

## ***Le parole giuste per l'etica: esercizio dell'immaginazione e immaginario sociale in Iris Murdoch***

Riccardo Fanciullacci

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

riccardofanciullacci@libero.it

Quello che sperimentiamo è una generale perdita di concetti, un impoverimento del vocabolario morale e politico. [...] È necessario disporre di molti più concetti di quelli che ci offre la filosofia attuale [...]. Abbiamo bisogno di concetti con i quali definire la sostanza del nostro essere, perché solo attraverso un arricchimento e un approfondimento dei concetti si può ottenere un progresso morale. I. Murdoch, *Contro l'aridità*<sup>1</sup>

### **ABSTRACT**

My paper aims at reconstructing the way – still fertile and up-to-date – in which Murdoch, at the beginning of her career, conceived and practiced moral philosophy. First of all, the research in moral philosophy is devoted to a clarification of the nature of moral life: at this level, Murdoch takes position against the fact-value dichotomy, affirms our original involvement with the good and illustrates the role of imagination. Secondly, the moral philosopher explores the forms assumed by practical life in the present time: to put in order this exploration, a fundamental concept is that of social imagery. Finally, moral philosophy takes part in the symbolic conflict oriented to an understanding of the good, and enriches it by courageously forging new representations and new ethical concepts

### **KEYWORDS**

Iris Murdoch, Imagination, Social Imaginaries, Moral Philosophy, Understanding, Realism, Freedom.

---

1 I. MURDOCH, *Contro l'aridità* (d'ora in poi: CA), in: Ead., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di P. Conradi, tr. it. di E. Costantino et al., Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 293, 296. Poiché anche la maggior parte degli altri testi di Murdoch che citerò sono compresi in questo volume, elenco le sigle di abbreviazione che userò: CA = *Contro l'aridità* (1961); EM = *Etica e metafisica* (1957); ET = *Un edificio di teoria* (1958); ExM = *Esistenzialisti e mistici* (1970); IP = *L'idea di perfezione* (1962, 1964); NP = *Nostalgia del particolare* (1952); ORP = *Oscurità della ragion pratica* (1966); SB = *Il sublime e il buono* (1959); SBAC = *La sovranità del Bene sugli altri concetti* (1967, 1970); SBR = *Il sublime e il bello rivisitati* (1959); SDB = *Su "Dio" e il "Bene"* (1969); SVP = *La salvezza che viene dalle parole* (1972); VSM = *Visione e scelta in ambito morale*.

## 1. *Il disorientamento della filosofia morale*

“Perché ci occupiamo di filosofia morale? Per amore di ‘completezza’?”<sup>2</sup>

Con questa domanda chiara e netta, persino provocatoria per via dell’allusione ironica alla semplice completezza come spiegazione, Iris Murdoch intendeva far sì che l’impegno operoso con cui i filosofi di professione si dedicano alla morale si interrompesse per un momento. Solo una simile pausa o sospensione, infatti, avrebbe potuto consentire alla domanda sul senso di quell’attività di sollevarsi di nuovo. Poiché ci sono buone ragioni di pensare che quella domanda sia ancora urgente, conviene considerare più da vicino le riflessioni che le ha dedicato la filosofa irlandese.<sup>3</sup>

Gli interrogativi citati, Murdoch li ha formulati nel 1956 quasi all’inizio del suo contributo a un simposio dedicato a *Visione e scelta in ambito morale* e ospitato nei prestigiosi *Proceedings of the Aristotelian Society*. È la seconda volta che Murdoch pubblica in questa rivista, sarà anche l’ultima.<sup>4</sup> Quattro anni prima, vi era uscito *Nostalgia del particolare* dove i dubbi e l’insoddisfazione della pensatrice nei confronti dell’impostazione allora dominante in filosofia della mente erano stati affidati alla figura dimessa, ma comunque rispettata nella pratica filosofica di ‘chi non è d’accordo’ (‘the objector’).<sup>5</sup> Il tono dell’articolo del ’56 è diverso: Murdoch vuole scuotere i professionisti della filosofia morale e far avvertire loro la necessità di un rinnovamento dell’impostazione che attualmente guida il loro lavoro. Si tratta di un’impostazione che quelli tendono a percepire come imposta dagli stessi progressi della razionalità filosofica, se non come naturale o addirittura come l’unica possibile, e che invece non è comune né all’intera storia dell’etica, né a tutti i pensatori che si dedicano alla morale fuori da ‘Oxbridge’. E quanto alla presunta potenza tecnica degli strumenti logico-linguistici di cui questa impostazione

---

2 VSM, p. 103.

3 Alcune di queste ragioni le ha esplicitate Bernard Williams, un filosofo che ha ascoltato le lezioni di Murdoch a Oxford negli anni ’50 e la cui critica di alcune delle impostazioni dominanti della filosofia morale ha alcune somiglianze (ma anche importanti differenze) con le osservazioni murdochiane sul tema; cfr. B. WILLIAMS, *L’etica e i limiti della filosofia* (1985), trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987. Una ripresa di quelle ragioni e un loro approfondimento attraverso un confronto con la filosofia pratica aristotelica ma tenendo anche conto dei processi di differenziazione moderni e delle loro conseguenze sulla vita umana, li ho tentati anche io tratteggiando un programma di rifondazione della filosofia morale sull’esperienza pratica: cfr. R. FANCIULLACCI, *L’esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli 2012.

4 Per la verità, si tratta della terza volta perché, già nel 1951, appare il breve contributo di Murdoch al simposio: *Thinking and Language*, sul *Supplementary Volume 25* dell’*Aristotelian Society*.

5 NP, p. 75. La potenza di questa strategia retorica è sottolineata e commentata da L. MURARO, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, in A. Buttarelli (a cura di), *Concepire l’infinito*, La Tartaruga, Milano 2005, pp. 57-75; ma si veda pure il suo contributo (*La schivata. Un’introduzione a Iris Murdoch filosofa*) nel presente numero di “Etica & Politica”.

disporrebbe, è qui che Murdoch pone la sua domanda: dobbiamo chiederci “che cosa i nostri strumenti tecnici fanno *veramente* per noi” e questo presuppone il venire in chiaro su che cosa attendiamo dalla filosofia morale e sul senso del nostro coltivarla. È solo l'ideale immaginario della completezza a muoverci?

Va precisato che nel tentare di introdurre un gesto di forte discontinuità nel circuito riproduttivo della filosofia morale di lingua inglese, Murdoch non era sola al momento del simposio di discussione del '56. L'articolo del suo interlocutore, R.W. Hepburn, è un'articolata critica di un'etica che, concentrandosi solo sul problema dell'obbedienza alle regole, disconosce la rilevanza morale dei momenti in cui rivolgiamo uno sguardo unitario sulla nostra vita e lo sviluppiamo attraverso una narrazione di questa.<sup>6</sup> Sebbene i tagli operati sul saggio di Murdoch da Peter Conradi per l'edizione nel volume: *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura* abbiano reso del tutto invisibile questo fatto, Murdoch costruisce il suo contributo come una ripresa di quello di Hepburn, una ripresa volta ad approfondirne in maniera radicale il significato e a farne esplodere le implicazioni più generali.<sup>7</sup> Hepburn ha saputo cogliere il valore che le autobiografie letterarie possono avere per la filosofia morale, ma se non si individua che cosa nella cornice disciplinare tende a non lasciar apprezzare quel valore e come si potrebbe disegnare una cornice differente, allora quella scoperta scivolerà via perché non si avrà idea di quanto radicale debba essere la battaglia teorica da ingaggiare per salvarla.

Murdoch riesce a mostrare che la filosofia morale può ritrovare l'orientamento solo se viene *rimessa a fuoco l'idea stessa di moralità*. Scrive che per cominciare occorre: “tornare [...] alla visione iniziale della ‘morale’” e alla “comprensione primaria di ciò che è morale”.<sup>8</sup> A dire il vero, queste formule potrebbero far pensare che la chiave di volta stia nel senso comune oppure nel linguaggio ordinario: lì sarebbe custodito il significato autentico della parola ‘morale’ e dunque una caratterizzazione affidabile di che cosa sia la dimensione della vita morale. In realtà, non è questa l'idea di Iris Murdoch. Il senso comune fornisce solo una certa immagine dell'esperienza, un'immagine che ha la peculiarità, rispetto a quelle sviluppate dai saperi specialistici e organizzati, di essere la prima con cui diveniamo familiari e dunque quella muovendoci dalla quale arriviamo a sviluppare le altre; in quanto immagine, però, neppure il senso comune va confuso con l'esperienza. È l'esperienza la vera posta in gioco, ossia ciò che attraverso

---

6 Cfr. R.W. HEPBURN, *Vision and Choice in Morality*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 30, Supplementary Volumes, (1956), pp. 14-31.

7 Anche Cora Diamond, che pure offre una interessante lettura del saggio murdochiano ricostruendo il dibattito a distanza tra Murdoch e Richard Hare, non sembra aver consultato la prima edizione, non tagliata: cfr. C. DIAMOND, *Fatti e valori* (1996), in Id., *L'immaginazione e la vita morale*, trad. it. di M. Falomi – L. Greco, Carocci, Milano 2006, pp. 149-174. Il dialogo murdochiano con Hepburn è invece esaminato con precisione da F. CATTANEO, *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 55-66.

8 VSM, p. 103.

immagini e rappresentazioni sempre più articolate e ricche cerchiamo di arrivare a comprendere. Ecco allora che il proposito di tornare alla ‘comprensione ordinaria’ di ciò che è morale va inteso proprio come una ricerca della *prova d’esperienza* su cui saggiare e rifondare le impostazioni, le partizioni e i vocabolari ricevuti.

Rivolgere, nel senso di volgere sempre di nuovo, lo sguardo sulla nostra esperienza per avere occasione di evitare tanto le semplificazioni spontanee del senso comune quanto quelle sofisticate che derivano da scelte metodologiche spesso non controllate. Questa è la massima, che potremmo chiamare ‘fenomenologica’, che guida il metodo di Murdoch. E si tratta di una massima su cui possono convergere tutti coloro che avvertono la preoccupazione che il lavoro in filosofia morale non si avvolga su di sé generando eleganti soluzioni logiche a problemi astrusi oppure formule astratte troppo semplici per tornar buone nella vita.<sup>9</sup> Tuttavia, questa massima è realmente messa all’opera solo da parte di chi è capace di *situare il suo pensiero nello scenario storico che abita*, cioè da parte di chi tenta di determinare che cosa caratterizza il suo presente e dunque poi coordina il suo pensiero non solo a ciò che eventualmente è invariabile, ma anche a ciò che caratterizza fundamentalmente la sua circostanza. Iris Murdoch è una pensatrice che sa collocare le sue ricerche all’interno di una comprensione del suo proprio tempo e che anzi, in parte le svolge *anche* per rispondere al suo proprio tempo. Tra i passi che rivelano quest’arte di situarsi, eccone due, rispettivamente del 1958 e del 1959:

Nella nostra riflessione sulla morale e sui problemi sociali, si è aperto un serio e crescente vuoto; vuoto che viene ansiosamente avvertito dalla società nella sua interezza e che risulta oggi ancora più angosciante perché, per la prima volta nella nostra storia, sperimentiamo la perdita della religione in quanto guida e consolazione. Fino a tempi molto recenti erano disponibili vari sostituti della religione (il socialismo stesso, poi il comunismo, il pacifismo, l’internazionalismo) ora sembra esserci scarsità persino di sostituti.<sup>10</sup>

Mentre la società dell’Ottocento poteva essere un posto rassicurante dove vivere, o al contrario un posto eccitante, interessante e remunerativo dove lottare, la società oggi appare, al contrario, minacciosa, sconcertante, incontrollabile, quando non un luogo noioso e nel quale ci si sente imprigionati. D’altra parte, oltre e attraverso la società, non possiamo non scorgere l’intera scena apocalittica, il razzo [*the travelling rocket*], la bomba all’idrogeno e tutte quelle cose che ci spingono a riflettere in generale sulla condizione umana e sull’uomo nella sua totalità.<sup>11</sup>

---

9 “L’aspetto creativo della filosofia è ridotto quasi a zero, o piuttosto tende a limitarsi all’invenzione di quelli che potremmo definire ‘dispositivi logici’”, ET, p. 188.

10 ET, pp. 192-193. Cfr. CA, p. 290.

11 SBR, p. 283.

Questi due brani sono già sufficienti a suggerire che per prendere sul serio il disorientamento della filosofia morale da cui siamo partiti, e che si manifestava agli occhi di Murdoch sia nella tecnicizzazione autoreferenziale di tale filosofia, sia soprattutto nel modo troppo semplice in cui questa si rappresenta la vita pratica, non basta trattare quel disorientamento come il semplice frutto di una leggerezza o dell'insufficienza di alcuni. In quel disorientamento disciplinare si esprime anche il più generale stato di disorientamento in cui versa sia la vita comune, sia ogni tentativo di pensare il ruolo che in questa possono avere le parole dell'etica. Solo se saprà situarsi in questo più ampio ordine di riferimenti e parlare alla sua altezza, l'interrogazione sul senso della filosofia morale potrà evitare la superfluità.

Riformuliamo più distesamente questo punto. (a) Lo stato di indigenza in cui versa la filosofia morale a lei contemporanea non dipende, per Murdoch, unicamente dal fatto che quella filosofia manca di una visione corretta della natura della vita morale e dell'essere umano in quanto soggetto pratico; (b) la filosofia morale torna in forma solo se, appoggiandosi a una comprensione corretta della struttura della vita pratica, giunge a sviluppare anche uno sguardo lucido sulle fattezze concrete che quella struttura assume nel nostro proprio tempo; (c) tale sguardo sul presente rivelerà, tra l'altro, che l'attuale incomprendimento di che cosa caratterizzi essenzialmente la vita pratico-morale non è un semplice errore cognitivo in cui sono incorsi alcuni filosofi, ma è annodata alla situazione storica più generale; (d) riconoscere tale annodamento porta chiarezza sulla natura e la profondità di quell'errore e dunque sulla natura dell'impegno che occorre mettere in campo per farvi fronte. Sebbene tutto il presente contributo sarà volto a chiarire, sviluppare ed esemplificare quanto appena accennato, forse conviene che un esempio sia anticipato fin d'ora. Prenderò le mosse da Nietzsche, un filosofo a cui Murdoch, perlomeno all'inizio, non si riferisce che saltuariamente e in maniera semplificata, ma che pur tuttavia, in un passo de *La sovranità del Bene sugli altri concetti* (1967, 1970), colloca al centro di quegli altri suoi obiettivi critici classici su cui ci soffermeremo tra poco: "La strada non è poi così lunga da Kant a Nietzsche, da Nietzsche all'esistenzialismo e da lì alle dottrine etiche anglosassoni che, per certi versi, tanto somigliano a quest'ultimo".<sup>12</sup>

Per Nietzsche, come è noto, tutto ciò che vale, e dunque anche tutti i valori, vale perché la volontà, volendolo, lo fa valere.<sup>13</sup> Questa è una sorta di tesi di struttura: il valore è volontà. Questa tesi viene poi integrata con un'altra che

---

12 SBAC, p. 362.

13 La presente ricostruzione schematica di alcuni momenti fondamentali del pensiero di Nietzsche prescinde ovviamente dalle complicazioni che la considerazione delle differenze tra le sue varie opere comporterebbe. Mi appoggio in prima istanza a: F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa col martello* (1889), trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983. Importanti chiarimenti sugli impegni ontologici della critica nietzschiana dei valori sono offerti da: M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo* (1940), in Id., *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 563-743.

chiarifica una differenza tra il caso possibile in cui la volontà pone apertamente i valori e il caso possibile in cui li pone nascondendosi dietro la maschera della verità, della natura o dell'oggettività. Nel secondo caso possibile il valere dei valori si presenta come indipendente dalla volontà, nel primo no (e, naturalmente, quando il valere si presenta come un voluto, allora si configura diversamente, ad esempio ha un rapporto con il divenire temporale diverso da quello dei valori che si presentano come oggettivi). Oltre a queste due tesi che, contro il vocabolario di Nietzsche, potremmo chiamare 'metafisiche', Nietzsche ne avanza una terza che riguarda la storia e, anzi, il suo proprio presente: dice che il suo tempo è il tempo in cui l'operare mascherato della volontà giunge in crisi. Il secondo 'caso possibile' è stato il caso reale in tutta la storia fino da ora, ma ora non più: ora non siamo più di fronte alla crisi di questo o quel valore, ma alla crisi di quei dispositivi grazie a cui si poteva credere che ci fossero valori oggettivi, valori che si trattava solo di scoprire e che non erano fatti valere dalla volontà. Entra in crisi l'idea stessa di valore oggettivo e con ciò, aggiunge Nietzsche, diventa davvero praticabile l'altra possibilità: la volontà può piangere il tempo in cui poteva mascherarsi e operare di nascosto (e questa sarebbe l'opzione del nichilismo negativo), oppure può cogliere l'occasione di manifestarsi apertamente e generare nuovi valori (cioè non solo valori differenti nel contenuto, ma anche formalmente differenti: tali da non presentarsi più come indipendenti e dunque tali da non intrappolare più la volontà che li aveva posti e che però poi si trovava bloccata dal gioco illusorio che aveva creato, il gioco della verità e dell'oggettività). Ora, per Murdoch non è vero che il valore è come tale volontà, ma è vero che il presente è caratterizzato da una crisi che non è leggibile solo come la crisi di un certo valore a favore di un altro: è vero che vengono meno i dispositivi grazie a cui, prima, si poteva avere fiducia nell'oggettività di un cosmo di valori, grazie a cui, prima, si sapeva realizzare la pratica dell'orientarsi, del trovare orientamento. Questa pratica, per Murdoch, diventa qualcosa che sempre meno persone sanno realizzare: ecco che cos'è il tendenziale disorientamento generale. L'esperienza umana si configura ora in un modo per cui il posto stesso dell'istanza di guida e l'abilità nel seguire tale guida entrano in crisi. Tutto questo è per Murdoch un fatto, occorre avere solo la lucidità e il coraggio di registrarlo. Scrive ad esempio in *Esistenzialisti e mistici* (1970):

Il cambiamento di scena si ha con l'inizio del ventesimo secolo, quando molto di ciò che Nietzsche sperava accadesse [*possiamo ipotizzare: la radicalizzazione della sfiducia nell'idea di verità stabile*] comincia ad accadere davvero, anche se non come lui avrebbe voluto [*possiamo ipotizzare: non avviene come occasione per il farsi innanzi dell'Übermensch, di colui che crea apertamente nuovi valori*]. Dio, Ragione, Società, Progresso e Anima sono via via scomparsi. L'individuo è ora spaventato e solo. L'uomo del diciannovesimo secolo usava la propria volontà per scegliere e ottenere cose il cui valore era indipendente da lui, perché veniva conferito loro, per esempio, dall'approvazione della Religione o

della Società. L'uomo del ventesimo secolo, al di fuori dei paesi di ideologia marxista, vive in un contesto religioso e metafisico enormemente impoverito, tanto che rischia di venirgli a mancare un ambito in cui esista ancora qualcosa che abbia valore in sé, tranne forse la stessa forza di volontà. Oggi sono disponibili diversivi tecnologici sempre più numerosi che trasformano nuovamente in pecore tutti coloro che sono emersi dalla caverna industriale, ma si tratta comunque solo di rimedi superficiali. La fiducia profonda è sparita. Il romanzo volontarista o esistenzialista è il documento di questa ansiosa coscienza moderna.<sup>14</sup>

Che la fiducia profonda sia sparita è, come dicevo, per Murdoch innanzitutto un fatto che va registrato. Ma come va poi letto questo fatto? Entro quale visione più generale va collocato? La visione generale offerta da Nietzsche è per Murdoch inadeguata, ma a quella visione bisogna riconoscere che ha tentato di raccogliere la sfida del presente e di collocarsi all'altezza del disorientamento dato, senza minimizzarlo. Proprio per questo, quella visione non è afferrabile solo come un errore soggettivo: essa dà un certo inquadramento o lettura alla situazione presente (dice che essa è caratterizzata dal dissolversi dell'illusione dell'oggettività dei valori) e definisce anche due modi di avervi a che fare (il lamento nostalgico di chi è paralizzato dalla vertigine della sua libertà di creare e la danza creativa di chi è pronto a volere il divenire di tutto, anche dei punti di riferimento cui contingentemente si appoggia). Da qui il fatto che quella visione (o le altre che ne hanno ripreso le istanze di fondo) ha il potere di attrarre gli esseri umani, nonostante le obiezioni puramente teoretiche che sono state mosse e possono essere mosse alle sue tesi fondamentali. Detto altrimenti e senza sfumature: il tempo della crisi è il tempo in cui il *conatus vivendi* si scontra con il disorientamento sulle direzioni da prendere; la visione offerta da Nietzsche sa intervenire in questa contraddizione esistenziale e dice qualcosa che, perlomeno ai non filosofi, suona così: 'non farti deprimere dal fatto che non puoi più credere che il tuo lavoro ti darà la *salvezza* o che stai dando il tuo contributo al *progresso* della civiltà. Non farti deprimere perché ora hai finalmente l'occasione di porre l'esercizio della tua libera creatività e della tua potenza come l'unico fine. Abbi il coraggio di diventare ciò che sei!'. Per Murdoch una risposta come questa non è una buona risposta alla domanda esistenziale che il nostro tempo ci pone, ma perlomeno è una risposta e non una formuletta. Elaborare un'altra risposta, migliore e più profonda, richiede che si sappia riconoscere in questa prima non una semplice 'pensata', ma qualcosa che sa toccare il disorientamento: si tratterà poi di liberare il disorientamento da questo inquadramento e così poterlo leggere in maniera più profonda, ma tutto questo richiede a sua volta di saper includere il disorientamento e la situazione storica presente nel proprio sguardo. Se si hanno occhi solo per le strutture

---

14 ExM, p. 233.

metaetiche del pensiero morale o comunque solo per i tratti invarianti della vita morale, allora non si può guardare in faccia il disorientamento e la crisi, dunque non si può sciogliere il legame tra questi e le letture inadeguate che visioni come quella di Nietzsche (o, per Murdoch, degli esistenzialisti e dei positivisti) ne offrono e dunque non si può liberare il campo da queste letture per aprirlo davvero a qualcosa di meglio. Scopo del presente contributo è delucidare, spesso dovendoli ricostruire, gli strumenti teorici grazie a cui Iris Murdoch riusciva a mettere in opera uno sguardo capace di spaziare sia sulla natura della vita morale, sia sulle fattezze che essa di fatto prende nel tempo presente.

\*

Alla luce delle citazioni appena lette, possiamo gettare uno sguardo diverso anche sulla celebre tesi che è per certi versi la risposta di Murdoch alla domanda su quale dovrebbe essere la questione orientante il lavoro in filosofia morale. Nel 1969, all'interno del saggio *Su 'Dio' e il 'Bene*, dopo essere tornata ancora una volta, come già aveva fatto in *Visione e scelta in ambito morale* e in *Etica e metafisica* (1957), sul tipo di interrogativi che dopo Moore paiono definire l'agenda dei filosofi morali e averne nuovamente sottolineato la povertà,<sup>15</sup> Murdoch sembra mettere nero su bianco le questioni che a suo parere dovrebbero costituire la vera preoccupazione dell'etica:

Che cos'è l'uomo buono? Come possiamo diventare moralmente migliori? *Possiamo* diventare moralmente migliori? Queste sono domande a cui il filosofo dovrebbe cercare di rispondere.<sup>16</sup>

Murdoch non sta qui semplicemente ricordando, come innumerevoli volte sarà fatto da altri e altre in seguito, la specifica impostazione dell'etica antica, differente da quella dell'etica moderna che è più preoccupata della conformità alla norma morale di ogni atto singolarmente preso; né si limita ad aggiungere a tale rilievo storico l'esortazione più o meno ragionevole a ritornare al modello antico. Soprattutto, Murdoch non si prepara con questa dichiarazione a mettersi in concorrenza con i manuali di self-help o con la pubblicistica su come rendere la propria vita migliore o più felice o più realizzata. La possibilità che il nostro rapporto alla vita torni ad essere plasmato dallo schema dell'etica antica è

---

15 Il lavoro di Moore non costituisce solo un bersaglio critico per Murdoch, ma anche un punto di leva da cui far partire una lettura della nozione di bene differente da quella post-mooreana, una lettura platonica e non emotivista. Su questo mi permetto di rinviare al mio: *La sovranità dell'Idea del Bene: Iris Murdoch con Platone*, "Etica & Politica / Ethics & Politics" [rivista on line], 13 (2011), pp. 393-438; devo però aggiungere che questo saggio del 2011 non si integra perfettamente nel discorso sviluppato nello scritto presente, ma andrebbe criticato alla luce di questo (in particolare, quel testo disconosce il particolarismo di Murdoch e interpreta il suo realismo in un modo che oggi non mi convince più. Entrambi gli errori sono legati a un accostamento eccessivo di Murdoch all'intuizionismo)

16 SDB, p. 341. Cfr. anche SBAC, p. 361.



distrutta dalla differenza tra lo scenario storico in cui quello schema ha operato la prima volta e lo scenario storico che costituisce il nostro presente: “non viviamo in una città-stato”, dice Murdoch.<sup>17</sup> Per la filosofa irlandese si tratta invece di indagare se e come potrebbe eventualmente tornare per noi praticabile la domanda sulla qualità della nostra vita presa come un tutto, su come possa essere riattivato il riferimento al bene affinché non si riduca all'auscultazione del proprio benessere o della propria egosintonia, su come l'attenzione per la propria vita possa non essere più declinata in maniera individualistica, bensì nella direzione opposta, quella di una sorta di nuovo naturalismo dei bisogni umani fondamentali.<sup>18</sup>

L'originalità dell'operazione di Murdoch non sta dunque tutta nelle sue tesi sulla *struttura della vita morale*, ma anche nel tentativo di svilupparle in modo da rendere chiaro il significato di cui si arricchiscono nel momento in cui sono considerate *insieme allo scenario storico presente*. Si tratta dunque di una strategia che impegna il discorso su più dimensioni: in primo luogo, offre un resoconto o, più spesso, delle osservazioni articolate, a proposito dei tratti che qualificano in generale la vita umana in quanto esistenza pratica; in secondo luogo, è attenta a come la vita pratica si riconfigura nell'epoca presente, a come i suoi tratti invariabili si riposizionano nello scenario storico dato; in terzo luogo, riconosce di quali ulteriori valenze si carica il discorso nella misura in cui è consapevole di essere esso stesso preso nello scenario che sta esaminando e rispetto a cui dunque è in qualche modo anche una *risposta*.

Il confronto con il lavoro teorico di Iris Murdoch caratterizzato da questa scansione può costituire anche per la filosofia morale contemporanea un'occasione importante di autochiarimento della propria destinazione. Tale filosofia, infatti, può scoprire in quel lavoro l'esemplificazione di una via attraverso cui è possibile intercettare la domanda umana di comprensione dell'esperienza, e così ritrovare l'orientamento.

## 2. *Il coinvolgimento pratico originario col mondo*

Per agevolare un poco il discorso, prenderò le mosse dal già citato articolo del 1957, *Etica e metafisica*: lo leggerò però anche con il senno di poi, cioè sapendo in quali dei suoi temi e motivi si rivelerà un testo seminale e sarà ripreso negli scritti successivi.<sup>19</sup> Così facendo spero di non offrire solo alcune osservazioni su un saggio giovanile della filosofa irlandese, ma di tracciare una prospettiva più ampia.

---

17 SVP, p. 249.

18 Cfr. ExM, 237-242.

19 Un'analisi puntuale di *Etica e metafisica* la offre anche P. Donatelli al fine di esaminare il lavoro di Murdoch sui concetti: questo lavoro di Donatelli ci consentirà di concentrarci solo sugli aspetti che ci interessano di più: cfr. P. DONATELLI, *Iris Murdoch: concetti e perfezionismo*

Registrata la presenza di “parecchi dubbi” nei filosofi contemporanei a proposito del senso che dovrebbe avere lo “studio filosofico della morale”, Murdoch passa a ricostruire la parabola che ha portato l’etica analitica da Moore alla situazione presente, situazione che lei caratterizza dicendo che “dal campo dell’etica è stata eliminata la metafisica” e di cui trova un’esemplificazione paradigmatica nel volume di Richard M. Hare, *The Language of Morals* (1952).<sup>20</sup> La puntualità dei riferimenti, in questo articolo come in *Visione e scelta in ambito morale*, al lavoro di Hare, come quelli ai libri di Stuart Hampshire che compaiono in altri scritti,<sup>21</sup> non deve trarre in inganno: l’obiettivo critico di Murdoch non è una teoria specifica, ma la costellazione concettuale che accomuna e in parte governa elaborazioni teoriche che possono anche presentare alcune significative differenze tra loro.

*Prima facie* si potrebbe dire che l’obiettivo di *Etica e metafisica* consiste nel criticare la costellazione concettuale o l’immagine di fondo della libertà e del valore, che si trova a dominare sulla filosofia morale del suo tempo. Per Murdoch, insomma, si tratterebbe qui di rilevare l’insufficienza di una certa rappresentazione filosofica della vita morale e di proporre un’altra più appropriata: la vita morale non sarebbe ciò che emerge dai libri di Hare e di altri, bensì piuttosto ciò che emerge dalla seguente e migliore rappresentazione ecc. ecc. Leggendo in questo modo lo scritto di Murdoch non se ne afferra tutta la ricchezza, ciò nondimeno si coglie qualcosa di molto importante: si può vedere parte di quanto la filosofa riesce a mostrare a proposito della vita morale come tale, cioè della sua natura invariante. Conviene allora provare a raccogliere questi guadagni prima di tentare di accedere al punto di vista più complesso che considera ciò che non varia *insieme a ciò che invece varia*.

Per esaminare la contrapposizione tra due rappresentazioni filosofiche della struttura della vita morale, è opportuno cominciare a tratteggiare la prima, quella dominante e che fa da obiettivo critico all’altra. Secondo questa visione, la moralità delle persone si esprime nei loro comportamenti e dunque nelle loro scelte. Più esattamente, ciò che ha valore per ciascuno, non solo si manifesta nelle sue scelte, ma si costituisce in esse: le cose cui attribuiamo valore lo hanno proprio perché glielo abbiamo attribuito. I giudizi morali, che sono chiamati a guidare le scelte, sono la prescrizione (o il divieto) di un tipo di comportamento: tale comportamento è individuato con un linguaggio avalutativo e poi è moralmente approvato (oppure rifiutato) attraverso l’uso delle parole morali più generali (buono-cattivo, giusto-ingiusto). Tale approvazione è un atto della volontà e, in

---

morale, in P. Donatelli, *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2009, pp. 101-121. Si tenga inoltre presente il fondamentale capitolo 2 di M. ANTONACCIO, *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 25-59.

<sup>20</sup> EM, p. 91. Cfr. R.M. HARE, *Il linguaggio della morale* (1952, 1961), trad. it. di M. Borioni, Ubaldini, Roma 1968.

<sup>21</sup> Cfr. ad esempio ORP e IP.

ultima analisi, non può appoggiarsi ad altro che a se stesso. È in ciò che consiste la fine del legame tra etica e metafisica, nell'esclusione di un cosmo di valori o beni o norme naturali a cui la volontà possa rimandare per giustificarsi.<sup>22</sup> C'è un "punto di discontinuità" tra i fatti e la libera adozione del codice morale sulla base del quale si risponde loro. La sostanza del mondo è neutra rispetto alle nostre prese di posizione morale.<sup>23</sup>

All'interno di questa rappresentazione, naturalmente, all'immagine appena richiamata dei valori e dei giudizi morali se ne affianca una, conseguente, dell'agente e della libertà, che Murdoch esporrà con dettaglio soprattutto negli anni successivi. Nel quadro in questione, "l'agente, sottile come uno spillo, appare nel rapido bagliore della volontà che sceglie"<sup>24</sup>. Più precisamente, gli vengono attribuite due "facoltà del tutto separate"<sup>25</sup>, la ragione, che è capace di oggettività, ma che proprio per questo non impiega alcun vocabolario normativo, e la volontà, il cui movimento puro abbisogna, per esprimersi e significarsi, solo dei "termini morali più vuoti e generali come 'buono' e 'giusto'"<sup>26</sup>: così la parola 'bene' finisce per valere come "il tipo più generale possibile di raccomandazione", un vessillo usato dalla volontà che si interroga, un termine che potrebbe con grande facilità essere rimpiazzato dalla proposizione: "Io sono a favore di questo"<sup>27</sup>. Queste osservazioni tratte dagli scritti che compongono insieme il celebre libro *La sovranità del bene* (1970) sono ulteriori chiarimenti di quanto Murdoch aveva messo in evidenza già nel 1957:

Il linguaggio morale è visto come strettamente correlato alla scelta; la sua caratteristica primaria è quella di guidare l'azione, e tutto ciò viene proposto come un'analisi del significato della parola 'buono'. Dire 'Questo è buono' equivale a dire 'Scegli questo'.

Senonché, aggiunge Murdoch, emerge così una rappresentazione della libertà che rivela ben presto tutta la sua povertà e incapacità di rendere conto di altri fenomeni che appartengono alla nostra esperienza:

Ma la nostra libertà non è soltanto libertà di scegliere e di agire in modi diversi, è anche libertà di pensare e credere in modi diversi, di vedere il mondo in modi

---

22 "L'ambito dei valori, che in precedenza era iscritto nei cieli e garantito da Dio, diventa ora di pertinenza della volontà umana", SBAC, p. 362. Su questo slittamento dal realismo al volontarismo, si sofferma con chiarezza anche S. LOVIBOND, *Realism and Imagination in Ethics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, pp. 1-6.

23 EM, pp. 91, 98; VSM, pp. 103-105; 115-116, 119. Inoltre, cfr. ANTONACCIO, *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch*, pp. 37-41.

24 SDB, p. 341.

25 IP, p. 331.

26 IP, p. 332.

27 SBAC, p. 376.

diversi, di cogliere diverse configurazioni e di descriverle con parole diverse. Le differenze morali possono essere tanto differenze concettuali quanto differenze di scelta.

Aprire gli occhi su queste altre forme della libertà significa anche aprire gli occhi sul fatto che il vocabolario morale non si riduce ai termini più generali già citati, ma comprende anche quelli che Bernard Williams in seguito chiamerà i ‘termini spessi’ o ‘pregnanti’ (thick ethical words).<sup>28</sup>

Un cambiamento morale emerge dal nostro vocabolario. Anche il modo in cui vediamo e descriviamo il mondo è moralità, e il rapporto tra questa visione e il nostro comportamento può essere molto complesso. Eravamo troppo impressionati dalle parole quando abbiamo stabilito che la parola ‘buono’ descriveva un singolo concetto, un concetto che poteva essere considerato, allora, il cuore della moralità. Non ne eravamo abbastanza impressionati quando abbiamo trascurato vocaboli morali meno generali come ‘vero’, ‘coraggioso’, ‘libero’, ‘sincero’, che sono il veicolo di idee molto importanti.<sup>29</sup>

La costruzione del resoconto alternativo, e migliore, della struttura della vita morale comincia dunque da qui, dal prendere sul serio la ricchezza del nostro linguaggio e la varietà degli usi che ne facciamo nella vita pratico-morale. In effetti, Murdoch mostra come il resoconto elaborato da Hare del nostro uso dei termini spessi (ad esempio, ‘coraggioso’, ‘gentile’, ‘generoso’, ‘infido’ ecc.), un resoconto coerente con il modello generale or ora richiamato, sia del tutto inadeguato.<sup>30</sup> Hare sostiene che questi termini possono essere analizzati in modo da enucleare due dimensioni distinte, la componente descrittiva che individua in maniera eticamente neutrale un certo tipo di comportamento e la componente prescrittiva che lo approva o, più in generale, prende una posizione valutativa su di esso. Quando si applica uno di questi termini, ad esempio si dice di una certa azione che è ‘coraggiosa’, si stanno facendo due cose: innanzitutto, si afferma che questa azione è del tipo XY, dove ‘XY’ sta per una descrizione avalutativa di un certo tipo di comportamento, cioè quello approvato nell’idea comune di coraggio; in secondo luogo, si opera l’approvazione, ossia ci si impegna sulla positività morale di quell’azione e di qualunque altra che sia dello stesso tipo.

L’obiezione di Murdoch, che sarà sviluppata e precisata da John McDowell e poi ripresa da molti altri, tra cui lo stesso Williams e Hilary Putnam, si appunta sul fatto che non disponiamo sempre di una simile descrizione neutra che incorpori

---

28 Cfr. WILLIAMS, *L’etica e i limiti della filosofia*, pp. 170-172. Sul tema, si veda la recente raccolta di saggi: S. KIRCHIN (ed.), *Thick Concepts*, Oxford University Press, Oxford 2013.

29 EM, p. 100.

30 Cfr. il cap. X di R.M. HARE, *Libertà e ragione* (1963), Il Saggiatore, Milano 1971. Si veda inoltre il già citato saggio di Diamond per una ricostruzione del dibattito tra Hare e Murdoch.

tutto e solo il significato descrittivo di un concetto spesso. Per Murdoch una persona può distinguere (e persino *vedere*) il comportamento che gli altri chiamano 'coraggioso' e che distinguono da quello meramente imprudente o temerario (oppure, quello che chiamano 'gentile' e distinguono da quello affettato) solo perché è familiare e padroneggia quei concetti e dunque, perlomeno in passato, ha condiviso il punto di vista etico che vi si esprime – e ancor'oggi può identificarsi con esso, se non altro attraverso l'immaginazione. Non c'è affatto la possibilità di cogliere un certo tipo di comportamento, o qualche altro 'fatto pratico', senza il concetto necessario a discernere e riconoscere quel tipo di fatto, e il concetto necessario è un concetto etico spesso, cioè un concetto la cui applicazione è tanto guidata da com'è il mondo, quanto caratterizzata dal fatto di guidare la postura pratica con cui ci si dispone in esso. La nostra stessa comprensione dei fatti è già presa in una rete di impegni etico-valutativi.<sup>31</sup>

Per Murdoch insomma l'immagine della moralità e della libertà che comincia con la riduzione del mondo a una molteplicità di fatti neutrali su cui poi gli agenti proiettano i loro valori preferiti, al fine di disciplinare i propri comportamenti, va abbandonata a favore di un'altra immagine che cresce sul riconoscimento del *carattere originario del nostro coinvolgimento pratico-normativo con il mondo*.<sup>32</sup> Sostiamo un poco su questo punto. Non si tratta, naturalmente, di negare che abbiamo la possibilità di sospendere alcune delle valutazioni morali all'interno di cui siamo cresciuti o siamo stati educati: l'evoluzione morale sociale prevede che simili sospensioni accadano e lascino talvolta spazio a critiche della moralità precedente e all'adesione a nuove configurazioni normative. Il fatto è però che queste sospensioni non vanno intese come se la posizione logicamente prima fosse di neutralità e si trattasse poi di scegliere i propri valori o le norme su cui

---

31 Cfr. VSM, pp. 117-118. McDowell sviluppa l'argomento di Murdoch in: J. MCDOWELL, *Il non-cognitivismo e la questione del 'seguire una regola'*, in P. Donatelli – E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, LED, Milano 1996, pp. 159-182. Putnam lo ha ripreso più volte, la più distesa di queste riprese si trova in H. PUTNAM, *Fatto/Valore: fine di una dicotomia* (2002), trad. it. di G. Pellegrino, Fazi Editore, Roma 2004. Nonostante filosofi tanto importanti e influenti si dichiarino debitori verso Murdoch su questo tema, la letteratura critica dedicata alla filosofa irlandese si è seriamente interessata alla questione solo di recente. Spicca in particolare il contributo di J.E.G. JORDAN, *Thick Ethical Concepts in the Philosophy and Literature of Iris Murdoch*, "The Southern Journal of Philosophy", 51/3 (2013), 402-417. Anch'io me ne sono occupato in: *Thick concepts and the Idea of the Good: Iris Murdoch's philosophy in the apocalyptic background of the modern world*, testo presentato all'interno del convegno internazionale *Iris Murdoch and Virtue Ethics. Philosophy and Novel* (Roma, 20-22 febbraio 2014) e che uscirà negli atti del medesimo convegno, in pubblicazione a cura di Ester Monteleone. In questo scritto analizzo anche l'uso putnamiano di Murdoch.

32 Come spiega Maria Antonaccio: "Non ci sono fatti empirici puri che, a prescindere dall'uso di qualunque concetto morale, siano accessibili a tutti gli agenti razionali. I concetti morali, in altre parole, non sono semplici atteggiamenti circa i fatti, ma sono un modo di apprendere i fatti, radicato in una visione morale", *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch*, p. 38".

orientarsi, con alcuni che optano per i valori tradizionali e altri che invece adottano valori differenti. Invece, la sospensione o la critica sono possibili a partire da un'adesione originaria, e dunque la loro stessa dinamica va pensata alla luce di questo fatto. Si può così capire perché la sospensione sia sempre sospensione dell'adesione a una certa configurazione assiologico-normativa, sulla base del fatto che il suo spirito, ossia le istanze più profonde e giuste che vi si esprimevano, trova un'espressione migliore e più compiuta in un'altra configurazione (ad esempio, l'ideale di uguaglianza tra i cittadini viene riconosciuto fiorire solo là dove qualunque forma di schiavitù è rifiutata, piuttosto che in un quadro morale che, sulla base di divisioni di vario tipo, ammette la possibilità che alcuni siano schiavi di altri).

Ciò che la visione dualistica della vita morale chiama l'*attività di valutazione* e che immagina come un momento separato da quello della esplorazione intelligente della situazione (e dunque, in ultima analisi, come un atto irrazionale e cieco) è invece solo un momento della *comprensione appropriata* delle situazioni pratiche; tale comprensione, infatti, è quella che impiega i concetti spessi. Le caratteristiche assiologiche di una situazione, che sono ciò sulla base di cui rispondiamo ad essa, non sono il prodotto di atti di proiezione, ma si scoprono, cioè rivelano se stesse e si rendono manifeste nell'esperienza a cui noi tentiamo di dare parola ricorrendo ai concetti pregnanti di cui disponiamo. Ma attenzione: proprio come il discernimento di tali caratteristiche non è l'opera di un intelletto disincarnato, così quelle non sono proprietà inerti della situazione; afferrarle *significa* trovarsi disposti in un certo modo rispetto a tale situazione (esserne attratti o respinti in un certo modo).

Affermare che il nostro impegno pratico con il mondo è originario significa dunque che non è il prodotto di atti della volontà, ma si esprime attraverso i concetti che usiamo nella comprensione pratica delle situazioni, delle persone e dei comportamenti; tali concetti incorporano impegni normativi e così, quando descriviamo una situazione in maniera appropriata, poi quella si offre a noi, all'interno della descrizione, già intrecciata alle connotazioni valutative che guideranno la nostra risposta e il nostro agire. E questa è la ragione per cui, in seguito, Murdoch affermerà esplicitamente che perlopiù tra la comprensione e l'azione non accade alcuna scelta esplicita come invece ritiene la rappresentazione dominante:

Scelgo solo all'interno del mondo che vedo, nel senso morale di 'vedere', che implica che la visione chiara è il risultato dell'immaginazione morale e dello sforzo morale. C'è anche, ovviamente, una 'visione distorta', e qui la parola 'realtà' appare inevitabilmente normativa. [...] Spesso si è condizionati in modo quasi automatico da ciò che è possibile *vedere*. Se si ignora il lavoro di attenzione che vi sta dietro e si nota solo il vuoto al momento della scelta, è molto probabile che si identifichi la libertà con il movimento verso l'esterno, visto che non c'è nient'altro con cui identificarla. Ma se si considera il lavoro di

attenzione, il suo prodursi incessantemente e il suo costruire impercettibilmente intorno a noi strutture di valore [*how imperceptibly it builds up structures of value round about us*], non si sarà poi sorpresi di constatare che nei momenti cruciali della scelta, la maggior parte dell'operazione della scelta è già stata assolta. Questo non implica che non siamo liberi, certamente no. Ma implica che l'esercizio della libertà è un compito che viene svolto a piccoli passi e continuamente, non un grandioso saltare qua e là senza nessun ostacolo nei momenti importanti. La vita morale, da questo punto di vista, si svolge in maniera continua, non è qualcosa a cui si stacca la spina fra una scelta morale esplicita e la successiva. Quello che accade negli intervalli tra tali scelte è infatti cruciale.<sup>33</sup>

\*

*Ripresa.* Scopo del presente articolo non è esporre nel dettaglio i contenuti del discorso di Iris Murdoch sulla nostra vita morale, ma ricostruire i diversi livelli su cui si impegna mostrando come pensare i rapporti tra questi livelli. La prima tesi che ho formulato è che Murdoch sviluppa alcune osservazioni che riguardano le costanti della vita morale: tali osservazioni sono difese attraverso la critica di alcune posizioni che, sempre a proposito di ciò che non varia della vita morale, sostengono cose differenti. Una di queste posizioni alternative è quella di Hare, ma altre volte Murdoch si riferisce a Sartre o a Hampshire.<sup>34</sup> Abbiamo richiamato alcuni assunti comuni a queste posizioni, poi la critica di Murdoch, quindi il tipo di concezione positiva che si fa forte di questa critica.<sup>35</sup> Le posizioni alternative sono quelle che suppongono una separazione originaria tra il dominio dei fatti e il dominio dei valori e degli impegni pratici: la connessione tra valori e fatti è qui intesa come una proiezione della volontà, a sua volta intesa come facoltà separata dalla ragione. Ciò che invece Murdoch sostiene in positivo a proposito della struttura del rapporto umano alla dimensione normativa è che tale rapporto è un

---

33 IP, p. 329. Cfr. anche SDB, pp. 351-352.

34 Oltre che nello stesso EM, Murdoch ha dedicato un libro e alcuni saggi importanti (più altri ancora, minori) alla discussione dell'immagine esistenzialistica dell'essere umano e della vita morale; cfr. in particolare i saggi *Il romanziere come metafisico* (1950), *L'eroe esistenzialista* (1950), *Il mito politico esistenzialista* (1952), tutti compresi nel già citato: *Esistenzialisti e mistici*; inoltre: I. MURDOCH, *Sartre. Romantic rationalist*, Yale University Press, New Haven 1953.

35 Alla fine di EM, Murdoch si chiede se l'unica parte del discorso sulla struttura invariante della vita morale (lei dice: sulla natura umana) che possa essere completata in un modo avente i caratteri sia della verità, sia della generalità non sia la parte critica: "Può il filosofo morale, una volta conclusa la fase critica e iniziata quella positiva, stabilire qualcosa che abbia le caratteristiche di una verità universale?" (EM, p. 102) La risposta che emerge dal testo è positiva ed è inevitabile che lo sia: nel confutare una tesi se ne guadagnano altre e, come abbiamo visto, nel rigettare la visione positivista del rapporto umano alla dimensione normativa sono emersi alcuni tratti che strutturalmente appartengono a tale rapporto e il discorso che formulasse e congiungesse tali tratti sarebbe un discorso *positivo, vero e generale* sulla vita umana.

coinvolgimento originario che si manifesta anche nel fatto che ci è impossibile sospendere tutti gli impegni che sono impliciti nel nostro stesso uso dei termini spessi. Esploriamo ancora il ritratto della struttura della vita morale che emerge fin dalle prime indagini di Murdoch.

### 3. *Esercizio dell'immaginazione e immaginario sociale*

Nell'ultimo brano citato, Murdoch propone di non tentare di capire la libertà umana prendendo la scelta come punto di partenza. Non avanza questa proposta sulla base della convinzione, evidentemente falsa, secondo cui non ci capiterebbe mai di operare delle scelte: scelte ne facciamo eccome, talvolta sono del tutto secondarie, ma altre volte sono importanti e influenti, perlomeno per la nostra vita. Il problema di Murdoch è piuttosto questo: sviluppare il resoconto teorico a partire dalla figura della scelta induce facilmente a costruire un quadro sbilanciato. Degli stessi casi di scelta occorre rendere conto all'interno di un modello diverso. La nozione che sta al centro di quest'altro modello è quella designante il lavoro di riflessione che mira a comprendere la situazione cui l'agente ha da rispondere (un lavoro che comunque può attivarsi anche quando l'esigenza della risposta pratica manca, come Murdoch ci ricorda nel celebre caso della madre, M, e della nuora, D, dove la madre cerca di comprendere meglio sua nuora anche se questa è ormai morta e dunque non c'è più la possibilità dell'interazione).<sup>36</sup>

Questo lavoro di riflessione non è mai un puro esercizio dell'intelletto, tuttavia, è profondamente legato all'*uso delle parole* e dunque richiede sempre che l'intelletto si attivi. Detto altrimenti: sebbene il lavoro tacito che accade sul piano delle passioni sia, nel complesso, una componente importante di questo processo di comprensione, per Murdoch non è mai l'unica, né quella decisiva. Decisiva è la tessitura di nuove narrazioni ed elaborazioni delle situazioni con cui si ha a che fare, elaborazioni che, grazie a un uso raffinato delle parole, tentano di dare un posto, un giusto posto, ai vari elementi di cui si avverte, dapprima confusamente, che caratterizzano quelle situazioni.<sup>37</sup> Questo ordinamento non artificioso di tali elementi, e dunque anche delle istanze che quelli risvegliano presso i soggetti coinvolti, avrà l'effetto di dare una forma anche alla reazione sentimentale, ma non è innanzitutto un'opera del lavoro tacito che sempre accade sul piano dei sentimenti e delle passioni: è un'opera dell'intelligenza e, precisa Murdoch, dell'immaginazione.

Per capire questo punto, possiamo ragionare così: ogni situazione pratica è in qualche modo unica, tuttavia, perlopiù noi vi rispondiamo sulla base di una qualche rappresentazione che pretende di selezionarne solo i tratti davvero

---

<sup>36</sup> Tale esempio è esposto e sviluppato in IP, pp. 313-335.

<sup>37</sup> Cfr. SVP, p. 248-249.



rilevanti e che dunque la semplifica riconducendola a qualche tipologia nota; così, ci troviamo a pensare, volta a volta: 'È la richiesta d'aiuto di un mio amico', 'Fa parte delle mansioni del mio lavoro', 'È il suo solito atteggiamento narcisista' ecc. Ricorrere a una rappresentazione è inevitabile perché non è possibile rispondere a una situazione senza attribuire diversa importanza ai vari tratti che la caratterizzano, senza impegnarsi sul fatto che qualche elemento, ad esempio che sia un amico a fare la tal richiesta, è quello che conta più degli altri.<sup>38</sup> Tuttavia, non è affatto inevitabile ricorrere a rappresentazioni particolarmente semplificate, anzi, talvolta si avverte che la loro semplicità è pagata lasciando inespressi e non mediati altri tratti della situazione che pure si intuisce che sono importanti. Quanto meno la rappresentazione adottata sa dare un posto a tutto ciò che di fatto conta e si fa sentire nella situazione, tanto meno è efficace nel portare ordine nella risposta pratica a quella stessa situazione: tale risposta, infatti, non sarà giusta verso la situazione, ma la forzerà dentro uno schema troppo povero, sordo nei confronti di quel di più che pure si fa sentire. Ebbene, per Murdoch la risposta a una situazione che è *giusta* verso di essa è quella che nasce da una *comprensione* della situazione stessa, cioè dall'applicazione di una rappresentazione o elaborazione che sa dare il posto appropriato ai vari elementi, lasciando da parte solo quelli effettivamente secondari.<sup>39</sup> La tessitura della rappresentazione (o mediazione) capace di raggiungere la comprensione richiede l'attività immaginativa perché richiede che si sappiano immaginare delle varianti della situazione data: in effetti, solo ipotizzando che questo o quel tratto sia diverso, è possibile saggiare il suo peso nella circostanza effettivamente data, è possibile mettere alla prova la rappresentazione preliminare e giungere a una più *attenta* e *profonda*.<sup>40</sup>

L'esposizione che ho appena offerto ha un difetto che condivide con alcune formule della stessa Murdoch: induce a concepire l'attività riflessiva e immaginativa che mira alla comprensione pratica come un puro lavoro individuale, o meglio, come un'attività dell'individuo *che può essere compresa in un quadro individualista*. Il quadro individualista è quello che ritiene che le prestazioni, cognitive o pratiche che siano, realizzate da un individuo siano qualcosa di cui

---

38 E qui si vede in che senso le rappresentazioni (e i concetti di cui sono intessute), proprio in quanto sono inestricabilmente sia descrittive sia valutative, "decidono la rilevanza dei fatti e possono, in verità, renderli osservabili" - VSM, p. 117.

39 Nel descrivere il percorso riflessivo e immaginativo che porta il personaggio della madre (M) a cambiare opinione sulla nuora (D), nel già ricordato esempio, Murdoch scrive: "M sa quello che fa quando cerca di essere giusta nei confronti di D [*she tries to be just to D*]"; IP, p. 332. E ancora: "Essere libero è qualcosa come esistere sensatamente senza paura e percepire ciò che è reale. Sarei pronta a dedurre che chi percepisce ciò che è reale è in grado di agire in modo giusto [*rightly*]"; ORP, p. 212.

40 A proposito dell'attività dell'immaginare, scrive Murdoch nel 1966: "è un genere di riflessione su persone, eventi ecc. che costruisce dettagli, aggiunge colore, evoca possibilità in modi che vanno oltre ciò che potrebbe essere considerato rigorosamente fattuale"; ORP, p. 209.

quell'individuo è capace per natura e non qualcosa che egli può mettere in opera *solo in quanto* vive in una società di un certo tipo, cioè qualcosa che può divenire reale, e persino essere intellegibile, solo se non si pensa all'individuo come una realtà isolata o isolabile. Nel caso ora in questione, si tratta in particolare di riconoscere, e trarre le giuste conseguenze dal fatto, che il lavoro di riflessione che Murdoch richiede all'agente presuppone la familiarità di questi con un linguaggio condiviso: se è tanto importante saper usare i concetti spessi per discernere il senso di una situazione, allora occorre innanzitutto conoscerli e dunque occorre che ne sia socialmente a disposizione un ricco insieme; se è importante saper immaginare piccole variazioni di una situazione o particolari differenti, allora bisogna che la capacità immaginativa sia stata addestrata e nutrita con letture e altri esempi, e questa coltivazione non dipende solo dalla buona volontà dell'individuo, è innanzitutto il frutto della formazione sociale. Possiamo dunque concludere che l'idea stessa di attività immaginativa individuale può essere davvero pensata solo se si sa fare spazio all'attività immaginativa *sociale*, cioè alla coltivazione sociale dell'immaginare, alla predisposizione sociale di esempi e risorse immaginative, alla tessitura sociale di rappresentazioni e immagini che sono, come minimo, il punto di partenza, ma molto spesso anche il punto di arrivo, del lavoro di comprensione realizzato dagli individui.

Conviene qui notare a lato che per Iris Murdoch, una vita pratica in cui la comprensione delle situazioni si facesse bastare le rappresentazioni già a disposizione e in cui dunque l'individuo non si portasse al di là di queste grazie a un uso *creativo* della sua immaginazione sarebbe una vita qualitativamente povera e persino eticamente manchevole: per lei, infatti, la qualità etica è direttamente proporzionale alla capacità di prestare attenzione alla singolarità della situazione in cui si è coinvolti e questo richiede inevitabilmente di *sviluppare* le risorse immaginative già a disposizione (in effetti, se sono già a disposizione, allora non sono dedicate alla situazione presente). Ben lungi dal disconoscere tutto questo, ciò su cui stiamo qui insistendo è che non è possibile capire in che cosa consista l'esercizio singolare dell'immaginazione senza situarlo sullo sfondo del lavoro immaginativo sociale.

Con una formula, possiamo dire che l'esercizio dell'immaginazione da parte di un soggetto agente ha come condizione di possibilità e punto di partenza l'*immaginario sociale* condiviso nella società cui quel soggetto appartiene.<sup>41</sup> Tale

---

41 La nozione di immaginario sociale, la riprendo da Charles Taylor (cfr. ad esempio il suo: *Immaginari sociali moderni*, trad. it. di P. Costa, Meltemi, Roma 2005), un filosofo che proprio grazie a nozioni come questa è riuscito ad aprire la riflessione morale all'attenzione verso la storia e le scienze umane in un modo che Iris Murdoch apprezzava grandemente, come testimoniano sia i riferimenti a Taylor che compaiono in *Metaphysics as Guide to Morals* (Penguins Books, London 1993, ad esempio, pp. 166 e 290), sia la testimonianza in proposito di M.C. NUSSBAUM, "Faint with Secret Knowledge": *Love and Vision in Murdoch's The Black Prince* (2004), in J. Broackes (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher*, Oxford University Press, Oxford 2011,

immaginario include in sé una classificazione e una valutazione di tipologie di comportamenti e di caratteri, quello che potremmo anche definire un elenco dei vizi e delle virtù, che non solo opera nel discernimento individuale dell'esperienza, ma orienta pure le pratiche educative che fanno parte della riproduzione sociale.

\*

*Ripresa.* L'esplorazione della concezione murdochiana della struttura della vita morale come coinvolgimento pratico originario con la dimensione dei valori e delle norme ci ha portati innanzi all'umano lavoro di riflessione volto alla comprensione della situazione cui si ha da rispondere – dove i confini della situazione dipendono dalla stessa comprensione e lettura che di essa si offre. Tale lavoro, abbiamo detto, include una certa attività immaginativa. Per rendere conto di questa attività immaginativa (e, in generale, della riflessione comprendente) occorre dispiegare l'intreccio tra il lato per cui è un'attività individuale e quello per cui è annodata al piano sociale. Ecco, per dispiegare tale intreccio, dobbiamo ora introdurre alcune distinzioni che Murdoch non formula esplicitamente e che, in vero, non si adattano a ognuna delle sue espressioni: ritengo tuttavia che, più avanti, ci consentiranno una migliore intelligenza di alcuni dei nodi su cui Murdoch insiste di più.

Si segua dunque questa sequenza di tesi: (1) lo spazio dell'immaginario sociale è lo spazio occupato dalle idee, dai concetti, dalle immagini e dalle rappresentazioni che ordinano e orientano la vita umana in una certa regione spazio-temporale. (2) La vita coordinata a uno spazio di immaginario sociale è, complessivamente considerata, un tutto sociale, una società. (3) La piena comprensione di ciò che fa un singolo che appartiene a una certa società richiede che quel che costui fa sia considerato sullo sfondo di questa società e dunque sullo sfondo di ciò che occupa lo spazio dell'immaginario sociale che plasma questa società: ad esempio, un gesto *x* conta (e persino può essere progettato) come una certa azione *y* (ad esempio: offrire una merce in vendita; benedire; iniziare una partita a dama), con tutti i significati che la determinano, solo alla luce di tale sfondo.

(4) I contenuti elementari dello spazio dell'immaginario sociale, cioè le idee, i concetti, le immagini, le rappresentazioni, non occupano quello spazio in uno stato di isolamento reciproco, bensì in quanto presi in rapporti di vario genere. Non accade tuttavia che questi elementi arrivino a formare una totalità così integrata e coesa da far sì che lo spazio dell'immaginario sociale di una società sia occupato da un unico e compatto immaginario sociale. Lo spazio di immaginario cui è coordinato un certo tutto sociale è *sempre* attraversato da una qualche

---

pp. 135-153; cit. p. 151. Sull'importanza di Murdoch nel pensiero di Taylor, poi, si veda la testimonianza (che diventa un saggio articolato) dello stesso Taylor: *Iris Murdoch and Moral Philosophy*, in M. Antonaccio – W. Schweiker (eds.), *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1996, pp. 3-28; e anche: M. ANTONACCIO, *The Virtues of Metaphysics. A Review of Iris Murdoch's Philosophical Writings*, «Journal of Religious Ethics», 29/2 (2001), pp. 309-335.

molteplicità. (Qui, comunque, possiamo anche attestarci su questa tesi più ristretta: una simile molteplicità attraversa lo spazio di immaginario sociale di ogni società *moderna*). (5) Gli immaginari sociali che abitano lo spazio dell'immaginario sociale cui è coordinata una certa società presentano zone di sovrapposizione: vi sono cioè alcuni contenuti, ad esempio alcune idee fondamentali (poniamo: quella di soggetto pratico libero), che appartengono a tutti questi immaginari, sebbene in ciascuno tali idee siano poi connesse a contenuti diversi e dunque articolate o interpretate diversamente (ed è in ciò che sta la differenza tra questi immaginari sociali). (6) Gli immaginari che abitano uno stesso spazio non sono equipollenti. Ricorrendo a una nozione althusseriana, potremmo dire che lo spazio dell'immaginario sociale è *articolato a dominante*:<sup>42</sup> uno degli immaginari sociali che lo abitano è in posizione dominante, mentre gli altri in posizioni subordinate, la più estrema delle quali è quella per cui un immaginario sociale vive solo in contesti pratici marginali che non confliggono con quello dominante per l'egemonia, ma solo per la sopravvivenza. Che lo spazio dell'immaginario sociale della nostra società non sia occupato da un solo immaginario, ma da molti e che però questi non abbiano tutti la stessa influenza sulla vita sono fatti che Murdoch registra, sebbene li formuli con un vocabolario che presta il fianco a una lettura individualistica (come se ciò che rende sociale un immaginario si riducesse al fatto che un certo contenuto si trovi nelle scatole mentali di una pluralità di individui): “Ci sono, ovviamente, tra di noi persone e gruppi la cui moralità *non* è concettualmente semplice [*scil.* come quella liberale], ma metafisica e dogmatica (per esempio alcuni cristiani e tutti i comunisti), tuttavia queste persone sono una minoranza”.<sup>43</sup> Traduciamo sulla base delle distinzioni e dei concetti appena introdotti: l'immaginario sociale liberale è quello dominante nello spazio dell'immaginario sociale cui è coordinata la nostra società, tuttavia non è l'unico, ve ne sono anche altri in posizione subordinata; questi altri immaginari non sono il semplice contenuto delle convinzioni di una minoranza, ma ordinano e plasmano alcune pratiche e alcuni contesti di vita (per riprendere gli esempi murdochiani: perlomeno alcune delle pratiche in cui si esprime la fede cristiana o alcune di quelle in cui si esemplificava l'adesione alla politica comunista); inoltre, questi immaginari subordinati veicolano in se stessi un'immagine complessiva della vita o dei fini ultimi, alternativa a quella dominante.

(7) Un immaginario sociale, come appena anticipato, è tale solo se è un complesso di idee, concetti, immagini e rappresentazioni che *effettivamente ordinano*

---

42 Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx* (1965), trad. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1967. Ho ripreso e sviluppato questa nozione nel volume: *Le forme dell'agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser*, Orthotes, Napoli 2012.

43 EM, p. 95. E ancora: “Ed è necessario aggiungere che, ovviamente, nella nostra società non tutti sottoscrivono la concezione etica liberale nella sua forma più pura. Infatti, l'uomo della strada, e questo vale per la maggior parte dei comunisti cristiani non filosofi, è spesso una sorta di oggettivista non metafisico, ovvero crede che i valori morali siano reali e stabili”, EM, p. 98.

e orientano la vita di qualche contesto che appartiene al tutto sociale e le pratiche che in quel contesto si svolgono. Per questo, bisogna distinguere tra un complesso di idee e rappresentazioni che sono un immaginario sociale, per quanto marginale questo possa essere nello spazio sociale, e un complesso di idee e rappresentazioni che vive solo all'interno di documenti che sono sì custoditi in una certa società, ma che non orientano nulla della vita che in essa accade. Questo secondo complesso di idee e rappresentazioni non abita lo spazio dell'immaginario sociale, ma è un complesso di risorse potenziali: in effetti, può ben accadere che tali risorse siano riattivate e che tornino ad avere realtà sociale, ossia efficacia nell'ordinare e orientare pratiche e contesti di vita.

(8) Ciò che occupa lo spazio dell'immaginario sociale è connesso all'attività immaginativa degli esseri umani, ma non in una maniera semplice, ad esempio come il prodotto alla sua causa: come la società (oppure il linguaggio) non è il prodotto dell'agire degli individui (o degli atti linguistici dei parlanti), ma lo rende possibile, pur subendone poi l'influenza, così l'insieme degli immaginari sociali è condizione di possibilità di qualunque determinata attività immaginativa presa a caso – sebbene possa essere modificato da questa grazie al fenomeno dell'accumulo di effetti non intenzionali.<sup>44</sup> Ciò nonostante, in generale è pur vero che ci sono immaginari sociali solo in quanto l'essere umano è capace di attività intellettuale e immaginativa, cioè in quanto è un essere che elabora significati e rappresentazioni.

(9) In rapporto all'attività immaginativa di un singolo, Murdoch introduce una distinzione normativa: tale attività può ammontare a quel lavoro di immaginazione che è parte dell'attenzione amorosa alla realtà oppure ammontare a un'opera di fantasia. In entrambi i casi c'è costruzione, ma solo nel primo la creazione riesce ad avere un effetto rivelativo della realtà, mentre nel secondo l'effetto è di distorsione e di sviamento.<sup>45</sup> Non è compito del presente scritto, ma di una ricostruzione approfondita del concetto murdochiano di *attenzione*, spiegare come la creazione immaginaria possa essere rivelativa della realtà, ma ci sono buone ragioni per pensare che la chiave di volta stia nel fatto che la realtà stessa è un processo creativo e non un dato statico che si tratta di ritrarre in maniera

---

44 L'effetto di ritorno delle attività individuali sugli immaginari sociali passa innanzitutto per questo processo per cui effetti non intenzionali si accumulano e raggiungono una massa critica che produce spostamenti a livello di ciò che occupa lo spazio dell'immaginario sociale: è attraverso un processo simile che le lingue cambiano nella storia. In determinate società, comunque, possono essere previste procedure attraverso cui accade un intervento locale, ma intenzionale di trasformazione di alcuni dei contenuti che occupano lo spazio dell'immaginario sociale: si pensi ad esempio a una riforma costituzionale in una società caratterizzata da uno stato di diritto.

45 C'è una pagina (IP, p. 329) in cui Murdoch distingue il neutro *osservare* (*looking*) dalle sue due specificazioni alternative: il vedere, che è effetto del prestare attenzione, e il costruire raffigurazioni false. Il prestare attenzione viene associato esplicitamente all'immaginazione, dunque il secondo sembra poter essere accostato alla fantasia, altrove contrapposta all'immaginazione come il suo uso perverso (cfr. SB, p. 225).

appropriata.<sup>46</sup> Detto altrimenti, la scoperta della realtà non è solo un togliere (ad esempio: togliere un velo), come fa pensare l'etimologia di 'scoprire', ma sempre anche un creare. Perché? Perché della realtà sono parte integrante anche quelle *possibilità pratiche* che si aprono grazie all'esplorazione *produttiva* dell'immaginazione.<sup>47</sup> Insomma, immaginare altri sviluppi per il presente, o altre narrazioni del processo da cui risulta, significa comprenderlo con più verità.

(10.a) È dubbio, e anzi molto difficile che una distinzione normativa come quella tra immaginazione positiva e fantasia possa essere trasferita dall'attività immaginativa del singolo all'immaginario sociale. L'immaginario sociale, in effetti, non è propriamente determinabile neppure come vero o falso: non è una rappresentazione della realtà che possa essere corrispondente o meno con la realtà, piuttosto è una parte della realtà nella misura in cui questa è abitata dall'essere umano; come abbiamo detto, è il complesso delle rappresentazioni che ordinano (e dunque sono realmente operative su) la vita all'interno di una certa società; è il complesso di risorse attraverso cui mediamo le situazioni con cui abbiamo a che fare ed elaboriamo la risposta pratica ad esse. Non ci può dunque essere, in relazione all'immaginario sociale, un corrispettivo immediato dell'opposizione tra immaginazione positiva e fantasia (10.b) Ciò detto, comunque, va aggiunto che un conto è sostenere che tanto la mediazione (o interpretazione) quanto la risposta alla situazione volta a volta data sono plasmate da ciò che occupa lo spazio dell'immaginario sociale e un altro è sostenere che la misura sulla base di cui valutiamo se quella mediazione e quella risposta sono soddisfacenti e adeguate è una misura fissata *all'interno* di quello spazio. Per Murdoch la misura della mediazione giusta, ossia della comprensione, non sta nello spazio in cui troviamo le risorse grazie a cui la intessiamo; la misura, dice, è data dalla *realtà*. Che cosa può significare questa frase? La realtà che fa da misura non può ovviamente essere intesa come il semplice contenuto delle rappresentazioni ricevute, ma per Murdoch non è neppure la cosa in sé, sempre al di là di ogni rappresentazione. La realtà che è qui chiamata in causa non è neppure ciò che può essere appurato da procedure conoscitive ben definite e designabili: questo non già perché tali procedure non

---

46 Questa dinamicità della realtà è affermata in maniera particolarmente esplicita in riferimento alla realtà della vita di ciascuno, vita che è dichiarata "in continuo sviluppo" (IP, p. 320). A una ricostruzione del concetto murdochiano di attenzione si è dedicata Carla Bagnoli, ad esempio in: C. BAGNOLI, *Respect and Loving Attention*, «Canadian Journal of Philosophy», 33/4 (2003), pp. 483-515.

47 Questa nozione di possibilità pratica, l'ho un poco sviluppata nel saggio: *Il dominio dello spettacolo sulle forme dell'esperienza. Un confronto con Guy Debord*, in R. Fanciullacci – C. Vigna (a cura di), *La vita spettacolare. Questioni di etica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, pp. 93-146, in particolare nelle pagine: 103-104. Il carattere produttivo dell'immaginazione è rimarcato dalla stessa Murdoch (per esempio: ORP, p. 209). (Scopro quando il presente scritto è terminato che al lato 'poietico' dell'immaginazione ha dedicato osservazioni come di consueto molto accurate Francesca Cattaneo proprio nel saggio che sta in questo stesso numero di "Etica & Politica", in particolare nella sezione 3).

possano essere affidabili, bensì perché non possono che essere coordinate a porzioni specifiche della realtà, mentre la loro progettazione (o definizione) si fonda a sua volta su idee preliminari a proposito della realtà in generale. Detto altrimenti, qui non ci stiamo chiedendo come ci si misura su questo o quel genere di fatti preliminarmente isolati (i fatti della fisica, i fatti della chimica, i fatti del processo giurisprudenziale), bensì come ci si commisura alla realtà in generale (ad esempio per realizzare poi quegli isolamenti di alcuni generi di fatti). Ebbene, la risposta di Murdoch potrebbe essere formulata così: la realtà che fa da misura è il contenuto di quella rappresentazione *che è intessuta ponendo il bene come fuoco prospettico*. La realtà (il vero) fa da misura se ci si accosta avendo la preoccupazione del bene.<sup>48</sup> Si può arrivare a questo punto anche ragionando così: se, come Murdoch talvolta fa, chiamiamo 'amore' la postura che si orienta sul bene, allora possiamo concludere che per lei è proprio vero che *non si coglie la verità senza l'amore*.<sup>49</sup> (10.c) Il significato dell'affermazione appena formulata, Murdoch lo rende palpabile in riferimento al rapporto di un *singolo* con la *sua esperienza*: per comprendere una situazione, ad esempio, non è necessario che non si prescindano da nulla di ciò che la caratterizza, ma è necessario non prescindere da nulla di ciò che si avverte significativo, solo per facilitarci il compito della mediazione! L'amore interviene qui a ostacolare quegli accomodamenti che semplificano le cose per agevolare i tornaconti dell'io.<sup>50</sup> (10.d) Ma qual è invece il significato di quell'affermazione in rapporto agli immaginari sociali? Si potrebbe dire che un immaginario sociale è tale

---

48 Come è chiaro, c'è qui l'abbrivio per una riappropriazione del tema platonico dell'idea del bene come condizione della conoscibilità della realtà; ho esplorato un poco questo punto nel saggio; *La sovranità dell'Idea del Bene: Iris Murdoch con Platone*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", XIII/1 (2011), pp. 393-438, in particolare nelle pagine 422-429.

49 Cfr. SDB, pp. 349-355. E inoltre: "L'amore, e quindi l'arte e la morale, è la scoperta della realtà. [...] L'amore è il riconoscimento immaginativo dell'altro da sé, che significa rispetto di questa alterità", SB, p. 225.

50 Sembra esserci qui una certa circolarità: (i) la realtà è quella colta dall'attenzione amorosa; (ii) l'attenzione amorosa è quella che coglie la realtà. Oppure: (i) i trucchi dell'io sono ciò che l'attenzione amorosa dissolve; (ii) l'attenzione amorosa è quella che dissolve i trucchi dell'io. Come infrangere questa circolarità? Il fatto è che per Murdoch, imparando a praticare l'attenzione amorosa si imparerebbero a riconoscere e a disattivare i trucchi e gli accomodamenti dell'io, ma l'attenzione amorosa, da parte sua, si imparerebbe sempre anche grazie a esperienze che riescono a *significare da sé* il loro essere esperienze di verità. A prescindere da quella che è stata la nostra formazione e acculturazione, vi sarebbero insomma delle esperienze particolari che renderebbero irresistibile per noi riconoscerle come momenti di incontro con un di più di verità e di comprensione. Sono queste esperienze, di rivelazione (che Murdoch ritrae e racconta spesso nei suoi romanzi) il primo motore. Non si comincia né dalla realtà, presa isolatamente, né dall'attenzione amorosa, presa come pratica coltivabile e dunque ricevibile in una formazione, né infine ci si muove nel circolo. Invece, l'inizio è dato da un tipo particolare di esperienze, da un tipo particolare di incontro con la realtà, quello in cui la realtà si mostra sotto l'aspetto di ciò che si sta rivelando in quel momento come per la prima volta ('mi è sembrato di vederla per la prima volta'...)

da favorire o non favorire il fatto che i singoli medino in maniera soddisfacente l'esperienza, cioè sviluppino una mediazione amorosa e dunque anche vera, e che a seconda che favorisca o meno tale mediazione è o non è un buon immaginario sociale. Una simile tesi, però, è troppo semplice: Murdoch insiste più volte sul fatto che la comprensione (e anche la libertà) non è qualcosa che o c'è o non c'è, bensì piuttosto qualcosa che c'è a diversi possibili gradi.<sup>51</sup> Correggiamo allora quella tesi nel modo seguente: un immaginario sociale può differenziarsi da un altro perché favorisce mediazioni e risposte all'esperienza la cui appropriatezza o giustizia, cioè la cui verità e bontà, stanno su gradi più alti di quelle favorite dall'altro. Un immaginario sociale non è dunque mai una fantasia soggettivistica, ma al massimo può essere tale da favorire la produzione individuale di fantasie piuttosto che esercizi di attenzione amorosa e immaginazione rivelativa.<sup>52</sup>

#### 4. *Quando una teoria si annoda a un immaginario*

Ripercorrendo l'esplorazione murdochiana della vita morale presente, quell'esplorazione che, a suo parere, dovrebbe impegnare chiunque si dedichi alla filosofia morale, siamo stati dapprima condotti a osservare alcuni tratti che caratterizzano non già la vita morale presente, ma la vita morale in quanto tale. Questa non è una deviazione: la vita morale presente viene compresa quando si vede *come in essa si declina e configura la struttura della vita morale in generale*. Tra le caratteristiche invarianti della vita morale, l'attenzione è stata portata sul lavoro di riflessione volto all'elaborazione dell'esperienza, poi sul ruolo che l'immaginazione ha in questo lavoro e, infine, sulla speciale dipendenza degli esercizi di immaginazione dall'immaginario sociale. L'immaginario sociale non solo mette a disposizione le risorse che l'immaginazione e la riflessione usano, ma, nella misura in cui ordina la vita sociale e plasma gli abiti percettivi, emozionali e riflessivi che in questa sono attivati, allora regola pure le pratiche e le condotte in cui la capacità di immaginare e riflettere sono formate. Come già accennato, Iris Murdoch non usa la locuzione 'immaginari sociali', ma parla sia

---

51 Cfr. ad esempio: CA, pp. 295-296; IP, p. 318.

52 Nella precedente nota 50 ho sottolineato il ruolo motore di alcune esperienze particolari: le esperienze di autorivelazione della realtà. Ciò che ho detto ora nel testo non va parafrasato così: 'un immaginario sociale può consentire a vari gradi il fatto che ai singoli accada di passare per simili esperienze', infatti tali esperienze sono in larga misura indisponibili e anche tali che possono sempre trovare le vie per raggiungere i singoli. Quanto detto nel punto '10.d' va invece parafrasato così: un immaginario sociale può favorire a vari gradi la capacità di un singolo di ascoltare e far tesoro di un'esperienza di verità, di svilupparne i significati, di 'imparare da essa'. Inoltre, può favorire a vari gradi la capacità di prestare attenzione, dove tale capacità è intesa come la capacità di realizzare quell'attenzione alla realtà che invece nelle *esperienze di verità* si produce per vie più misteriose (come una rivelazione da cui siamo attraversati).



dell'immaginazione come attività del singolo, sia delle risorse che in tale attività sono messe all'opera e che dunque sono da essa presupposte; queste risorse, perlopiù le chiama 'parole' o 'concetti', ma talvolta anche 'immagini' e 'rappresentazioni', e dice che "sono soggette al cambiamento storico".<sup>53</sup>

Come si ricorderà dal primo paragrafo, Murdoch avanza anche delle tesi che riguardano la condizione in cui tali risorse si trovano nell'epoca presente o le vicende che interessano tali risorse nel divenire storico. Queste tesi, che non riguardano più la struttura della vita morale (neppure quel carattere della struttura che consiste nel suo essere sempre storicamente riconfigurata), le possiamo ora leggere come tesi a proposito di ciò che accade all'interno dello spazio dell'immaginario sociale in una data epoca. Leggendole così, non le leggiamo come tesi che invece di riguardare la realtà, riguardano qualche altra cosa che abbiamo battezzato: 'immaginari sociali', infatti, gli immaginari sociali plasmano e ordinano la reale vita sociale: quelle tesi dunque riguardano la realtà della vita morale proprio in quanto riguardano le idee, gli ideali, le rappresentazioni e le forme secondo cui questa si regola e configura nell'epoca presente. Ecco la citazione di una di queste tesi, citazione in cui inserisco tra parentesi una parafrasi per chiarirne il senso:

Non abbiamo più a nostra disposizione un'estesa e sostanziale rappresentazione delle molteplici virtù dell'uomo e della società. L'uomo non si staglia più contro uno sfondo di valori e realtà che lo trascendono, ma emerge come volontà spoglia e coraggiosa, circondata da un mondo empirico facilmente comprensibile [*Ossia: il processo di socializzazione coltiva un tipo di soggetto che comprende e pratica la sua libertà, non più come risposta a un cosmo di valori, bensì come un esercizio di coraggio all'interno di un mondo di fatti neutrali su cui è facile venire in chiaro*]. Alla difficile idea di verità, abbiamo sostituito quella più semplice di sincerità.<sup>54</sup>

Qui Murdoch sta esplicitando e sinteticamente ricostruendo la rappresentazione dell'agire che è operativa (e dominante) nello spazio dell'immaginario sociale del suo tempo; la chiama l'immagine *liberale* della vita. Ebbene, se rivolgiamo l'attenzione a questa immagine che, lo ripeto, ha effetti sulla vita reale, allora la rappresentazione teorica che (di alcuni dei tratti invariati) di tale vita emergeva dai libri di Hare, di Hampshire o anche di Sartre ci apparirà sotto una luce diversa. In questa rappresentazione non potremo più vedere solo il contenuto comune di alcuni costrutti teorici, costrutti sostenuti e difesi da certi individui e criticati e mostrati falsi da altri individui, tra cui Iris Murdoch. Ora vediamo che questa rappresentazione *si annoda* all'immagine liberale, la quale è

---

53 EM, p. 101.

54 CA, p. 293. Il seguito di questo brano sarà citato e discusso all'inizio del paragrafo 8 del presente articolo.

installata nello spazio dell'immaginario sociale attuale e da lì opera sull'ordinamento della vita e delle pratiche delle nostre società. A questo punto, tutto si complica.

Per cominciare a capire che cosa possa significare che una rappresentazione teorica sia annodata all'immaginario sociale, torniamo al discorso sviluppato in *Etica e metafisica*. Dopo aver mosso al resoconto di Hare della vita morale le obiezioni teoriche che abbiamo già ricostruito, Murdoch sottolinea come tale resoconto faccia spazio e articoli alcuni dei valori e delle idee centrali nell'immaginario liberale – lo stesso fa anche con l'esistenzialismo, di cui infatti dice che “costituisce l'esposizione più sistematica dell'etica liberale contemporanea”.<sup>55</sup> Ad esempio, a proposito della massima teorica per cui non si deve “annettere moralità alla sostanza del mondo”, Murdoch mostra come essa catturi (e dunque poi si faccia forza de) l'idea liberale secondo cui la libertà può comporsi con la tolleranza solo se non tratta i valori su cui si orienta come imposti da una qualche verità dell'essere. Detto altrimenti, l'immaginario liberale coltiva e promuove un certo modo di rapportarsi ai valori (= come a istanze che valgono solo perché e nella misura in cui è il soggetto stesso, e non una qualche verità indipendente, a farle valere) e lo fa sulla base di alcune ragioni e considerazioni etiche (ad esempio perché considera quel rapporto più favorevole a una convivenza pacifica), ma nel discorso metaetico di Hare quello specifico rapporto ai valori appare come qualcosa che caratterizza ogni possibile rapporto umano alla dimensione valoriale e normativa, come qualcosa che fa parte della struttura di ogni rapporto umano a tale dimensione.<sup>56</sup>

Dire che una teoria filosofica o, meglio ancora, una rappresentazione teorica che accomuna diverse teorie filosofiche le quali la declinano e precisano poi in maniera differente in merito a questioni specifiche, ecco, dire che una siffatta rappresentazione, che di per sé si presenta come moralmente neutrale (ad esempio perché dichiara di riguardare la metaetica), è in realtà annodata a un certo immaginario sociale significa dunque innanzitutto questo: *che essa elabora e offre uno sviluppo sul piano teorico ad alcuni dei valori e degli ideali che sono incastonati in quell'immaginario e lo caratterizzano*. Dire che la struttura del nostro rapporto ai principi morali è un assumere e promuovere o un rifiutare e biasimare tipologie di comportamenti significa dire che l'agente morale è innanzitutto un soggetto che esercita il coraggio e la sincerità, sebbene poi possa esercitarli in maniera difettiva o in malafede (quando racconta e si racconta che, in realtà, non sta facendo altro che prendere atto di qualcosa che vale da sé) oppure in maniera piena e autentica: questo discorso realizza dunque di fatto una promozione del coraggio e della sincerità, mentre dà poco spazio ad altri ideali – oltre che, lo abbiamo visto, disconoscere la vera struttura del rapporto umano alla dimensione morale.

---

55 EM, p. 98.

56 Cfr. EM, p. 94.

Potremmo formulare questo punto anche nel modo seguente: quell'insieme di costrutti teorici (positivisti ed esistenzialisti) che in parte si sovrappongono e così delineano una certa rappresentazione teorica di fondo della vita morale hanno l'effetto di promuovere un certo vocabolario etico a dispetto di altri; mettono in evidenza alcune parole morali tra le tante che pure apparterrebbero alla nostra lingua e hanno dunque l'effetto di portare l'attenzione soltanto su di esse.

Le parole non arrivano ai membri di una società in uno stato di isolamento, bensì annodate in discorsi ed enunciati. Ora, è chiaro che i discorsi e gli enunciati filosofici sono solo una piccola parte di questi discorsi ed enunciati, ma se acquistano autorevolezza possono influenzare anche la produzione di enunciati che accade in altri contesti della vita. Ad esempio, se ottengono così tanta autorevolezza da influenzare una riforma dell'istruzione, possono arrivare ad avere effetti molto ampi sui processi di soggettivazione sociale. In ogni caso, prestano il loro servizio all'opera di ordinamento e mediazione della vita che l'immaginario sociale cui sono annodati svolge: non solo elaborano sul piano teorico alcuni dei valori e degli ideali di tale immaginario, ma anche contribuiscono a dare *esistenza simbolica* a tali valori e ideali. Per chiarire questo punto, dobbiamo introdurre una distinzione.

\*

Per quante precisazioni e avvertimenti io possa aver inserito nel discorso, l'espressione 'immaginario sociale' è troppo forte nell'indurre a pensare che un immaginario sociale sia comunque una delle cose che circolano in una società: un discorso ripetuto in una molteplicità di enunciati o magari l'intersezione tra una molteplicità di discorsi ciascuno ripetuto da una molteplicità di enunciati, alcuni di quali appartenenti alla narrativa, altri alla stampa quotidiana, altri alla pubblicistica filosofica o alla saggistica, altri ancora alla conversazione ordinaria; ricordando alcune delle cose su cui abbiamo insistito, si potrebbe aggiungere a questa rappresentazione che un immaginario sociale vive anche in immagini e raffigurazioni, siano quelle della pubblicità commerciale o quelle cinematografiche o ancora quelle delle altre arti. Pensare a queste cose quando ci si riferisce a un immaginario sociale non è sbagliato, ma è incompleto. Per aggiungere ciò che manca, occorre cambiare prospettiva: illustrerò i passaggi da seguire per realizzare questo cambio di prospettiva.

Innanzitutto, si sospendano per un momento quei riferimenti a parole, discorsi e raffigurazioni. Si porti ora l'attenzione all'intera vita che accade in una certa società, ad esempio la nostra: ci sono comportamenti, condotte, pratiche e, ovviamente, alcune di queste prevedono e includono scambi linguistici. Per molte di queste attività abbiamo dei nomi abbastanza precisi: vendere angurie, guidare l'automobile, prendere il tram, tenere una conferenza, comprare un giornale, leggere il giornale, andare al lavoro, prendere ordini dal proprio capo, ordinare al ristorante, candidarsi in politica, assistere a un comizio elettorale, sposarsi ecc. Per

altre di queste attività può mancare un nome preciso e tuttavia sono ancora ben riconoscibili: possiamo arrivare a capire se qualcuno ne sta realizzando una oppure no. La vita che accade nella società che stiamo considerando non è dunque un flusso amorfo, ma qualcosa di internamente differenziato e queste differenze sono forme d'ordine. (Riconoscere che esistono queste forme d'ordine non significa immaginare che la vita sociale sia un organismo unitario e perfettamente ordinato: al contrario, tra queste forme si ingenerano conflitti e frizioni di vari tipi. Un esempio in proposito è dato dalla disarmonia tra le forme di quei legami che suppongono una certa stabilità, ad esempio la forma del legame familiare, e le forme di quegli altri legami, ad esempio molti dei rapporti di lavoro del nostro tempo, che invece pretendono dalle persone una grande flessibilità e mobilità). Ora si compia un'astrazione e si porti l'attenzione solo sulle forme d'ordine appena evocate: esse esistono come forme che plasmano attività, ma ora noi astraiano da questa loro condizione e contempliamole separatamente. Queste forme incastonano in sé e anzi realizzano in sé delle idee e dei significati: una cerimonia funebre realizza in sé una certa idea del morire e del congedarsi da un defunto; il conversare leggero realizza in sé una certa idea del trascorrere del tempo con gli amici. Si noti: queste idee non sono innanzitutto degli oggetti intellettuali che poi vengono applicati sul piano delle attività, ma trovano nelle forme delle attività un loro modo originale e consistente di esistere e manifestarsi. Per quanto strano possa suonare rispetto a una certa accezione comune della parola 'idea', le idee prese come elementi di un immaginario sociale non esistono solo come contenuti mentali, cioè come contenuti di discorsi o parole, che la riflessione intellettuale processa e considera: esistono anche come forme dell'agire e in questo caso la loro fruizione accade sul piano della sensibilità pratica addestrata ed educata (in effetti, bisogna aver familiarizzato con le forme dell'agire di una società per poter partecipare intelligentemente alle condotte, ai rituali, alle pratiche che in essa accadono).

Alla luce di quanto precisato, possiamo dire che una società il cui spazio dell'immaginario sociale è occupato anche dall'immaginario liberale è una società in cui almeno una parte della vita che accade al suo interno è ordinata dai valori e dalle idee dell'immaginario liberale. (Naturalmente, se l'immaginario sociale liberale è quello in posizione dominante, allora i fatti della vita plasmati da esso sono dominanti e non accadono solo in contesti più o meno subordinati o marginali). Questo significa ad esempio che alcune condotte che effettivamente accadono in questa società hanno forme che realizzano l'idea liberale della libertà: quelle condotte, potremmo dire, sono la pratica liberale della libertà. D'altro canto, le idee e gli altri contenuti di un immaginario sociale non esistono soltanto come forme di quell'agire che accade nella società coordinata a quell'immaginario: esistono *anche* come oggetti di pensiero, cioè come contenuti di discorsi, narrazioni, miti e riflessioni esplicite. Così, le idee e i valori liberali fanno anche da contenuto a discorsi ed enunciati di diversi tipi: sono i discorsi e gli enunciati che a vario titolo e

con differente efficacia articolano e danno espressione linguistica a quelle idee e a quei valori.

Questa seconda forma di esistenza e manifestazione delle idee, che chiamerò *simbolica*, non solo non è prioritaria rispetto all'altra, come invece crede la mitologia intellettualistica, ma non è neppure del tutto corrispondente all'altra: questo significa che una certa idea in quanto forma dell'agire e quell'idea in quanto contenuto di certi discorsi possono non essere perfettamente sovrapponibili (da qui la possibilità che il discorso sia una formulazione ideologica della forma dell'agire, ma anche la possibilità che le forme delle condotte siano arretrate rispetto a un discorso che pure ispira la progettualità etica e politica delle persone).

La formalizzazione dei possibili rapporti tra l'esistenza delle idee sociali come forme dell'agire e l'esistenza delle stesse come contenuti simbolici è molto complessa e qui va tralasciata<sup>57</sup>. La non sovrapponibilità tra i due modi di esistenza, tuttavia, impone perlomeno la seguente riflessione: (a) come abbiamo detto, una certa idea sociale (= un certo contenuto di un immaginario sociale) può esistere in due modi: può esistere come forma dell'agire, cioè plasmando condotte e rapporti, oppure come contenuto simbolico, cioè come contenuto di discorsi ed enunciati di vari tipi che circolano nella società; (b) se un'idea trova un'originale e consistente modo di esistenza come forma dell'agire, allora è possibile e legittimo tentare di esplicitare e ricostruire linguisticamente tale idea esaminando la forma delle condotte e delle pratiche sociali; (c) tale ricostruzione scientifica è l'esito di una ricerca etnologico-sociologica. (d) Ora, il fatto è che l'idea quale appare in tale ricostruzione condotta esaminando l'esistenza pratica dell'idea (cioè l'idea in quanto forma dell'agire) può non corrispondere (e di solito non corrisponde, perlomeno non del tutto) all'idea quale appare nei discorsi circolanti che le danno esistenza simbolica. (e) Le scienze sociali, nella misura in cui danno una formulazione linguistica dell'idea-forma (cioè la ricostruiscono), allora portano in luce tale non corrispondenza e dunque mettono coloro che appartengono alla società in questione di fronte a un problema *pratico*, il problema di come trattare e gestire la specifica non corrispondenza appena riconosciuta. (Si noti che questa non corrispondenza tra due articolazioni, quella pratica e quella simbolica, della stessa idea è un tipo di dissonanza, non semplicemente cognitiva, ma sociale). (f) Tale problema pratico ha, da un punto di vista logico, tre possibili soluzioni: o la dissonanza è lasciata in piedi, con tutti i problemi che comporta, soprattutto dopo che è stata riconosciuta, oppure viene affrontata e si tenta di ridurla; questa seconda opzione si biforca in altre due: o la si riduce operando sui discorsi socialmente circolanti per adeguarli alle forme dell'agire, oppure si fa l'opposto.

Ora, questo schema delle possibili soluzioni al problema pratico è sostanzialmente corretto, ma può fuorviare in maniera temibile. Il fatto è che le

---

57 Ne ho tentato un abbozzo nel sesto capitolo del già citato: *Le forme dell'agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser*, pp. 449-546.

idee che hanno esistenza simbolica perlopiù giocano un ruolo *anche nell'operare delle forme dell'agire* e in questo caso si produce una dissonanza particolarmente complessa. Consideriamo, seppur sinteticamente, l'idea liberale secondo cui tutti i legami sono contratti. (i) Questa idea vive in molti dei discorsi in cui si esprime l'immaginario liberale. (ii) D'altro canto, il ragionamento teorico mostra che è impossibile che tutti i legami siano contratti giacché i contratti presuppongono legami di altro tipo (dove la circolazione della fiducia è irriducibile a uno scambio di equivalenti). (iii) Grazie al ragionamento, dunque, sappiamo a priori che i legami reali che si producono in una data società non possono tutti essere esempi di contratto – e dunque che quei discorsi che esprimono l'immaginario liberale non danno un resoconto esatto della realtà nelle società liberali. (iv) I legami reali, tuttavia, sono plasmati da forme che danno una certa realizzazione all'idea liberale del legame: quale sia esattamente l'idea liberale del legame che trova realizzazione nelle forme dell'agire, lo può ricostruire esplicitamente l'indagine delle scienze sociali. (v) Noi comunque già sappiamo che tale ricostruzione non potrà corrispondere in pieno a ciò che del legame dicono i discorsi liberali (l'ideologia liberale), questi infatti dicono che il legame è come tale un contratto, ma il legame non è come tale un contratto e dunque i legami reali non possono essere tutti dei contratti. (vi) Dunque i discorsi ideologici sono solo fumo negli occhi? L'esistenza simbolica delle idee può essere del tutto inoperante sulla vita? Per nulla. Ipotizziamo che la forma reale dei legami reali venga descritta correttamente dalle scienze sociali come *un non-contratto che aspira a diventare un contratto*. Ebbene, questa aspirazione non si realizzerà mai per intero (cfr. punto iii), ma come aspirazione è già reale e produce effetti. Insomma, un'idea che, nella sua formulazione simbolica, è irrealizzabile è un'idea che non può esistere come la forma di alcun agire: nessuna forma dell'agire le corrisponderà mai; d'altronde, una forma dell'agire può essere un aspirare a realizzare quell'idea irrealizzabile. L'ideologia può dare una rappresentazione simbolica falsa della forma reale di una condotta, ma tale rappresentazione falsa può giocare un ruolo effettivo nella forma reale di quella condotta, ad esempio quella di ideale cui aspirare. Anche se la struttura della vita ci tiene da sempre in salvo dalla totalizzazione del contratto, un'ideologia dominante che non dà esistenza simbolica ad alcun'altra idea di legame può ancora avvelenare la configurazione concreta della nostra esistenza.

\*

A questo punto possiamo chiarire meglio che cosa significa per un discorso teorico essere annodato a un immaginario sociale. In prima battuta significa che quel discorso (e le sue varie ripetizioni) contribuisce a dare esistenza simbolica alle idee e ai valori di quell'immaginario. Quelle idee e valori non operano sull'ordinamento della vita solo tacitamente, cioè solo come forme dell'agire, né dunque si fanno incontrare dagli esseri umani investendoli solo come esseri pratici che hanno una raffinata sensibilità inespressa: li investono anche come esseri che parlano e

articolano in discorsi la loro esperienza. Più specificatamente, quel discorso offre un'articolazione e un'interpretazione o sviluppo, sul piano riflessivo, a quelle idee e a quei valori. Nel caso specifico del discorso metaetico e antropologico della filosofia positivista e dell'esistenzialismo, poi, questa articolazione consiste anche nel radicare alcuni di quei valori e di quelle idee nella (presunta) struttura del rapporto umano alla normatività in generale.

Consideriamo ad esempio le condotte in cui consiste la pratica liberale della libertà: le forme di tali condotte danno una certa esistenza e realizzazione (autonoma e originale) all'idea liberale della libertà. Ora, i discorsi in cui si esprime il paradigma teorico positivista, ad esempio il discorso di Hare, danno esistenza simbolico-concettuale a quella idea e lo fanno offrendo un (falso) resoconto del modo in cui essa, in quanto forma di quelle condotte, si appoggia o si fonda sulla struttura della vita morale umana. A questo punto possiamo tornare a leggere Murdoch: "La formula logica presentata dal filosofo morale contemporaneo è quindi nell'insieme una rappresentazione piuttosto soddisfacente della moralità come viene perlopiù intesa qui in Inghilterra"; poiché l'intendimento qui evocato è innanzitutto quello che si esprime nell'agire,<sup>58</sup> allora possiamo parafrasare così l'affermazione: le formule della più autorevole filosofia inglese offrono una rappresentazione sul piano simbolico (cioè un'interpretazione, un'articolazione) della moralità come viene perlopiù praticata e vissuta in Inghilterra. Ovviamente, resta che tale rappresentazione la presentano come rappresentazione neutrale della struttura stessa della vita morale.

##### *5. Critica teorica e immaginario sociale*

Quando abbiamo introdotto la nozione di immaginario sociale, lo abbiamo fatto per raccogliere, ordinare ed approfondire le suggestioni murdochiane a proposito di ciò che l'esercizio dell'immaginazione presuppone: lo abbiamo fatto per liberare il discorso di Murdoch sull'immaginazione degli agenti da una pre-comprensione individualistica che, anche a causa di qualche formula non del tutto felice della stessa Murdoch, è facile proiettargli sopra. Certo che sono gli individui a esercitare l'immaginazione quando tentano di comprendere l'esperienza che vivono, immaginazione che possono esercitare in modi che vanno dal chiudersi nelle loro fantasie fino all'attenzione amorosa per i particolari, ma questo fare individuale

---

58 EM, p. 95. Poco prima Murdoch aveva scritto: "Nella nostra società, crediamo di poter giudicare i principi di una persona dal suo comportamento". Ecco, questa credenza non è un'opinione cui l'agire può non corrispondere è innanzitutto una credenza che vive in una certa condotta, la condotta per cui effettivamente ci capita di trarre giudizi su una persona considerando solo il suo comportamento.

presuppone il loro abitare ed esser familiari con uno spazio in cui si scontrano immaginari sociali.

Ebbene, una volta introdotta la nozione di immaginari sociali è accaduto qualcosa di inaspettato: ci ha consentito di vedere che non solo l'esercizio dell'immaginazione non si lascia capire se non lo si pone sullo sfondo di tali immaginari, ma che anche le stesse teorie sulla struttura della vita morale si trovano annodate a simili immaginari. La teoria che disconosceva il ruolo all'immaginazione e che avevamo già criticato, ce la ritroviamo ora di nuovo davanti: non più come semplice costrutto teorico di cui si tratta di stabilire se sia vero o falso, ma come parte di un immaginario sociale che, come tale, è al di qua del vero e del falso. Un immaginario sociale infatti è una concatenazione di idee e valori che *plasmano e ordinano la vita* in una certa società o in alcuni contesti di questa: non è una descrizione, che può essere vera o falsa, è una regolazione.

Come abbiamo visto, un costrutto teorico che lavora all'interno di un immaginario sociale reale è parte dei discorsi che danno *esistenza simbolica*, interpretandoli e articolandoli in vari modi, ai contenuti di quell'immaginario. Questo è dunque ciò che i discorsi in cui si esprime quel costrutto portano all'immaginario cui sono annodati (ed è in ciò che consiste il loro annodamento): danno esistenza simbolica e una certa articolazione teorica alle idee e ai valori di quell'immaginario. Ma, domandiamoci, che cosa ottengono quei discorsi da tale annodamento? In particolare, ottengono forse di diventare veri? Forse che un discorso che sembrava validamente criticato sul piano teorico, torna salvo da quelle critiche non appena si scopre che è annodato a un immaginario reale? Che succede alla validità di quelle critiche, si annulla? Poiché un immaginario è come tale qualcosa che opera e dunque non qualcosa che sia valutabile in termini di verità o falsità, allora il contrapporsi ad esso è un confliggere pratico e simbolico in cui la critica che si misura sul vero non ha più alcun posto?

Procediamo con ordine e cominciamo a mostrare che la teoria che Murdoch mostra essere falsa non diventa vera solo perché si annoda a un immaginario reale. Prima ancora, però, vediamo come possa accadere di arrivare ad ipotizzare il contrario. La rappresentazione liberale della vita opera sulla realtà nel senso che plasma abiti percettivi, intellettuali ed emozionali, condetermina la forma di condotte, pratiche e istituzioni, opera anche all'interno degli inquadramenti giuridici secondo cui regoliamo momenti importanti della nostra vita; ebbene, forse che grazie a tutto questo si producano situazioni e contesti in rapporto a cui il resoconto teorico su cui convergono le teorie positiviste ed esistenzialiste e che si annoda a quella rappresentazione è adeguato e dunque vero?

Talvolta, ad esempio in *Visione e scelta in ambito morale*, Murdoch adotta una descrizione così dimessa delle sue stesse operazioni teoriche da rendere plausibile una risposta affermativa. In effetti, se fosse vero che la sua intenzione era solo quella di portare all'attenzione alcuni fenomeni della nostra vita morale che il paradigma positivista dimentica, allora si potrebbe credere che la situazione



generale sia all'incirca questa: autori come Hare si concentrano su fenomeni come la scelta esplicita e ne offrono resoconti teorici adeguati, ma tralasciano di esaminare altri fenomeni, come la riflessione morale condotta *in interiore cordis* impiegando concetti spessi; di questi fenomeni è Murdoch ad offrire buoni resoconti teorici per cui, quando si ha a che fare con tali fenomeni, bisogna passare da teorie come quella di Hare alla teoria di Murdoch; sennonché, dato il nesso tra il paradigma positivista e l'immaginario sociale dominante, cioè l'immaginario liberale, succede che l'importanza (se non anche la frequenza) dei fenomeni cui teorie come quella di Hare fanno fronte cresca sempre di più, per cui di fatto quelle teorie sono sempre più le uniche necessarie. Insomma, l'accusa di incompletezza o di non esaustività rivolta a quelle teorie diventerebbe sempre meno valida perché la realtà stessa della nostra vita morale si semplifica e impoverisce.

Il fatto è, però, che la critica di Murdoch al paradigma teorico cui appartiene la teoria di Hare è molto più profonda. Il conflitto teorico con il paradigma positivista riguarda quale sia la struttura invariante del rapporto umano con la dimensione normativo-valoriale; grosso modo, il problema era se tale rapporto si fondi su atti della volontà o sull'uso di concetti spessi all'interno di tentativi di comprensione. Se, come abbiamo sostenuto, è vera la seconda tesi, allora *non c'è alcun* fatto della vita in rapporto a cui sia vera la prima: non c'è alcun rapporto umano a una norma o a un valore che perlomeno non si *appoggi* a quel coinvolgimento pratico originario che si esprime nell'uso di concetti spessi. Detto altrimenti, se è corretta la tesi metaetica che abbiamo attribuito a Murdoch, allora dobbiamo concludere, non solo che Hare (o il paradigma che sta sullo sfondo della sua teoria) non sa rendere adeguatamente conto del nostro uso dei termini etici spessi, ma che non rende davvero conto neppure del modo in cui usiamo i termini etici sottili: noi infatti usiamo sì tali termini, ma quest'uso ha come condizione di possibilità l'uso dei termini spessi. La situazione è dunque questa: per render conto dei fenomeni tralasciati o sottovalutati da Hare, occorre elaborare un modello che poi impone una revisione anche del resoconto dei fenomeni cui Hare si era innanzitutto rivolto. Una teoria che riguarda la struttura della vita morale, se è valida, salva tutti i fenomeni in cui si manifesta tale vita, mentre se manca di salvarne anche uno solo, allora non è valida e dunque non ne salva davvero nessuno.

(Una conseguenza notevole, su cui torneremo, di questa osservazione è che una teoria valida riguardante ciò che è invariante, proprio in quanto salva ogni fenomeno, non consente di criticarne nessuno. Una simile teoria valida fonda solo la critica delle teorie alternative, non la critica dell'esistente: dell'esistente consente solo di capire come fa ad essere possibile, cioè come va inteso per rendere conto del fatto che esiste e dunque che può esistere. La teoria vera, mostrando la struttura invariante della vita morale, si appresta a mostrare di qualunque possibile

esemplificazione di tale vita come tale esemplificazione configura e concretizza la struttura invariante e dunque come non sia impossibile).

Un costrutto teorico che riguarda l'invariante e che è falso non rende conto adeguatamente di nessun fenomeno. Ciò che ha portato qualcuno a sostenere tale costrutto e a tenerlo per vero è che di alcuni fenomeni esso consente resoconti che *sembrano* validi, resoconti che colgono qualcosa anche se, a conti fatti (quei conti che completa solo la critica), non funzionano davvero o sono dimezzati. Facciamo un esempio: per il modello positivista, la dimensione normativa è, in generale, fatta di principi di condotta e la nostra relazione con essa consiste, in generale, in decisioni attraverso cui adottiamo tali principi; ora, tra i fatti della vita, ce ne sono alcuni in cui sembra davvero che quello che facciamo sia prendere una di queste 'decisioni di principio'; ecco dunque che il modello generale positivista sembra offrire di questi fatti un resoconto adeguato: mentre altri fatti potrebbero innescare facilmente il dubbio sulla validità dell'intero modello, questi no, in rapporto a questi quel modello (che in realtà non è valido mai) sembra valido. Ebbene, quando succede che un simile modello sia annodato a un immaginario socialmente operativo, non è che cominciano a prodursi fenomeni di cui esso può render conto adeguatamente, piuttosto, i fenomeni a cui *sembra* adattarsi o a cui si adatta *superficialmente* si producono più degli altri o diventano più visibili di quelli (cioè occupano sempre più il fuoco dell'attenzione sociale). Il falso costrutto ha così sempre più occasioni di sembrare vero, ma non diventa vero. E dunque la sua critica non perde di validità. Ma, domandiamo: di quali ulteriori significati si carica tale critica quando non è considerata solo in rapporto al costrutto di cui mostra la falsità, ma è vista insieme all'immaginario reale a cui quel costrutto è annodato?

\*

Un costrutto teorico che riguarda la struttura della vita morale, qualora sia annodato a un immaginario sociale dominante, ottiene da questa situazione di divenire sempre più *verosimile* e sempre più la matrice concettuale cui spontaneamente ci si appoggia per comprendere la struttura della vita morale e per arrivare poi ad afferrare la configurazione presente di questa struttura.<sup>59</sup> Non ne ottiene però di diventare vero, se è falso. Ebbene, se le cose stanno così, bisogna concludere che, benché un immaginario sia in quanto tale al di qua del vero e del falso perché non è una descrizione, ma un ordinatore della vita sociale, accade che, qualora sia annodato a un costrutto teorico falso, si trovi appunto annodato al falso e dunque *diventi sensibile all'iniezione critica del vero*. Ma come concretamente si definisce questa sensibilità alla critica teorica da parte di ciò che, per sé, non è una teoria?

---

59 Murdoch scrive ad esempio, ne *Il mito politico esistenzialista*, che "le descrizioni di Sartre sembrano a molti estremamente riconoscibili [...]. La gente dice: sì, è proprio così che siamo" (sta in *Esistenzialisti e mistici*, p. 153).

Quando abbiamo ricostruito le obiezioni di Murdoch alla concezione dell'agente morale sottesa al discorso di Hare, il contesto di riferimento era un conflitto teorico, cioè una discussione su quale fosse il resoconto vero della struttura del rapporto umano alla dimensione normativa: la questione era se tale rapporto sia costituito grazie alla volontà (che farebbe essere le norme e i valori) o se sia un coinvolgimento originario in cui l'agente è innanzitutto qualcuno che cerca di comprendere la situazione e comprendendola si ridispone verso di essa (giacché nel suo disporsi pratico si riflettono gli impegni impliciti nell'uso dei termini spessi impiegati per elaborare la comprensione). Due resoconti teorici e la verità nel posto terzo della misura: ecco un conflitto che, almeno idealmente, procede a colpi di argomentazioni e osservazioni che tentano di essere più fedeli possibili alla verità. Tuttavia, nel momento in cui il resoconto più profondo dei due ha condotto a riconoscere che la vita umana è sempre in rapporto a immaginari sociali, è emerso che il conflitto teorico si staglia sullo sfondo di un conflitto più ampio. In questo conflitto, l'avversario è un immaginario sociale. Come sappiamo, un immaginario è un complesso di idee e valori, di rappresentazioni e ideali che hanno sia un'esistenza simbolica (in quanto contenuto di discorsi, miti, racconti, ideologie ecc.) sia un'esistenza come forme dell'agire: non basta una confutazione perché si riduca la sua operatività sulla regolazione sociale, cioè il suo peso all'interno dello spazio dell'immaginario sociale. Confliggere con un immaginario significa *promuovere* condotte, relazioni e pratiche plasmate da altre forme (e dunque da altre idee) ed *elaborare* altre mediazioni simboliche. Torneremo nell'ultimo paragrafo sul modo in cui Murdoch contribuisce, sia col suo lavoro filosofico, sia coi suoi romanzi, a un simile conflitto, ma ora ci stiamo chiedendo un'altra cosa.

\*

*Ripresa.* Leggendo gli scritti filosofici di Murdoch si assiste a un continuo muoversi da un livello di discorso all'altro in un drammatico sforzo di restare fedeli alla complessità dell'esperienza; ciò nonostante, vi sono momenti che testimoniano come Murdoch avesse anche presente la distinzione tra questi piani; la forzatura ermeneutica che stiamo compiendo qui consiste nel rimarcare queste distinzioni e ricostruirne le implicazioni. Abbiamo così cominciato con l'isolare alcune tesi squisitamente filosofiche di Murdoch, tesi che riguardano la struttura della vita morale: non è che per Murdoch si possa dispiegare la propria vita morale o in modo da inverare il resoconto di Hare oppure in un modo che è una ricerca della comprensione attraverso l'uso dei termini etici spessi ecc.; per Murdoch, la vita morale è sempre questa seconda cosa, anche se può accadere che la propria comprensione ed elaborazione esperienziale, magari generata dalla semplice assunzione delle mediazioni simboliche dominanti, sia una comprensione che di fatto si riconosce nei valori portati dalla tradizione liberale. Ebbene, poiché abbiamo così evidenziato l'impegno teorico-veritativo di Murdoch quanto alla

struttura della vita morale, ora ci troviamo a dover rispondere a questa domanda: che tipo di effetto può avere iscrivere con autorevolezza questa verità (cioè: che siamo originariamente coinvolti con la dimensione valoriale e normativa, che la nostra stessa apertura esperienziale è tanto libertà quanto appello da parte dell'idea del bene) nello spazio dell'immaginario sociale e dunque nel campo in cui si scontrano immaginari sociali e la cui posta è il modo di regolare e plasmare la configurazione presente della vita morale? In un simile conflitto, che è pratico-simbolico, quale può essere il senso e il valore della critica teorica che giunge a scoprire la vera struttura della vita morale? Forse che, mostrando che il rapporto ai valori non è volontà, ma ricerca della comprensione, si colpisce il fondamento dell'immaginario sociale liberale e dunque lo si fa crollare su di sé in un sol colpo? A quest'ultima domanda dobbiamo dare una risposta negativa.

Consideriamo i discorsi che danno esistenza simbolica alle idee e agli ideali di un certo immaginario sociale, ad esempio quello liberale: questi discorsi formulano queste idee e questi valori e illustrano come leggere le situazioni alla luce di essi. Tali discorsi sono mediazioni simboliche: inquadrano e offrono un'interpretazione di alcune situazioni e di alcuni momenti importanti della vita, mettendo al lavoro le idee e i valori dell'immaginario sociale in questione. Ora, tali idee e valori trovano una certa articolazione nel campo della teoria grazie a costrutti discorsivi come quelli di Hare, ma *non* dipendono da tali articolazioni, semmai il contrario. Una critica di tali costrutti discorsivi che fosse teoreticamente efficace e che acquisisse anche autorevolezza sociale potrebbe al massimo privare quelle idee e quei valori di quella specifica articolazione nel campo teorico, ma non potrebbe colpire tali idee e tali valori direttamente.

La mediazione simbolica all'interno di cui eventualmente lavora un costrutto teorico può essere intesa come uno sviluppo di questo costrutto, ma non come una sua conseguenza: è per questo che, criticato il costrutto, non è affatto inevitabile che cada anche il suo sviluppo. Ciò che lo sviluppo portava in più di originale, che è anche ciò che lo rendeva non una semplice conseguenza del costrutto teorico, è qualcosa che può trovare altre articolazioni teoriche, che può essere connesso a una concezione differente della struttura della vita morale. Prendiamo il caso del valore della tolleranza: può essere promosso e inteso come conseguenza del fatto che nessuno valore può pretendere di esser dettato dalla verità dell'essere,<sup>60</sup> ma può anche essere promosso e inteso come un lato del valore della persona, a sua volta inteso come un valore che si fa riconoscere a chi presta attenzione alla propria esperienza degli altri. La critica dell'assunto falso che interveniva nella prima

---

60 Che sia questo lo schema di giustificazione di un valore, all'interno dell'impianto teorico liberale, lo riconosce la stessa Murdoch quando formula la massima su cui convergerebbero Locke, Mill e persino Kant: "le verità empiriche non sono sistematiche e le verità morali non possono essere dimostrate; quindi sii rispettoso delle persone in modo razionale e non dogmatico", ET, p. 187.

articolazione di quel valore obbliga solo ad elaborare una nuova articolazione per quello stesso valore.

L'iniezione nel campo sociale di una concezione vera della struttura della vita morale, cioè la formulazione di tale concezione e il suo divenire autorevole, non distrugge l'immaginario cui era annodata la concezione falsa della struttura della vita morale: più esattamente, non distrugge le forme dell'agire in cui quell'immaginario trova una prima modalità di esistenza, né distrugge le mediazioni simboliche in cui quello trova una seconda modalità di esistenza. Piuttosto, questo immaginario sociale ha ora l'occasione di slegarsi dal falso e di trovare come legarsi al vero. Ad esempio, i valori e gli ideali più caratteristici dell'immaginario liberale potranno ora presentarsi per quello che sono, non contenuti fatti valere dalla volontà, né condizioni del libero esercitarsi di tale volontà, bensì contenuti che si sono imposti all'interno di un certo tentativo di *comprendere* quali siano i fini meritevoli di orientare la vita.

Come abbiamo già accennato, una teoria vera a proposito della struttura invariante della vita morale è una teoria che non critica l'esistente, ma solo consente finalmente di capirlo. Da tale teoria non si può dedurre una critica della configurazione liberale della vita, bensì una più profonda intelligenza della stessa. Il ritratto murdochiano della struttura del rapporto umano alla dimensione valoriale e normativa, nella misura in cui è vero, non solo non è spiazzato dalla particolare configurazione che tale rapporto assume nelle società liberali, ma addirittura è l'unico possibile fondamento su cui poggiare un resoconto adeguato di come questa configurazione si regge su, e concretizza in un certo modo, la struttura invariante. Solo a partire da questo modello è possibile capire davvero l'opera efficace e reale dell'immaginario liberale, cioè, ad esempio, che cosa succede veramente in quei fatti reali in cui il paradigma teorico positivista legge delle adozioni, operate dalla volontà di un individuo, di un certo principio di condotta (sia esso il principio implicito nei costumi in cui quell'individuo è cresciuto o uno diverso che rivoluziona o riforma il primo). Solo all'interno del paradigma teorico del coinvolgimento è possibile un'articolazione non dimezzata della pratica *liberale* della libertà e degli specifici ideali che la orientano.

Qualora la vita all'interno di una società in cui è dominante l'immaginario liberale tentasse di comprendere la sua configurazione muovendo dal modello del coinvolgimento originario tra l'essere umano e l'orizzonte del bene, allora potrebbe vedere quello che essa stessa è, cioè come la sua configurazione sia configurazione della struttura invariante. Naturalmente, comprendendo quello che è potrebbe continuare ad esserlo, ma potrebbe anche non *volarlo* più. Ecco dunque l'effetto che può produrre una teoria vera riguardante la struttura della vita morale, quando tale teoria viene fatta circolare e diventa autorevole in una certa società: essa produce un taglio che impone a quella società di ripensare all'altezza della teoria vera la configurazione presente (cioè di ripensare come tale configurazione sia una concretizzazione della struttura delucidata dalla teoria) e con ciò riapre il

problema, etico ma anche politico, del tipo di configurazione della vita su cui ci si *vuole* orientare e che si *vuole* promuovere.

Si noti che, per rimarcare il fatto che lo sviluppo che salda una teoria sulla struttura della vita morale a una certa mediazione simbolica e, più in generale, a un certo sistema di valori e ideali non si riduce a un trarre le inevitabili conseguenze da quella teoria, mi sono appena espresso come se tale sviluppo dipendesse semplicemente dalla volontà. È ormai ovvio che non è così: è proprio la teoria sulla struttura della vita morale che ci dice che la determinazione degli ideali su cui orientarsi accade all'interno di un tentativo di comprensione della situazione cui si ha da rispondere e non è una semplice opera della volontà. Quello che ho appena chiamato "sviluppo" è un passaggio dalla teoria che cerca di descrivere la vera struttura della vita morale alla mediazione che cerca di comprendere il presente e di definire come rispondergli con giustizia.

\*

*Ripresa.* Dopo avere mostrato la falsità di un certa concezione della struttura della vita morale, Murdoch passa a considerare i discorsi che formulano tale concezione, nei loro rapporti con ciò che noi abbiamo chiamato lo spazio dell'immaginario sociale. Grazie a questo nuovo punto di vista, di quei discorsi non viene più in primo piano la falsità, ma l'operatività: riescono a promuovere i concetti che sono centrali per un certo immaginario sociale, quello liberale. Sotto questo profilo, quei discorsi appaiono simili ai miti e alle ideologie, ossia, più in generale, alle mediazioni simboliche. D'altro canto, nella misura in cui, all'interno del complesso delle mediazioni simboliche in cui si esprime un immaginario sociale, vi sono pure quei discorsi teorici sulla natura della vita morale, allora tale complesso di mediazioni non può essere indifferente alla critica teorica. La teoria corretta sulla struttura della vita morale interviene nel conflitto tra le mediazioni simboliche in cui si esprimono immaginari differenti, nel modo seguente: consente ai configgenti di sollevare il livello del loro conflitto ripensandosi e riformulandosi alla luce della determinazione vera della struttura della vita morale. Resta da chiarire meglio che natura abbia questo conflitto tra mediazioni simboliche e dunque, prima ancora, che natura abbia una mediazione simbolica, in che senso possa essere intesa come uno sviluppo, ma non come una semplice conseguenza, di una certa concezione della struttura della vita morale.

## 6. Livelli di discorso e di conflitto

Abbiamo preso le mosse dal disorientamento che a giudizio di Murdoch caratterizza la filosofia morale a lei contemporanea: lo abbiamo fatto perché un qualche disorientamento caratterizza anche la filosofia morale a noi contemporanea e può essere importante vedere come Murdoch ha affrontato la

situazione che era sua. Ma perché darsi tanta pena per il disorientamento in cui versa la filosofia morale? Il fatto è che questo disorientamento le impedisce di portare il suo soccorso, quale che sia, al più generale disorientamento in cui versa la vita pratica degli esseri umani nell'epoca presente. È questo secondo e più radicale disorientamento ciò che chiama tutti a pensare ed esige anche da parte di chi si dedica alla filosofia morale una risposta di più alto profilo.

Per affrontare il disorientamento disciplinare occorre saperlo collocare nel disorientamento pratico più generale. La filosofia morale non può cominciare mettendo a punto i suoi strumenti teorici attraverso indagini preliminari, ma deve venire in chiaro su questi gettandosi fin dall'inizio in un corpo a corpo con la vita morale. Esplorare e cercare di comprendere la vita pratica: questo è dunque il compito, quantomeno preliminare, della filosofia morale. L'esplorazione della vita pratica è il primo fine a cui la filosofia morale deve guardare per orientarsi.

Come abbiamo visto, l'esplorazione filosofica non può che mirare a comprendere la vita pratica quale si presenta oggi, tuttavia, per raggiungere questa comprensione deve innanzitutto riconoscere e chiarire almeno alcuni dei tratti costanti della vita pratica in generale: solo così potrà mettere a fuoco come la vita presente declina e concretizza quei tratti. Più precisamente, la vita morale ha sia alcuni tratti invarianti (diciamo: una *struttura*), sia alcuni tratti che invece variano: tra questi ultimi, ci sono senz'altro anche le variazioni individuali e quelle più accidentali, ma ce ne sono pure altri il cui variare non è così imprevedibile e che dunque meritano una considerazione speciale, essi costituiscono la *configurazione* socio-storica della struttura invariante. La nozione di immaginario sociale e le altre che vi sono connesse sono appunto alcuni degli strumenti teorici che servono per descrivere tale configurazione. Servono a tale scopo data la seguente tesi teorica: la configurazione della vita morale in una data società dipende sempre anche da quali sono e come si rapportano gli immaginari sociali che occupano lo spazio dell'immaginario sociale di quella società.

L'esplorazione filosofica della vita pratica quale si presenta oggi prevede dunque due tipi di affermazioni: quelle che mirano a definire la struttura della vita morale e quelle che mirano a chiarire i tratti della sua configurazione attuale esplorando gli immaginari che sono operativi nel presente. Torneremo tra un momento su questa scansione, ma innanzitutto ricordiamo qual è la prima tesi importante cui è giunta Iris Murdoch in questa sua esplorazione. Questa tesi dice che la vita morale è strutturalmente animata dalla ricerca della comprensione delle varie situazioni pratiche che attraversa. Detto altrimenti: la filosofia morale, cercando di comprendere la natura della vita morale, si avvede che l'agente pratico come tale cerca la *comprensione* delle situazioni pratiche cui ha da rispondere. Questa verità è sconosciuta dalla teoria morale cui Murdoch si è opposta:

Non è previsto [*all'interno della teoria morale inglese allora dominante*] che l'agente morale usi la propria ragione per esplorare l'area intermedia dei

concetti. In breve, l'azione morale consiste nell'operare scelte razionali e nel darle motivazioni semplici e ragionevoli. Non è vista come l'attività del teorizzare, dell'immaginare o del cercare una comprensione più profonda [*deeper insight*].<sup>61</sup>

Qual è il rapporto tra l'una e l'altra comprensione, quella cui mira la filosofia e quella cercata da qualunque soggetto pratico? Forse che la filosofia morale può dare all'agente quella comprensione di cui egli è in cerca? Come vedremo la risposta è negativa: il lavoro della filosofia morale non solleva gli agenti dalla loro ricerca pratica della comprensione, né offre a tale ricerca la soluzione che poi ciascuno dovrà solo applicare, eventualmente specificandola un poco. Nonostante questo, esistono dei rapporti tra la comprensione della vita cercata da qualunque essere umano e quella cercata all'interno della pratica filosofica; esistono dei rapporti tra il lavoro di riflessione in cui è impegnato qualunque soggetto pratico e il lavoro di riflessione di chi si dedica alla filosofia morale – rapporti che si infittiscono se a tale riflessione filosofica ci si dedica anche sulla scorta di Murdoch. Proprio verso la fine di *Visione e scelta in ambito morale*, troviamo questa significativa affermazione:

Ho suggerito in precedenza che l'etica in passato, in uno dei suoi aspetti, faceva tutt'uno con gli sforzi degli agenti morali di concettualizzare le situazioni in cui si trovano. Questo tipo di esplorazione immaginativa della vita morale è praticata dai filosofi continentali contemporanei, spesso senza particolari pretese metafisiche, e non c'è ragione per cui questa esplorazione debba portare con sé argomenti filosofici errati.<sup>62</sup>

Tali argomenti filosofici errati (*erroneous philosophical arguments*) sono quelli per timore di cadere nei quali la filosofia morale analitica di allora si vietava di procedere oltre l'indagine metaetica. In generale, potremmo aggiungere noi, tali argomenti sono quelli che portano a pensare all'esplorazione come a un discorso che deriva strettamente da quanto può essere accertato filosoficamente a proposito della struttura della vita morale, mentre in realtà tratta di questioni in rapporto cui, per Murdoch, non ha proprio senso ipotizzare che la filosofia possa accertare alcunché. (E naturalmente è la filosofia a illustrare perché tale ipotesi non abbia senso. Possiamo anticiparlo: quelle questioni non sono questioni di verità, ma di comprensione, dunque i metodi filosofici di accertamento di alcune verità non si applicano). Come abbiamo già chiarito: un discorso esplorativo può impegnarsi su una teoria falsa della struttura della vita morale, ma là dove invece si appoggia a quella vera, non è determinato interamente dalle conseguenze di questa.

Nella misura in cui la vita pratica è tutta animata da una ricerca della comprensione, allora la comprensione (filosofica) che Murdoch ha sviluppato della

---

61 ET, p. 191.

62 VSM, p. 120.



struttura della vita pratica ci dice alcune cose sulla comprensione (esistenziale) che ogni essere umano cerca. Ciascuno di noi spera e pretende di realizzare una qualche comprensione delle situazioni che incontra, e lo fa sviluppando elaborazioni della sua esperienza delle stesse. A queste elaborazioni riflessive, che realizzano a gradi diversi una comprensione delle situazioni e della vita, Murdoch dà nomi diversi: per stare solo alle due ultime citazioni riportate, esse coincidono con i risultati ogni volta generati dalla 'attività dell'immaginare e cercare una comprensione più profonda' e consistono in 'esplorazioni morale'. Queste elaborazioni, noi le abbiamo chiamate anche 'mediazioni', ma poiché ora dobbiamo definire i loro rapporti con ciò che nel paragrafo precedente abbiamo denominato 'mediazione simbolica' (e che è il modo in cui le idee e i valori di un immaginario sociale trovano esistenza simbolica), conviene sospendere per un poco questo nome e chiamarle: 'interpretazioni esistenziali'. Ebbene, a proposito di tali interpretazioni esistenziali, la ricerca teorica di Murdoch ci ha insegnato, non solo che (a) elaborando tali interpretazioni gli uomini cercano di raggiungere una comprensione profonda delle situazioni esperite e vissute, ma anche (b) che tutta la vita pratica umana è intessuta da tali interpretazioni, (c) che in esse sono sempre messi al lavoro anche dei 'termini etici spessi' (e questa annotazione fa progredire la comprensione della struttura della vita morale giacché ci mostra che essa cresce su un coinvolgimento originario con la dimensione valoriale e normativa), (d) che la loro elaborazione richiede anche l'esercizio dell'immaginazione, (e) che la loro composizione accade sempre sullo sfondo degli immaginari sociali.

Si noti che tutte queste tesi ora richiamate riguardano solo la struttura della vita morale: come è un'affermazione sulla struttura della vita morale quella che dice che tale vita ha sempre anche una configurazione storica, così lo è pure quell'affermazione che dice che la ricerca umana di comprensione non è indipendente dalla configurazione dello spazio dell'immaginario sociale. Una tesi che invece riguarda la configurazione presente della vita morale (oppure la configurazione dello spazio dell'immaginario cui è coordinata) è la seguente (citata nel primo paragrafo): oggi i significati e i simboli religiosi non sono più quelli intorno a cui si regola la vita sociale, ad esempio non sono più quelli grazie a cui sono scanditi i tempi di tale vita; quei simboli e quei significati non stanno al centro dello sfondo ermeneutico grazie a cui è per noi tutti ovvio e spontaneo leggere ciò che capita. Detto altrimenti: innanzitutto, Murdoch si accorge del ruolo strutturale che nella vita pratica svolgono le 'interpretazioni esistenziali' e offre alcuni chiarimenti sulla natura di tali interpretazioni; in secondo luogo, Murdoch aggiunge che *oggi* le interpretazioni esistenziali in cui sono messi all'opera i significati religiosi (ad esempio le letture religiose di certi eventi come un terremoto, ma anche la nascita o la morte di qualcuno) non hanno più la stessa posizione che avevano nelle cosiddette società religiose: ci sono uomini e donne che le usano, ma esse non sono comunque più la lettura ovvia e spontanea, neppure per quegli uomini e quelle donne (perlomeno non in tutte le situazioni della loro vita).

Nell'aggiungere questo rilievo storico, Murdoch non intende invalidare quelle interpretazioni esistenziali, ma innanzitutto registrare un fatto, un fatto che ha ovvie conseguenze sull'efficacia pratica di quelle interpretazioni e che dunque rivela a chi le vuole difendere che ha davanti a sé un percorso di una certa lunghezza e complessità.<sup>63</sup> (E qui si tengano a mente le differenze e le somiglianze tra questi tre casi: quello di chi sviluppa interpretazioni esistenziali che ricorrono alle risorse dell'immaginario sociale dominante, quello di chi ne sviluppa altre che ricorrono alle risorse di un immaginario sociale subordinato o marginalizzato e quello di chi vorrebbe elaborare interpretazioni esistenziali che ricorrono solo a risorse potenziali, ad esempio leggere gli eventi con il vocabolario della mitologia greca: in quest'ultimo caso l'efficacia pratica è vicina allo zero e l'interpretazione esistenziale inventata tende ad assomigliare a una fantasia soggettiva).

\*

Quanto detto profila uno schema a tre livelli. Sul primo livello abbiamo enunciati che pretendono di dire (qualcosa a proposito di) qual è la struttura della vita morale, ad esempio qual è la struttura delle interpretazioni esistenziali che in quella vita vengono elaborate. Sul secondo livello abbiamo enunciati che pretendono di dire (qualcosa a proposito di) qual è la configurazione storica presente della vita morale, ad esempio qual è l'immaginario sociale oggi dominante e quali sono le risorse cui perlopiù oggi si ricorre per tessere le interpretazioni esistenziali. Sul terzo livello abbiamo le interpretazioni esistenziali stesse, le quali molto spesso hanno la forma di discorsi e narrazioni e dunque di enunciazioni: sono enunciazioni che pretendono di realizzare una buona comprensione della situazione a cui si riferiscono.

Chi tenta di collocarsi sul primo livello, si trova a confliggere con chi ha elaborato resoconti alternativi a proposito della struttura della vita morale. Questo conflitto è formalmente una discussione teorica dove la misura è la verità e le armi sono forme di argomentazione capaci (o che si pretendono capaci) di difendere tesi che non riguardano fatti contingenti, ma la struttura invariante della vita morale. A proposito di queste forme di argomentazione, bisogna precisare che Murdoch ne mette all'opera alcune squisitamente filosofiche (ad esempio quando arriva a dire, contro Hare, che il nostro coinvolgimento con la dimensione normativa è originario), ma non si sofferma a farne l'oggetto di una teoria epistemologica.

---

63 È questo anche uno dei punti centrali del discorso sviluppato da C. TAYLOR, *L'età secolare* (2007), trad. it. di P. Costa – M. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009. Egli contesta quelle letture della cosiddetta secolarizzazione moderna e contemporanea secondo cui ciò che è accaduto è un venir meno degli ostacoli allo sviluppo della ragione; mostra che gli immaginari sociali moderni non hanno più al loro centro il vocabolario religioso e che tuttavia questo non è scomparso, ma si è trasformato in vari modi; ne consegue che una ripresa, all'altezza del presente, di quel vocabolario è ben possibile e si costituisce, in ultima analisi, non come la difesa argomentativa di una teoria, bensì come un complesso confliggere con l'immaginario sociale dominante.

Il conflitto in cui si trova impegnato chi formula tesi che stanno sul secondo livello è nuovamente una discussione che si misura sulla verità, ma poiché si tratta della verità su alcuni fatti, le armi da utilizzare dovranno essere differenti. Alcuni filosofi credono di poter ricorrere qui a uno strumento particolare chiamato 'esplorazione fenomenologica': il nome è ambiguo perché da un lato fa venire in mente il lavoro di Husserl, sebbene l'esplorazione fenomenologica husserliana fosse volta alla delucidazione di strutture eidetiche e invarianti, dall'altro lato sembra un nome abbastanza generico da poter includere qualunque esplorazione dei fenomeni presenti. È chiaro comunque che se i fenomeni che sono in questione ora sono le configurazioni socio-storiche, allora gli strumenti da utilizzare saranno quelli messi a punto dalle scienze storico-sociali. Qui la filosofia morale deve appoggiarsi a questi altri saperi più che ad avventurose e poco controllate 'esplorazioni fenomenologiche' autonome. Le asserzioni murdochiane che stanno sul secondo livello sono abbastanza generali da non rinviare a ricerche storico-sociologiche determinate, ma è chiaro che dipendono da ricerche di questo tipo e non da impressioni che Murdoch ricavava da una qualche 'esplorazione condotta dalla poltrona' (*armchair inquiry*).

Per quanto riguarda, infine, il conflitto in cui si trova impegnato chi elabora interpretazioni esistenziali, cioè il conflitto in cui siamo immersi tutti, vi torneremo nel prossimo paragrafo, ma già sappiamo che in esso la misura è data dalla *verità dell'esperienza pratica*, cioè dalla realtà che si mostra alla luce dell'idea del bene. La misura qui è una *comprensione* più profonda di quella di partenza.

Ora, ci sono persone che non formulano mai, nella loro intera vita, enunciati che stanno sul primo o sul secondo livello, mentre ce ne sono altre, come Iris Murdoch, che formulano sia enunciati che stanno sul primo livello, sia enunciati che stanno sul secondo, sia enunciati che stanno sul terzo. E qui viene da domandare: è in quanto filosofa morale o solo in quanto è un soggetto pratico che Iris Murdoch ha formulato anche enunciati che stanno sul terzo livello? Detto altrimenti: la filosofia morale ha anche interpretazioni esistenziali da offrire oppure deve limitarsi agli enunciati di primo e di secondo livello? La risposta è: né l'una, né l'altra cosa. Per Iris Murdoch, gli enunciati formulati dalla filosofia morale non appartengono tutti al primo o al secondo livello, e tuttavia, quelli restanti non sono del tutto assimilabili alle interpretazioni esistenziali che ogni essere umano elabora nella sua vita pratica. Potremmo dire così, rischiando una certa astrazione perché questi conflitti non sono così ben separabili o affrontabili indipendentemente l'uno dall'altro: Murdoch è (esplicitamente) impegnata a confluire con altri resoconti sulla struttura della vita morale, è (implicitamente) impegnata a confluire con altri resoconti su quale sia la configurazione presente della vita morale ed è pure (esplicitamente) impegnata (questa volta, sia come filosofa, sia come romanziera) a confluire con gli immaginari sociali cui di fatto si appoggiano le interpretazioni esistenziali perlopiù sviluppate nel presente dai soggetti pratici.

A questo punto risulta piuttosto chiaro l'ultimo compito che ci aspetta. Ha due lati: il primo consiste nel chiarire la natura del terzo conflitto riprendendo quanto già abbiamo detto sia sulla comprensione cui mira ogni interpretazione esistenziale, sia sul rapporto tra una qualunque interpretazione esistenziale e gli immaginari che plasmano la vita sociale entro cui è elaborata; a questo proposito dobbiamo tornare in particolare sul rapporto tra una qualunque interpretazione esistenziale e quei discorsi (miti, narrazioni, teorie, ideologie) in cui i contenuti che abitano lo spazio dell'immaginario sociale trovano esistenza simbolica, quei discorsi che nel paragrafo precedente abbiamo chiamato 'mediazioni simboliche': che rapporto c'è tra un'interpretazione esistenziale e le mediazioni simboliche circolanti nella società in cui quell'interpretazione è sviluppata? Il secondo lato del compito che ci aspetta riguarda il possibile contributo della filosofia nel conflitto appena evocato: la filosofia innesta in tale conflitto solo le verità sulla struttura e sulla configurazione della vita che è riuscita a guadagnare, offrendo così occasione a quel conflitto di ridefinirsi all'altezza di queste verità, oppure può anche sviluppare qualcosa come una interpretazione esistenziale?

### *7. Il conflitto simbolico per la comprensione pratica*

I chiarimenti che, anche riprendendo quanto detto nel terzo paragrafo, ci apprestiamo a dare a proposito delle interpretazioni esistenziali e della natura del loro conflitto appartengono ancora al discorso teorico che delucida la struttura della vita morale e che, nel farlo, pretende di essere vero, cioè si misura sulla verità. È insomma un discorso che, nel pretendere di essere vero, o è effettivamente vero oppure è falso, quello che dice che le interpretazioni esistenziali non si trovano nella medesima condizione. Si noti che le interpretazioni esistenziali si troverebbero esattamente in questa condizione se fossero intese come mere opinioni, cioè come discorsi che aspirano ad essere veri, sebbene non abbiano che basi troppo deboli su cui appoggiare tale pretesa. Le opinioni sono malsicure pretese di afferrare il vero, mentre le interpretazioni esistenziali sono qualcosa di diverso.

Si noti, per cominciare, che le interpretazioni esistenziali si distinguono dalle opinioni anche perché non sono contenuti cui il soggetto aderisce in maniera instabile: le interpretazioni esistenziali formulano le letture delle situazioni pratiche, sulla base delle quali i soggetti rispondono a tali situazioni; può capitare che una interpretazione esistenziale sia abbandonata, ma il loro luogo soggettivo non è lo stesso delle *doxai* più evanescenti, in esse infatti il soggetto gioca la sua risposta viva a una certa situazione.

Nonostante questa loro pregnanza soggettiva, che è ciò per cui le abbiamo chiamate 'esistenziali', queste interpretazioni non si misurano sulla verità, non sono o vere o false. Ciò non vuol dire che non abbiano alcuna misura, che vadano

intese come espressioni arbitrarie e puramente soggettive. Come abbiamo già visto, le interpretazioni esistenziali si orientano sul bene. E qui occorre nuovamente notare qualcosa: è ancora il discorso teorico che indica nel bene il fuoco orientante le interpretazioni esistenziali; questo significa forse che il discorso teorico, invece, non si orienta sul bene, che guarda alla verità disinteressandosi del bene? Le cose non si presentano in questo gioco di alternative, bensì in quest'altro modo: è certo orientandosi sul bene che si giunge a quell'interpretazione esistenziale che indica nella ricerca filosofica, non già la via che dovrebbe essere di tutti, ma la propria (o un tratto della propria); a questo punto, se ci si intende votare alla ricerca teorico-filosofica, allora è a un modo speciale di misurarsi sul vero che occorre rivolgersi; orientarsi sul bene diventa cercare di stare a quel vero che si può accertare con le forme filosofiche di argomentazione; nel far così, Murdoch ha ritenuto di dover concludere che con quelle forme di argomentazione non è possibile accertare un ritratto del bene, ma soltanto dire che il bene fa da fuoco prospettico a delle esplorazioni, le 'interpretazioni esistenziali', le quali si sono in condizioni di tentare di ritrarlo.

Ma perché solo le interpretazioni esistenziali sono in condizione di tentare un ritratto del bene? Abbiamo già escluso che la risposta sia questa: la verità sul bene è sempre inaccessibile dunque, su questo tema, il più importante, non resta che avere semplici opinioni. Per rispondere in maniera corretta dobbiamo ricordare che le interpretazioni esistenziali di cui abbiamo appena detto che possono tentare di ritrarre il bene e che in ciò possono confliggere tra loro, sono innanzitutto tentativi di *comprensione*. Solo facendo riferimento alla nozione di comprensione si può sciogliere l'enigma della misura delle interpretazioni esistenziali.

Come abbiamo già visto, la comprensione presenta gradi diversi: in una certa accezione, la parola 'comprensione' indica solo il grado più alto, quello cui ci si approssima in vari modi, in un'altra indica la condizione che accomuna i vari gradi, ma che in ciascuno è realizzata in maniera più o meno perfetta; come è chiaro, le due accezioni sono ben intrecciate, ma qui privilegerò tendenzialmente la seconda e dunque parlerò di comprensione più o meno profonda. Soprattutto, dirò che ogni interpretazione esistenziale, nella misura in cui guida e dà forma alla risposta pratica, realizza una qualche comprensione. Ma, domandiamo, se una qualche comprensione è sempre realizzata, in che senso si può parlare di misura? Una misura che è sempre e comunque soddisfatta è ancora una misura? La risposta a quest'ultima domanda è ovviamente negativa, ma come si debba affrontare la prima è invece tutt'altro che scontato.

Qual è la misura delle interpretazioni esistenziali? Una prima possibile risposta è quella per cui le varie interpretazioni esistenziali si misurano sulla comprensione perfetta. Questa risposta, però, è problematica sotto due rispetti: intanto non è chiaro che cosa sia la comprensione perfetta, che cosa la caratterizzi; si tratta forse della comprensione che avrebbe Dio? Non è in questa direzione che si è mossa Iris Murdoch. In secondo luogo, se anche fosse consistente l'idea di una comprensione

perfetta, non si vede come potrebbe fare da misura; o meglio, farebbe da misura come la verità: o si realizza la comprensione perfetta, oppure no e allora si è nel difetto. Una seconda possibile risposta dice che ogni interpretazione esistenziale mira, non già a realizzare la comprensione perfetta, nel qual caso sarebbe sempre in difetto, ma ad approssimarsi il più possibile alla comprensione perfetta. Questa ipotesi, però, non solo presuppone ancora la consistenza della nozione di comprensione perfetta, ma in più ha da spiegare anche che cosa possa significare misurare il grado di approssimazione a quella. Una terza possibile risposta lascia cadere la nozione, per altro non murdochiana, della comprensione oggettivamente perfetta e sostiene questo: ogni interpretazione esistenziale mira a una comprensione della situazione che ha innanzi, caratterizzata dal fatto di dare un posto che appare soddisfacente a tutti gli elementi che si sono fatti avvertire in quella situazione, compresi quelli valorizzati nelle interpretazioni esistenziali che si oppongono di fatto a quella in questione. Si tratta di una definizione piuttosto complessa che non posso ora sviluppare in tutte le sue pieghe: mi limito a glossarla con due osservazioni.

(1) Non è che ciascuna comprensione non miri ad altro che a essere più profonda delle altre che le si oppongono: mira ad essere una buona comprensione, punto e basta. D'altro canto, una prima condizione per essere una buona comprensione consiste nel dare un posto ai vari elementi della situazione e se molti di tali elementi si manifestano da sé nell'esperienza, altri sono evidenziati proprio dalle altre interpretazioni esistenziali. In questo senso la misura della buona comprensione si fa dapprima riconoscere attraverso la richiesta di essere una comprensione più profonda delle altre che sono a disposizione.

(2) Una buona comprensione non solo dà un qualche posto ai vari elementi della situazione, ma tenta di dare loro il posto giusto. Come abbiamo già sottolineato nel terzo paragrafo: tenta di essere giusta con ciascuno di questi elementi e con la situazione nella sua complessità. Ma qual è il posto giusto? È vero che non è semplicemente quello che appare soddisfacente, ma è vero altresì che la richiesta che sia il posto giusto quello dato a ciascun elemento si fa sentire attraverso la richiesta che nell'assegnazione dei vari posti ci si possa riconoscere con soddisfazione. Per quanto possa sembrare sfuggente, la nozione di 'riconoscersi in una interpretazione esistenziale', non è analizzabile attraverso altre: è *primitiva*. Non c'è altro possibile modo di capirla che tornare a familiarizzare con essa. Il lungo esame del già richiamato caso di M e D va letto come lo sforzo che Murdoch fa per aiutarci a ri-familiarizzare con questa nozione primitiva.

Non c'è un'assicurazione esterna che garantisca che M è giunta, alla fine del suo pellegrinaggio morale, a comprendere più profondamente D: non c'è un criterio applicando il quale possiamo stabilire che l'interpretazione finale di M (quella per cui D è allegra e semplice) è l'interpretazione giusta o che è più giusta di quella iniziale (quella per cui D è volgare e sciatta). D'altronde, però, la negazione del criterio esterno deve essere congiunta con l'affermazione che la posta in gioco del

cambiamento è la realtà stessa di D e dunque qualcosa di 'esterno' a M. È il segreto di Iris Murdoch: la realtà è la misura, ma non è il criterio. Che significa? Significa, da un lato, che non c'è un criterio che assicuri M di essere giunta a una comprensione più profonda di D e di non essere scivolata in una fantasia buonista, dall'altro lato, che M è comunque sicura di essere giunta a una comprensione più profonda di D e che tale sicurezza non ha niente a che vedere con il prodotto di una decisione: è la sicurezza che viene dall'esperienza del riconoscersi nella nuova comprensione. Per questo Murdoch conclude così il lungo esame:

In situazioni particolari, la 'realtà', intesa come ciò che viene rivelato all'occhio paziente dell'amore, è un'idea del tutto comprensibile all'uomo comune [*ordinary person*]. M sa quello che fa quando cerca di essere giusta [*just*] nei confronti di D, e anche noi lo sappiamo.<sup>64</sup>

M lo sa, non grazie a una speciale intuizione che la metterebbe in contatto con un presunto ordine della giustizia, diverso ma paragonabile all'ordine della natura che viene indagato da un sapere metodologicamente organizzato.<sup>65</sup> Lo sa perché nella nuova comprensione si riconosce, perché nella nuova interpretazione, non solo gli elementi 'esterni' della situazione, ma anche lei stessa hanno trovato posti che si presentano a lei come i posti giusti. Anche ciò a cui M non vorrebbe mai cedere perché ad esso è annodato il suo senso di sé ha trovato, nella nuova comprensione, una nuova *disposizione* che le appare quella giusta o comunque più giusta della precedente. L'immagine di sé di M si è trasformata, ma in un modo per cui lei la riconosce ancora come la sua. Nella prima descrizione di D elaborata da M erano intessuti principi e idee cui M credeva, ad esempio quello per cui una donna che non si mantiene nei rigidi limiti del contegno borghese è "priva di classe"; la nuova descrizione non è adottata esteriormente, bensì è l'esito di un percorso in cui M ridefinisce chi è e che cosa sia davvero importante per lei: accade così che il sé che ora ritiene sia davvero il suo viene sciolto dal legame che lo annodava ai principi dell'etichetta borghese. Quei principi non esprimono più il suo modo di guardare, il modo di guardare che le è proprio e in cui si esprime il suo sé.

Ma c'è qualcuno che, a questo punto, vuole ancora chiedere: 'Insomma, che cos'ha di speciale questa nuova immagine di sé?' Non ha niente di speciale, se con ciò si intende una caratteristica che possa essere isolata e fare da nucleo a un criterio (se c'è la tale caratteristica, allora ecc.). Non è perché ha una simile caratteristica che quella immagine di sé appare a M giusta e dunque poi lei si riconosce in essa e nella comprensione di cui è parte. Piuttosto: trovar giusta questa comprensione è riconoscersi in essa e riconoscersi in essa è trovarla giusta. Si

---

64 IP, p. 332.

65 Pur evitando di fare dell'intuizione una prestazione speciale della mente umana, tendevo a leggere nel modo ora criticato il discorso di Murdoch, nel saggio già citato: *La sovranità dell'idea del bene. Iris Murdoch con Platone*.

tratta di un atto cognitivo, immaginativo e sentimentale, insomma di un atto esistenziale e libero, che è primitivo, sebbene accada solo talvolta. Quando accade, la ricerca delle ragioni si quietava: potrà accadere che si riattivi, ma per ora si è quietata e non per un atto dogmatico di interruzione. L'obiettante poc'anzi evocato potrebbe essere ancora insoddisfatto e dire: 'Quest'atto di riconoscimento non può dare una vera misura perché ai miei occhi non è meno artificioso di una interruzione volontaristica e dogmatica, non è meno soggettivistico dell'espressione di un gusto o di una impressione'. Che cosa soddisferebbe la richiesta di costui di una 'vera misura', non è molto chiaro (si tratta di un criterio esterno? E che cosa assicura che tale criterio sia un buon criterio per discernere il bene? Questa è la domanda di Moore che Murdoch ha sempre apprezzato). Quello che invece è chiaro è che costui disconosce delle differenze che nella nostra vita ci sono e che contano. Insomma, è solo per amor di discussione che si può fingere di non vedere la differenza tra quando ci si riconosce in una interpretazione esistenziale e quando si prende partito per una certa posizione solo sulla base di un'impressione di adeguatezza o per un ghiribizzo della volontà.

\*

Un'interpretazione esistenziale non è qualcosa la cui misura sia decisa dal soggetto che la elabora: nasce infatti da un'esplorazione morale della situazione, un'esplorazione cioè che ricorre anche a termini spessi per tentare di comprendere davvero quella situazione e non limitarsi a elencarne alcuni tratti. (In effetti, se un tale ruba una mozzarella in un supermercato, una descrizione che tentasse di essere puramente neutrale, formale e dicesse ad esempio così: 'un tale si avvicina al banco delle mozzarelle e senza dare nell'occhio se ne infila una in tasca, poi esce usando il corridoio per chi non ha fatto acquisti', sarebbe una descrizione che non ci farebbe capire la situazione. La capiremmo solo traducendola in quella che ho indicato all'inizio: 'insomma, stai descrivendo uno che ruba una mozzarella, oppure vuoi dire un'altra cosa?' Diverso è il caso in cui alla prima descrizione, quella che parla di furto, se ne oppone un'altra, ancora più complessa e che considera moti più fattori, ad esempio le disparità sociali ecc.: qui il conflitto per la giusta comprensione è genuino).

Un'interpretazione esistenziale, nella misura in cui usa termini etici spessi e questi includono impegni pratici nei confronti del mondo, allora non è solo una descrizione di ciò che accade, ma è già un disporsi in un certo modo verso ciò che accade: per questo non si misura solo sulla verità, ma anche sul bene. Più esattamente, non è che abbia due misure: una per il lato per cui è una descrizione e l'altra per il lato per cui è presa di posizione pratica – questo ci riporterebbe all'interno della dicotomia tra fatti e valori. Il fatto è che l'interpretazione esistenziale tenta di essere una buona comprensione della situazione cui si rivolge, una mediazione giusta verso gli elementi e la complessità della situazione, includendo in tale complessità anche il soggetto e ciò che conta per lui o lei. Ciò che



conta sono quegli “attaccamenti” (*attachment*) di cui parla Murdoch<sup>66</sup>: non sono nulla di fisso, si trasformano; ma non è qualcosa come la volontà di cui parlano i positivisti o gli esistenzialisti che li trasforma. Si noti: non è la volontà, non già perché quegli attaccamenti sono troppo più forti della volontà, bensì perché non stanno sullo stesso piano. È una certa configurazione degli attaccamenti di una persona che delimita gli spazi in cui la sua volontà è efficace. Invece, la configurazione degli attaccamenti di una persona in una data fase della sua vita coincide con il modo in cui si configura, in quella fase, il suo coinvolgimento originario con la dimensione normativa e valoriale (ossia con il bene). Sostiamo un poco su questo punto.

(i) Il coinvolgimento originario col bene si esprime in attaccamenti, adesioni, attrazioni, alcuni dei quali sono inespressi, altri riflessi ed esplicitati nelle sue elaborazioni esperienziali; (ii) tali attaccamenti si possono trasformare, ma presa a caso una fase della vita di una persona, in quel momento sono quelli che sono; (iii) tali attaccamenti sono intrecciati a una certa lettura delle situazioni, della propria vita, dell'andamento delle cose: si esprimono nelle parole che la persona usa per capire quel che fa e quel che capita; si esprimono nelle sue interpretazioni esistenziali; (iv) è la trasformazione delle interpretazioni esistenziali a trasformare gli attaccamenti; (v) la trasformazione delle interpretazioni esistenziali è uno dei possibili esiti del conflitto che queste abitano, un conflitto per la comprensione più profonda e dunque un conflitto per la comprensione più soddisfacente (in un senso non meramente soggettivistico, ma certo anche soggettivo). La misura di questo conflitto è la comprensione in cui meglio ci si riconosce, in cui si ritrovano sia gli elementi della complessa situazione sia la posizione che si può occupare in essa. (La posizione che si può occupare in essa è quella che si adatta a un'immagine di sé che, per quanto diversa da quella cui si aderiva fino a quel momento, è anche una cui si riesce a dire sì).

\*

*Ripresa.* È la teoria che delucida la struttura della vita morale quella che dice che tale vita è animata dall'esigenza di comprendere le situazioni cui si ha da rispondere. Quella teoria, però, non arriva a dettare le interpretazioni esistenziali attraverso cui comprendere le situazioni: non arriva a definire che cosa sia agire bene né in questa singolare situazione, né in situazioni di questo tipo. Non lo fa in rapporto a tipologie di situazioni anche perché, secondo tale teoria, l'agire buono è quello giusto nei confronti della situazione singolare che ha innanzi e questa non è colta nella sua singolarità se è colta solo come esemplificazione di un tipo.<sup>67</sup> Non lo

---

66 Per questa nozione, si veda ad esempio SDB, p. 355 e SBAC, p. 371 (dove però la traduzione italiana rende 'attachment' con 'legami affettivi')

67 Sta qui il tratto *particolarista* della concezione di Murdoch: per lei la valutazione morale riguarda direttamente l'oggetto particolare, ad esempio un atto, mentre per gli intuizionisti, ad esempio per W.D. Ross, esso riguarda prima la forma eidetica di quell'oggetto e solo di

fa in rapporto a situazioni singolari perché gli enunciati di quella teoria si misurano sulla verità, mentre le interpretazioni esistenziali hanno un rapporto più complesso con la loro misura. Per marcare questa differenza, si potrebbe arrivare a dire che tali interpretazioni vanno *inventate*. Nell'usare questa formula, però, occorre separare l'inventare dall'arbitrio e collegarlo in maniera più profonda alla libertà del soggetto. È quello che abbiamo cercato di fare poc'anzi e che ora riprendiamo in una versione un poco semplificata per poter poi arrivare a sviluppare quel collegamento con la libertà, all'altezza del nesso tra il soggetto e gli immaginari sociali che hanno regolato la sua educazione e costituiscono lo sfondo all'interno di cui elabora l'esperienza e progetta l'agire.

Nella misura in cui tale invenzione, cui collabora l'immaginazione, è in ultima analisi volta alla comprensione, allora non è un'invenzione arbitraria, un esercizio dell'immaginazione che produce solo fantasie o belle pensate. La libertà che si esprime in quest'attività inventiva, dice Murdoch, non è l'arbitrio, bensì “una sorta di ‘necessità’”: il frutto dell'attenzione e dell'obbedienza all'articolatezza e alla granularità della situazione.<sup>68</sup> Si tratta dunque di un'attività che ha eccome una misura. In pagine come quella appena citata, Murdoch indica questa misura nella *realtà*, ma abbiamo già osservato come questa indicazione, utile per curare la tentazione soggettivista, possa rivelarsi sviante se è interpretata alla luce di una concezione statica, oggettivistica e in ultima analisi empirista della realtà. È anche per evitare questo rischio che, come abbiamo visto, Murdoch precisa che non ci si può commisurare a questa realtà se non attraverso un'attenzione *amorosa* e dunque tenendo il bene nel fuoco prospettico. Tra le altre cose, queste precisazioni vogliono dire che non ci può essere *comprensione* della realtà di una situazione se il soggetto che elabora la mediazione non si implica in essa. Non si tratta dunque di una realtà che può fare da misura ad accertamenti neutrali, siano essi quelli ottenuti con le procedure della scienza empirica o quelli ottenuti con le argomentazioni speculative della filosofia:<sup>69</sup> è una realtà che fa da misura a mediazioni che aspirano alla comprensione. E il lavoro di mediazione che aspira alla comprensione prevede, come tale, che il soggetto non tenti di sospendere preliminarmente ogni suo coinvolgimento con l'orizzonte del bene, bensì che lasci che questi suoi stessi coinvolgimenti e “attaccamenti”, e dunque il suo stesso modo di disporsi nei confronti della situazione, si articolino e trasformino insieme al suo intendimento iniziale della situazione, man mano che la comprensione cresce e si sviluppa.

---

conseguenza l'oggetto (cioè: si loda un atto perché è un atto di un certo tipo). Su questo tema, si veda: L.A. BLUM, *Moral perception and particularity*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 12-29.

68 IP, p. 331.

69 Cfr. IP, p. 330.

\*

Murdoch talvolta si esprime come se questo lavoro di esplorazione dell'esperienza e di interpretazione esistenziale riguardasse solo i singoli. Questa cattiva impressione va corretta attraverso due osservazioni. La prima serve a ricollocare tale lavoro sullo sfondo dello spazio dell'immaginario sociale e delle risorse (linguistiche, concettuali, simboliche ecc.) che esso mette a disposizione e a cui rende familiari. La seconda serve a chiarire che il lavoro di mediazione esistenziale che accade sullo sfondo degli immaginari sociali non è solo quello che i singoli svolgono per rispondere alle situazioni che hanno innanzi, ma anche quello che svolgono le collettività.

*Prima osservazione.* La nostra vita e la nostra esperienza delle varie situazioni per cui passiamo sono in effetti intessute di parole e concetti, per questo, esplorarle significa anche districare e articolare questi concetti in modo che nuove differenze possano venire alla luce in quanto nuovi spazi concettuali sono stati preparati per esse. Naturalmente, non intendo suggerire che prima venga compiuta un'articolazione concettuale in un qualche spazio astratto e che poi, quando la nuova rete viene gettata sull'esperienza, nuove differenze siano catturate. Al contrario, l'articolazione concettuale è un momento dell'articolazione esperienziale e dunque del corpo a corpo con la realtà incontrata. È vero però che tale articolazione dell'esperienza porta a riconoscere distinzioni che poi diventano *nuove risorse simboliche*: persino lo sguardo, che è divenuto più ricco e raffinato visto che la stessa percezione è carica di concetti, vedrà poi in modo diverso in futuro. Ma se (a) il corpo a corpo con l'esperienza è insieme anche corpo a corpo con i concetti con cui era stata intessuta la mediazione preliminare di quella e se (b), come ben sappiamo, tali concetti sono quelli che il soggetto dell'esperienza ha ricevuto all'interno delle pratiche plasmate dal complesso degli immaginari sociali operanti nella società in cui vive e, più in generale, sono i concetti che abitano lo spazio dell'immaginario sociale, allora (c) possiamo concludere che il corpo a corpo con l'esperienza è insieme un avere a che fare con lo spazio dell'immaginario sociale. Più esattamente, è un negoziare con il complesso degli immaginari sociali (e prima di tutto con quello in posizione di dominanza) perché una comprensione e una risposta soddisfacenti dell'esperienza siano possibili.

Come sappiamo, le idee e gli ideali che caratterizzano un immaginario trovano esistenza simbolica in una molteplicità di discorsi che circolano e si intrecciano alla riproduzione sociale: sono miti, narrazioni, ideologie, teorie e altri tipi di enunciati. Li abbiamo chiamati 'mediazioni simboliche' perché, in ultima analisi, è questo che offrono: risorse e mediazioni con cui avere a che fare e affrontare i vari tipi di situazioni che capitano nella vita. Le risorse simboliche che poi usiamo nelle nostre interpretazioni esistenziali, tutti le abbiamo ricevute all'interno di queste mediazioni simboliche. Non è però un destino che il nostro uso di tali risorse si riduca a una ripetizione e applicazione di quelle mediazioni ricevute: non è un

destino farsi bastare le mediazioni ricevute invece di rinegoziarle e aprire un conflitto simbolico con esse.<sup>70</sup>

*Seconda osservazione.* Quanto veniamo dicendo, Murdoch lo ha sviluppato innanzitutto in rapporto al singolo, ma vale anche per il conflitto politico: l'una e l'altra dimensione, infatti, sono implicate con le risorse dello spazio dell'immaginario sociale. Una volta riconosciuto il coinvolgimento originario con la dimensione valoriale e normativa e dunque il fatto che il nostro stesso fare esperienza è intessuto di concetti spessi, resta a ciascuno e ciascuna da mediare in maniera appropriata la situazione cui di volta in volta ha da rispondere: resta a ciascuno da sbrogliarsela con le risorse ricevute per trovare la mediazione comprensiva, quella che, invece di semplificare la situazione con strategie varie di autoinganno (strategie legate alla fantasia), si confronta con la complessità di quella situazione e si arrischia a leggerla in un modo di cui si possa pretendere che è buono. Ma, una volta riconosciuto quel coinvolgimento originario, anche la risoluzione del problema politico di definizione dei fini comuni si rivela un problema di comprensione da raggiungere rinegoziando gli immaginari sociali dati. La domanda collettiva su *chi vogliamo essere*, insomma, non può più venire letta alla luce del modello volontaristico. La responsabilità e la presa di posizione, insomma la libertà, entrano sì in gioco, ma lo fanno in modo diverso: nel cedere o nel non cedere su quegli attaccamenti collettivi che nel processo di articolazione degli immaginari sociali, ossia nel processo di comprensione, vengono in chiaro e si trasformano.

\*

Ho cercato di mostrare che il lavoro di esplorazione dell'esperienza di cui parla Murdoch e che coinvolge anche l'immaginazione e genera interpretazioni esistenziali che aspirano a realizzare una comprensione profonda e giusta delle situazioni vissute non ha mai come suo contesto di riferimento ultimo il foro interiore dell'agente, né ha sempre per soggetto solo un singolo agente e non una collettività. Questa tesi può sorprendere visto che l'esempio più sviluppato attraverso cui Murdoch illustra questo lavoro di mediazione comprendente è presentato con un esempio di lavoro interiore: il lavoro interiore di ricalibratura della sua comprensione di D da parte di M.<sup>71</sup> In effetti, in questo caso sembra proprio che lo scavo esperienziale di M sia uno in cui semplicemente viene incontrata la necessità di abbandonare una certa descrizione in favore di un'altra in cui ricorrono sì concetti diversi, ma tali che M li aveva già ben presenti, sebbene all'inizio li considerasse non appropriati. Potremmo dire che in questo caso M non arricchisce il suo vocabolario, ma solo raffina la sua visione di D, la quale da 'grossolana' appare ora a M 'spontanea' e 'piacevolmente semplice'. Questo è

---

70 Non con speciale riferimento a Murdoch, ho sviluppato questa problematica nel capitolo VII del già citato volume: *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*.

71 Cfr. IP, pp. 313-335.

dunque un caso di lavoro di interpretazione esistenziale che accade nell'interiorità di M – sebbene, naturalmente, tale interiorità non vada pensata come uno spazio essenzialmente privato, infatti, in essa abitano rappresentazioni e concetti pubblici quali appunto sono le rappresentazioni e i concetti ora citati.

Murdoch, comunque, non ha presenti solo casi come questo: oltre al caso in cui un singolo usa in maniera superficiale e affrettata un vocabolario ricco e in cui ha già le risorse per una mediazione più accurata, c'è anche il caso in cui un singolo non padroneggia il vocabolario ricco che pure è socialmente disponibile (e infatti posseduto da alcuni), per cui si può dire che è soggetto a una forma di miseria simbolica.

Oggi come oggi sono pochi quelli che possiedono un vocabolario religioso e morale, e alla maggior parte delle persone mancano le parole per dire anche solo perché sia sbagliato ciò che ritengono tale.<sup>72</sup>

Infine, c'è il caso in cui la società stessa è affetta da una simile miseria: qui gli immaginari sociali dati, e quello dominante in particolare, non coltivano la capacità esplorativa e immaginativa dei singoli né li rendono familiari a un ampio spettro di distinzioni e alle immagini necessarie per elaborare e comporre queste distinzioni. È una situazione di crisi della civiltà:

Ma la natura di una civiltà dipende dalla sua capacità di discernere e rivelare la verità, e questa capacità dipende dalla portata e dalla purezza del suo linguaggio.<sup>73</sup>

Se prendiamo questo caso, che è il più radicale, come quello che indica l'orizzonte ultimo di riferimento, allora possiamo vedere che il lavoro di interpretazione-mediazione volto alla comprensione, almeno se considerato in quanto tale, non è solo il lavoro di un singolo per la sua vita singolare: può certamente essere questo, ma può anche essere una “battaglia per la civiltà”,<sup>74</sup> un conflitto che spazi tra gli immaginari sociali dati perché siano sufficientemente ricchi e, tra l'altro, coltivino la capacità di esplorazione e comprensione dei singoli.<sup>75</sup>

---

72 ET, p. 194.

73 SVP, p. 249.

74 *Ibidem*.

75 In questo scritto mi sono espresso di preferenza in modi che possono far pensare che Murdoch avesse come unico obiettivo polemico l'immaginario sociale allora (e anche oggi) dominante, cioè quello liberale. Le cose non stanno così, soprattutto non è vero che se Murdoch si preoccupa innanzitutto di quell'immaginario lì (appunto perché è dominante), lo faccia appoggiandosi e promuovendo uno degli immaginari già dati e che però si trovano in posizione subordinata. Tra questi altri immaginari, Murdoch dedica particolare attenzione a quelli (sia legati al cristianesimo, sia legati al marxismo) che rappresentano la vita morale come un avere a che fare con un cosmo di valori non proiettati dalla volontà umana. Ebbene, Murdoch sottolinea come

A questa battaglia partecipa la narrativa e la letteratura, ma può partecipare anche la filosofia se però non si limita alle determinazioni teoriche della struttura della vita morale, ma si impegna pure a sviluppare esplorazioni capaci di ingenerare comprensione sia della vita quale si configura oggi, sia degli ideali a cui tale configurazione si orienta o a cui potrebbe orientarsi. Esaminiamo meglio quest'ultimo punto.

### 8. *La doppia anima della filosofia pratica*

Forse a causa del fatto che insiste tanto sull'importanza della vita interiore e degli esercizi singolari di attenzione, Murdoch può sembrare una pensatrice incapace di tenere in vista un orizzonte più grande di quello della coscienza individuale. Si tratta, però, di una falsa parvenza. E per capirlo, è sufficiente ricordare che la stessa riscoperta dell'interiorità diventa un'opzione per i singoli solo se è iscritta a livello dell'immaginario sociale, per cui richiede, ad esempio, un arricchimento del vocabolario a disposizione (un arricchimento di cui Murdoch dice che vi contribuisce anche la letteratura e che, in generale, è una battaglia per la civiltà).

Proprio perché non è un discorso che ha come suo orizzonte ultimo di riferimento il foro interiore della persona, si potrebbero avere degli scrupoli nel definirlo semplicemente una 'riflessione morale'. Murdoch, comunque, sebbene faccia ampio uso della parola 'morale', non disdegna di usare talvolta la parola 'politica' per far capire che il problema che pone non chiama al lavoro solo la coscienza del singolo, né d'altronde riguarda solo la coscienza del singolo. Torniamo per un momento alla pagina del saggio *Contro l'aridità* (1961) da cui abbiamo tratto la citazione che cominciava con le parole: "Non abbiamo più a nostra disposizione un'estesa e sostanziale rappresentazione delle molteplici virtù dell'uomo e della società". Ecco che cosa scrive Murdoch subito dopo le righe già citate:

Quello che non abbiamo mai avuto è, ovviamente, una soddisfacente teoria liberale della personalità, una teoria dell'uomo come essere libero, separato ma

---

tali immaginari tendano poi ad insistere sul fatto che "diventare buono vuol dire integrarsi in" questo cosmo (EM, p. 98) e dunque addomesticano l'inquietudine dell'uomo moderno (cioè la sua intima consapevolezza che il mondo umano non è una totalità riconciliata, né storicamente riconciliabile – cfr. SB, p. 225). Ebbene, per questa ragione Murdoch confligge anche con questi altri immaginari: per lei è fondamentale offrire a quell'inquietudine una risposta che sia alla sua altezza (ad esempio insistendo sul carattere misterioso del bene e dunque sulla necessità per ciascuno di scoprire la sua singolare traiettoria di vita buona, senza delegare questa ricerca a qualche modello ricevuto, sia esso la tradizione dei padri, la 'scienza del Partito' o addirittura un presunto diritto naturale molto definito). Per la ricostruzione di questo tratto della proposta di Murdoch e per i riferimenti che ho qui lasciato impliciti, rimando alla parte finale del mio: *Thick concepts and the Idea of the Good: Iris Murdoch's philosophy in the apocalyptic background of the modern world*.

in relazione con un mondo ricco e complesso da cui, in quanto essere morale, ha molto da imparare. Abbiamo accettato la teoria liberale così come la conosciamo perché volevamo incoraggiare le persone a pensare a se stesse come esseri liberi, anche a costo di abbandonare i fondamenti.<sup>76</sup>

E poi, due pagine dopo:

È naturale che una società liberale e democratica non si interessi alle tecniche di perfezionamento personale, neghi che la virtù sia conoscenza ed enfatizzi la scelta a scapito della visione. Così come è ovvio che lo stato sociale non favorisca l'analisi dei fondamenti di una società democratica liberale. Per scopi politici siamo stati incoraggiati a pensare a noi stessi come a esseri totalmente liberi e responsabili, esseri che fanno tutto ciò che hanno bisogno di sapere per raggiungere gli scopi della loro vita. Tuttavia si potrebbe dire, ripetendo le parole di Hume, che questo è vero in politica, ma falso nei fatti; ma è poi sicuro che sia vero in politica? Abbiamo bisogno di un liberalismo postkantiano e non romantico capace di elaborare una diversa idea di libertà.<sup>77</sup>

Abbiamo bisogno, dice Murdoch in queste righe, di un liberalismo saldato a una concezione della libertà e della vita morale che non sia più implicata con un paradigma teorico inadeguato come sono quello kantiano-positivista e quello romantico-esistenzialista. Ma perché c'è questo bisogno? Perché ciò che in positivo propone e persegue la politica liberale è bene che sia pensato e formulato all'altezza di una concezione veritiera della struttura della vita morale? Innanzitutto perché solo allora ciò che è opzione e non parte della struttura apparirà tale e si potrà prendere posizione su di esso – dove ovviamente questa ulteriore presa di posizione non va intesa volontaristicamente, ma come espressione di una comprensione della situazione, perseguita alla luce della questione del bene.

L'anno dopo *Etica e metafisica*, Murdoch scrive il suo testo più schiettamente politico, che è anche uno dei suoi saggi più belli e si intitola: *Un edificio di teoria* (1958). In esso viene presa di petto la povertà teorica che recentemente avvolge anche la politica socialista e progressista. In prima battuta occorre che neppure tale politica sia implicata con una concezione falsa della struttura della vita morale (in particolare quella per cui di fronte all'agente morale vi sarebbero, da una parte i fatti empirici e dall'altra alcuni valori molto astratti, come l'uguaglianza, e il compito di collegare i secondi ai primi spetterebbe a un sapere puramente tecnico). Occorre insomma che il conflitto politico tra la politica liberale e quella socialista sia sollevato e rimodellato all'altezza di una concezione non falsa della struttura della vita morale. Ma, ecco il punto, tale innalzamento del livello teorico del dibattito non equivale alla sua risoluzione. Quello che può essere filosoficamente

---

76 CA, p. 293.

77 CA, pp. 295-296.

accertato a proposito della struttura della vita pratica non consente di decidere quel conflitto o altri conflitti che, come quello, riguardano quale sia la speciale configurazione della vita che merita di essere promossa, incoraggiata, coltivata. Il discorso filosofico sulla *struttura* della vita pratica consente (e, almeno da un punto di vista logico, impone) alle diverse opzioni che prendono posizione a favore di una certa *configurazione* concreta della vita pratica di riformularsi in modo che nessuna sia più impelagata con concezioni errate di quella struttura e possa così giocare onestamente la difesa del suo proprio progetto di configurazione buona, cioè la comprensione cui è giunta di quale dovrebbe essere il modo giusto di proiettarsi verso il futuro.

\*

Ad un certo punto finisce quello che la filosofia morale può accertare con gli strumenti più tipicamente suoi: esso riguarda la struttura invariante della vita morale (ad esempio: “L’uomo è una creatura che fa un’immagine di sé e poi comincia a somigliare all’immagine. Questo è il processo che il filosofo deve cercare di descrivere e analizzare”).<sup>78</sup> Ma quando questo discorso è stato completato, non solo non si è esaurito lo spazio per l’attività discorsiva o si è aperto lo spazio in cui starebbe alla libera volontà fare la sua arbitraria scelta, ma neppure l’intero compito *della filosofia morale* è stato ultimato. A questo punto inizia l’elaborazione di discorsi che hanno uno statuto differente, in cui ci si può arrischiare a coniare nuovi concetti, a valorizzare un grappolo di concetti spessi a dispetto di un altro. Scrive Murdoch in *Etica e metafisica*:

È a questo punto che la descrizione impercettibilmente si trasforma in interpretazione morale [*moralising*]. Un filosofo morale contemporaneo, che non fa parte della nostra tradizione, ed è capace di coniare concetti nuovi e persuasivi nel corso delle sue descrizioni è Gabriel Marcel. Ma a dire il vero, tutti gli esistenzialisti lo fanno. [...] Noi invece ci tratteniamo dal proporre descrizioni estese e dal coniare concetti, perché dare un’interpretazione morale ci fa paura e pensiamo che l’etica debba studiare solo la struttura logica del linguaggio morale e avere la neutralità della logica.

E immediatamente dopo aggiunge:

Se ho ragione, il risultato di tutto ciò è stato semplicemente che i filosofi hanno dato le loro interpretazioni morali [*moralising*] inconsciamente invece che consciamente.

Questa aggiunta merita una glossa. In prima battuta essa si riferisce strettamente ai lavori analitici di metaetica, ad esempio al lavoro di Hare. Come sappiamo, Murdoch ha mostrato che la teoria di Hare spostava a livello del

---

78 EM, p. 102.



resoconto della struttura della vita morale quella che è la descrizione liberale (e superficiale) di quanto accade in *alcuni* momenti della vita morale; ora Murdoch trae una conseguenza da tale critica e dice: Hare ha difeso una certa morale, quella liberale, ma lo ha fatto surrettiziamente. L'aggiunta citata, però, potrebbe anche essere presa in un senso più ampio e dunque andare a significare questo: quando la filosofia morale pretende di accertare alcune verità generali e neutrali rispetto ai valori in conflitto, in realtà sta già prendendo posizione a favore di alcuni valori. Una simile tesi, l'abbiamo già confutata: non l'intero conflitto tra filosofie morali si riduce a un conflitto tra interpretazioni morali; una parte di quel conflitto è una disputa sulla struttura invariante della vita morale e questa disputa è una genuina disputa di verità (a prescindere dal fatto che tale verità possa essere difficile da accertare). Se Murdoch forse tentennava su questo punto, ritengo che non dobbiamo fare lo stesso: dalla tesi per cui il discorso della filosofia morale si risolve in quanto tale e per intero in una interpretazione morale (o in una pluralità di interpretazioni morali in conflitto tra loro), dobbiamo distinguerci nettamente attraverso la seguente tesi più complessa.

Il lavoro della filosofia morale, nella misura in cui intende incontrare gli esseri umani alle prese con il loro disorientamento pratico deve scandirsi in due fasi: la prima è l'elaborazione di una teoria che pretende di dire il vero sulla struttura invariante della vita morale e dunque di saper confutare le teorie alternative; la seconda è l'elaborazione di un discorso che riconosce di essere una "interpretazione morale" e come tale accetta di entrare in uno speciale tipo di conflitto, che chiamo 'simbolico', con le interpretazioni morali alternative.<sup>79</sup> Un discorso di filosofia morale che arriva a parlare agli esseri umani, come ad esempio il discorso esistenzialista, fa entrambe le cose, ma può darsi che non le faccia avendone consapevolezza e apertamente – e dunque finisca per far passare la sua propria 'interpretazione morale' per una parte della teoria strutturale. Fermarsi al discorso teorico e neutrale *non* è impossibile, ma equivale a rinunciare al tentativo di incontrare la richiesta umana di parole e strumenti concettuali per mediare con efficacia e verità l'esperienza. (Sia notato: ci possono essere buone ragioni per operare tale rinuncia, ad esempio la convinzione ponderata che lo stato attuale della pratica filosofica non le consenta quella flessibilità e creatività che sono necessarie per affrontare questo ulteriore compito, oppure la credenza ragionevole che pratiche come la letteratura siano qui talmente più potenti da non lasciare nulla di significativo ai filosofi. Insomma, qui abbiamo a che fare con una genuina

---

79 Come abbiamo visto, Murdoch ha scritto questa frase: "È a questo punto che la descrizione impercettibilmente si trasforma in interpretazione morale"; ebbene, la lettura che stiamo rigettando la parafrasa così: 'è a questo punto che la teorizzazione che si pretende neutrale rivela di non essere altro che una interpretazione morale'. Nella lettura che stiamo difendendo, invece, esiste davvero un momento di soglia tra teorizzazione neutrale e interpretazione morale, sebbene una filosofia morale come quella che cerca Murdoch debba impegnarsi in entrambi i compiti.

questione pratica su cui ciascun filosofo o filosofa morale ha da prendere la sua decisione meditata).

\*

Per Murdoch, la filosofia morale può, cioè non ci sono ragioni di principio che le vietano di, dedicarsi all'esplorazione e all'interpretazione morale, anzi, ci sono buone ragioni di altro genere che le consigliano di farlo. Tale esplorazione non è 'neutrale', ma si impegna ad elaborare mediazioni in cui ricorrono i cosiddetti termini etici spessi: può ad esempio parlare di condizioni indegne, di sopruso, di malevolenza, di generosità ecc.

Il discorso di filosofia morale che invece voleva mantenersi neutrale era per Murdoch innanzitutto quello della metaetica analitica. Di esso scrive in *Visione e scelta in ambito morale*: "Ho sostenuto che, cercando di essere analisi piuttosto che esplorazione, l'etica può raggiungere solo una forma precaria di neutralità, simile a quella della storia, e non la pura neutralità della logica". E poco dopo: "L'etica è sicuramente – come, *mutatis mutandis*, è sempre stata – sia esplorazione, sia analisi, né si può sostenere che, anche cercando di separare esplicitamente queste due attività, si possa farlo con successo". È difficile stabilire che cosa l'espressione 'mutatis mutandis' consenta di introdurre nell'interpretazione di queste righe; ad ogni modo, la ricostruzione che ho sviluppato in questo scritto, intende quelle righe non come se affermassero che l'etica ha sempre avuto in sé sia esplorazione-interpretazione morale, sia analisi metaetica del linguaggio morale, bensì come il riconoscimento dell'articolazione tra la parte del lavoro filosofico che delucida la struttura della vita morale e così offre un quadro di intelligibilità al conflitto tra le interpretazioni morali e la parte che entra in questo conflitto.

L'impegno per la comprensione che coinvolge ogni essere umano, coinvolge persino quelli che si dedicano alla filosofia morale. A questi resta da capire come porre in rapporto il loro lavoro filosofico con questo sforzo di comprensione in cui pure sono presi. Una possibilità è pensare quel lavoro come un contributo alla comprensione. Resta comunque una distinzione tra quello specifico contributo alla comprensione che è la difesa teorico-speculativa della verità di una concezione della struttura della vita morale e quell'altro contributo che è una certa interpretazione morale (la quale non sarà incompatibile con tale teoria, ma neppure è conseguenza diretta di questa). Il primo contributo alla comprensione è *neutrale* in questo senso: per quanto il chiarimento teorico possa essere, e perlopiù sia, offerto all'interno di un discorso che arriva anche ad essere una certa interpretazione-esplorazione morale, esso è tale che può venire accolto anche dalle interpretazioni-esplorazioni morali alternative e in conflitto simbolico con la prima; queste altre dovranno solo riformulare opportunamente l'istanza che difendono.

La neutralità del discorso teorico sulla struttura non va tanto intesa come isolabilità di questo discorso, bensì come possibilità che esso sia inglobato da tutte le interpretazioni morali in conflitto e divenga dunque uno dei contenuti su cui

quelle si sovrappongono (ce ne possono essere anche altri, perlomeno, ad esempio, una parte della descrizione della configurazione presente della vita, fornita dalle scienze storico-sociali). Naturalmente, inglobando una rappresentazione vera della struttura della vita morale, queste interpretazioni e mediazioni alternative potranno doversi riformulare (nel caso in cui prima supponessero una concezione sbagliata della struttura della vita morale), ma non saranno mai sconfitte per sempre. Non saranno così sconfitte perché il cuore di ciascuna riguarda qualcosa su cui il discorso a proposito della struttura non prende posizione; esse dovranno ripensare e riformulare il loro nucleo in modo da renderlo compatibile con la teoria vera e allora potranno tornare a confliggere. Non importa, insomma, se la teoria vera arriva nel campo di conflitto inglobata da una delle interpretazioni morali in conflitto (cioè all'interno del discorso che poi sviluppa tale interpretazione morale): ciò che conta è che essa può venire raccolta dalle altre interpretazioni morali e fare dunque sì che il livello del conflitto si sollevi. La teoria vera sulla struttura della vita morale non risolve il conflitto simbolico sulla configurazione buona della vita morale, ma offre ad esso un quadro di intelligibilità: ciascuna delle interpretazioni morali in conflitto può venire in chiaro su tale quadro inglobando la teoria vera e, a questo punto, ripresentare, opportunamente ripensata, la sua propria istanza.

Chiarito il senso della 'neutralità' di quella parte del discorso di filosofia morale che riguarda la struttura della vita morale, torniamo all'altra parte, l'esplorazione-interpretazione morale. Mentre di teoria vera sulla struttura ce n'è una sola e le altre sono false (anche se può essere difficile distribuire con buoni argomenti tali valori di verità), le esplorazioni-interpretazioni sono molteplici. Il loro conflitto simbolico non è per la verità, ma per la comprensione più profonda. Come sappiamo, non è che si scelga arbitrariamente tra queste interpretazioni: si fa propria quella in cui ci si riconosce, cioè quella che esprime il grado di comprensione buona della vita cui si è per il momento arrivati.

Le esplorazioni morali in cui può impegnarsi la filosofia non sembrano stare alla stessa altezza né di quelle, molto concrete e specifiche, che ciascun essere umano ha da elaborare per affrontare le varie situazioni della vita – l'esplorazione morale filosofica non è una clinica –, né di quelle, solo un poco più generiche, che erano offerte dalle mediazioni simboliche elaborate dalle religioni o dai partiti politici. D'altro canto, per Iris Murdoch questo secondo livello di mediazioni oggi si trova in una condizione frammentata: le mediazioni simboliche ricevute (cioè, per semplificare un poco: l'ideologia dominante) rinviando alla riflessione e alla creatività dei singoli e gettano sulle loro spalle l'intero lavoro della comprensione – rendendolo con ciò quasi impossibile perché quel rinvio equivale a rinunciare alla coltivazione sociale delle risorse che poi i singoli, *una volta acquisitale*, potranno rinegoziare.<sup>80</sup> È in questo quadro che Murdoch chiede, non solo alla letteratura, ma

---

80 Per uno sviluppo di questo punto e anche per ulteriori riferimenti bibliografici, rimando al capitolo IV del mio: *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*.

anche alla filosofia uno sforzo. Lo sforzo di riprendere in carico il compito di forgiare concetti e rappresentazioni che possano nutrire l'immaginazione morale e dunque poi le interpretazioni esistenziali dei singoli e delle collettività.

Sarebbe un peccato negarci la libertà di creare raffigurazioni e di coniare idee esplicative [*freedom in the making of pictures and the coming of explanatory ideas*], libertà di cui godevano i nostri predecessori, solo perché ci rendiamo conto che qualsiasi raffigurazione [*picture*] è probabilmente per metà descrizione [*description*] e per metà persuasione [*persuasion*].<sup>81</sup>

---

81 EM, p. 102.