

CARATTERI A CONFRONTO.
NUSSBAUM E WILLIAMS TRA VIRTÙ,
GIUDIZIO PRATICO E RIFLESSI POLITICI

Gianluca Ronca
Università of Torino
gianluca.ronca@gmail.com

Abstract: In this paper I aim to explore the points of contact and divergence between two authors who have extensively reflected on the extent of an ethical “feeling” that would call the agent to a more precise awareness of the role of the emotional motions underlying decisions and character formation. In what makes an agent, in short, a person. In this sense, I intend to compare the normative and procedural significance of character and emotions in moral evaluation by comparing the theses of Martha Nussbaum and Bernard Williams. A relationship between the two positions will be highlighted in order to support, on these results, a normative justification of the use of moral inclinations as means of justice promoted by political communities.

Key Words: Martha Nussbaum; Bernard Williams; Character; Virtues; Emotions.

1. Introduzione

È stato notato in tempi recenti come, nel lungo cammino della storia del pensiero, diversi autori, seppur interessati alla tematizzazione etica, normativa e psicologica, hanno esitato ad entrare nel merito della definizione del carattere, considerandolo un nodo concettuale tra i più difficili da analizzare nella storia della filosofia.¹ Parliamo di carattere in un senso specifico che risale alla definizione aristotelica di *êthikai aretai* presente nel libro 2 dell'*Etica Nicomachea* e che tradizionalmente indichiamo coi termini di virtù, eccellenza morale.² La storia etimologica si arricchisce nel seno della filosofia contemporanea con il saggio del 1958 di G.E.M. Anscombe *Modern Moral*

¹ Cfr. ad esempio G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, Routledge and Kegan Paul, 1963, cap. 1. Dagli stoici la questione è sembrata confluire in quella del rapporto con l'ordine del cosmo, il diritto naturale e, da San Paolo, sulla relazione tra Dio e gli esseri umani. Oscillazioni le troviamo in autori come Kant e Hume, ma nella trattazione morale il peso specifico sino al XIX secolo è inferiore rispetto ad altri temi quali la norma e il dovere. Cfr. M. Homiak, "Moral Character", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/>>.

² Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali. Vol. 1: Libri 1-5. Libro II, Hachette, Milano 2017.

*Philosophy*³, nel quale la filosofa ebbe ad indicare proprio nella virtù il fondamento di ogni discorso morale. Sappiamo che per Aristotele il carattere dell'essere umano ha a che fare con tratti peculiari durevoli della personalità, che non escludono attitudini, sensibilità e un apparato di credenze atte a determinare le stesse azioni nella vita di un individuo e le relative valutazioni morali.⁴ Al di là dell'aspetto descrittivo, l'analisi sul carattere tende spesso a indirizzare il discorso anche sul piano normativo: il buon carattere è ritenuto elemento indispensabile per la giusta motivazione all'azione, in quanto legato intimamente al concetto di vita buona dell'essere umano. In questa cornice è interessante notare come la rivalutazione delle emozioni abbia occupato un posto di primo piano nella cosiddetta "etica della virtù". L'etica della virtù ha rappresentato negli ultimi cinquant'anni un cambiamento significativo all'interno del panorama filosofico morale, tanto che è ritenuta attualmente una delle tre principali posizioni normative in etica.⁵

Essa può essere identificata come la posizione che pone l'accento sulle virtù o sul carattere morale, in contrasto con le due tradizioni a lungo prevalenti nel dibattito moderno e contemporaneo. Da un lato troviamo l'indirizzo che privilegia i doveri, i principi o le norme e che si suole indicare col termine deontologia: questa è, comunemente, la prospettiva di Kant e di coloro che a Kant si ispirano. Dall'altro lato, invece, si ha il cosiddetto consequenzialismo (di cui l'utilitarismo rappresenta una corrente maggioritaria sebbene non omogenea) che si fonda sul ruolo delle conseguenze delle azioni morali secondo diverse teorie del valore, dal piacere al benessere e alle preferenze. Tale posizione ha avuto le prime formulazioni negli scritti dei filosofi inglesi Bentham, Mill e Sidgwick.⁶

³ G.E.M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, 124 (January 1958): pp. 1-19.

⁴ Nell'*Etica Nicomachea* la descrizione delle virtù è descrizione di stati di carattere che riguardano azioni, percezioni e scelte: tra queste ultime giocano un ruolo di primo piano le preferenze accordate alle scelte ragionate, legate alla nozione di *proairesis*, facoltà razionale che sovrintende alla fase finale della deliberazione che conduce all'azione. Quest'ultima facoltà, la quale presiede alla valutazione del miglior corso possibile di azione per perseguire determinati fini, è inseparabile dal concetto di *boulesis*, tradotto spesso con desiderio razionale. La *proairesis* non può promuovere fini legati agli appetiti o alle emozioni a meno che essi stessi non ricadano sotto una qualche concezione generale della vita buona riguardo ad un tipo particolare di carattere: in poche parole, un'emozione può rientrare essa stessa come causa dell'azione. Su tale aspetto cfr. N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 1.

⁵ A titolo introduttivo ci limitiamo a segnalare i seguenti studi: R. Crisp, M. Slote (ed.), *Introduction to Virtues Ethics*, Oxford University Press Inc, New York 1997; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999; R. Hursthouse, «Virtue Ethics and Human Nature», *Hume Studies*, p. 25, 1999; J. Driver, *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, New York 2001; T. Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, Oxford University Press, Oxford 2001.

⁶ Per uno studio complessivo e una valutazione critica di questi approcci cfr. A. Campodonico, M. Croce & M.S. Vaccarezza, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2017; G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle Virtù*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009.

L'etica della virtù novecentesca si è resa responsabile di un "ritorno ad Aristotele" grazie al costante riferimento alle ricerche neo-fondazionalistiche della Anscombe. L'obiettivo del presente lavoro sarà quello di confrontare la portata normativa e procedurale del carattere e delle emozioni nella valutazione morale confrontando le tesi di Martha Nussbaum e Bernard Williams. Si evidenzierà una relazione tra le due posizioni per giungere a sostenere, su tali risultati, una giustificazione normativa dell'utilizzo di inclinazioni morali per strumenti di giustizia promossi dalle comunità politiche.

2. Il carattere e le virtù: Martha Nussbaum

Il punto di inizio dell'indagine etica contemporanea sulle virtù non può che essere la domanda "come dovrei vivere?": il tentativo di risposta a cui si potrebbe giungere è strutturalmente connessa non tanto con la ricerca del tipo di azioni giuste e doverose che l'individuo è obbligato a compiere ma piuttosto con quale tipo di persona o tipo di vita in generale egli sia disposto a vivere.

"Qual è l'azione giusta?" è una domanda significativamente diversa rispetto a "che tipo di persona dovrei essere?": quest'ultima pone un serio interrogativo sulla valutazione della propria esistenza concepita come un intero. Invece di chiedere qual è la giusta azione qui ed ora, l'etica della virtù pone l'interrogativo sul tipo di persona che possa agire costantemente e coerentemente per il bene. Questo punto focale sposta inevitabilmente il discorso etico verso una teoria del bene e i problemi ad esso relativi, tra i quali rientra per esempio quello se esista una gerarchia di beni. Può esistere un bene supremo ed è ragionevole pensare che esista? Come si intuisce, la risposta alla domanda socratica riacquista tutto il suo senso. Da questa prospettiva, le emozioni che compongono ciò che comunemente intendiamo con "carattere", al pari della ragione, giocano un ruolo importante nella risposta morale dell'agente: valorizzando in primo luogo gli aspetti salienti di una situazione giudicata eticamente rilevante, aiutando il singolo a distinguere ciò che è morale da ciò che non lo è. L'azione giusta risulta così caratterizzata da un impegno emozionale non secondario.⁷

⁷ Cfr. M. Mangini (a cura di), *L'etica delle virtù e i suoi critici*, Città del Sole, Reggio Calabria 1996, pp. 12-14. Ecco come Nussbaum sintetizza i tratti comuni dell'etica della virtù: «Insofar as there is any common ground among the defenders of "virtue ethics," it lies, I suggest, in these three claims:

1. Moral philosophy should be concerned with the agent, as well as with choice and action.

2. Moral philosophy should therefore concern itself with motive and intention, emotion and desire: in general, with the character of the inner moral life, and with settled patterns of motive, emotion, and reasoning that lead us to call someone a person of a certain sort (courageous, generous, moderate, just, etc.).

3. Moral philosophy should focus not only on isolated acts of choice, but also, and more importantly, on the whole course of the agent's moral life, its patterns of commitment, conduct, and also passion.», M.C. Nussbaum, «Virtue ethics: A misleading category?», *The Journal of Ethics*,

Martha Nussbaum elabora un'etica essenzialistica volta alla prassi politica, al fine di scongiurare il diffondersi di un relativismo etico che considera pericoloso e dilagante.⁸ La sua proposta tenta di essere realmente pluralista e attenta alla realtà: un'etica empirica che si fonda sull'idea di natura umana universale e che trova il suo antecedente nell'etica eudemonistica aristotelica⁹, comunemente definita come dottrina morale che ripone il bene nella felicità e la felicità nella vita virtuosa (intesa dalla Nussbaum come precetto etico in difesa della specificità e oggettività del bene umano):

Aristotele [...] era non soltanto il difensore di una teoria etica basata sulle virtù ma anche il difensore di una tesi oggettiva del bene umano o della felicità umana.¹⁰

Per Nussbaum non è assolutamente corretto affermare che dalla rinuncia a privilegiare regole morali generali ed astratte, vale a dire privilegiando l'indagine sul concetto di vita buona, debba conseguire necessariamente una tesi relativistica. Nella vita esistono valori universali che vanno promossi e, ove non sussistano, insegnati e tutelati. Questi valori possono offrire norme transculturali giustificabili sulla base di ragioni che abbiano validità umana universale: è questa la battaglia etica di Nussbaum.¹¹ Lo stesso Aristotele ritiene che non sussista alcuna incompatibilità tra la fondazione etica della virtù e la difesa dell'unicità e oggettività del bene umano: essa deve occupare un posto prioritario nel discorso sulla morale.

Parlare di oggettività in ambito etico non significa però giungere a conclusioni reazionarie e conservatrici. Fossilizzare l'etica attraverso la conservazione della tradizione previene il progresso etico: la fedeltà al passato non può essere l'ideale guida del bene umano.¹²

Il punto di partenza del saggio della Nussbaum è costituito dall'analisi delle virtù offerta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. Qui si offre un'ampia

3.3, 1999, p. 164. Sul ruolo delle emozioni cfr. anche M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, trad. *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004.

⁸ Nussbaum è un'oggettivista e contemporaneamente rifiuta ogni sorta di realismo metafisico, mentre è incline a professare una sorta di realismo interno (alla Putnam) caratterizzato da un'impostazione di carattere costruttivista e procedurale, come vedremo. Cfr S.F. Magni, «L'oggettività metaetica nell'approccio delle capacità», in G. Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Mondadori, Milano 2007, pp. 194-214.

⁹ Cfr. M.C. Nussbaum, «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», in J.E.J. Altham, R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 86-131.

¹⁰ M.C. Nussbaum, «Virtù non relative: un approccio aristotelico», in M. Mangini (a cura di), *L'etica della virtù e i suoi critici*, cit., p. 169.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, pp. 170-180.

disamina delle virtù etiche, definite, con precisa fedeltà etimologica, come le attività più eccellenti dell'anima razionale. Il filosofo greco distingue due fasi dell'indagine in campo morale: inizialmente delimita la sfera della scelta individuale. Ogni individuo compie delle scelte ed agisce in un modo oppure in un altro all'interno di quelle che la Nussbaum chiama "esperienze fondative"¹³, fissando contemporaneamente il riferimento al termine-virtù relativo. In un secondo tempo, la valutazione morale dell'agente si sposterà su quale sarà la scelta appropriata per ogni sfera: «la virtù è uno stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente».¹⁴

Una volta messa a fuoco la metodologia, la Nussbaum riprende la lista delle virtù che Aristotele presenta nella *Etica Eudemia*: essa comprende il coraggio, la moderazione, la giustizia, la generosità, l'ospitalità, la magnanimità, la mitezza di temperamento, il proferire la verità, l'umorismo, il giudizio appropriato, le virtù intellettuali e la saggezza pratica.¹⁵ L'intento è mostrare la connessione intrinseca tra virtù e ricerca della norma oggettiva, mentre d'altro canto si vuole provare a dimostrare che a partire dall'approccio aristotelico si può criticare il relativismo.

Se le virtù sono riferite a sfere all'interno delle quali l'individuo compie le proprie libere scelte, ciò significa anche che devono sussistere esperienze che accomunano tutti gli esseri umani a prescindere dalle distanze spaziali e temporali. Questi nuclei di esperienza¹⁶ non presuppongono nessuna ipostatizzazione di natura idealizzata. La virtù in sé stessa, in quanto dipendente da beni esterni e dalla fragilità dell'esperienza umana, non può essere scavalcata da considerazioni che ne minano le fondamenta. Ecco perché demolire una virtù significa potenzialmente annullare un campo di libertà aperto dall'agire morale.

L'unico dato di partenza è la vita umana come essa è vissuta: questi aspetti comuni dell'esistenza umana raccolgono dati dai quali partire per il dialogo fra posizioni culturali e normative differenti. Ecco che la teoria etica della Nussbaum si presenta così come parte essenziale di una filosofia politica più ampia¹⁷ e di cui valuteremo un aspetto nel prosieguo del presente lavoro.

3. *Il carattere e le emozioni: Bernard Williams*

Williams rimane ancora oggi un filosofo abbastanza difficile da classificare, essendo lui stesso allergico a qualsiasi tipo di etichetta accademica. Diversi suoi interventi, tuttavia, l'hanno visto confrontarsi con i maggiori temi della

¹³ Ivi, pp. 175-176. Cfr. anche pp. 180-181.

¹⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., II 6, 1107a, pp. 1-3.

¹⁵ Cfr. M.C. Nussbaum, *Virtù non relative*, cit., p. 174.

¹⁶ Ivi, pp. 182-192.

¹⁷ Il suo primo intervento in tale direzione è M.C. Nussbaum, «Aristotelian Social Democracy», in R. Douglass, G. Mara, and H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York 1990.

riflessione sulla virtù, divenendo spesso e volentieri l'interlocutore privilegiato dei principali protagonisti del dibattito etico del secondo novecento. Particolare esempio, diremmo, di una filosofia della virtù non aristotelica né antiaristotelica.¹⁸

Williams non accettò mai la validità delle teorie etiche contemporanee, caratterizzate principalmente dal ricorso a principi razionali che a suo parere difficilmente possono risultare utili per un'indagine profonda dei motivi dell'individuo, delle sue scelte e delle sue azioni. Tra riflessione e pratica, sosteneva, vi è una tensione intima che conduce inevitabilmente al fallimento di qualsiasi criterio astratto di valutazione e di giudizio che voglia azzardare una risposta sensata sul come vivere.

Uno degli errori principali, secondo Williams, è stato quello di convincersi che un metro di giudizio esterno, impersonale ed oggettivo possa risultare un punto di vista privilegiato per valutare le nostre vite.¹⁹ L'etica è un discorso da condurre in prima persona, intrinsecamente ancorato alle esperienze di vita soggettive in un modo per cui qualsiasi pretesa di obiettività scientifica (e metaetica oggettiva) sarebbe fuorviante, come fossimo

unencumbered intelligences selecting in principle among all possible outlooks' [it is a] 'scientistic illusion' [to think that it is] 'our job as rational agents to search for, or at least move as best we can towards, a system of political and ethical ideas which would be the best from an absolute point of view, a point of view that was free of contingent historical perspective.'²⁰

Sia l'utilitarismo sia l'idea kantiana della moralità sono bersagli della sua confutazione: seppur con notevoli differenze, entrambe condividono il presupposto di un ruolo fondamentale della ragione nelle vicende umane. Se il primo non prende sul serio la separatezza delle persone, il secondo non riesce a prendere sul serio la loro identità. Le speculazioni filosofiche contemporanee, dunque, tendono a minare dalle fondamenta concetti essenziali in etica come integrità e identità.²¹ La critica alla pretesa oggettività dell'etica del dovere coincide con la posizione di Nussbaum, senza che queste due prospettive concedano argomenti a favore del mero relativismo etico.

¹⁸ Per un primo approccio ad una sfuggente organicità cfr. B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1985 e lo studio J.E.J. Altham, R. Harrison, *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge 1995.

¹⁹ Per queste considerazioni cfr. S. Veca, *Introduzione* a B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, trad., *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano, 1987, VII-XI.

²⁰ B. Williams, «Philosophy as a Humanistic Discipline», in A.W. Moore (ed.), *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton 2006, pp. 193-194.

²¹ S. Veca, *Introduzione*, cit., p. XI. Cfr. B. Williams, «A Critique of Utilitarianism», in J.J.C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge 1973, sez. 5.

Bisogna comprendere il sistema dei valori degli individui come emergono dalle diverse circostanze della vita concreta. In altri termini, il loro insieme di virtù e il modo di incrementarle.

Williams sostiene che l'etica è un'espressione specifica dell'essere umano la cui natura sembra essere manifestatamente più emotiva, attraversata dai sentimenti, che razionale. Aristotele non si sbagliava con le definizioni di essere umano, specialmente con quella di "animale razionale" ma non possiamo con altrettanta naturalezza non sostenere che in essa concorrono tutta una serie di emozioni, passioni, stati d'animo che non possono non rientrare tra i moventi dell'azione.²²

Il carattere individuale e le relazioni personali occupano un posto centrale nella riflessione di Williams. Uno dei saggi dedicati a questo tema è uscito nel 1976 col titolo *Persons, character and morality*, dove compare la seguente affermazione:

una persona individuale possiede un insieme di desideri, di interessi, o, come li chiamerò spesso, di progetti che concorrono a costituire un carattere.²³

Per sottolineare la poliedricità concettuale in questione, riferendosi a Nietzsche, aggiunge «what is called 'willing' is a complex of sensations, thinking, and affect of command».²⁴ Egli ritiene essenziale soffermarsi preliminarmente al fatto che ogni agente abbia un carattere, costituito da certi sentimenti. Proprio in quanto individuo mosso da progetti, egli si interessa al proprio futuro. Questo interesse per quel che farà o gli accadrà in futuro rimarrà sempre costante nel corso del tempo:

gli interessi, i desideri e i progetti di un certo tipo non forniscono solo una ragione per occuparsi di ciò che accade nell'orizzonte del proprio futuro, ma costituiscono anche le condizioni dell'esistenza stessa di questo futuro.²⁵

Sono questi "tratti del carattere" che definiscono i soggetti come agenti morali.²⁶

²² Cfr. B. Williams, *Sorte morale*, cit., pp. 101 e ss.; Id. «Egoism and Altruism», in *Problems of the self: Philosophical papers 1956-1972*. Cambridge University Press, 1973, p. 260. Ecco come si esprime Nussbaum a proposito: «Emotion and desire are not simply mindless pushes, but complex forms of intentionality infused with object-directed thought; they can be significantly shaped by reasoning about the good. Williams clearly endorses this claim in "Morality and the Emotions," but he appears to lose interest in it later». M.C. Nussbaum, «Virtue ethics: A misleading category?», cit., p. 182.

²³ B. Williams, «Persons, character and morality», in A.O. Rorty (ed.), *The identities of persons*, University of California Press, Berkeley 1976, trad., «Persone, carattere e moralità», in B. Williams, *Sorte morale*, cit., pp. 9-32.

²⁴ B. Williams, «Nietzsche's Minimalist Moral Psychology», in Id., *Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993*, Cambridge University Press, 1995, p. 70.

²⁵ B. Williams, «Persone, carattere e moralità», cit., p. 19.

I progetti attuali di un individuo sono condizioni della sua esistenza e dei suoi progetti futuri. Tali progetti, che costituiscono il profondo senso esistenziale dell'individuo, sono il risultato di un processo che nasce all'interno delle disposizioni che costituiscono il suo impegno morale. Il fatto che potrebbe sussistere tra di essi una sorta di progetto fondamentale di particolare rilevanza, intimamente connesso all'esistenza personale ed al significato stesso della vita di un individuo, potrebbe far sorgere la possibilità di un conflitto radicale con i principi della moralità kantianamente intesi. È questo il caso del ritratto di Gauguin che esce dalle pagine di Williams: un uomo che abbandona le pressioni sociali e la famiglia per seguire la propria vocazione artistica.²⁷

Il tema tornerà anche nella tematizzazione del ruolo della sorte nelle vicende morali. Il carattere costituisce per Williams proprio quella profondità dell'esperienza etica dell'individuo che le teorie morali non riescono a cogliere. In un passaggio si riferisce velocemente a delle "underlying dispositions"²⁸, senza tematizzarle oltre, che spiegherebbero il fondamento delle cosiddette "incapacità morali" o "incapacità di carattere".²⁹ Disposizioni e inclinazioni, cioè, che motivate da sentimenti e reazioni emotive costruite nel tempo, unite al vaglio delle considerazioni razionali, impediscono all'individuo di compiere un'azione dannosa, non voluta. Qui lo stesso concetto di carattere sembra non fornire l'adeguata cornice ermeneutica, ma di sicuro lo studio di quelle può «gettar luce sull'idea stessa di 'carattere'». ³⁰ Come sviluppato nel suo studio del 1981, l'impensabile può assumere la veste di categoria morale:

It could be a feature of a man's moral outlook that he regarded certain courses of action as unthinkable, in the sense that he would not entertain the idea of doing them: and the witness to that might, in many cases, be that they simply would not come into his head. Entertaining certain alternatives, regarding them indeed as alternatives, is itself something that he regards as dishonourable or morally absurd.³¹

Il soggetto può agire seguendo un'inclinazione che gli permette di comportarsi in un certo modo e in nessun altro, di attuare un corso di azioni (o non attuarlo) perché crede che esso sia necessario (o impensabile) per il compimento del

²⁶ Sui *character traits* cfr. anche B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1993.

²⁷ B. Williams, «Persone, carattere e moralità», cit., pp. 33-58.

²⁸ B. Williams, «Moral incapacity», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 92, 1992-93, ristampato in Id., *Making sense of humanity*, cit., pp. 46-55, p. 52.

²⁹ B. Williams, «Necessità pratica», in *Sorte morale*, cit., p. 129. Cfr. R. Altshuler, «Practical Necessity and the Constitution of Character», in A. Perry, C. Herrera (eds.), *The Moral Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge Scholars Press, pp. 40-53.

³⁰ B. Williams, «Moral Incapacity», cit., p. 47. (traduzione mia).

³¹ B. Williams, «Necessità pratica», in *Sorte morale*, cit., p. 124.

proprio costante riconoscimento morale. Una decisione è presa quando l'agente conclude alla luce di una deliberazione che ammette o esclude il compimento di quell'azione. Nel momento stesso della decisione, tuttavia, Williams suggerisce che assistiamo a un processo di scoperta di nuovi aspetti del carattere da parte del soggetto agente.³²

Le incapacità morali, dunque, costituiscono dei margini al lavoro del carattere e ponendo limiti ne rilevano anche le potenzialità, assumendo la forma di disposizioni costanti, *habitus* appunto. A differenza della mera impotenza psicologica, la necessità pratica così elaborata permette di non arrivare nemmeno al momento della prova in atto dell'azione ripudiata. Si tratta di un processo di deliberazione maturato naturalmente dall'*habitus* individuale nel momento di incontro con le circostanze esterne specifiche, quando cioè la nostra decisione acquisisce la caratteristica di "saliente".

In questa profondità si situa anche la riflessione intorno alle relazioni personali. Williams ne rifiuta l'interpretazione come una specie o conseguenza di relazioni morali. Un individuo che pur non abbia in generale il tipo di relazioni proprie della persona morale può in determinati casi prendere a cuore interessi e desideri di suoi simili, anche se con il resto del mondo si comportasse diversamente: la possibilità di conflitto è ammessa anche in questo caso ulteriore.³³ Un attaccamento profondo verso i propri cari o i propri familiari si può esprimere necessariamente in modi che non rispecchiano il punto di vista imparziale della moralità kantiana, anzi: può correre il rischio di essere apertamente in contrasto con essa, perché l'imparzialità non ha una presa sicura sul senso della nostra vita. Ecco perché la morale kantiana risulta un grande fraintendimento, quando non un "clamoroso fallimento".³⁴ Le azioni di un individuo risultano essere così espressione di determinate emozioni che possono contribuire alla valutazione e al giudizio dell'agente da parte di un osservatore morale esterno: la nostra concezione di persona ammirevole, afferma l'autore, deve comprendere anche una valutazione della sua risposta emozionale. Le emozioni determinano parzialmente, e non interamente (si comprende bene), il valore morale: oltremodo esse subiscono ugualmente un processo di rettifica, di affinamento potremmo dire, qualora subentrassero altre motivazioni nel percorso deliberativo.³⁵

³² B. Williams, «Moral Incapacity», cit., p. 52.

³³ B. Williams, «Persone, carattere e moralità», cit., p. 28.

³⁴ B. Williams, «Morality and emotions», in id. *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, trad. it., «Moralità ed emozioni» in id. *Problemi dell'io*, Mondadori, Milano 1990, p. 276.

³⁵ Cfr. la stessa Nussbaum: «For Williams, nothing can give a person a reason for action unless the person has some motive or desire in her subjective motivational set whose satisfaction either will be served by the action or it is believed by him to be served by the action. In that sense, reason is the slave of the passions, although Williams does not deny that deliberation can modify the motivational set». M.C. Nussbaum, «Virtue ethics: A misleading category?», cit., p.180.

La critica alla volubilità delle emozioni, tipica dei kantiani e non solo, tralasciava giustappunto questi due importanti aspetti.³⁶ Interpretata come esperienza passiva, l'emozione non poteva rientrare, a detta dei critici, nell'ambito della moralità in quanto esclusa dal campo della volontarietà. Williams fa notare invece che non solo un'azione emozionalmente motivata può essere libera, ma anche che la passività stessa può giocare un ruolo centrale:

Siamo proprio certi che una persona che riceva un favore da un'altra apprezzi di più il favore ricevuto e giudichi meglio chi gliel'ha fatto nel caso in cui sappia che il suo gesto è l'esito dell'applicazione di un principio, anziché il prodotto di una risposta emozionale? Non potrebbe aver avuto bisogno non tanto dei benefici di una legge universale, quanto di un gesto di umanità?³⁷

Se si ammette questo, chiosa Williams, allora sarebbe preferibile caldeggiare la formazione non di «persone morali, bensì la formazione di persone che, pur con molte incoerenze, compiano il gesto umano».³⁸ Com'è vero che le emozioni degli individui sono tanto varie e influenzabili da elementi empirici, il filosofo di Cambridge non può fare a meno di puntualizzare come tutte le caratteristiche umane che influiscono sulla stima di una persona (sensibilità, perseveranza, fantasia, intelligenza, buon senso, sentimenti di simpatia o forza di volontà) abbiamo natura empirica o quantomeno risulta impossibile sottrarre questi a condizionamenti empirici, alla storia psicologica e alle vicende individuali.³⁹ Il carattere, in conclusione, può essere descritto almeno nei suoi costituenti ultimi, seppur Williams non giunge ad una completa e onnicomprensiva definizione (potrebbe altrimenti?):

subjective motivational set [which] can contain such things as dispositions of evaluation, patterns of emotional reaction, personal loyalties, and various projects, as they may be abstractly called, embodying commitments of the agent⁴⁰

Messa in questo modo non è difficile concordare con Taylor quando afferma che, per certi versi allora, ciò che indica Williams è qualcosa che abbiamo 'scelto'.⁴¹

³⁶ B. Williams, «Moralità ed emozioni», cit., p. 276.

³⁷ Ivi, p. 275.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 276.

⁴⁰ B. Williams, «Internal and External Reasons», in Id., *Moral Luck*. cit. p. 105.

⁴¹ C. Taylor, «Moral Incapacity», *Philosophy* 70 (272), 1995, pp. 273–285, p. 276.

4. Una virtù emotivamente fondata come prerequisito dell'agire politico: il caso della vergogna

Lo studio sin qui condotto ci permette di concludere con il riflesso pratico-politico delle posizioni di Nussbaum e Williams sul carattere. In entrambe, la vita interiore dell'agente costituisce il perno della validità di un'azione politica a lungo termine dotata di senso, proprio perché nell'incontro e nel riconoscimento intersoggettivo del sentire etico l'agire politico ritrova il suo pieno valore. Un'emozione peculiare, che apre al riconoscimento simpatetico, esaminato da entrambi gli autori è quello della vergogna. Essa acquisisce un preciso valore politico.

Riteniamo comune provare un senso di appartenenza, di orgoglio e di vergogna – emozioni immediate – per i membri di un gruppo o di una comunità. Il sentimento di appartenenza ad una particolare comunità, gruppo, associazione e nazione, nel nostro caso, può costituire un anello di congiunzione tra le relazioni intersoggettive e quella che Ricoeur chiama, richiamandosi alla tradizione sociologica, «oggettivazione nella comunità di rango superiore».⁴²

Non ci sembra superfluo notare come il processo di riconoscimento qui presentato sia stato intravisto anche dalla *Politica* aristotelica, laddove saggezza pratica, virtù e carattere concorrono ad arrivare dal particolare individuale all'universale della comunità politica. Ciascuno partecipa con la sua parte di virtù, di esperienze individuali, di necessità pratiche a indirizzare le scelte di giustizia a partire da una saggezza pratica comunitaria.⁴³

La vergogna per Nussbaum è un'emozione che sorge negli esseri umani sin dalla più tenera infanzia. Essa consiste in un giudizio di inadeguatezza, impotenza o debolezza.⁴⁴ È una risposta che l'infante sperimenta appena entra in contatto col mondo circostante non appena elabora la propria dipendenza contro una primordiale onnipotenza sperimentata come, diremmo, oggetto-di-cura. Tenendo fermo questo punto, possiamo osservare come nei suoi scritti la vergogna acquista anche una centralità nel funzionamento ottimale della democrazia e motivazione di politiche pubbliche orientate:

There is a healthy role for shame in social life when it does not divide or stigmatize but spurs people on to higher achievements. [...] Constructive shame is likely to be directed at the self, and to be part of a project of self-improvement; [...] Shame is particularly likely to be healthy when it is collective, as when a society feels shame about some of its worst traits, such as sexism and racism [...] Society may be able to do largely without disgust, because that emotion seems unconnected to sources of positive good; it may even be able to do without the type of shame that pillories certain categories

⁴² P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare: l'enigma del passato*, Il Mulino 2004, p. 58.

⁴³ Cfr. Aristotele, *Politica*, 1281a42-b10.

⁴⁴ M.C. Nussbaum, *Hiding from Humanity*, Princeton University Press, Princeton 2004, p. 183.

of people, because that type of shame (closely linked to disgust) does not seem intrinsic to the more constructive shame that spurs people on to achieve the highest ideals of which they, and their society, are capable⁴⁵

Possedere, provare, sperimentare un senso di vergogna per azioni compiute da un gruppo cui l'agente appartiene, per circostanze storiche e politiche, contribuisce all'instaurazione di prassi sociali volte al consolidamento istituzionale e della fiducia pubblica. È il caso delle politiche di riparazione nei confronti delle comunità che hanno subito torti e discriminazioni legalmente riconosciute nel passato. Per Williams, i valori si consolidano attraverso reti sociali di ordine politico e sarebbe insensato ragionare intorno al bene individuale o alle virtù senza ragionare contemporaneamente sulle virtù politiche che la società dovrebbe abbracciare e incentivare.⁴⁶ Dal canto suo, si mostra sensibile ad una moralità che includa non solo il fattore dell'imputabilità ma anche quello della sorte morale e del rimorso, aprendo lo spazio a una responsabilità che non soddisfi dunque solo i requisiti logici della causazione agente-azione-danno ma contempli anche un'apertura verso colpe non commesse in prima persona.⁴⁷ La vergogna per certi versi include in sé il concetto di colpa contemporaneo, in una direzione argomentativa prossima a quella compiuta da Aristotele: un individuo può provare vergogna di fronte ai suoi simili anche a causa di situazione di svantaggio, violenza e umiliazione che coinvolgono soggetti terzi⁴⁸: vergogna e indignazione concorrono a strutturare il carattere del soggetto responsabile:

The reaction in Homer to someone who has done something that shame should have prevented is nemesis, a reaction that can be understood, according to the context, as ranging from shock, contempt, and malice to righteous rage and indignation. It should not be thought that nemesis and its related words are ambiguous. It is defined as a reaction, and what it

⁴⁵M.C. Nussbaum, *Political emotions*, Harvard University Press, 2013, pp. 364; pp. 376-377.

⁴⁶B. Williams, «Seminar with Bernard Williams», *Ethical Perspectives*, 6/3-4, 1999, pp. 243-265, 257; Id., «Bernard Williams», in A. Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews*, Routledge, London 1999, pp. 142-163, p. 150; Id., «There Are Many Kinds of Eyes», in M. Burnyeat (ed.), *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, pp. 325-330. Princeton University Press, Princeton, pp. 326-327.

⁴⁷Cfr. B. Williams, *Shame and Necessity*, Sather Classical Lectures, Volume 57, University of California Press, Berkeley 1993, pp. 75-102. Sulla responsabilità fondata sulla valutazione del carattere cfr. Id., *Necessità pratica*, cit., p. 130. Cfr. anche «The object of moral judgement proves to be a virtuous or vicious character whose formation and whose moral status is largely independent of the exercise of free will. 'Liberty of indifference' – i.e. freedom from any causal chain whatsoever – cannot be admitted, because if we did that, we would not be able to trace people's actions to the exercise of their character, and thus to attribute responsibility for what they do». L. Greco, «Humean Reflections in the Ethics of Bernard Williams», *Utilitas* 19, no. 3 (September 2007), pp. 312–325, p. 322.

⁴⁸Cfr. A. Fussi, «Aristotle on Shame», *Ancient Philosophy* 35, 2015, pp. 113-135.

psychologically consists of properly depends on what particular violation of aidos it is a reaction to. As Redfield has put it, aides and nemesis are “a reflexive pair”⁴⁹

Perché allora la vergogna è politicamente rilevante? Perché ci pone in relazione costante con l’Alterità sia effettiva (gli altri) che con l’alterità interiore della coscienza nell’atto di giudicare il valore delle azioni politiche e di stabilire pratiche costanti di mutuo riconoscimento:

An agent will be motivated by prospective shame in the face of people who would be angered by conduct that, in turn, they would avoid for those same reasons. [...] There has to be something for these interrelated attitudes to be about. It is not merely a structure by which I know that you will be annoyed with me because you know that I will be annoyed with you. These reciprocal attitude shave a content: some kinds of behavior are admired, others accepted, others despised, and it is those attitudes that are internalized, not simply the prospect of hostile reactions⁵⁰

Se percepiamo come legittima e corretta la responsabilità per azioni, pratiche lesive, discriminazioni e torti storici che non ci hanno coinvolto in prima persona allora saremmo più propensi a compiere quel “gesto umano” di cui parlava Williams scommettendo su prassi riparatorie e riconciliatorie che allarghino il nostro concetto stesso di giustizia.⁵¹

5. Conclusione

Il carattere e le relative emozioni morali degli individui sono stati a lungo ignorate dalla riflessione morale contemporanea: il merito dell’etica della virtù è consistito nel mettere l’accento sul punto di vista interno, il foro interiore dell’esperienza morale, contro ogni astrazione e contro ogni formalismo puramente razionalista. In questo studio ci siamo prefissati di cogliere i punti di contatto e di divergenza tra due autori che hanno diffusamente riflettuto sulla portata di un “sentire” etico⁵² che richiamasse l’agente a una più precisa

⁴⁹ B. Williams, *Shame and Necessity*, cit., p. 80.

⁵⁰ Ivi, pp. 83-84.

⁵¹ Per un approfondimento del tema mi permetto di segnalare i miei lavori G. Ronca, *Le pardon politique: nouvelles perspectives critiques sur le rapport entre responsabilité collective et la transitional justice contemporaine*, tesi di dottorato, UCLM, 2019, consultabile al link, <https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/23286/TESIS%20Ronca.pdf?sequence=1&isAllowed=y>; G. Ronca, «Appunti per la costruzione di un approccio critico alla transitional justice contemporanea. Dal rapporto storico tra colpa collettiva e responsabilità individuale alla valutazione delle recenti dichiarazioni internazionali in materia», in *Crisi e trasformazioni. Filosofie e processi storico-sociali*. Vol. II, A. Collacchi, L. Fiorese (a cura di), Universitalia, Roma 2020.

⁵² In questa sede ci siamo sforzati di mostrare come questo movente non vada inteso come un primato all’interno del processo di valutazione e deliberazione morale, quanto una complessiva ed

consapevolezza del ruolo dei moti emotivi alla base delle decisioni e della formazione del carattere. In ciò che rende un agente, in sintesi persona. Abbiamo individuato infine come l'interesse sia risultato convergente su un'emozione dalla tonalità peculiare, quale quella della vergogna, che ha acquisito un ruolo centrale in quella che è stata definita «l'era delle richieste di perdono».⁵³ Un dibattito acceso e ancora in corso che può trovare in questi due autori ragioni valide a sostegno del valore politico, prospettico e costruttivo del senso di vergogna.

Riferimenti bibliografici

ALTHAM, J.E.J. E HARRISON, R.

1995 *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge.

ALTSHULER, R.

2013 «Practical Necessity and the Constitution of Character», in A. Perry & C. Herrera (eds.), *The Moral Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge Scholars Press, Cambridge, 40-53.

ANSCOMBE, G. E. M.

1958 «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*33, no. 124, 1-19.

ARISTOTELE

2017 *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali. Vol. 1: Libri 1-5. Libro II, Hachette, Milano.

2020 *Politica*, F. Ferri (a cura di), Bompiani, Milano.

CAMPODONICO, A., CROCE, M. & VACCAREZZA, M.S.

2017 *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma.

CRISP, R. E SLOTE M. (EDS.)

1997 *Introduction to Virtues Ethics*, Oxford University Press Inc, New York.

DRIVER, J.

2001 *Uneasy Virtue*, Cambridge University, New York.

FUSSI, A.

2015 «Aristotle on Shame», *Ancient Philosophy*, 35, 113-135.

GIBNEY, M., ET AL. (A CURA DI)

2006 *The Age of Apology: The West Faces its Own Past*, United Nations University Press, Tokyo.

HOMIAK, M. "Moral Character", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/>

esplicita rivalutazione delle emozioni nella sfera morale in sinergia con la sfera razionale. Ringrazio un anonimo reviewer per avermi sollecitato alla ulteriore precisazione.

⁵³ M. Gibney et al. (a cura di), *The Age of Apology: The West Faces its Own Past*, United Nations University Press, Tokyo 2006.

- HURKA, T.
2001 *Virtue, Vice, and Value*, Oxford University Press, Oxford.
- HURSTHOUSE, R.
1999 *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
1999 «Virtue Ethics and Human Nature», *Hume Studies*, 25, 67-82.
- MAGNI, S. F.
2007 «L'oggettività metaetica nell'approccio delle capacità», in Bongiovanni G. (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Mondadori, Milano, 194-214.
- MANGINI, M. (A CURA DI),
1996 *L'etica delle virtù e i suoi critici*, Città del Sole, Reggio Calabria, 12-14.
- NUSSBAUM, M. C.
1990 «Aristotelian Social Democracy», in R. Douglass, G. Mara, H. Richardson H. (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York.
1995 «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», in J.E.J. Altham, R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics*.
1996 «Virtù non relative: un approccio aristotelico», in M. Mangini (a cura di), *L'etica della virtù e i suoi critici*.
1999 «Virtue ethics: A misleading category?», *The Journal of Ethics*, 3, 163-20.
2001 *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, trad., *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2004.
2004 *Hiding from Humanity*, Princeton University Press, Princeton.
2013 *Political emotions*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- RICOEUR, P.
2004 *Ricordare, dimenticare, perdonare: l'enigma del passato*, il Mulino, Bologna.
- RONCA, G.
2019 *Le pardon politique: nouvelles perspectives critiques sur le rapport entre responsabilité collective et la transitional justice contemporaine*, tesi di dottorato, UCLM, 2019, consultabile al link <https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/23286/TESIS%20Ronca.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
2020 «Appunti per la costruzione di un approccio critico alla transitionaljustice contemporanea. Dal rapporto storico tra colpa collettiva e responsabilità individuale alla valutazione delle recenti dichiarazioni internazionali in materia», in *Crisi e trasformazioni. Filosofie e processi storico-sociali*, Vol. II, A. Collacchi, L. Fiorespino (a cura di), Universitalia, Roma
- SAMEK LODOVICI, G.
2009 *Il ritorno delle Virtù*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- SHERMAN, N.
1989 *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford.
- TAYLOR, C.
1995 «Moral Incapacity», *Philosophy* 70 (272): 273–285.
- VECA, V.
1987 *Introduzione in Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano, ed. originale: B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge.

WILLIAMS, B.

- 1973 «A critique of utilitarianism», in J.J.C. Smart & B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and against*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1973 «Egoism and Altruism», in *Problems of the Self: philosophical papers 1956-1972*, Cambridge University Press, Cambridge, trad., «Egoismo e Altruismo», in Id., *Problemi dell'io*, S. Veca (ed.), Il Saggiatore, Milano, 1990.
- 1973 «Morality and emotions», in Id. *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, trad., «Moralità ed emozioni» in Id. *Problemi dell'io*, Mondadori, Milano, 1990.
- 1976 «Persons, character and morality», in A.O. Rorty (ed.), *The identities of persons*, University of California Press, Berkeley, trad., *Persone, carattere e moralità*, in Id., *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano, 1988.
- 1980 «Justice as a virtue», in A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's ethics*, University of California Press, Berkeley.
- 1981 *Practicalnecessity*, in Id., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. S. Veca, *Necessità pratica*, in *Sorte morale*,
- 1981 «Internal and External Reasons» in Id. *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1985 *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- 1992/1993 «Moral incapacity», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 92. Reprinted in Id., *Making sense of humanity and other philosophical papers 1982-1993*, Cambridge University, Cambridge, 1995, 46-55.
- 1993 *Shame and Necessity*, Sather Classical Lectures, Volume 57, University of California Press, Berkeley, 75-102.
- 1999 «Seminar with Bernard Williams», *Ethical Perspectives*, 6/3-4.
- 2006 «Philosophy as a Humanistic Discipline», in A.W. Moore (ed.), *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton University Press, Princeton, 180-199.

VON WRIGHT, G. H.

- 1963 *The Varieties of Goodness*, Routledge and Kegan Paul.