standard (come invece fa, ad esempio, Kant). Una simile posizione, ho cercato di mostrare che può essere attribuita a Elizabeth Wolgast nel saggio: *Sentire l'ingiustizia. E l'appello della giustizia. In dialogo con Elizabeth*

l'insistenza murdochiana sull'idea del bene, per cui andrebbe negato o limitato per poter ammettere quell'idea: il bene non è come un principio o un criterio generale attraverso cui discernere come buone le cose di questa o quella tal classe e come non buone le altre<sup>16</sup>. Al contrario, la sovranità di quell'idea è proprio ciò che consente di domandarsi, di fronte a qualunque cosa *particolare*, come concretamente essa sia buona o, con un vocabolario platonico, come partecipi della bontà<sup>17</sup>.

*Wolgast*, in A. Di Martino - E. Olivito (a cura di), *Generazioni dei diritti fondamentali e soggettività femminile*, Editoriale Scientifica, Napoli 2022, pp. 53-144. Per aggiornarsi sulle etichette che ho qui richiamato, si può vedere M. RIDGE - S. MCKEEVER, *Moral Particularism and Moral Generalism*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-particularism-generalism/>.

<sup>16</sup> Sembrerebbe invece pensarla così Maria Silvia Vaccarezza quando scrive: «il pensiero murdochiano costituisce una sintesi efficace [...] tra il concepire la morale come innanzitutto questione di capacità percettiva e salvare, al tempo stesso, la presenza di un *criterio* intrinseco che funga da orientamento e guida nel contingente (in altre parole, l'idea del Bene)» (*The fabric of being*, op. cit., p. 129, corsivo mio). L'idea del Bene certamente orienta, ma non come un criterio. E per questo, tra l'altro, non funziona lo schema di analisi, che emerge anche nel passo appena citato, secondo cui la consistenza della posizione di Murdoch sarebbe quella tipica delle posizioni mediane, se non di compromesso, che tentano di tenere insieme due opposte tendenze ben definite. Su questo si veda anche la nota seguente.

<sup>17</sup> Per la ragione appena accennata, non mi ritrovo nello schema interpretativo, proposto da Vaccarezza, secondo cui il pensiero di Murdoch sarebbe caratterizzato da una «dialettica tra un movimento ascendente (verso l'universale) e discendente (in direzione del contingente)» (*The fabric of being*, op. cit., p. 69). A mio modo di vedere, c'è un solo movimento, che è quello verso i particolari: i particolari, però, non sono una disseminazione frammentaria, per cui fa parte della loro comprensione e più esattamente della comprensione del modo in cui partecipano del bene, la comprensione dei rapporti che li legano. Nel già citato saggio, *La sovranità dell'Idea del Bene*, interpretavo questi rapporti come nessi eidetici, cioè come rapporti tra la *forma* di un particolare e la *forma* dell'altro, ora penso che Murdoch avesse un'intuizione particolarista più forte e dunque che ritenesse che quei rapporti fossero, più semplicemente, somiglianze e analogie di vario tipo e grado *tra i particolari stessi*. Ad ogni modo, il movimento verso la comprensione di tali rapporti (cioè, della stessa realtà alla luce del bene) è un unico movimento. La ragione ultima per cui non ha senso parlare di due movimenti è che non ci sono due mete, la realtà particolare da un lato, e il bene dall'altro (come invece suggerisce S. PANIZZA, *Moral Perception Beyond Supervenience: Iris Murdoch's Radical Perspective*, «The Journal of Value Inquiry», 54 (2020), pp. 273-288, in particolare p. 280). Il bene non è istanziato in una qualche ipostasi (che potrebbe essere chiamata "Dio") che trascenderebbe il piano dei particolari: come scrive la stessa Murdoch, «non c'è un "altrove" platonico, simile all'"altrove" cristiano» (I. MURDOCH, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Chatto & Windus, London 1992, p. 399). (Per questo punto passa nientemeno che l'originalità dell'interpretazione murdochiana di Platone, su cui si veda l'eccellente contributo di D. ROBJANT, *The Earthy Realism of Plato's Metaphysics, or: What Shall We Do with Iris Murdoch?*, «*Philosophical Investigations*», 35/1, 2012, pp. 43-67). Il bene è piuttosto l'orizzonte elusivo entro cui i particolari si connettono: è ciò che apre per noi la possibilità di non ridurre le cose particolari alle immagini (e alle rappresentazioni intellettualistiche) che ce ne facciamo, infatti, questa non riduzione si realizza quando riattiviamo, sempre di nuovo, la domanda sul modo in cui questa o quella singola cosa partecipa del bene. C'è anche una sorta di controprova dell'erroneità del parlare di due movimenti: se l'"universale" in questione è inteso, sulla falsariga di Hegel come un universale concreto, secondo la proposta difesa in vari luoghi da Carla Bagnoli (e che Vaccarezza sembra

3. Da questo secondo ordine di ragioni è forse utile ricavare una considerazione più generale che orienterà anche la presente ricerca. Il fatto è che un filosofo che vuole difendere un'idea o comunque proporla all'attenzione, ne offre, talvolta, una formulazione che, formalmente, è più impegnativa di quanto avrebbe potuto essere, cioè di quanto l'idea che lo ha colpito o che gli sta a cuore esprimere non sia in sé e per sé impegnativa. Ci si potrebbe a questo punto chiedere perché non esprimere e difendere semplicemente l'idea in sé e per sé. Ma è una domanda ingenua perché una parte del lavoro filosofico consiste proprio nel mettere a fuoco, esprimendola e formulandola, l'idea da cui si è colpiti. Ed è solo ritornando in un secondo momento sulla formulazione offerta, che ci si può accorgere, eventualmente grazie ai rilievi fatti da altri, che tale formulazione e messa a fuoco ha implicazioni di cui ci si potrebbe liberare modificandola in un modo che non ci appare compromettere o indebolire o deformare l'idea che intendevamo esporre. Detto altrimenti, vi sono tesi che sembrano implicate dal dettato di un testo e che forse lo sono effettivamente, ma che probabilmente l'autore, se avesse colto quell'implicazione, avrebbe lasciato cadere modificando quel dettato, cioè, riformulando il punto che davvero gli stava a cuore, quello in favore del quale aveva davvero delle buone e meditate ragioni<sup>18</sup>. Per separare quelle tesi dalle idee che stavano a cuore al filosofo, non possiamo far altro che pensare *con* quel filosofo, cioè, tentare di riprendere e proseguire la sua messa a fuoco e la sua articolazione delle idee e del punto che l'hanno colpito.

Pensare *con* un filosofo o una filosofa significa pensare a proprio nome, ma nel suo spirito. Questo richiede dunque di poter ragionevolmente assumere che il suo lavoro abbia effettivamente uno spirito che in qualche modo ancora traluce nei suoi testi. Si tratta di un'assunzione da non compiere con leggerezza, infatti, vi sono testi

riprendere - p. 70), allora, nuovamente, non ha senso parlare di due movimenti: ce n'è uno solo, quello verso l'universale concreto, cioè, verso i particolari compresi nell'unità non sistematica, ma trascendentale data dal loro modo concreto di partecipare del bene; tra i testi in cui C. Bagnoli ritorna sul tema, già murdochiano (cfr. IP, p. 323), dell'universale concreto, cfr. *La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch*, «Iride», XVII (2004), pp. 47-64; *Iris Murdoch: il realismo morale come conquista individuale*, in G. Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 114-130, in particolare pp. 126-127; *The Exploration of Moral Life*, in J. BROACKES (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher*, op. cit., pp. 197-226, in particolare 221-223. (Che poi in tale movimento unitario, si debba resistere a due tentazioni, quella dell'unità sistematica e astratta, e quella della disseminazione caotica dei frammenti, come sottolinea ancora Vaccarezza a p. 66, questo lo si può ben ammettere, senza dover parlare di una vera e propria dialettica a due movimenti come quella platonica, che presuppone la possibilità di operare dialetticamente sul contenuto eidetico per introdurre le sue specificazioni interne e così discendere verso la materia).

<sup>18</sup> Per tornare all'esempio di prima, potremmo dire che per Julia Driver, a Murdoch stava a cuore il particolarismo metodologico e in suo favore aveva dei buoni argomenti, tuttavia, lo ha formulato in un modo che l'ha formalmente impegnata anche sul particolarismo metafisico, in favore del quale invece non aveva argomenti significativi.

che, pur essendo classificabili come filosofici, non sembrano animati da chissà quale spirito, essendo invece scritti per argomentare la propria ipotesi di soluzione preferita di un certo puzzle teorico da cui si è stati incuriositi o che il dibattito degli ultimi mesi ha portato o riportato all'attenzione. Un testo che ha uno spirito viene da un lavoro diverso. Nasce da una ricerca provocata da una questione che non è solo un puzzle. Quand'anche tale questione stia al fondo di un dibattito interdisciplinare, cioè, più precisamente, sia articolata in maniera tecnica in una vera e propria problematica teorica, comunque, non esiste solo in tale problematica e in quel dibattito. Quella questione, invece, interroga o almeno fa difficoltà anche a livello della nostra rielaborazione pratica dell'esperienza e, in taluni casi, esiste addirittura solo a questo livello, prima che il filosofo o la filosofa la raccolga per ragionarvi su<sup>19</sup>. È questa questione ad alimentare la meditazione del filosofo o della filosofa ed è in tale meditazione volta a portare luce e comprensione dove c'erano oscurità, difficoltà, inciampi, che progressivamente emergono quelle idee guida che chi poi pensa *con* quel filosofo o quella filosofa può dover tentare di rimettere a fuoco.

Fino ad ora, mi sono concentrato sul caso in cui questa rimessa a fuoco miri a liberare quelle idee da problematiche che sono loro estranee, anche se l'incauta formulazione iniziale di quelle idee sembra vincolarle a certe prese di posizione in relazioni a tali problematiche. Tuttavia, se si ritiene importante capire come una posizione avente al centro quelle idee potrebbe affrontare queste problematiche e i dibattiti cui hanno dato luogo, allora la messa a fuoco può anche prolungarsi in uno sviluppo e in un'integrazione plausibile di quelle idee. Bisogna tuttavia ritenerlo effettivamente importante, il che in fondo significa ritenere importante entrare in quei dibattiti. E per Murdoch non sarebbe certo importante entrare in un dibattito, se lo si fa «per amor di completezza (*for the sake of 'completeness'*)» (VCM, p. 103). Di fronte all'apparato tecnico che definisce una problematica all'interno di una disciplina che si è specializzata e dunque, almeno in parte, autonomizzata dall'ambito della vita pratica, Murdoch suggeriva di chiedersi che cosa tale apparato faccia effettivamente per noi («what [...] actually do for us» - *ibidem*), il che perlomeno significa interrogarlo su uno sfondo che non è quello della disciplina, ma quello ben più ampio della nostra vita pratica, con le oscurità, gli inciampi, le difficoltà, ma anche le aspirazioni alla comprensione, che ne fanno parte.

Nello studio di cui lo scritto presente è la prima parte, vorrei mettere a fuoco alcune delle principali idee di Murdoch sul realismo, mentre non tenterò di sviluppare quella posizione metaetica che vorrebbe tanto saperle integrare, quanto anche rispondere a tutti i sofisticati sotto-problemi in cui si articola oggi il dibattito

<sup>19</sup> Sto qui rievocando la distinzione heideggeriana tra domanda (che ho chiamato *questione*) e problema (che ho chiamato *problematica*) in un modo che ho sviluppato più approfonditamente nel volume *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 165-182. Su questi temi, però, si vedano pure le osservazioni di Jeanne Hersch, *L'illusione della filosofia*, trad. it. di F. Pivano, Einaudi, Torino 1942.

sul realismo morale. Rispetto alla problematica metaetica, proporrò solo alcune osservazioni direttive. Invece, introdurrò esplicitamente alcune distinzioni che, grosso modo, riguardano l'ontologia sociale. Ritengo che tali distinzioni siano implicite nel discorso di Murdoch, ma poiché l'esplicitazione è anche un'individuazione e una messa a fuoco più precisa delle intuizioni che operavano tacitamente, di questa integrazione mi assumerò la responsabilità. Queste distinzioni riguardano, più precisamente, la natura dei discorsi: non il loro statuto epistemologico, se con ciò si intende il loro grado di certezza epistemica, bensì il tipo di realtà sociale che va loro attribuita (*in nuce*: sono espressioni di convinzioni che abitano innanzitutto le menti degli individui nella misura in cui questi le intrattengono accettandole, oppure emergono e si inscrivono nella realtà attraverso pratiche sociali più complesse?). Alla luce di quanto detto poc'anzi, sono obbligato a spiegare perché ritengo importante introdurre questo tipo di distinzioni. In via preliminare, risponderò che sono necessarie per liberare la proposta murdochiana da una sua ricezione in termini intellettualistico-mentalisti, che non si addice a una pensatrice così vicina all'eredità di Wittgenstein e che tuttavia è sempre in agguato perché è ancora dominante tra i modi in cui, all'interno della pratica filosofica, si è addestrati ad avere a che fare con i discorsi (cioè, come fossero le pensate, più o meno originali e più o meno fondate, di questo o quell'individuo).

## II. DIFFERENTI LIVELLI DI REALISMO

### 4. Maria Silvia Vaccarezza osserva opportunamente:

Sarebbe difficile, vista la molteplicità dei passi in cui la parola "realtà" e il tema del realismo ricorrono, sottovalutare il peso che questo aspetto riveste nel pensiero murdochiano. Al tempo stesso, ritengo che non se ne coglierebbero davvero le implicazioni qualora ci si concentrasse esclusivamente sull'analisi del realismo murdochiano quale teoria metaetica, e quindi sul dibattito circa l'attribuzione a Murdoch di questa o quest'altra forma di realismo morale. Per contro, occorre che tale analisi sia vista nel contesto, più ampio, di una preoccupazione a tutto tondo per la realtà, di cui la fiducia nell'esistenza di fatti morali non è che un aspetto<sup>20</sup>.

Per «rendere giustizia» a questa più complessa preoccupazione, la studiosa propone uno schema di analisi a tre livelli: il livello metaetico, il livello metodologico e il livello esistenziale. L'idea è che Murdoch sosterebbe le ragioni del realismo su ciascuno di questi livelli, ma con ciò si troverebbe a difendere tre forme di realismo distinte, sebbene compatibili e articolate l'una alle altre. Per quanto riguarda il *livello metaetico*, si tratta di capire come vada concepita la «realtà morale» o i «fatti morali cui Murdoch fa appello»<sup>21</sup>. Sul *livello metodologico*, invece,

<sup>20</sup> M.S. Vaccarezza, *The fabric of being*, op. cit., p. 56.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 58.

vanno collocati i richiami murdochiani alla necessità che le elaborazioni teoriche prodotte dalla filosofia morale siano realistiche, cioè fedeli alla realtà della vita pratica (scrive, ad esempio Murdoch, che l'esistenzialismo è «una dottrina non realistica», p. 336). Infine, il realismo difeso da Murdoch a *livello esistenziale* sarebbe l'«atteggiamento» e la «postura fondamentale dell'agente morale» in cui Murdoch vedeva «la cifra dell'agente morale virtuoso» e che consiste, grosso modo, nell'esercizio dell'attenzione e dello sguardo amoroso e compassionevole<sup>22</sup>.

Ritengo che questo schema di analisi sia il miglior strumento per entrare nella selva dei richiami murdochiani alla realtà perché consente di operare alcune distinzioni necessarie e con ciò di preparare la successiva determinazione dei loro rapporti. Questo ulteriore lavoro è necessario non solo perché la ricostruzione di tali rapporti consente di comprendere più profondamente quelle tre forme di realismo, ma anche perché permette di situare nell'analisi anche una quarta forma di cui troviamo traccia nel discorso di Murdoch. Tale quarta forma di realismo è quella che caratterizza per Murdoch la grande arte e che, ovviamente, non va confusa con quella corrente letteraria nota come realismo o naturalismo: Shakespeare, ad esempio, è per Murdoch una delle massime espressioni del realismo di cui sto parlando (cfr. OGG, p. 350, SGOOC, p. 368). Ebbene, questa forma di realismo che può essere riscontrata in un'opera letteraria non è riducibile né alla realistica che appartiene a una buona dottrina filosofica, né allo speciale realismo che per Murdoch caratterizza le persone buone, sebbene somigli ad entrambi.

Per poter tornare anche su questa quarta forma di realismo, ma soprattutto per vedere come si connettono le tre forme distinte da Vaccarezza, dobbiamo reintrodurle criticamente e questo esige innanzitutto che individuino il giusto punto da cui far partire il movimento critico-dialettico. In generale, questo punto non può che essere quello in cui di fatto ci troviamo, infatti, è sempre dal nostro *qui* che ci muoviamo e se ritenessimo di dover partire invece da *lì*, dovremmo prima spiegare perché e come passare da *qui* a *lì*. Ebbene, il posto in cui ora ci troviamo è, sotto un certo rispetto, lo stesso in cui si trovava anche Murdoch quando scriveva i testi su cui stiamo ragionando: si tratta della pratica della filosofia morale. Lì dove siamo, torniamo a porci gli interrogativi evocati nel primo paragrafo: che cosa facciamo e che cosa intendiamo fare quando facciamo filosofia morale? Che cos'è che, per Murdoch, si fa quando si fa filosofia morale e che cosa intendeva fare lei quando faceva filosofia morale? È in una qualche relazione con queste domande che si colloca ciò che Vaccarezza denomina il realismo metodologico. Dobbiamo dunque cominciare da lì.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 61-62. Questo schema di analisi è stato presentato per la prima volta in M.S. VACCAREZZA, *La realtà è iconoclasta. Forme del realismo in Iris Murdoch (e C.S. Lewis)*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXVI/1 (2014), pp. 426-440.

Un’annotazione preliminare è la seguente: la locuzione “realismo metodologico” suggerisce che il possibile portatore della qualifica di realista sia qui innanzitutto il *metodo* della ricerca o dell’esposizione etiche. Nella ricostruzione di Vaccarezza, tuttavia, il realismo che appartiene a un *metodo* che si «appella[...] all’esperienza ordinaria» è strettamente legato (forse perché ne è perlopiù causa?) al realismo che appartiene a una *teoria filosofica* che è capace di spiegare «ciò che accade davvero nell’esperienza ordinaria»<sup>23</sup>. Poiché questa seconda accezione è più importante della prima per render conto di quel gruppo di richiami murdochiani alla realtà, che Vaccarezza associa al realismo metodologico, io mi concentrerò su di essa. Dunque, la prima forma di realismo che dobbiamo comprendere è quella che può qualificare una teoria o un’elaborazione o una dottrina filosofiche e che, per Murdoch, qualifica effettivamente una buona dottrina, elaborazione o teoria.

### III. IL REALISMO COME CONQUISTA PER UNA TEORIA MORALE

#### *III.a Sull’epistemologia della ricerca di Murdoch. Impostazione del problema*

5. Quando, nel passo citato poc’anzi, Murdoch scrive dell’esistenzialismo: «a mio parere, [è] una dottrina non realistica», non sta usando un termine tecnico, ma si esprime in un modo che evidentemente pretende di risultare chiaro e parlante per tutti. Per capire quel giudizio, non occorre affatto conoscere le varie accezioni di cui la parola “realismo” si è caricata lungo la storia della filosofia o nel dibattito più recente: quel che occorre è semplicemente una competenza semantica ordinaria. E tuttavia, noi qui non possiamo accontentarci di tale comprensione intuitiva: dobbiamo tentare di articolare il concetto di realismo che è stato messo in movimento in quell’asserzione; dobbiamo provare ad esporre, ricostruendola, ma un po’ anche inventandola, l’epistemologia sottesa. Qualcuno vorrà chiedere come potremo fare, ma la domanda più importante è perché mai dobbiamo farlo o comunque sentiamo di doverlo fare. Consideriamo brevemente entrambe le domande, avremo con ciò l’occasione di familiarizzare con alcuni snodi che ritroveremo poco dopo.

Come potremo ricostruire e non semplicemente inventare l’epistemologia implicita nell’uso della parola “realismo” in una semplice frase come quella citata? Per rispondere, osserviamo innanzitutto che quella frase sta all’inizio di OGG e che le pagine immediatamente successive possono ben venire lette come un tentativo di giustificare quel giudizio: ebbene, il discorso che intende giustificare l’attribuzione alla filosofia esistenzialista del predicato “irrealista” realizza anche un chiarimento, se non una semantizzazione, di questo predicato. Insomma, se è vero che, quando all’inizio Murdoch ricorre alla parola “realismo”, lo fa contando sulla collaborazione del lettore e in particolare sulla sua competenza linguistica ordinaria,

<sup>23</sup> *Ibi*, pp. 61-62.

è altrettanto vero che non si ferma lì, come in uno scambio di opinioni: piuttosto, restituisce al lettore collaborativo un discorso in cui di fatto illustra che cosa davvero intenda con quella parola, mostrando concretamente come sia la parola giusta per qualificare la dottrina esistenzialista. È da qui che vanno ricavati gli elementi che andranno poi a comporsi nell'epistemologia di cui siamo in cerca. Uno dei più importanti, su cui ritorneremo, è ad esempio questo: di quell'esistenzialismo che Murdoch giudica irrealistico in una accezione non astrusa, ma ordinaria del termine, cioè che Murdoch giudica così impiegando la parola secondo i suoi criteri d'uso ordinari, poco dopo viene sottolineato che «si è dimostrato capace di diventare una filosofia popolare» (OGG p. 337): ciò vuol dire che a molte persone comuni non è apparso così estraneo alla loro realtà. Come render conto di tale divergenza nell'applicazione della parola "realismo" secondo i suoi criteri d'uso ordinari? O si sostiene che alcuni di questi giudizi sono errati e gli altri corretti, e allora si deve quantomeno ammettere che quei criteri d'uso ordinari non sono poi così facili da applicare, oppure, quella stessa divergenza, la si interpreta in maniera diversa, cioè sulla base di un'epistemologia più complessa. È quello che faremo noi.

Ma perché dobbiamo articolare la complessa epistemologia implicita nell'uso murdochiano della parola "realismo" per qualificare una teoria filosofica? Se neppure la stessa Murdoch l'ha esposta esplicitamente, perché dovremmo farlo noi? Sbarazziamoci subito di un'ipotesi di risposta molto autorevole: questo lavoro di articolazione non serve per poter fondare i giudizi che attribuiscono o rifiutano di attribuire questa etichetta di realismo alle dottrine filosofiche. Murdoch, ad esempio, giustifica il suo giudizio sull'esistenzialismo, anche se non esplicita nel dettaglio l'epistemologia sottesa a tale giustificazione. Il nostro lavoro di articolazione e ricostruzione serve piuttosto per capire meglio che cosa Murdoch stia dicendo e come funzioni la giustificazione che ha elaborato. Esploriamo le implicazioni epistemologiche di quel suo gesto (il giudizio e la sua giustificazione) per comprenderne meglio la natura (e questo potrà anche servire a valutarne la riuscita, visto che per valutare la riuscita di un gesto bisogna ben considerare ciò che quel gesto intendeva essere). Questo desiderio di comprensione che anima la ricerca filosofica, comunque, non va contrapposto a un senso comune che basterebbe a se stesso. Detto altrimenti, la situazione in cui ci troviamo non è la seguente: da un lato, ci sarebbe Murdoch che, quando giudica irrealistica una dottrina filosofica, si appoggia ai criteri comuni di realismo (giustificando il suo giudizio in un modo perfettamente comprensibile al senso comune) e, dall'altro lato, ci saremmo noi che ci facciamo portavoce dell'astrusa istanza filosofica che chiede, non si sa perché, di mettere a fuoco l'epistemologia implicita in quel gesto teorico di Murdoch. E se le cose non stanno così, non è perché Murdoch è una filosofa e dunque in realtà riconosce quell'istanza. Quando Murdoch giudica irrealistiche dottrine come quella esistenzialista, sostiene di esprimere un giudizio che sarebbe ed è espresso anche dall'uomo della strada. Forse che, allora, la

situazione è quella in cui, da un lato, c'è l'uomo della strada, che padroneggia i criteri del realismo senza bisogno di esplicitarli e senza porsi il problema della loro esplicitazione, e, dall'altro lato, c'è la pratica filosofica che, non si sa perché (forse per un desiderio di sapere che sfiora la mera curiosità), si pone invece il problema dell'esplicitazione e ricostruzione di quei criteri.<sup>24</sup> La risposta è negativa: quel problema è sollevato, a un qualche livello, già dall'uomo della strada quando si dà una ragione del fatto che vi sia molta altra gente che invece si riconosce in discorsi che a lui appaiono irrealistici. Quando questo presunto uomo della strada dice a se stesso che quegli altri hanno dato un giudizio *affrettato* oppure che il loro giudizio *deriva dal fatto che sono stati corrotti da qualcosa* (ad esempio, dalla vita moderna), sta mobilitando delle teorie epistemologiche e potrebbe anche schizzarne delle esplicitazioni, usando nozioni filosofiche che dai luoghi della ricerca filosofica sono tornate nella cultura comune (proprio come accade quando abbozza la sua teoria del linguaggio, basata sul cosiddetto mito del museo, o la sua teoria della mente, di sapore più o meno cartesiano). Ma se le cose stanno così dal lato del presunto uomo della strada, allora, dal lato della pratica filosofica vanno intese nel modo seguente: l'articolazione epistemologica che intendiamo sviluppare, più che un gratuito resoconto di qualcosa che funziona benissimo da sé, si oppone ad abbozzi epistemologici che sono già all'opera e che fraintendono ciò di cui vorrebbero render conto. Insomma, quest'uomo della strada è certo del carattere non realista dell'esistenzialismo, ma sa anche che altri hanno la certezza contraria e, quando prova a render conto di tale dissonanza, si impelaga in abbozzi di concezioni epistemologiche che non rendono affatto conto di quello stesso processo che lo ha portato alla sua certezza. È qui che prende senso il nostro lavoro filosofico. Tale lavoro, comunque, non è la semplice correzione di una sorta di *commonsense epistemology*, ma comporta la critica delle epistemologie filosofiche inadeguate da cui quella *commonsense epistemology* è nutrita.

6. Sebbene non si impegni in un vero e proprio lavoro di ricostruzione dell'epistemologia murdochiana, Vaccarezza osserva in proposito quanto segue:

La bontà di una teoria si misura dalla sua capacità esplicativa di ciò che accade nell'esperienza ordinaria, e una teoria che contraddicesse apertamente le intuizioni più comuni e radicate dell'uomo comune, per quanto sofisticata e affascinante, sarebbe da rigettare<sup>24</sup>.

Sotto molti rispetti, questa osservazione si incammina in una direzione diversa da quella che qui proporrò di seguire. Innanzitutto, la validità (o bontà) di una teoria è intesa come una condizione in cui una teoria si trova o non si trova, mentre per me una delle caratteristiche più importanti possedute dalla qualifica murdochiana di realismo, in quanto applicata a teorie, è che prevede dei gradi di realizzazione.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

In secondo luogo, qui le intuizioni dell'uomo comune, o almeno le più radicate, sembrano trattate come un set di assiomi ben definito, mentre io credo che quelle intuizioni vengano messe a fuoco ed esplicitate proprio quando l'uomo comune che abita ciascuno e ciascuna di noi incontra delle elaborazioni teoriche, come ad esempio gli esperimenti mentali, che servono proprio a pompare le nostre intuizioni<sup>25</sup>. Ma se anche l'idea di Vaccarezza fosse solo che, qualora emergesse un'intuizione o un grappolo di intuizioni in contraddizione con la teoria, allora questa sarebbe da rigettare, pure in questo caso non sarei veramente d'accordo: una teoria a cui fosse contrapposta un'intuizione perché in contraddizione con qualcuna delle sue tesi potrebbe anche deporre quell'intuizione salvandone solo quello che verrebbe con ciò individuato come il suo nucleo vero. Insomma, la relazione di contraddizione o non contraddizione dice troppo poco del complesso rapporto tra una teoria e il sapere, originariamente stratificato e tacito, cui accade di esprimersi nelle intuizioni. Infine, l'osservazione di Vaccarezza si concentra su una (presunta) condizione necessaria alla validità di una teoria, cioè appunto il non contraddire le intuizioni comuni, mentre dice pochissimo su ciò che la teoria porta in più rispetto al sapere intuitivo: dice che tale teoria porta una *spiegazione* di ciò che accade nell'esperienza ordinaria, ma questo non può significare che la teoria individua le cause dei fatti empirici, perché né le elaborazioni teoriche di Murdoch, né quelle che lei critica fanno questa cosa. Un modo per riscattare questo riferimento all'esplicazione è quello che ho proposto sopra (§ 2), evocando la nozione di *spiegazione filosofica* di Robert Nozick: in questo caso, esplicitare un fatto significa esplorare delle sue plausibili condizioni di possibilità, significa cioè approfondire la comprensione di come tale fatto sia possibile e dunque di come si connetta ad altri fatti che possono essere ancor più generali, ma per questo anche meno presenti alla coscienza. Ebbene, se la nozione di esplicazione è intesa così, allora applicarla alle elaborazioni teoriche di Murdoch, ma anche a quelle a cui lei si oppone, diventa, a mio parere, informativo ed interessante.

Al di là di questi punti di divergenza, c'è un aspetto dell'osservazione di Vaccarezza che ritengo assolutamente decisivo e che va recuperato. Si tratta dello schema a tre posti che prevede in un posto la teoria, in un secondo l'esperienza e nel terzo le intuizioni. Dobbiamo ora metterlo in movimento e, per farlo, cominciamo a chiederci dove stia la realtà che una teoria realista sa catturare. Direi che va senz'altro collocata nel posto dell'esperienza e questo è già significativo: la realtà non è un in sé di cui occorra per prima cosa stabilire l'accessibilità, come lungo la parabola del dualismo gnoseologico moderno; la realtà è ciò che si offre nell'esperienza; questa datità o immediato offrirsi della realtà, comunque, non rende inutile il lavoro teorico che si distingue da tale offrirsi perlomeno perché *dice* quel che si offre – ma fa anche di più, infatti, il dire teorico non si limita a registrare

<sup>25</sup> È questa l'idea da cui muove D. DENNETT, *Intuition Pumps And Other Tools for Thinking*, W. W. Norton & Company, New York 2013 (si veda innanzitutto l'introduzione).

o inventariare tutto quel che si offre nell'esperienza, bensì ne rende conto, lo articola o lo spiega nel senso poc'anzi accennato. Se però la realtà è quel che si offre nell'esperienza, perché è importante situare nello schema anche il sapere intuitivo e situarlo in un altro posto? Le intuizioni non hanno per contenuto delle esperienze (della realtà)? Ma, se sì, allora perché distinguerle dal polo dell'esperienza? E se invece no, perché sono importanti? Ipotizziamo per un momento di semplificare lo schema collocando anche le intuizioni nel posto dell'esperienza: l'intenzione della teoria di render conto dell'esperienza sarebbe traducibile nell'intenzione di render conto delle intuizioni. È una prospettiva accettabile? Io credo di no per la ragione evocata prima: all'interno del lavoro teorico, può capitare che un'intuizione sia deposta, cioè che sia negata nella sua generalità per poi essere recuperata in una sua parte, considerata il suo nucleo vero; ebbene, per poter pretendere di separare questo nucleo vero occorre che l'intuizione non sia identificata con la realtà che appunto può o meno inverarla, in tutto o solo in una sua parte. Le intuizioni non sono dunque la realtà, neppure la realtà in quanto si offre, si dà o si manifesta: in esse, piuttosto, si esprime un certo sapere sulla realtà, ma un sapere che può essere attraversato per elaborarne uno più profondo. Le intuizioni, potremmo dire, sono una prima forma di messa in parola di qualche aspetto della realtà, dunque, in esse si esprime una prima forma di comprensione della realtà. Sono una prima mediazione dell'immediato. Ma se è così, perché il lavoro teorico, che intende essere una mediazione metodicamente organizzata e più profonda dell'immediato, dovrebbe preoccuparsene? Non potrebbe rivolgersi direttamente all'immediato e sviluppare da lì le sue esplicazioni e i suoi resoconti?

Per rispondere a quest'ultima importante domanda, dobbiamo ridefinire i tre posti dello schema in modo che la loro distinzione non scada in una separazione. Iniziamo dalla relazione che lega, e dunque non separa, il posto che avevamo assegnato all'esperienza, intesa come l'immediato, e il posto che avevamo assegnato alle intuizioni, intese come una prima forma di mediazione. Ebbene, questa relazione è ciò che merita davvero il nome di esperienza: l'esperienza umana, infatti, è una struttura complessa in cui l'immediato è sempre già mediato (infatti, lo stesso riconoscimento di quanto percepiamo o, più in generale, di ciò che ci capita, mette al lavoro rappresentazioni, se non parole), ma la mediazione è appunto una mediazione di quell'immediato e non una costruzione. (Detto altrimenti: senza il concetto di immediatezza non sarebbe possibile concepire la mediazione nella sua differenza da una costruzione e dunque, ad esempio, l'atto linguistico dell'asserire nella sua differenza da atti linguistici verdettivi). Se l'esperienza umana è sempre già una mediazione dell'immediato, allora l'immediato è già da sempre il contenuto di una mediazione. E tuttavia, non c'è identità fra i due momenti, *infatti*, una mediazione può essere contestata e superata da un'altra che si pone appunto come una mediazione più profonda di quello stesso contenuto immediato. La dinamica del *fare esperienza* è appunto la dinamica in cui

l'irriducibilità dell'immediato alla sua iniziale mediazione emerge nel suo venir mediato da un'altra mediazione che si pone come più elevata. Nel nostro caso, è il lavoro teorico il luogo in cui si fa esperienza dell'irriducibilità della realtà esperita al sapere intuitivo, perché è all'interno di quel lavoro che accade di elaborare una comprensione di quella realtà più profonda della comprensione che si esprime nelle intuizioni.

Quanto alla relazione che lega e perciò non separa l'immediato e la teoria, è quella per cui il primo è la posta in gioco della seconda: la teoria intende essere resoconto, esplicazione, articolazione della realtà che si manifesta, cioè appunto dell'immediato. Ma la relazione più delicata da definire è quella tra la mediazione teorica e quella prima forma di mediazione che abbiamo chiamato il sapere intuitivo: si tratta di una relazione (di) critica perché, se la teoria si accontentasse di quella prima mediazione, non avrebbe ragione d'essere, ma si tratta anche di una relazione inaggrabile perché l'accesso all'irriducibilità dell'immediato alla mediazione iniziale si ottiene proprio *attraversando* questa mediazione.

Lo schema appena abbozzato è quello di cui ora dobbiamo verificare se sia all'opera nel lavoro filosofico di Murdoch, cioè in quel lavoro che tenta di essere realistico rispetto alla complessità della vita morale. Tale verifica ci obbligherà ad arricchirlo, visto che fino ad ora abbiamo dato poco peso a una situazione che è invece molto importante: quella in cui una mediazione teorica che pretende di aver offerto un buon resoconto di un certo ambito della realtà e dunque un resoconto capace di realizzare una comprensione più profonda di quella intuitiva, si trova come messa in scacco da alcune intuizioni che portano l'attenzione su fenomeni che nel suo resoconto non entrano o entrano in maniera sforzata.

### *III.b Teorizzazione filosofica e comprensione pratica.*

7. Nella letteratura dedicata alla filosofia di Iris Murdoch, è riscontrabile una tendenziale unanimità nel riconoscere il carattere seminale dei suoi articoli degli anni Cinquanta, in particolare *Vision and Choice in Morality* (d'ora in poi: VCM, 1956) e *Metaphysics and Ethics* (d'ora in poi: ME, 1957)<sup>26</sup>. Ripercorrerò rapidamente questo secondo, per rimarcare alcune distinzioni concettuali di cui Murdoch fa uso, ma non sempre introducendole in maniera esplicita: sono tuttavia essenziali per ricostruire la sua epistemologia.

Si noti innanzitutto la domanda con cui si apre lo scritto e che governa il senso generale del suo movimento: «In cosa dovrebbe consistere uno studio filosofico della morale?» (p. 88). È evidente che si tratta di una domanda che riguarda la filosofia, più esattamente l'etica o filosofia morale. Più sottilmente, però, dobbiamo

<sup>26</sup> Si veda ad esempio C. BAGNOLI, *Iris Murdoch: il realismo morale come conquista individuale*, op. cit., e più recentemente: L. JAMIESON, *Iris Murdoch's Practical Metaphysics. A Guide to Her Early Writings*, Palgrave MacMillan, 2023.

osservare come si tratti anche di un modo, per Murdoch, di interrogarsi sul senso stesso della sua attività: che cosa sto facendo nel momento in cui mi appresto a fare filosofia morale e a entrare nel dibattito della filosofia morale? Così intesa, fa parte del tipo di domande di cui Wittgenstein ha personalmente mostrato come possano acquisire un'intensa e drammatica urgenza esistenziale. Posso dare un senso credibile al mio impegno in quella pratica socialmente riconosciuta (ad esempio a livello universitario) che è lo studio filosofico della morale, se tale pratica ha effettivamente un senso abbastanza consistente da meritare quel riconoscimento sociale: qual è dunque questo senso? O, come Murdoch dirà in VCM: «Dopotutto, perché facciamo filosofia morale? Per amor di “completezza”?» (p. 103).

Nella domanda con cui inizia ME, si noti ancora la caratterizzazione preliminare dell'etica come *studio (filosofico) della morale*. Come emerge dal seguito di ME, ma anche da VCM, ciò che qui viene designato attraverso la parola “morals” è la stessa cosa cui si riferiscono anche la parola “morality” e la locuzione “moral life”: non indica i principi o i valori che dovrebbero governare la nostra vita, ma la nostra vita in quanto siamo soggetti sensibili a principi pratici e valori o in qualche altro modo preoccupati dalla qualità dei nostri usi della libertà<sup>27</sup>. Per evitare alcune confusioni legate all'uso corrente delle più ovvie traduzioni italiane delle parole citate, cioè “morale”, “moralità” e “vita morale”, mi riferirò al campo fenomenico appena evocato con l'espressione: *ambito della vita morale*.

All'inizio di ME, dunque, l'ambito della vita morale compare nella posizione dell'oggetto studiato dall'etica. Non è ancora chiaro in che cosa consista, in definitiva, tale studio, cioè che cosa aspiri ad essere, ma è certo che esso debba perlomeno includere una fase che delinei le fattezze, se non la struttura, di tale ambito. Riguardo a questa fase, è interessante spostare per un momento l'attenzione su VMC. Proprio all'inizio, cioè nelle righe che Peter Conradi ha stranamente ommesso nell'edizione in volume da lui curata dei primi scritti filosofici di Murdoch, quest'ultima ragiona sulla situazione in cui i filosofi offrono modelli [*models*] in cui risultano trascurati [*neglected*] degli aspetti [*aspects*] di quell'ambito<sup>28</sup>. Da qui giunge a porre il problema della «delimitazione iniziale del campo di studio [*the initial delineation of the field of study*]». Tale problema consiste nel fatto che «una selezione ristretta o parziale dei fenomeni [*phenomena*] può suggerire alcune tecniche particolari [*scil. tecniche filosofiche usate per descriverli*] che, a loro volta, sembreranno dare sostegno a quella particolare selezione; si forma così un circolo dal quale può essere difficile uscire». Il consiglio metodologico di Murdoch è di

<sup>27</sup> Nelle righe con cui VCM iniziava nella sua prima edizione (si veda la nota seguente) e che sono state espunte nella versione inclusa nel volume a cura di P. Conradi, *Existentialist and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Chatto and Windus, London 1997, Murdoch stessa usa l'espressione: «our life as moral beings».

<sup>28</sup> I. MURDOCH, *Vision and Choice in Morality*, in R. W. HEPBURN - I. MURDOCH, *Symposium: Vision and Choice in Morality*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volumes, 30 (1956), pp. 14-58, in particolare p. 32.

«tornare spesso alla rilevazione iniziale [*initial survey*] dell'ambito "morale" [*of the "moral"*] per riconsiderare, alla luce di una comprensione primaria di cos'è la moralità [*in the light of a primary apprehension of what morality is*], quel che i nostri dispositivi tecnici fanno effettivamente per noi» (p. 103).

A mio parere, in questa formulazione del consiglio di Murdoch c'è qualcosa che non torna. L'idea di base sembra essere questa: (i) la prima tappa dell'attività filosofica consiste nella selezione dei fenomeni appartenenti all'ambito della vita morale, quei fenomeni che, nella seconda, verranno lavorati con gli strumenti concettuali opportuni, al fine di elaborare un modello teorico di quello stesso ambito; (ii) ma quella selezione (e dunque poi la scelta degli strumenti opportuni e, infine, il resoconto teorico) può essere ristretta o parziale; (iii) allora conviene che, di tanto in tanto, quella selezione e dunque il resoconto che la elabora siano messi a confronto con quella comprensione dell'ambito della vita morale, che è primaria in quanto precede il lavoro filosofico. Se questa è l'idea, però, ci si potrebbe chiedere perché i filosofi non si facciano guidare, fin dall'inizio, da tale comprensione primaria quando devono selezionare i fenomeni pertinenti. La risposta che traluce dall'intero discorso sviluppato in VCM è piuttosto complessa: due sono gli elementi più importanti. Il primo è che, per Murdoch, sulla selezione iniziale pesano anche convinzioni teorico-disciplinari più generali riguardanti gli strumenti concettuali che dovranno essere usati. Ad esempio, la convinzione che un certo tipo di analisi linguistica sia la migliore tecnica di cui si dispone in filosofia può indurre a preselezionare i fenomeni che sembrano meglio trattabili con tale tecnica (cfr. pp. 105-106): è per questo che nella formulazione citata poc'anzi, Murdoch invita a valutare seriamente che cosa tali tecniche fanno effettivamente per la nostra comprensione. Il secondo elemento è ancor più importante, ma anche più problematico rispetto allo schema i-iii. Il fatto è, come vedremo, che la selezione iniziale dei fenomeni realizzata da un filosofo è effettivamente guidata dalla sua comprensione primaria della vita morale! Ma allora, ribatterà chi ha formulato la prima obiezione, come può tale comprensione servire per cogliere gli eventuali limiti e le parzialità di quella selezione? Se si rimane nel quadro appena tracciato, non c'è modo di uscire dall'aporia<sup>29</sup>. Per uscirne, bisogna riconoscere che il quadro è più articolato. (Per anticipare una parte della soluzione, posso dire che non c'è un'unica comprensione primaria, per cui i limiti di una selezione guidata da una certa comprensione primaria appariranno a chi avrà saputo prestare ascolto anche ad un'altra comprensione primaria - cfr. *infra* § 11).

<sup>29</sup> Si noti che non si tratta del circolo aporetico evidenziato da Murdoch, ma di un secondo. Quello di Murdoch è il circolo per cui la selezione iniziale invita ad usare certi specifici strumenti teorici, che a loro volta confermano quella selezione invece di convalidarla criticamente (o di correggerla). Il circolo appena indicato nel testo è quello per cui la selezione iniziale è guidata dalla comprensione primaria, la quale, dunque, non può evidenziare, in un secondo momento, i limiti e le parzialità di quella selezione.

8. Per sviluppare quanto accennato, esplicitiamo e sviluppiamo lo schema a quattro livelli che si profila all'inizio di VCM:

- al livello più alto stanno i *modelli teorici* dell'ambito della vita morale offerti dai filosofi (in ME si parla piuttosto, sebbene non esclusivamente, di *pictures* o *representations of morality*, raffigurazioni filosofiche dell'ambito della vita morale);
- al secondo, stanno le delimitazioni o rilevazioni iniziali di tale ambito, che sono compiute dai filosofi e su cui poi questi lavoreranno con i loro strumenti tecnici per produrre i già nominati modelli teorici;
- al terzo livello stanno le comprensioni primarie (o la comprensione primaria, se si ritiene che ve ne sia una sola) dell'ambito della vita morale;
- al quarto sta l'ambito della vita morale in tutta la sua complessità e varietà di aspetti.

Una volta operata la distinzione, è possibile interrogarsi sui rapporti tra questi distinti. Particolarmente delicati sono i rapporti tra i primi tre livelli e il quarto: prendiamo, ad esempio, il modello teorico, ebbene che cosa intende essere rispetto all'ambito della vita morale che gli fa da oggetto, forse solo una sua descrizione-esplorazione, o una sua spiegazione, o un resoconto o, ancora, una sorta di revisione-correzione, nel senso in cui Strawson, circa in quegli anni, parlava di *revisionary metaphysics*? Quanto alla delimitazione iniziale, sembra voler essere una raccolta di elementi di quell'ambito da cui non ne manchi nessuno tra quelli più significativi per poter costruire un modello teorico efficace e riuscito. E la comprensione primaria dell'ambito della vita morale, che cos'è? Come ho già anticipato, da un lato, guida la delimitazione iniziale, dall'altro, può gettare luce sui suoi limiti e/o sui limiti del modello costruito a partire da quella. In generale, tale comprensione primaria, propongo di intenderla come ciò che viene *prodotto*, ma forse sarebbe più efficace riesumare una metafora usata, ad esempio, da Michel de Montaigne e dunque parlare di ciò che viene *secreto*, dalla riflessione ordinaria dei soggetti pratici: sono le immagini, le idee, le concezioni, le *intuizioni*, le rappresentazioni che i gruppi umani si fanno dell'ambito della vita morale. In ME, Murdoch usa anche la locuzione «view of morality» (p. 96). Evidentemente, queste rappresentazioni sono, sotto un certo rispetto, distinte dall'ambito in esse rappresentato, ma, sotto un secondo e più importante rispetto, fanno parte di quell'ambito, infatti, appartiene alla vita morale umana quel lavoro che secerne immagini e rappresentazioni, cioè comprensioni, della stessa. Chiamerò queste comprensioni primarie dell'ambito della vita morale: “comprensioni pratiche” di tale ambito.

La distinzione tra i primi due livelli, che sono prodotti da operazioni riflessive *metodicamente organizzate* (la stessa delimitazione preliminare è solo la prima fase della procedura metodica) e il terzo livello è molto importante perché ci aiuta a ricordare che esiste un lavoro riflessivo già in quell'ambito che l'etica filosofica

prende ad oggetto del suo studio. Qual è tuttavia il rapporto tra la comprensione filosofica che deriva dal modello teorico (e dunque dal lavoro sulla delimitazione iniziale) e la comprensione pratica? Per ora osserviamo che le comprensioni pratiche non costituiscono la misura ultima della riflessione filosofica: tale misura è data dalla stessa realtà della vita morale. Potremmo dire che la comprensione filosofica dell'ambito della vita morale, da un lato, deve *attraversare* criticamente la comprensione pratica di quell'ambito, ma, dall'altro, dovrà fare uno spazio per tale comprensione: se infatti questa fa parte del campo che la filosofia vuol comprendere, allora dovrà essere compresa come parte di quell'ambito. Detto altrimenti: da un lato, la comprensione filosofica non può ridursi alla comprensione pratica, altrimenti non avrebbe ragione d'essere; dall'altro lato, tra le cose che la comprensione filosofica dell'ambito della vita morale intende comprendere ci sono anche le comprensioni pratiche che sono secrete in quell'ambito.

9. Ritorno a ME. Nelle prime pagine, Murdoch vuole mostrare come quella che emerge dal libro di Richard M. Hare, *The language of Morals* (1952), sia la più chiara esposizione della «posizione attuale» [*present position*] (in VCM, aveva parlato della «visione corrente», *the current view*), nel campo della filosofia morale analitica. Per farlo ne ricostruisce la genealogia a partire dai *Principia Ethica* (1903) di Edward Moore. Per i nostri scopi, in queste pagine le cose da evidenziare sono due. La prima è che la «posizione attuale» *relativamente al senso e allo scopo della filosofia morale* è solo tratteggiata e fatta derivare dalla ben più approfondita posizione attuale *riguardo alle fattezze essenziali della vita morale*. La seconda è che di tale doppia posizione attuale, Murdoch mostra come derivi, più che da un rinnovato e fresco studio degli asserti morali e del loro posto nell'ambito della vita morale, da tesi di teoria del significato elaborate in riferimento a tutt'altri usi del linguaggio. Per quanto ovvio, conviene comunque ribadire che il problema non è che uno studio della vita morale tenga conto degli esiti di altre ricerche teoriche, ad esempio degli esiti della teoria del significato, invece di dedicarsi in maniera esclusiva al suo campo fenomenico: questo sarebbe un problema solo se, contrastando anche le intenzioni di Murdoch, si assumesse preliminarmente un isolamento di quel campo da tutti gli altri. Il problema è invece che, secondo Murdoch, quegli esiti sarebbero stati qui assunti come indiscutibili: invece di essere messi alla prova in un'esplorazione seria e paziente dell'ambito della vita morale, avrebbero giocato come le premesse con cui le ipotesi sulla vita morale dovevano risultare compatibili.

A questo punto dell'analisi di Murdoch, la «posizione attuale» in etica potrebbe dunque sembrare un sottoprodotto accademico. Ma non è questo il suo statuto. Al contrario, per Murdoch, quella posizione è una sorta di sofisticata messa in forma filosofica di una comprensione pratica dell'ambito della vita morale. La forza persuasiva e forse persino incantatoria di quella posizione teorica è direttamente

proporzionale alla diffusione e al radicamento sociali della comprensione pratica che mette in forma filosofica. Credo si debba francamente riconoscere che qui Murdoch, pur avendo colto un passaggio importante, non abbia sviluppato la teoria capace di articolarlo. Tale teoria dovrebbe meglio definire che cosa sia una comprensione pratica, come funzioni il suo radicamento (cioè, quale sia il tipo di adesione soggettiva di cui può godere, ad esempio: viene accettata sulla base di ragioni?) e dunque quali siano i suoi possibili rapporti con i prodotti di elaborazioni riflessive metodicamente organizzate, come ad esempio un modello filosofico o una teoria scientifica<sup>30</sup>. Senza riprenderlo nel dettaglio, farò uso nel seguito di un abbozzo di tale teoria che ho fornito altrove<sup>31</sup>.

La comprensione pratica a cui Murdoch riconduce la sofisticata posizione che domina nell'ambito della filosofia morale analitica, e la cui più chiara esposizione è ora rinvenuta nel libro di Hare (mentre una decina di anni dopo Murdoch muoverà dall'esposizione che si trova nel libro di Stuart Hampshire, *Freedom of the Individual*)<sup>32</sup>, entra nel discorso di Murdoch innanzitutto a partire da questo monito [*dictum*], di cui ci viene detto che ne riassume lo spirito: «non puoi agganciare la moralità alla sostanza del mondo». Si noti innanzitutto come Murdoch precisi immediatamente che «molte persone che non sono filosofi» pensano [*think*], a proposito della vita morale, esattamente il contrario, ossia che è legata alla sostanza del mondo. Dunque, l'ambito della vita morale, quale si configura nell'epoca in cui Murdoch scrive, ospita almeno *due* comprensioni pratiche: quella messa in forma dalla posizione dominante nell'etica analitica del tempo e quella opposta. C'è dunque un *conflitto*, di ordine *simbolico* (cioè, che riguarda comprensioni e non

<sup>30</sup> È sintomatico della mancanza teorica appena accennata il seguente passaggio: «Perché si è assunto così prontamente che il resoconto spogliato e comportamentista della moralità che il filosofo moderno fornisce ci sia imposto da considerazioni filosofiche? Credo che ciò sia dovuto al fatto che l'argomentazione antimetafisica e l'argomentazione logica sono state strettamente collegate, nella mente di coloro che le hanno utilizzate, a un monito molto più generale e ambiguo: non puoi agganciare la moralità alla sostanza del mondo» (ME p. 93). Come è chiaro, il secondo periodo, quello che si presenta come formulazione della risposta alla domanda formulata nel primo, di fatto non risponde a quella domanda: una possibile risposta a quella domanda potrebbe essere: coloro che hanno prontamente assunto che il resoconto filosofico sia imposto da considerazioni teoriche, lo hanno fatto perché condizionati da un'ipoteca intellettualista secondo cui l'adesione a un resoconto filosofico, quali che siano i soggetti di tale adesione, non può che essere spiegata dalla forza logica delle sue ragioni. Comunque, in casi come questi, come ha insegnato Louis Althusser attraverso la sua nozione di *lettura sintomale*, più interessante che tentare di ipotizzare la risposta alla domanda formulata, è cercare di ricostruire la domanda a cui effettivamente risponde la risposta formulata. Ebbene, tale domanda implicita è: che cosa si è aggiunto alle considerazioni e agli argomenti filosofici per fare sì che il resoconto che questi pretendono di fondare abbia riscosso le adesioni che ha riscosso? La risposta è appunto che quel resoconto ha dato dignità logica a quella massima che è così centrale in una diffusa comprensione pratica dell'ambito della vita morale.

<sup>31</sup> Cfr. R. FANCIULLACCI, *Le parole giuste per l'etica: esercizio dell'immaginazione e immaginario sociale in Iris Murdoch*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVI/1 (2014), pp. 333-392.

<sup>32</sup> Si veda il saggio *Oscurità della ragion pratica*, ricompreso in *Esistenzialisti e mistici*, op. cit., pp. 204-212.

forze), che precede o comunque non si identifica con l'eventuale dibattito filosofico tra la posizione espressa da Hare e la posizione filosofica che mette in forma la comprensione pratica secondo cui la moralità è agganciata alla sostanza del mondo<sup>33</sup>.

Della comprensione pratica il cui spirito si esprime nel monito appena citato, Murdoch dice poco dopo qualcosa di molto importante. Dopo essersi chiesta perché si ritenga sbagliato agganciare la moralità alla sostanza del mondo, non cerca una risposta nelle sofisticate argomentazioni portate dai filosofi, ma in un ragionamento di carattere diverso. Tale ragionamento è ciò che Charles Taylor chiamerebbe l'articolazione concettuale di un'istanza morale. Ecco le parole che Murdoch presta a coloro che aderiscono e si riconoscono in quel monito, a mo' di articolazione dello stesso:

Se fai questo, rischi di trasformare la tua morale in un dogma, rischi di diventare intollerante nei confronti dei valori altrui e di smettere di riflettere sui tuoi valori dandoli troppo per scontati. In breve, se inizi a pensare alla morale come parte di un modo generale di concepire l'universo, come parte di un quadro concettuale più ampio, rischi di smettere di essere riflessivo e responsabile nei suoi confronti, di iniziare a considerarla come una sorta di dato di fatto. E non appena consideri il tuo sistema morale come una sorta di dato di fatto, e non come un insieme di valori che esistono solo grazie alle tue scelte, la tua condotta morale degenera (p. 94).

Con questa formulazione, Murdoch intendeva far apparire il discorso che nega che la moralità sia radicata nella sostanza del mondo, non come un'argomentazione logico-teorica, bensì come «un'argomentazione morale che appartiene propriamente alla propaganda del liberalismo» (pp. 94-95, cfr. VCM, p. 116). Tuttavia, la propaganda atta a promuovere la tolleranza e a riprovare quell'attitudine per cui si nega di essere responsabili dell'adozione di un valore, giacché tale adozione sarebbe imposta dalla stessa validità oggettiva di quel valore, è *a sua volta fondata su una certa comprensione pratica dell'ambito della vita morale*<sup>34</sup>.

Una comprensione pratica, per come l'ho definita, non risponde a esigenze sofisticate come ad esempio quella di sistematicità o di ordinata semplicità, esigenze che vengono distillate e fatte valere all'interno di contesti speciali e differenziati come la pratica filosofica o il campo delle pratiche scientifiche. Una comprensione pratica, piuttosto, risponde a un'esigenza di riappropriazione e di mediazione dell'esperienza, che appartiene alla stessa dinamica complessiva del fare esperienza (che, come ho già chiarito, è una mediazione dell'immediatezza iniziale). Una

<sup>33</sup> «Vorrei sottolineare che il contrasto che sto evidenziando non è solo un contrasto tra due filosofie; è un contrasto tra due tipi di visioni morali» (ME p. 98).

<sup>34</sup> In effetti, poco dopo, Murdoch espone la «moralità della nostra società liberale» indicando una serie di credenze: «Nella nostra società, *crediamo* di poter giudicare i principi di una persona dal suo comportamento, *crediamo* nella riflessione sui nostri valori e nel rispetto dei valori altrui, *crediamo* nella possibilità di rafforzare le nostre esortazioni col riferimento ai fatti, e di demolire le conclusioni intuitive con il ragionamento, e così via» (p. 95); cfr. anche VCM, pp. 118-119.

comprensione pratica si incarica di dare un nome comune alle cose che ci accadono e ai tipi di risposta in cui possiamo impegnarci; consente di riconoscere alcune esperienze, la loro centralità e come altre ne dipendano in un qualche modo che può restare vago; ci rende sensibili ad alcune somiglianze e analogie. Qualcuno potrebbe voler identificare la comprensione pratica con il cosiddetto senso comune, ma propongo di non accettare questa identificazione e per una ragione già emersa: non esiste un'unica comprensione pratica dell'ambito della vita morale. Persino all'interno di una stessa società, gruppi umani diversi declinano in modo differente alcune idee comuni e poi le integrano con altre che sono diverse. Questo implica pure che, sebbene l'ambito della vita morale sia per definizione unico, è pur vero che ospita, non solo auto-comprensioni pratiche differenti, ma anche modi almeno parzialmente differenti di regolare la condotta. Nell'Inghilterra in cui scriveva Murdoch, ad esempio, accanto ai molti che si orientavano sui valori e i modelli liberali, c'erano gruppi che *comprendevano la loro vita*, e dunque poi anche *agivano*, sulla base di ideali almeno in parte differenti.

Sebbene una comprensione pratica non sia una teoria sistematica, non è neppure un mero inventario o un elenco (o, ancora, un cumulo di intuizioni, tutte di pari valore): è invece caratterizzata da una certa qual unità. Tale unità è data perlomeno dal fatto che qualcosa viene posto al centro mentre altre cose vi sono disposte intorno in modi progressivamente più indeterminati, fino a quelle cose cui viene dato un nome, ma non un posto preciso: per quella comprensione, alcune di tali cose senza posto sono ad esempio ciò che fa scandalo (ad esempio, per la mentalità cinica, fa scandalo un gesto gratuito – posto che ne ammetta l'eventualità). Se ora ci domandiamo quali sono gli aspetti della vita morale che stanno al centro della comprensione pratica che Murdoch definisce «grosso modo protestante, liberale, empirista» (p. 97, cfr. VCM, p. 110), cioè quali sono le esperienze che innanzitutto questa comprensione rende dicibili e in qualche maniera comprensibili, credo che nella risposta dovremo senz'altro includere anche le quattro seguenti esperienze:

- la prima è l'esperienza di poter, se non di dover, mettere in questione i valori e gli esempi pratici ricevuti durante la prima educazione o quelli coltivati nell'ambiente da cui si proviene (cfr. p. 186);
- la seconda è l'esperienza della differenza dei progetti di vita che possono essere fatti propri da parte di persone che condividono la stessa provenienza, ad esempio essendo sorelle: non solo si dedicano a cose diverse, ma lo fanno ispirandosi a ideali differenti;
- la terza, legata alla precedente, è quella del disaccordo, se non del conflitto, tra posizioni che riescono grosso modo ad accordarsi sui fatti su cui si posizionano diversamente e che riescono entrambe ad articolarsi in maniera ragionevole e facendo ciascuna riferimento a valori o ideali plausibili;

- la quarta è differente, ma Murdoch, anche attraverso l'esistenzialismo, ne coglieva l'importanza (p. 145): si tratta dell'esperienza in cui sembra che nulla abbia più senso, che il mondo sia un brulicare caotico se non nauseante, su cui noi proiettiamo un ordine che, non appena lo si considera sinceramente, si rivela per nulla credibile.

Si tratta evidentemente di esperienze tipicamente, sebbene forse non tutte esclusivamente, *moderne*. E questo rilievo ci ricorda qualcosa cui Murdoch era molto attenta: le trasformazioni storiche che subisce l'ambito della vita morale (cfr. VCM, p. 110)<sup>35</sup>.

A queste quattro esperienze, la comprensione pratica liberale della vita morale dà il nome che per essa è il più importante: *libertà* (cfr. VCM, p. 117) Murdoch parla anche dell'intuizione di una *discontinuità* tra il soggetto umano e il mondo (in IP, invece, parlerà di una «esperienza di vuoto», p. 328, cfr. anche p. 191). Si tratta dell'intuizione o dell'idea che tutto ciò che pertiene al senso e al valore dipenda e stia sulle spalle dell'essere umano e, appunto, della sua radicale libertà: «Dal punto di vista liberale sembra assiomatico che, per quanto grandiosa possa essere la struttura all'interno della quale una moralità si estende, l'agente morale è responsabile di conferire valore a questa totalità. Il liberale concentra la sua attenzione sul punto di discontinuità tra la struttura scelta e l'agente che sceglie - ed è questo momento di discontinuità che il filosofo moderno si è sforzato di catturare in una formula» (p. 98).

Le esortazioni morali liberali si fondano insomma su una comprensione pratica dell'ambito della vita morale (e della libertà che, ovviamente, ne è un aspetto centrale). Quanto ai modelli filosofici, ad esempio quello di Hare o di Sartre o di Hampshire, sono sofisticate messe in forma teorica di quella comprensione pratica. Dopo avere portato l'attenzione su tale comprensione pratica, Murdoch aggiunge che «non è l'unica possibile» (p. 97) e anzi che non è neppure l'unica testimoniata nel suo presente, né tantomeno nella storia. Come esempi, cita sia la comprensione pratica cristiana, sia quella marxista (cfr. anche VCM, p. 119). All'interno di tali comprensioni pratiche dell'ambito della vita morale, la libertà come possibilità di fare un passo indietro rispetto agli assunti valoriali in cui, fino all'istante prima, ci si riconosceva, viene intesa come possibilità di distanziarsi dalle interpretazioni idolatriche o ideologiche della propria realtà, al fine di svilupparne una comprensione più profonda e poi agire all'altezza di tale comprensione. Potremmo dire che qui il passo indietro non è inteso come passo indietro rispetto agli impegni pratici in cui si era coinvolti fino a quel momento, allo scopo di sceglierne altri o comunque di ridefinire il proprio progetto esistenziale, bensì è inteso come passo indietro rispetto alla comprensione e alla concettualità che si adottava fino a quel

<sup>35</sup> È attenta (anche) a questo aspetto M. ANTONACCIO, *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch*, Oxford University Press, Oxford 2003; cfr. inoltre il mio saggio citato sopra nella nota 51.

momento, allo scopo di poter comprendere meglio quanto era compreso superficialmente (cfr. anche VCM, pp. 109-110).

Se è più o meno nel modo appena accennato che la libertà viene intesa all'interno di quest'altra comprensione pratica, credo però che non siano le esperienze della libertà quelle che stanno *al centro* di tale comprensione e che essa cerca *innanzitutto* di rendere dicibili. Coloro che si riconoscono in tale comprensione sono innanzitutto colpiti da altre esperienze. Ipotizzo che tra queste vi siano anche le seguenti:

- quella per cui i legami entro cui viviamo si portano dietro dei vincoli e dei doveri che non sono mere illusioni solo perché non sono stati concordati in un contratto esplicito;
- quella per cui c'è qualcosa che non va, almeno *prima facie*, nell'abbandonare un amico o una persona con cui si è condivisa l'intimità o delle responsabilità lavorative, solo perché non le si è promesso che il rapporto sarebbe durato per sempre;
- e forse ancora l'esperienza per cui c'è una differenza importante tra una scelta che, pur scartando rispetto al modo in cui l'agire tende a regolarsi in un dato contesto, si misura con questo modo di regolazione, per quanto implicito possa essere, e una scelta che scarta in maniera del tutto arbitraria, cioè raccontandosi che, in quel contesto, non c'è nessuna forma di regolazione con cui misurarsi.

10. Di fronte a questa compresenza di differenti comprensioni pratiche dell'ambito della vita morale e al conflitto simbolico più o meno esplicito tra loro, l'operazione filosofica di Murdoch, all'altezza di ME, può essere analizzata attraverso la seguente sequenza di osservazioni.

Innanzitutto, Murdoch registra tale compresenza. Tale registrazione è l'esito di una sorta di esplorazione fenomenologica dell'ambito della vita morale, in cui è di fatto impiegato quel concetto di comprensione pratica che io ho qui tentato di ricostruire esplicitamente.

Tale esplorazione fenomenologica, comunque, non rileva in quell'ambito solo la presenza di quei particolari fenomeni che sono le comprensioni pratiche, ma giunge a riconoscere alcune differenze anche a livello delle azioni, delle condotte e dei comportamenti. In effetti, ciascuna di quelle comprensioni comporta impegni e orientamenti pratici differenti e dunque si traduce in comportamenti almeno in parte differenti: ad esempio, coloro che si riconoscono nella visione liberale, tenderanno di mantenersi all'altezza della loro libertà, senza cedere alla tentazione del misconoscimento e della malafede e invece praticando un atteggiamento di aperto confronto con gli altri; invece, coloro che si riconoscono nelle altre comprensioni pratiche, tenderanno di comprendere il loro posto nel tessuto delle

relazioni o nel mondo o nel piano della provvidenza o nella dinamica della storia e cercheranno di agire in maniera appropriata a questo posto.

L'osservazione precedente, tuttavia, non va intesa nel senso per cui, nell'ambito della vita morale quale si configurava al tempo di Murdoch, c'erano delle condotte il cui resoconto appropriato era quello liberale e condotte il cui resoconto appropriato era ad esempio quello marxista. In effetti, un conto è sostenere che le comprensioni pratiche condizionano o contribuiscono a determinare la forma di un agire, un altro conto è sostenere che vi è un agire la cui forma è identica alla forma prospettata in una comprensione pratica. Insomma, l'agire di chi, ad esempio, si orienta su una comprensione liberale corrisponde solo in parte a tale comprensione e questo non già perché, all'ultimo momento, quella persona abbia tradito le sue convinzioni liberali, bensì perché la comprensione pratica liberale non cattura tutta la complessità neppure dei comportamenti dei liberali (tornerò su questo punto nel § 13).

Murdoch, inoltre, porta l'attenzione sui rapporti tra le comprensioni pratiche e i modelli o le elaborazioni filosofiche riguardanti l'ambito della vita morale. Due di questi rapporti sono i seguenti:

- quello per cui il lavoro filosofico, ad esempio la selezione iniziale dei fenomeni da esaminare, è condizionato da comprensioni pratiche.
- quello per cui a un modello filosofico, proprio a causa del suo legame con una comprensione pratica, può accadere di trovare un qualche successo anche al di fuori della comunità filosofica (intesa nel senso ideale della comunità di coloro che sono supposti accettare un modello solo sulla base di un vaglio delle sue ragioni). Il fatto è che se un tale modello, ad esempio quello esistenzialista, riordina, sistematizza e sviluppa le intuizioni e le rappresentazioni che caratterizzano una certa comprensione pratica, allora, coloro che si riconoscono in tale comprensione pratica, cioè che ritrovano in essa una rielaborazione sufficiente ed efficace della loro esperienza, dei loro ideali e delle loro istanze più profonde, si riconosceranno a un qualche grado anche in quel modello e, perciò, in qualche modo lo faranno proprio.

I due rapporti appena evocati, comunque, vanno messi a fuoco meglio: l'esposizione appena offerta potrebbe, ad esempio, far pensare che Murdoch ritenesse che un certo modello filosofico potesse essere stato elaborato con l'esplicita intenzione di riordinare una certa comprensione pratica. Murdoch intratteneva tale convinzione? La risposta è, in fine, negativa, ma va articolata. Ipotizziamo di chiamare "razionalizzazione" la produzione di un elaborato teorico che non abbia altra mira che ordinare e organizzare le intuizioni pratiche di un certo gruppo sociale. Se a questo punto ci chiedessimo se, per Murdoch, la filosofia produca razionalizzazioni, dovremmo rispondere di no, perché per lei l'attività filosofica ha sempre di mira la realtà, anche quando coloro che in tale attività si impegnano non riescono, di fatto, a vedere altro che le intuizioni del gruppo sociale

a cui appartengono. In questo senso, potremmo dire, un filosofo può produrre ideologia (cioè, discorsi che *di fatto* riordinano le intuizioni pratiche di un gruppo sociale), ma non produce razionalizzazioni (cioè, discorsi governati dall'intenzione di riordinare le intuizioni pratiche di un gruppo sociale). A questo punto, però, dobbiamo arrivare a chiederci se per Murdoch ci sia davvero qualcuno, diverso dai filosofi, che produce razionalizzazioni. Io credo che la risposta debba essere nuovamente negativa, ma allora il concetto di razionalizzazione risulta essere un'astrazione cui non corrisponde nessun importante fenomeno nel mondo sociale. La ragione di questa nuova risposta negativa è che le intuizioni di un gruppo sociale non sono un set di convinzioni esplicite su cui appunto si può operare per ordinarle o organizzarle: vivono all'interno di comprensioni pratiche che perlopiù operano tacitamente; dunque, quelle intuizioni andrebbero prima esplicitate per poi essere riordinate, ma tale esplicitazione può accadere solo riprendendo *apertamente* il lavoro che ha secreto la comprensione pratica, dunque facendo di quel lavoro una riflessione che mira a una comprensione più fine. Non c'è dunque un vero spazio per l'operazione artificiosa di razionalizzazione, mentre ce n'è uno per l'elaborazione riflessiva di comprensioni che non sembrano coincidere con le comprensioni pratiche secrete in un lavoro perlopiù tacito e spontaneo, né, soprattutto, con le comprensioni elaborate in quella pratica differenziata e oggi altamente sofisticata che è la pratica filosofica. Che nome dare a queste mediazioni simboliche esplicitamente elaborate in vari luoghi della società, come ad esempio la stampa o le organizzazioni politiche o ancora le istituzioni religiose ecc.? Murdoch vi ragiona su, in particolare, nell'articolo del 1958: *An House of Theory*. Ne parla come «una sfera di teoria, riflessione, meditazione o contemplazione *tra* noi e i semplici livelli empirici dell'azione» (p. 192) e come «forme di teorizzazione [*theorising*] più vaghe e più comunemente comprensibili» (p. 188) di quelle elaborate dai filosofi a lei contemporanei (soprattutto quelli analitici), ma che in passato erano sviluppate anche all'interno dell'attività filosofica. Per un momento, chiamiamo queste forme di teorizzazione: interpretazioni simboliche.

Dobbiamo dunque situare le interpretazioni simboliche tra le comprensioni pratiche e i modelli filosofici? No, il quadro che Murdoch sta dipingendo è più sfumato. Innanzitutto, le comprensioni pratiche includono già forme di interpretazione simbolica, dunque, si tratterebbe al massimo di riconoscere che la dimensione simbolica delle comprensioni pratiche si produce complessivamente all'interno di un lavoro sociale che può anche realizzarsi in contesti come le organizzazioni politiche, le istituzioni religiose, i contesti dell'elaborazione culturale ecc. In secondo luogo, secondo Murdoch, ai momenti più espliciti di questo lavoro riflessivo, la filosofia dovrebbe trovare il modo di tornare a contribuire (come in effetti fa, ad esempio, la filosofia esistenzialista, tanto di un Sartre, quanto di un Marcel). In terzo luogo, ed è il punto più importante, queste forme di teorizzazione, che ho appena assegnato ai momenti più espliciti del lavoro che secerne

comprensioni pratiche, sono appunto dei tentativi di *comprensione della realtà* (dell'ambito della vita morale) e non razionalizzazioni di intuizioni.

11. Ho collocato le elaborazioni filosofiche, anche quelle più sofisticate, nella più generale impresa umana di comprensione della realtà; all'interno di tale impresa, ho distinto tra quel lavoro che precede e circonda la pratica filosofica differenziata e specializzata e questa stessa pratica filosofica; infine, ho sottolineato come quel lavoro comprenda anche momenti di riflessione esplicita che possono persino differenziarsi situandosi in contesti sociali diversi. Ho cercato anche di mostrare come tale impostazione corrisponda allo spirito, ma anche, in qualche modo, alla lettera degli scritti di Murdoch. Tale impostazione consente di formulare alcune domande. La prima chiede perché rimarcare tanto la distinzione tra la riflessione filosofica e quella intrecciata al lavoro di secrezione delle comprensioni pratiche, se ho ammesso che anche a questa seconda riflessione può accadere una certa autonomizzazione e localizzazione in pratiche e apparati differenziati. Una prima risposta è che ciò che obbliga a rimarcare la distinzione della pratica filosofica è che è questa la pratica in cui di fatto si situa Murdoch (e anche il presente scritto). Una risposta connessa, ma più profonda sottolinea come sia all'interno della pratica filosofica che viene elaborata questa stessa impostazione: se ci sono le elaborazioni filosofiche di cui qui stiamo parlando, ad esempio quella esistenzialista o quella marxista o quella cattolica, c'è anche quella di Murdoch che qui stiamo ricostruendo e sviluppando e che deve ora entrare nel quadro stesso. Vi entra attraverso questa nuova domanda: come si colloca la riflessione filosofica murdochiana rispetto allo spazio delle comprensioni pratiche che ha saputo registrare?

In un passo già citato, Murdoch scrive: «Il liberale concentra la sua attenzione sul punto di discontinuità [...] – ed è questo momento di discontinuità che il filosofo moderno si è sforzato di catturare in una formula» (p. 98). Come abbiamo appena visto, questo passo non va inteso come se dicesse che il liberale ha una certa convinzione o fede e il filosofo ne offre uno sviluppo o un'articolazione. L'idea di Murdoch è piuttosto che il liberale è innanzitutto colpito da delle esperienze il cui segreto comune sembra essere quella discontinuità e che il filosofo moderno si propone di delucidare la struttura, le condizioni e le conseguenze di quella discontinuità. All'inizio non c'è un dogma scelto arbitrariamente e alla fine non c'è il risultato di un'opera di razionalizzazione di tale dogma. Piuttosto, all'inizio e alla fine c'è un tentativo di comprensione della realtà che si offre nell'esperienza: solo che la prima comprensione non obbedisce a chissà quali esigenze di rigore e integrazione, mentre la seconda tenta di essere migliore proprio rispettando tali esigenze. Ne consegue che il modello filosofico elaborato ad esempio da Hare o da Sartre avanza una pretesa che è ben più radicale della pretesa di catturare in una formula l'intuizione centrale del liberalismo: avanza la pretesa di catturare in una

formula ciò che sta al centro dell'ambito della vita morale tout court. Se questa è la pretesa, qual è, però, l'effettività? Soprattutto in ME, ma anche in VCM e nei testi coevi, Murdoch sembra rispondere in un modo che potrebbe essere riformulato così: quel modello filosofico riesce di fatto a comprendere solo i fenomeni preselezionati sulla base della comprensione pratica liberale dell'ambito della vita morale, mentre manca di comprendere altri fenomeni che pure appartengono altrettanto a quell'ambito. Non penso che questo sia il modo giusto di interpretare la risposta di Murdoch, ma merita di essere commentato perché porta comunque all'attenzione alcuni elementi che torneranno anche nell'interpretazione giusta della risposta di Murdoch.

L'interpretazione appena richiamata si collega ai momenti in cui Murdoch descrive la sua operazione filosofica di fronte alle comprensioni pratiche che ha registrato e in particolare di fronte alla comprensione pratica liberale, come un portare all'attenzione altri fenomeni che appartengono alla vita morale, ma che si trovano messi da parte e non considerati né dalla comprensione pratica liberale, né dai modelli filosofici da essa nutriti. Insomma, se Murdoch fa vedere i limiti di un modello teorico (e della comprensione pratica che in esso si riconosce), soltanto portando l'attenzione su alcuni altri dati colpevolmente dimenticati o sottaciuti, allora è possibile intendere il suo gesto come un restringere l'ambito di validità di quel modello, che non può più pretendere di comprendere l'intero ambito della vita morale, ma deve ammettere di valere solo per quel più ristretto set di fenomeni che ha preselezionato. In realtà, sosterrò che per Murdoch quel modello, anche a causa della mancata considerazione di altri fenomeni e dunque della relazione tra questi e quelli che ha considerato, veicola una comprensione superficiale persino dei fenomeni che ha considerato. Ma prima di arrivare a questo punto (cfr. III.c), dobbiamo chiederci da dove arrivi a Murdoch la capacità di vedere e fare attenzione a quei fenomeni a cui la comprensione pratica liberale non è sensibile.

Per prendere sul serio questa domanda, occorre essersi sbarazzati dell'idea intellettualistico-individualista secondo cui i fenomeni della vita morale sono lì a disposizione dello sguardo di chiunque, salvo che costui, grazie a un gesto di coraggio e onestà intellettuali, riesca a liberarsi dei pregiudizi in cui consistono le precomprensioni pratiche. Finché si è assoggettati a questa idea, non si vedrà in Iris Murdoch altro che un individuo che ha saputo superare i pregiudizi liberali più di quanto non vi siano riusciti altri individui, come Richard Hare o Jean-Paul Sartre. Paradossalmente, è una sorta di resoconto liberale di come Murdoch avrebbe saputo andare oltre la prospettiva liberale. In questo senso, è un resoconto che torna ad immergere Murdoch in quella prospettiva le cui maglie lei stava cercando di allentare. Per sottrarci a questo resoconto e alla filosofia della mente che vi è sottesa, non dobbiamo ridurre la comprensione pratica a un pregiudizio: essa è davvero il dispositivo pratico-simbolico grazie a cui i fenomeni diventano visibili. Più precisamente: l'esperienza immediata diventa per noi mediabile in maniera

autonoma solo in quanto la incontriamo già sempre mediata dalla comprensione pratica ricevuta; la mediazione autonoma, che è mediazione dell'immediato e non costruzione, si realizza come contestazione della mediazione ricevuta e passaggio attraverso tale mediazione ricevuta. Se la mediazione ricevuta fosse un pregiudizio da lasciar cadere al fine di potersi poi rivolgere all'immediato, questo diventerebbe oscuro perché non si avrebbero più a disposizione quelle risorse linguistico-concettuali grazie a cui operiamo su di esso delle distinzioni e riconosciamo i suoi aspetti. A questo punto, però, ci ritroviamo nel circolo già evocato nel § 7: come possiamo contestare una mediazione ricevuta, facendo leva su fenomeni che essa misconosce o accantona, se è solo al suo interno che i fenomeni si offrono a noi? Il fulcro della risposta, già accennato, sta nel fatto che l'ambito della vita morale non ospita un'unica mediazione ricevuta, ossia, un'unica comprensione pratica. Gruppi diversi, collocati in luoghi diversi dello spazio sociale, sono colpiti da esperienze diverse e secernono nelle loro pratiche comprensioni differenti. La qualità singolare di Iris Murdoch, la cui genesi e le cui condizioni di emergenza nella vicenda biografica della stessa ora non ci interessano, non consiste nel "coraggio" di tirarsi fuori, come il Barone di Münchhausen, dalla comprensione pratica dominante, bensì nella sua capacità di ascoltare anche altre comprensioni pratiche (eventualmente attraverso l'ascolto delle elaborazioni filosofiche da queste nutrite). Sono queste altre comprensioni che le hanno reso possibile non riprodurre il misconoscimento o l'accantonamento liberale di certi fenomeni della vita morale, come ad esempio il lavoro che accade nella cosiddetta vita interiore (cfr. VCM, p. 105). Tra i filosofi a lei contemporanei che hanno aiutato Murdoch a guardare all'ambito della vita morale con lenti diverse da quelle liberali, spiccano Simone Weil e Gabriel Marcel, ma ciò che a me ora sta a cuore rimarcare è la particolare pratica della lettura con cui Murdoch si è immersa in questi e altri autori fino a prendere sul serio il loro modo di guardare al mondo. È questa pratica di lettura e meditazione, prolungata nel tempo, che ha disattivato i dispositivi concettuali con cui la comprensione liberale delegittima a priori le altre prospettive sul mondo e la vita morale. Quest'ultimo punto va ulteriormente chiarito.

Poc'anzi, ho impostato il discorso come se vi fossero fenomeni della vita morale che la comprensione liberale e il resoconto filosofico di un Hare o di un Sartre non lasciano vedere e che invece appaiono all'interno di altre comprensioni pratiche e altri resoconti filosofici. In realtà, le cose non stanno esattamente così. Consideriamo due di questi fenomeni: il primo è l'esperienza de «la "vita interiore" nel senso di quell'insieme di attitudini e visioni personali che non prendono in maniera ovvia la forma di argomenti guida per la scelta» (VCM, p. 106), il secondo è l'esperienza dei vincoli che i legami in cui siamo immersi e in cui ci definiamo, portano con sé e che sembrano ridurre il vuoto o il momento di discontinuità che verrebbero saturati dalla scelta. Ora, questa seconda esperienza non è sconosciuta all'esistenzialismo, ma viene analizzata come un caso di malafede, perlomeno se

offusca quanto radicalmente ancora dipenda sempre e solo da noi che quei vincoli contino nella nostra scelta. Quanto alla prima esperienza, Murdoch stessa illustra i diversi possibili resoconti che ne può offrire la posizione che al momento era corrente nell'ambito della filosofia analitica (pp. 107-108). Dunque, non è esatto dire che fenomeni come questi sono invisibili dall'interno della comprensione liberale, ma sarebbe meglio sostenere che lì non sono presi davvero sul serio e sono descritti superficialmente. Ciò che Murdoch ha ottenuto dalla sua particolare pratica di lettura e meditazione di autori e autrici eccentrici rispetto alla visione corrente (anche se certo non solo da lì), è stata dunque la possibilità di prendere sul serio quei fenomeni e così di chiedersi se non sia possibile comprenderli in maniera più complessa e ricca. (Sempre nello stesso spirito con cui abbiamo condotto il ragionamento in questo paragrafo, potremmo chiederci quali condizioni hanno favorito il fatto che Murdoch si autorizzasse a immergersi nella lettura di autori e autrici eccentrici. È probabile che la risposta vada cercata in ciò che rendeva Murdoch stessa una figura piuttosto eccentrica nella Oxford degli anni Cinquanta del '900: il suo essere di origine irlandese, ma soprattutto il suo essere una donna)<sup>36</sup>.

### *III.c Alla ricerca di una comprensione più profonda, cioè più realistica*

12. Là dove una certa concezione filosofica vede delle produzioni discorsive elaborate da alcuni individui, i cosiddetti filosofi, per render conto dei fenomeni da loro stessi preliminarmente selezionati, Iris Murdoch ci ha insegnato a vedere una realtà più complessa.

Intanto, quegli individui, quando filosofano, stanno partecipando a una pratica socialmente riconosciuta e che si è costituita in disciplina univertaria: questo fa sì che le loro attività e prima ancora le loro scelte siano condizionate dalla forma che tale pratica è venuta assumendo. L'eventuale insoddisfazione suscitata da tale forma si dovrà dunque tradurre in una domanda che non riguarderà solo la propria attività, ma anche la strutturazione socio-istituzionale di quella pratica. Per questo, quando Murdoch interroga quello stesso che sta facendo, lo fa per aprire un'interrogazione più generale sul senso dell'attuale modo di praticare la riflessione filosofica, in particolare nell'ambito dell'etica.

In secondo luogo, la pratica di riflessione filosofica non si confronta direttamente con i fenomeni della vita morale, ma li raggiunge attraverso un'esperienza degli stessi mediata dalle comprensioni pratiche che abitano lo spazio sociale. (La frase

<sup>36</sup> Su questo punto, l'impostazione più promettente è quella delineata da L. Muraro nella sua *Introduzione*, in I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, op. cit., pp. 9-25. Ho ripreso questa impostazione, applicandola a E. Wolgast, ma anche articolandone i presupposti, nella prima parte del già citato saggio: *Sentire l'ingiustizia. E l'appello della giustizia. In dialogo con Elizabeth Wolgast*, op. cit. Sul peso delle origini irlandesi di Murdoch, si veda C. De Petris, "Who am I? Well, I'm Irish anyway, that's something." *Iris Murdoch and Ireland*, «Studi irlandesi. A Journal of Irish Studies», 6 (2016), pp. 259-270.

appena scritta va corretta così: la riflessione filosofica si confronta direttamente con i fenomeni della vita morale, solo che tale confronto diretto è mediato dalla comprensione pratica. Un confronto “più diretto” non esiste, è solo un’illusione prodotta da una cattiva filosofia, la filosofia viziata dal cosiddetto Mito empirista del Dato).

L’elaborazione di un modello filosofico è nutrita da una comprensione pratica (cioè, questa guida la selezione preliminare dei fenomeni su cui lavora quell’elaborazione e ne condiziona il successo al di fuori della disciplina filosofica).

I dibattiti più o meno tecnici tra i grandi modelli filosofici si stagliano dunque sullo sfondo del conflitto simbolico tra comprensioni pratiche.

Murdoch lascia intendere che ciascuna comprensione pratica e anche il modello filosofico che se ne nutre assegnino un posto alle altre comprensioni pratiche e agli altri modelli filosofici, con cui sono in conflitto. Per un liberale, chi sostiene che la moralità si aggancia alla sostanza del mondo, ad esempio sostenendo che esistono delle leggi morali naturali, è qualcuno che cerca di sfuggire all’angoscia della sua responsabilità con delle manovre diversive in malafede. D’altronde, per un cattolico, la concezione liberale della libertà nasce da un’incomprensione del modo in cui la libertà delle persone si iscrive in un cosmo di valori. L’uno, che interpreta tutto in termini di scelte, legge il comportamento dell’altro come una scelta (che nasconde se stessa e) che mira a realizzare una fuga dalla responsabilità; l’altro, che interpreta tutto in termini di comprensione, legge nel comportamento dell’altro l’effetto di una incomprensione della natura della libertà e dei valori.

All’altezza di ME e di VCM, sembra che l’esito ultimo dell’operazione murdochiana sia far prendere atto di questo conflitto tra visioni. E dunque consentire a ciascuna, non solo di vedere l’altra dall’interno della propria concettualità, ma anche se stessa dal punto di vista dell’altra. Si tratterebbe, per ciascuna visione, di arrivare a intravedere quel che solitamente si rappresenta sulla base della sua concettualità, a partire dalla concettualità dell’altra. L’esito ultimo sarebbe, insomma, una sorta di simmetrizzazione di secondo grado: non solo ciascuna visione vede se stessa e l’altra, ma arriva a vedere se stessa e l’altra anche dal punto di vista dell’altra. Grazie a questa simmetrizzazione, qualcuno che di solito si riconosce in una certa visione, può talvolta ricorrere all’altra. Scrive Iris Murdoch verso la fine di VCM:

Il liberale vuole continuamente portare l’attenzione sul *punto di discontinuità* tra l’agente che sceglie e il mondo. Per lui al centro c’è l’agente, solitario, responsabile e capace di esprimere le proprie valutazioni tramite una serie di atti e di atteggiamenti. Il naturalista [*cioè colui che pensa che i valori morali siano parte della natura delle cose*, «il marxista per esempio, o un certo tipo di cristiano»], d’altra parte, differisce dal liberale proprio perché *non* vede l’agente morale in questo modo, e laddove il liberale pensa che il naturalista abbia certe credenze sbagliate e non riesca a tener conto della responsabilità che tuttavia ha, il naturalista pensa che il liberale non comprenda la verità circa l’universo e immagini erroneamente se stesso come fonte

di tutti i valori. [...] Diverse concezioni della libertà morale, che necessiterebbero di maggiori spiegazioni, accompagnano queste due prospettive. [...] Se, comunque, torniamo ancora ai dati vediamo che ci sono raffigurazioni morali [*moral pictures*] fondamentalmente differenti che differenti individui usano o che uno stesso individuo può utilizzare in momenti diversi (pp. 119-120).

Se l'esito dell'operazione filosofica murdochiana fosse quello che ho appena tratteggiato e che emerge da questa citazione, allora dovremmo ammettere che si tratta di un esito aporetico. Per giungere a vedere questa aporia e anche come Murdoch potrebbe uscirne (che è anche il modo in cui io credo che ne sia effettivamente uscita), dobbiamo chiederci come situare, in quel quadro di simmetrizzazione di secondo livello, la stessa riflessione murdochiana. In quel quadro, abbiamo detto, ci sono il liberale e il "naturalista" che non solo si guardano, ma arrivano a guardarsi ognuno con gli occhi dell'altro, cioè a incamerare lo sguardo dell'altro. E lo sguardo di Murdoch, dove sta? Si noti che quei due non si sono riconciliati, semplicemente sono giunti a rispettarsi come confliggenti. Non sono giunti a un unico punto di vista stabile, piuttosto, ciascuno ha portato dentro di sé l'oscillazione: ora vede le cose a suo modo, ma sa anche vederle come le vede l'altro; dal suo punto di vista l'altro sbaglia, ma sa che (e come), dal punto di vista dell'altro, è lui a sbagliare. Ora, o lo sguardo di Murdoch occupa una di queste due posizioni, oppure bisogna introdurne legittimamente una terza. Questa ipotetica terza posizione non è quella della riconciliazione perché tale riconciliazione non si dà, né può essere quella dell'accettazione del conflitto perché questa è esattamente la posizione che, diversamente declinata, ormai appartiene sia al liberale sia al "naturalista". Dunque, se cade l'ipotesi della terza posizione, allora lo sguardo di Murdoch dovrà essere assegnato a una delle due posizioni in conflitto.

Ma lo sguardo di Murdoch potrebbe mai essere assegnato alla posizione liberale, senza che l'intero suo discorso finisca per avvolgersi in un'autocontraddizione? Eppure, se torniamo ora a leggere le ultime righe della citazione precedente, non possiamo che sorprenderci: la raffigurazione morale che concepisce la libertà come, ad esempio, la concepisce l'esistenzialismo, cioè come radicale «capacità di modificare le nostre scelte che ci appartiene per definizione», e la raffigurazione che la concepisce come «una modalità di riflessione che dobbiamo portare a compimento» (p. 118) sarebbero raffigurazioni che «uno stesso individuo può utilizzare in momenti diversi». Ebbene, quando Murdoch si raffigura questo possibile passaggio dall'uso di una raffigurazione all'uso di un'altra, come esattamente se lo raffigura? *À la* Sartre, cioè come l'esercizio di una scelta, oppure come l'esito di una riflessione-esplorazione più compiuta? Ma se il passaggio dall'uso A all'uso B fosse l'esito di una riflessione più compiuta di quella sulla base della quale si sostava in A, sarebbe davvero immaginabile che si potesse poi tornare ad A grazie a una nuova riflessione, ancor più profonda? E poi di nuovo a B, sempre grazie a un ulteriore approfondimento riflessivo? L'ipotesi non sta in piedi.

Ma l'ipotesi alternativa, e cioè che questi passaggi siano da raffigurare presupponendo la raffigurazione esistenzialistica è davvero più consistente?

Ipotizzare di poter assumere la concezione esistenzialista della libertà o quella opposta, sulla base di una scelta pensata esistenzialisticamente è un vero pasticcio teorico. Lo è sia dal punto di vista esistenzialistico, sia in rapporto al resto del discorso di Murdoch. Dal punto di vista esistenzialistico, quella alternativa si configura come una scelta tra l'autenticità e l'inautenticità, cioè tra un dire sì alla propria libertà e un *raccontarsi* in malafede che, dopotutto, non è questione di libertà, ma di comprensione: il problema è che l'inautenticità e la malafede non possono essere scelti, ci si può solo scivolare dentro; non è possibile scegliere autenticamente di usare inautenticamente la propria libertà, chi tentasse di farlo incorrerebbe in un'autocontraddizione pratica<sup>37</sup>. Ma dal punto di vista di Murdoch, l'ipotesi che si tratti di *scegliere* tra la raffigurazione esistenzialista e l'altra si carica di ulteriori problemi: per immaginare una simile scelta, le due raffigurazioni vanno trattate come due costruzioni o come due regole di condotta, mentre non possono assolutamente venire intese come due comprensioni, infatti, che senso potrebbe mai avere il progetto di scegliere una comprensione? In una comprensione ci si ritrova, ci si riconosce o, ancora, si è convinti da essa: l'ipotesi che sia fatta propria per una scelta presenta gli stessi problemi dell'ipotesi di decidere che cosa tener per vero<sup>38</sup>. Ma se Murdoch accettasse di trattare quelle due raffigurazioni come due costruzioni e non come due comprensioni, allora dovrebbe lasciar cadere tutte le tesi che abbiamo sviluppato nelle pagine precedenti.

Una volta distrutta l'ipotesi che si tratti di *scegliere* tra la raffigurazione liberale-esistenzialista della libertà e quell'altra, non resta che tornare all'altra ipotesi (cioè che per valutare quelle due raffigurazioni si debba cercare quella che veicola la comprensione più profonda), ma non certo per giustificare la possibilità che un individuo continui a passare da una raffigurazione all'altra. Prendere sul serio l'altra ipotesi, comporta escludere questo andirivieni. Ma che cos'è che esattamente significa allora prendere sul serio l'altra ipotesi? Rispondere a questa domanda è il mio ultimo obiettivo in questo scritto.

13. La nozione di raffigurazione (*picture*) è molto delicata perché può essere interpretata in senso costruzionista. Una raffigurazione, come una rappresentazione, potrebbe essere intesa come una messa in scena di qualcosa che non ha altra realtà che quella di tale messa in scena: la raffigurazione di una porta, in questo senso del termine, non è una porta, non ci si può passare attraverso; la

<sup>37</sup> Su questo, mi permetto di rinviare al mio articolo: *La tentazione della malafede*. Responsabilità e manovre diversive secondo J.-P. Sartre, in P. Marrone (a cura di), *Soggetto, identità, alterità II*, Mimesis, Milano 2017, pp. 85-142.

<sup>38</sup> Questo tema, l'ho lungamente esaminato nel volume: *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli 2012.

porta raffigurata esiste solo nella raffigurazione. Se applichiamo questo significato della parola “raffigurazione” alle concezioni della libertà che stanno al centro delle due comprensioni pratiche di cui abbiamo parlato, quella liberale e quell’altra, ci troviamo a ragionare così: in un caso, è raffigurata la libertà come possibilità di fare un passo indietro per scegliere diversamente, nell’altro caso è raffigurata la libertà come possibilità di fare un passo indietro per comprendere meglio; entrambe le raffigurazioni sono legittime perché non c’è una qualche verità sulla libertà che possa far da misura; inevitabilmente, non resta che scegliere sulla base di una qualche considerazione pratica (ad esempio: quale raffigurazione, se viene adottata, consente una maggiore espressione di potenza?). Ma Murdoch non usa la parola “picture” in questo senso, bensì come veicolo di una qualche comprensione. Torniamo dunque a parlare di comprensioni, come abbiamo fatto nel resto di questo scritto: ci sono due comprensioni della natura della libertà. La loro opposizione ha dunque natura cognitiva, non è assimilabile all’opposizione tra due opzioni pratiche che possono essere più o meno attrattive a seconda delle preferenze e dei valori di chi ha da scegliere l’una o l’altra. Ma come va intesa questa opposizione cognitiva?

L’esempio paradigmatico di opposizione cognitiva è quello tra due asserzioni (o tra due discorsi o tra due teorie ecc.) che, pur escludendosi a vicenda, pretendono entrambe di dire il vero di uno stesso oggetto. In questo caso, per valutare ciascuna delle due asserzioni ci si chiede se sia vera o meno. Naturalmente, se una risulta vera, allora l’altra va giudicata erronea. Ebbene, è questa l’opposizione cognitiva pertinente nel caso su cui stiamo ragionando? Per rispondere, consideriamo una pagina del capolavoro murdochiano del 1964, il saggio *The Idea of Perfection*.

In questo scritto, Murdoch dapprima si propone di ricostruire l’«immagine dell’uomo» (*picture of “the man”*) condivisa dalla «filosofia morale moderna», prendendo come esempio paradigmatico l’elaborazione teorica offerta da Stuart Hampshire. Dopo averlo fatto, scrive: «Chiediamoci ora molto semplicemente se ciò è realistico. Chiediamoci se, nella nostra esperienza, la scelta morale è davvero così». La domanda a cui Murdoch invita ha tutto l’aspetto della domanda sulla verità. Significativamente, la risposta a tale domanda sembra dover essere affermativa:

Inizialmente potrebbe sembrare che gli esistenzialisti abbiano un vantaggio, in quanto rendono conto di una caratteristica peculiare della scelta morale, vale a dire lo strano senso di vuoto che spesso viene percepito nel momento in cui si opera la scelta. È ovvio che le scelte avvengono a vari livelli di coscienza, di importanza e di difficoltà [...]. Tuttavia, le scelte difficili e dolorose spesso sono accompagnate da questa esperienza di vuoto a cui è stata data tanta importanza: la sensazione di non essere determinati da ragioni. [...] In effetti, questa esperienza di vuoto sembra sancire perfettamente l’idea che la libertà è semplicemente il movimento della volontà solitaria (p. 328).

La comprensione esistenzialista della libertà sembra realistica in quanto sembra corrispondere alla nostra esperienza della libertà (perlomeno quando dobbiamo prendere decisioni difficili e dolorose), cioè in quanto sembra vera. Le comprensioni pratiche e i modelli filosofici che se ne nutrono, dunque, avanzano la pretesa di essere realisti *e tale pretesa consiste nella pretesa di dire il vero?* Che la risposta sia negativa, lo si vede proseguendo la lettura: Murdoch introduce un'altra prospettiva sulla natura delle nostre scelte e poi commenta: «Questa prospettiva è meno attraente e *meno realistica* dell'altra. [...] Non possiamo dare un resoconto *più equilibrato e illuminante* della cosa?» (p. 328, corsivi miei). L'esser realista, per una comprensione, non è una condizione in cui essa è o non è e se lo è, allora le comprensioni alternative non possono esserlo. Piuttosto, è una condizione che può essere realizzata a diversi gradi. Ad esempio, la comprensione esistenzialista della libertà non è del tutto irrealistica perché cattura alcune esperienze e tuttavia non è neppure abbastanza realista, cioè non è realista a un grado sufficiente.

L'opposizione cognitiva tra due comprensioni pratiche e anche tra due modelli filosofici consistenti è un'opposizione in cui non si tratta di capire se almeno una delle due sia vera, ma un'opposizione in cui si tratta di capire quale delle due è *più realistica* e se lo è abbastanza. Questa è la struttura epistemologica di base del conflitto simbolico tra comprensioni pratiche, ma anche di quello tra modelli filosofici. Ogni contendente si oppone agli altri pretendendo di essere una comprensione più realistica dell'ambito della vita morale.

Essere una comprensione più realista, comunque, non significa semplicemente saper coprire un maggior numero di fenomeni appartenenti alla vita morale: significa anche, e più profondamente, integrare questi fenomeni in un quadro nel quale si possa riconoscere e ritrovare la propria esperienza di ciascuno di tali fenomeni e della sua importanza relativa rispetto agli altri. Riconoscere la propria esperienza di un fenomeno non vuol dire ritrovarla tale e quale, ma appunto poterla riconoscere all'interno di un resoconto che può anche far apparire aspetti di quel fenomeno che erano solo oscuramente avvertiti, ma non autenticamente mediati nella comprensione primitiva dello stesso. La comprensione di una cosa, ad esempio della libertà, che in una data occasione ci appare più realistica delle altre comprensioni e appropriatamente realistica è quella che ci sembra dare un posto e il posto giusto a tutti gli aspetti di quella cosa che avevamo in un modo o nell'altro avvertiti e che dà un posto anche ad altri aspetti che solo ora, grazie a tale comprensione, notiamo nella cosa in questione.

Evidentemente, può ben capitare che sia impossibile decidere quale tra due comprensioni pratiche sia più realistica dell'altra, infatti, potrebbero essere entrambe troppo parziali: l'una catturando alcune esperienze, ma dimenticandone altre e la seconda catturando queste altre, ma dimenticando le prime. E qualcosa di analogo potrebbe verificarsi anche in relazione a due modelli filosofici. Tuttavia, la

difficoltà e persino l'impossibilità fattuale di stabilire quale dei due sia più realistico non inficia la tesi per cui si tratterebbe appunto di comprendere quale dei due veicoli la comprensione più profonda e realistica.

Ci ritroviamo dunque nel punto in cui si tratta di definire come Murdoch interpreti il suo sguardo teorico sull'alternativa tra la comprensione della libertà come passo indietro per decidere e la comprensione della libertà come passo indietro per comprendere meglio. Ebbene, l'unica interpretazione che non destina il discorso di Murdoch in un'aporia è quella secondo cui tale sguardo incontra quelle due comprensioni, mentre cerca la comprensione più profonda e realistica della libertà e della vita morale. Chiarismo meglio il punto. Nella misura in cui Murdoch non pone, autocontraddittoriamente, quelle due comprensioni come fossero delle costruzioni, allora non può limitarsi a dar loro parola, invece, deve misurarle su ciò che esse tentano di comprendere realisticamente, cioè sull'ambito della vita morale e sulla libertà che vi sta al centro. Senonché, questo misurarle sull'ambito della vita morale significa ricollocarle in una comprensione che non può non pretendere di essere ancora più profonda. Insomma, non basta esporre che cosa gli esistenzialisti raccontano essere la libertà, bisogna dire che cosa, *della libertà effettiva*, gli esistenzialisti vedono e che cosa non vedono. E lo stesso per quel che della libertà effettiva vedono e non vedono coloro che Murdoch chiama "naturalisti" o filosofi che agganciano i valori morali alla natura delle cose. Detto altrimenti, bisogna esporre i rispetti sotto cui quelle comprensioni sono realiste e i rispetti sotto cui, invece, sono fuorvianti e irrealiste. Ed è inevitabile che una simile esposizione si ponga come più realistica e più profonda, nella misura in cui pretende di cogliere dove e come quelle altre sono dei fraintendimenti della realtà (Consideriamo il liberale: interpreta le sue scelte sulla base di una certa nozione di scelta; ma applicando tale nozione si interpreta in maniera irrealistica; questo vuol dire che quello stesso che fa va interpretato sulla base di un'altra nozione. Il punto di vista che usa quest'altra nozione, non solo sa capire più realisticamente anche ciò che sfugge o che è preso poco sul serio nell'ottica liberale, ad esempio ciò che fa un "naturalista", ma anche sa capire più realisticamente quel che fa lo stesso liberale).

14. Talvolta, Murdoch ama descrivere la posizione da cui lei parla come la posizione di qualcuno che semplicemente riporta all'attenzione alcuni fenomeni che tendono ad essere dimenticati dalle impostazioni teoriche dominanti. Così, agli esistenzialisti e a quei filosofi morali analitici che sono tanto colpiti dall'esperienza di vuoto che accompagna certe scelte, Murdoch sembra voler ricordare che, *altre volte*, invece, le scelte conseguono senza soluzione di continuità da una riflessione giunta ad una comprensione più profonda (IP, p. 329). La conclusione sarebbe che c'è questo e c'è quello. Ma l'esistenzialista, giustamente, non accetta la tesi implicita in quella mossa e cioè non accetta di derubricare la sua posizione a descrizione (iperbolica e caratterizzata da superfetazione retorica) di alcuni fenomeni più o

meno significativi: l'esistenzialista pretende di aver delucidato la struttura di tutti i fenomeni pratici, anche di quelli su cui porta l'attenzione Murdoch. E questa pretesa obbliga anche il discorso di Murdoch a rivelarsi più radicale di quanto quell'autorappresentazione non dica: Murdoch, infatti, contesta il resoconto esistenzialista dei fenomeni pratici che le stanno a cuore, ma con ciò impone la questione se il suo proprio resoconto di tali fenomeni non possa essere esteso per spiegare in maniera *più profonda* anche quelli a cui il resoconto esistenzialista sembra attagliarsi tanto bene.

Anche il filosofo esistenzialista, quando descrive la libertà non la sta esercitando o, meglio, la esercita in quel modo per cui si sottopone alla disciplina della comprensione e non della creazione. Tenta dunque di comprendere la libertà e l'ambito della vita morale: questo tentativo ammonta a una certa concezione della libertà e dell'ambito della vita morale. Tale concezione cattura alcuni aspetti, ma nel complesso non è abbastanza realistica, cioè, è in gran parte un fraintendimento della natura della libertà e dell'ambito della vita morale. E quest'ultimo rilievo emerge all'interno di un nuovo e più fine tentativo di comprendere la libertà e l'ambito della vita morale – un tentativo che vede anche i limiti della concezione “naturalista”. Quest'altro tentativo più fine e profondo è quello di Murdoch e, come vedremo meglio nella seconda parte di questo studio, non mira a elaborare una teoria filosofica sistematica dell'ambito della vita morale, ma ad arricchire lo spazio delle comprensioni pratiche, cioè poi a rendere tali comprensioni più fini e profonde<sup>39</sup>.

In questo tentativo di comprendere l'ambito della vita morale, Murdoch è giunta a ritenere che ciò che essenzialmente accade in tale ambito, non è né un progettarsi, né un afferrare una struttura normativa facilmente accessibile, ma sono tentativi di comprensione di una realtà il cui modo di partecipare del bene ha qualcosa di misterioso ed elusivo. Questi tentativi di comprensione vanno collegati a quell'atteggiamento che Vaccarezza ha chiamato «realismo esistenziale». Nella seconda parte di questo studio vorrei mostrare che tale atteggiamento, più che essere un'opzione pratica che Murdoch starebbe difendendo in un discorso da

<sup>39</sup> La ricostruzione dell'epistemologia murdochiana che abbiamo intrapreso qui è dunque ben compatibile col riconoscimento del fatto che Murdoch non intendeva il suo lavoro come volto alla produzione di una teoria morale sistematica e centralista che fosse anche realista nel senso chiarito, cioè fedele alla complessità della vita morale. Da erede di Wittgenstein, mirava piuttosto a contribuire, con le sue distinzioni concettuali, le sue analisi, le sue spiegazioni, a che la nostra comprensione pratica della vita morale fosse più realista. Questa attitudine filosofica viene di solito classificata come una forma di antiteoricismo, ma con ciò non si deve intendere un cedimento all'irrazionalismo: significa solo negare che la ragion pratica operi o debba operare applicando una teoria morale semplice ed unitaria, in cui ad esempio siano vagliate ragioni che sono dello stesso tipo o in cui il vaglio sia assimilabile ad una qualche forma di calcolo o procedura algoritmica. Tra coloro che hanno sviluppato questa attitudine in un modo che mi pare affine a quello di Murdoch, ricordo solo B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987 e T. CHAPPELL, *Ethics and Experience. Ethics Beyond Moral Theory*, Acumen, Durham 2009,

assegnare all'etica normativa, è da intendere come il modo in cui strutturalmente abitiamo l'ambito della vita morale. *In nuce*, la tesi è che siamo tutti realisti esistenziali, anche se certo possiamo esserlo in maniera più o meno riuscita. Ma non occorre un'etica normativa per dirci che dovremmo cercare di esserlo in maniera riuscita.