

Marzio Vacatello

L'etica normativa di Moore

Abstract - Moore's normative theory is sometimes supposed to come down to two propositions: pleasure of human intercourse and enjoyment of beautiful objects are the only things good in themselves; we ought to conform to commonly accepted rules. Such an account of his views on goods and duties is implied by those who reject Moore's normative theory as abstract, unwordly, as a form of aestheticism or spiritualism, as a refined hedonism, as the ideal of conservative intellectuals, as a mixture of exaltation and unquestioning conformism.

Moore's views are different. His theory of goods assumes that there is no characteristic - nor, for that matter, set of characteristics - which is common to all things intrinsically good and only to them. Rejecting hedonism and any other monistic view of value, Moore criticizes as well attempts to reduce the number of intrinsic goods. Accordingly, there is a vast variety of things, all of them intrinsically good and in different degree. His version of Utilitarianism should properly be termed a 'pluralistic' rather than an 'ideal' Utilitarianism.

Moore's theory of obligation is based on one strict principle: to perform the action which will cause more good to exist in the Universe than any possible alternative. This principle purports to consider *all* the effects of an action and compare them with the effects of all possible alternatives. Now, the amount of causal knowledge that the principle of obligation requires is so great that it cannot actually use it to determine what we ought to do. So Moore turns to commonly accepted rules, avowedly a substitute, and a very poor one. Compliance to such rules is useful in a far less exacting sense, neatly defined by Moore. Commonly accepted rules a) prescribe actions whose limited results are better than the results of a few alternatives; and b) these results are good not in themselves but only insofar as they make possible the pursuit of intrinsic goods.

Point a) makes the utility of commonly accepted rules more similar to what Bentham originally proposed under the label of principle of utility (to approve of an action that augments happiness); whereas the strict principle of obligation (useless in practice) is the same that Bentham later came to formulate as the *greatest* happiness principle. Point b) makes clear that, as compliance to (some of the) accepted rules provides only the opportunity to realize intrinsic goods, realization of the latter lies outside the domain of such rules. Besides, it should be stressed that only a few commonly accepted rules can be proved to be useful in this less exacting sense, and that in no other case they ought to be followed.

Neither the strict form of obligation nor the substitute provided by Moore's ethics imply the alleged preminence of special goods. Pleasure of human intercourse and enjoyments of beautiful objects are considered by Moore the most valuable things, but they are neither the only intrinsically good nor the only things we ought to aim at.

Il ruolo dell'analisi in etica è stabilito da Moore con precisione: si tratta di chiarire le questioni a cui intende rispondere chi fa delle asserzioni morali. Un programma reso non banale dal fatto che per lo più si ha una percezione della bontà di una persona, di ciò che si deve fare, della condotta giusta o sbagliata ecc. (1903a:1; 1912:2); e di mettere a fuoco, o rafforzare, distinzioni su cui il pensiero filosofico, non meno del linguaggio ordinario, è spesso incerto. Naturalmente l'etica, oltre a svolgere un lavoro di analisi, ha anche il compito di stabilire quali risposte sono vere e quali false (1903a:1). Fare chiarezza su ciò che intendiamo dire è necessario per poter formulare risposte corrette alle questioni di sostanza. Fare chiarezza su ciò che intendiamo dire è necessario per poter formulare risposte corrette alle questioni di sostanza. Moore ne identifica due: quali tipi di azioni dobbiamo compiere, e quali tipi di cose sono buone in sé o intrinsecamente. Dare risposta a tali questioni è il compito principale dell'etica, un compito che chiamerò normativo in senso lato (includendovi la concezione del bene, oltre a quella dell'obbligazione).

Moore è convinto che l'analisi sia in grado di semplificare le difficoltà che si incontrano nel rispondere alle questioni normative. Soprattutto si ripromette di ridurre, mediante l'analisi, i disaccordi morali: "per quanto ne sappiamo, il mondo intero sarebbe d'accordo con noi se solo riuscisse a capire una volta la questione su cui chiediamo l'assenso". Ma precisa subito che questa aspettativa si basa su una semplice generalizzazione empirica: "in tutti i casi in cui abbiamo trovato una differenza di opinione abbiamo trovato anche che la questione non era stata compresa in modo chittute, possa sempre eliminare i disaccordi. Anzi si mostra poco ottimista sulle prospettive di un accordo (1903a:76). L'analisi è dunque una premessa necessaria

ma non sufficiente per potere affrontare con qualche successo i compiti sintetici dell'etica, ossia i compiti normativi.

Ora le risposte di Moore alle domande normative - quali azioni dobbiamo compiere e quali cose sono intrinsecamente buone - hanno attirato l'attenzione dei filosofi morali assai meno delle conclusioni raggiunte sul piano dell'analisi. Queste ultime sono state dibattute a lungo ed hanno imposto alla meta-etica contemporanea temi come: distinzione tra diverse accezioni di buono, possibilità di una definizione di buono nella sua accezione forte (buono intrinsecamente), delimitazione del tipo di prove ammesse in etica. Invece la teoria normativa di Moore viene considerata con un atteggiamento di imbarazzata reticenza, e più spesso giudicata con severità. Essa è stata considerata, perfino da un suo ammiratore, ingenua e lontana dalla realtà (unworldly) (Keynes 1949:94). Con più durezza, studiosi attenti hanno parlato di conservatorismo e conformismo (Abbagnano 1960:24; Granese 1970:221,243); di una morale astratta che privilegia esperienze ricercate ed aristocratiche (Lecaldano 1972:54-55); di estetismo e spiritualismo (Viano 1989:489-490); di conservatorismo morale e di raffinato edonismo elitario (Baldwin 1993:xxviii; 1990:132,133).

Il mio obiettivo non è di esaminare una per una queste varie descrizioni e critiche. Cercherò, piuttosto, di mettere in luce alcuni fraintendimenti su cui, a mio avviso, esse si basano. E in tal modo spero di proporre una immagine meno semplificata di questa parte poco nota del pensiero di Moore.

1. I fraintendimenti della teoria normativa di Moore riguardano sia la concezione del bene, sia la definizione dei doveri, ossia entrambe le questioni di sostanza. Comincerò dalla prima, la concezione del bene intrinseco. Una delle proposizioni che ha maggiormente colpito i lettori di *Principia Ethica*, i suoi critici quanto i suoi sostenitori, è indubbiamente la proposizione che descrive quelli che Moore chiama i grandi beni: "le cose di gran lunga di maggior valore che conosciamo o possiamo immaginare sono certi stati di coscienza che si possono approssimativamente descrivere come i piaceri dei rapporti umani e il godimento di oggetti belli" (1903a:188). Questa proposizione, isolata dalle altre proposizioni che formano la teoria del bene, ha dato adito a interpretazioni errate. Chi rimprovera a Moore di avere una concezione estetizzante e spiritualistica sembra attribuire a Moore la tesi che non vi sono cose intrinsecamente buone all'infuori dei valori estetici e spirituali (intendendo questi ultimi come l'apprezzamento delle qualità mentali, in cui consiste per Moore il piacere dei rapporti umani). Infatti, una accezione di estetismo e spiritualismo come teoria dei valori consiste nel ritenere che i soli valori intrinseci sono quelli estetici e spirituali.

Se il senso della critica a Moore è di ammettere solo questi due tipi di beni, essa è senz'altro da respingere. Moore come è noto, ha combattuto le teorie che riconoscono un unico tipo di beni, in primo luogo quella più diffusa, l'edonismo. Il suo intento, si deve sottolineare, non è di sostituire ad essa una teoria assiologica che ammetta due soli tipi di beni. L'argomento con cui Moore mostra che è insostenibile l'edonismo, ha conseguenze molto ampie: esso porta non solo a rifiutare ogni altra variante di monismo nella teoria del valore, ma a criticare come riduttive le concezioni che ammettono un numero ristretto di valori. L'argomento è il seguente: la coscienza del piacere, come già Platone obietta all'edonismo, ha maggior valore del piacere. Ma, usando ancora il giudizio comparativo di valore, si ammetterà anche che certe forme di piacere cosciente sono migliori di altre, e che altre ancora sono decisamente cattive. Non è vero, dunque, né che il piacere sia il solo bene, né che lo sia la coscienza del piacere, né che un solo tipo di piacere cosciente sia intrinsecamente buono. Infatti gli oggetti (o le qualità) verso cui si può provare un piacere cosciente sono molti e diversi. Vi sono dunque molti tipi di beni, a seconda dei tipi di cose verso cui proviamo piacere cosciente, ed il loro grado di valore non può essere stabilito se non in base alle relazioni tra le componenti che li costituiscono (1903a:90-91,95-96). Certo, il piacere e la coscienza sono componenti di tutti i grandi beni --- anzi di tutte le cose intrinsecamente buone (1903a:224), come Moore ammetterà in un secondo tempo (1912:129). Ma il grado di valore dei beni complessi non è proporzionale al valore né di quelle componenti né delle altre che possono entrarvi. Questo principio, che Moore indica come principio delle unità organiche, (organic units, organic wholes), è l'unico capace di rendere

conto con una buona approssimazione dei giudizi comparativi che effettivamente diamo o che daremmo se la questione fosse formulata con chiarezza.

Moore non accetta l'idea che si possa limitare il numero dei beni intrinseci, ossia rifiuta quella che potremmo chiamare una concezione riduzionista dei valori. La posizione antiriduzionista di Moore può essere delineata partendo dalla sua affermazione che non vi è nessuna caratteristica comune a tutte le cose intrinsecamente buone e soltanto ad esse (nessuna, si intende, oltre alla caratteristica di essere buone) (1903a:ix-x, 93,225). Per chiarire se davvero per Moore, come si sostiene, vi sono solo due tipi di beni, occorre chiedersi se Moore accetti la proposizione seguente: vi sono due caratteristiche tali che qualsiasi cosa intrinsecamente buona possiede o l'una o l'altra, e che nessuna cosa cattiva o indifferente le possiede. Ora, Moore respinge espressamente una proposizione siffatta: vi sono sì due caratteristiche comuni a tutte le cose intrinsecamente buone, ma non sono peculiari ad esse, dato che sono comuni anche alle cose intrinsecamente cattive o indifferenti (1912:129).

La conclusione di Moore è che le cose intrinsecamente buone sono molte e varie e che fra di esse vi è una differenza di valore (1903a:223). I grandi beni, pertanto, sono una parte dei beni intrinseci, sono appunto quelli che hanno un grado di valore più alto. Oltre ai grandi beni, vi sono altri beni, che hanno valore intrinseco in grado minore. E ribadisce Moore: "la concezione che a me sembra vera è quella che, teorie a parte, ritengo ognuno accetterebbe naturalmente: vi è una immensa varietà di cose diverse, tutte intrinsecamente buone", e si tratta appunto di chiarire "quali tipi di cose sono intrinsecamente buone o cattive e quali sono migliori o peggiori delle altre" (1912:129).

In base a questa concezione del bene, la versione dell'utilitarismo proposta da Moore dovrebbe dunque indicarsi come utilitarismo pluralistico (Braithwaite 1970:21). L'espressione utilitarismo ideale, che è divenuta corrente, può far ritenere che vi siano soltanto beni superiori, o spirituali. Essa, in realtà, è stata introdotta per indicare un principio che non riguarda una particolare concezione del bene: il principio secondo cui abbiamo un solo dovere, quello di fare esistere il maggior bene possibile (Ross 1930:16-19). Ed è proprio merito di Moore aver mostrato che quel principio, che definisce la forma generale dell'obbligazione, è alla base dell'utilitarismo, sia esso edonistico oppure no.

Moore ritiene che anche all'interno dei grandi beni vi sia una grande varietà, respingendo di nuovo l'idea che il loro valore sia dovuto al possesso di certe caratteristiche comuni e peculiari: "la classe di cose tra le quali possiamo aspettarci di trovare i grandi beni intrinseci o i grandi mali intrinseci" contiene "una vasta varietà di tali cose, e(...) le più semplici di esse sono insieme altamente complessi, composti di parti che hanno poco o punto valore in se stesse. Tutte comportano la coscienza di un oggetto, che è di solito esso stesso altamente complesso, e quasi tutte comportano anche un atteggiamento emozionale verso questo oggetto; ma, sebbene esse abbiano certe caratteristiche in comune, il gran numero di qualità rispetto alle quali differiscono l'una dall'altra sono ugualmente essenziali al loro valore: né il carattere generico comune, né il carattere specifico di ciascuna è un gran bene o un gran male in se stesso; esse devono il loro valore o disvalore, in ogni caso, alla presenza di entrambi" (1903a:224).

La varietà degli stessi grandi beni impedisce dunque di pensare ad essi come due classi definite dalla descrizione fornita inizialmente (ossia prima di esaminare le componenti che diversificano i grandi beni) (1903a:188). Quella descrizione deve intendersi, aveva avvertito Moore, come sommaria: i grandi beni possono approssimativamente essere descritti come (may be roughly described as) piaceri dei rapporti umani e godimento di oggetti belli; purché poi si precisi che, se esaminiamo le componenti, alcune delle cose (insieme) che appartengono alle classi così definite possono essere peggiori di altre, ed altre ancora possono essere cattive.

2. Il rifiuto del riduzionismo assiologico è un aspetto centrale del pensiero di Moore, che lo pone in contrasto con le principali dottrine etiche. La portata di questa critica, come si è visto, va molto oltre il semplice rigetto dell'edonismo e di altre concezioni moniste del valore. Nonostante ciò, è abbastanza facile che venga attribuita a Moore una concezione del bene che comprende due sole cose intrinsecamente buone.

Le ragioni di questo fraintendimento sono varie. Per un verso, non si tiene conto della distinzione tra la questione se una cosa sia intrinsecamente buona, e la domanda: in che grado è buona intrinsecamente. Come si è visto, la teoria dei grandi beni presuppone che, entro il campo delle cose intrinsecamente buone, ve ne siano di migliori e di peggiori. Non si può dunque sostenere poi, avendo individuato quelle di gran lunga migliori, che esse siano le uniche intrinsecamente buone, senza stravolgere la nozione stessa di grandi beni.

Inoltre, si sottovaluta il fatto che la descrizione iniziale dei grandi beni come il piacere dei rapporti umani e il godimento di oggetti belli, individua non due classi di beni, ma la appartenenza dei grandi beni a due classi che contengono anche dei mali; e che i grandi beni non sono in realtà classificabili in modo semplice, perché non esiste un insieme di caratteristiche che siano peculiari ad essi.

Infine, l'intreccio molto stretto, in *Principia Ethica*, tra critica della fallacia naturalistica e critica del monismo, può aver contribuito a far ritenere che l'unico bersaglio di Moore, nella teoria del valore, fosse il monismo. Certo, la fallacia naturalistica è uno dei fattori che ha reso più accettabile il monismo: chi la commette, di solito non si accorge che dire che il predicato "buono" appartiene a un solo tipo di cose non è lo stesso che dire che il predicato "buono" è identico al predicato che caratterizza quel tipo di cose. Chi identifica il predicato buono con un predicato non etico (errore meta-etico), è portato a credere che vi sia un solo tipo di bene (errore nella teoria del bene). Moore ha però ben chiaro che si può essere monisti senza commettere fallacia naturalistica, come mostra il caso di Sidgwick. Del resto, vi sono ragioni specifiche, secondo Moore, per cui sembra accettabile l'edonismo, la più diffusa di tutte le teorie del valore. Esse sono legate al fatto che nel linguaggio ordinario espressioni come *I want this, I like this, I care about this* sono usate come equivalenti di *I think this is good* (1903a:60). E Moore considera il monismo in un quadro più ampio, quando indica alcune cause generali della sua accettazione, come una mal riposta passione dei filosofi per l'unità e la sistematicità delle teorie etiche) (1903a:222). Così Russell, nel periodo in cui ha condiviso le tesi principali di *Principia Ethica*, sottolinea questa propensione dei filosofi per una visione semplificata del bene: "il filosofo, che tende alla costruzione di un sistema, è incline indebitamente a semplificare i fatti, a fornire loro una simmetria fittizia e a piegarli in una forma in cui possono tutti essere dedotti da uno o due principi generali" (1910:73).

Ma la ragione più forte che porta a ritenere che sia un solo tipo di bene è rappresentata dalla errata convinzione che il valore di un insieme sia proporzionale alla somma del valore delle parti. In base a una premessa del genere è facile concludere che il valore di un insieme sia dovuto a una sola componente per il fatto che le altre non ne hanno alcuno (1903a:92-93).

3. L'insoddisfazione per la teoria dei valori di Moore può assumere un'altra forma. Chi riconosce che per Moore i grandi beni non sono le uniche cose intrinsecamente buone, può comunque dissentire da Moore, ritenendo che il piacere dei rapporti umani e il godimento di oggetti belli non siano le cose dotate di valore in più alto grado. Può dunque sostenere che vi sono altre cose che dovrebbero essere incluse nel numero dei grandi beni (o sostituite a quelle indicate da Moore) e che la assiologia di Moore sia astratta o carente.

Il rimprovero, in questa forma, risulta sfuocato se non si aggiunge subito che, per Moore, tutte le assiologie, nel configurare l'ideale, si basano su grandi esclusioni. Le immagini del regno di Dio e le utopie sono avare nella lista dei beni: quando si tratta di descrivere lo stato di cose migliore concepibile, o lo stato di cose migliore realizzabile, vengono lasciate fuori molte cose intrinsecamente buone. Moore si sofferma in particolare sulla esclusione dei beni materiali, comune a molte assiologie. E qui si vede di nuovo come sia inesatta l'accusa di spiritualismo. Se spiritualismo indica l'ideale di una esistenza puramente spirituale, con l'esclusione delle proprietà materiali, l'accusa non colpisce Moore: "l'amore delle qualità mentali per se stesse non sembra essere un bene altrettanto grande quanto quello di qualità mentali e materiali insieme; e (...) comunque un grandissimo numero delle cose più buone consistono in, o comprendono, un amore per le qualità materiali" (1903a:225).

Ma quali saranno i beni di cui i critici sentono la mancanza nella teoria di Moore? non è difficile immaginare che si tratta dei beni considerati fondamentali dalle concezioni che legano ad essi diritti e doveri: beni come la vita, la sicurezza, la libertà, l'uguaglianza, e il modo stesso di distribuire i beni. Certo essi non sono inclusi nella assiologia di Moore. Ma queste assenze non si spiegano nel modo sbrigativo che si è visto, cioè attribuendo a Moore una concezione astratta, fuori dal mondo, elitaria, indifferente ai problemi della società. Essi sono assenti dalla lista delle cose desiderabili di per sé, ma sono inclusi tra le cose che sono buone come mezzi (1903a:157-158,186). Dunque, se questo è un difetto della sua etica normativa, Moore lo ha in comune con gli utilitaristi, che appunto considerano tali beni come desiderabili, non in sé, ma in vista dei beni che essi consentono di perseguire. Questo non vuol dire attribuire ad essi un posto secondario nelle decisioni pratiche. Moore, anzi, sottolinea il pericolo opposto: poiché molte cose buone come mezzo sono di fatto la condizione necessaria per perseguire le cose intrinsecamente buone, si rischia di credere che questi beni siano desiderabili di per sé, ossia di scambiarli per beni intrinseci. Un errore, per Moore, diffusissimo nell'etica filosofica e nel modo di pensare comune.

Ma la sua teoria dei grandi beni risulterà ugualmente riduttiva se comporta, come si ritiene, che le nostre azioni debbano in ogni circostanza essere rivolte a incrementare i piaceri dei rapporti umani e il godimento di oggetti belli. Questa conclusione deriverebbe dal fatto stesso che queste sono le cose dotate di valore in più alto grado. Cercherò di delineare un primo tipo di risposta, mostrando che la conclusione non è necessaria se ci atteniamo semplicemente alla forma generale del dovere (forma che Moore distingue accuratamente, come si vedrà, dalla caratterizzazione di due classi di doveri).

La forma generale di ogni nostro dovere, lo si è accennato, è (per Moore come per gli utilitaristi edonisti), di compiere le azioni che producono la maggior quantità di bene possibile: "il nostro dovere può definirsi come quella azione che causerà nell'universo l'esistenza di un bene maggiore di ogni alternativa possibile" (1903a:148). Anche se pone la grande varietà di beni al posto del piacere (l'unico bene per gli utilitaristi classici), Moore considera i vari beni commensurabili: "possiamo confrontare il valore di beni eterogenei" (1903b:222). Certo non esiste, in questo caso, niente di analogo ai parametri a cui Bentham affida la misurazione dei piaceri (Moore ne recupera soltanto uno, come dirò poi). Tuttavia per Moore è possibile fare un confronto di valore tra beni e stabilire che una cosa possiede un valore maggiore di altre. La differenza di valore può essere indicata solo in modo approssimativo, ma siamo in grado di dire che una cosa è migliore di altre, o intrinsecamente preferibile ad esse. (Ed è in questo modo che, come si è accennato, vengono individuati i grandi beni).

Se dunque dobbiamo agire in modo da produrre la maggiore quantità di bene possibile, e vi sono cose di gran lunga migliori delle altre, parrebbe lecito concludere che le nostre azioni debbano mirare direttamente ad esse. In questo modo il risultato sarà sempre migliore di quello ottenuto perseguendo beni inferiori, cioè tutti quelli che non consistono nel piacere dei rapporti umani e nel godimento di oggetti belli. Ma in realtà, se quello che conta è la quantità di valore e non il tipo di beni, è sempre possibile, in teoria, che un risultato migliore si ottenga mirando a beni meno grandi, anziché a quelli che sono di gran lunga più grandi. Immaginiamo, per fare un esempio ricorrente nella letteratura utilitarista, di dovere scegliere tra assicurare un bene modesto a un numero molto elevato di persone e assicurare un grande bene a poche persone. In questo caso, se il risultato della prima soluzione fosse maggiore in termini di valore, Moore non esiterebbe a dire che dovremmo scegliere la prima soluzione. E questa decisione avverrebbe non già perché Moore consideri desiderabile di per sé che un bene sia posseduto da più persone, ma semplicemente perché questa distribuzione è un mezzo per rendere più alto il totale (1903a:104,107).

Per fare un esempio diverso, e più difficile, possiamo immaginare casi in cui si tratta di scegliere tra promuovere un grande bene e eliminare un grande male, per esempio il dolore fisico. In questo caso, il confronto di valore non è semplice. Per Moore la assenza di un male non è un bene positivo, e pertanto la sua eliminazione occupa, in linea di principio, una posizione al disotto dei beni positivi, nella scala dei valori (1912:11-12). La cosa sarebbe preoccupante se questo comportasse che si deve preferire sempre la produzione di un bene

positivo, per quanto piccolo, alla riduzione di un grande male come la sofferenza, fisica o mentale. Ma invece del confronto tra un male e un bene, immaginiamo il confronto tra due stati complessi, in ciascuno dei quali siano presenti sia mali che beni. In tale caso il principio in base a cui decidere è per Moore è la maggiore eccedenza dei beni sui mali. Ora questa eccedenza può essere aumentata sia riducendo i mali sia incrementando i beni. Forse, questo modo di stabilire la priorità risulterà ancora inadeguato a rendere conto dell'importanza che comunemente si attribuisce alla lotta contro il dolore fisico. Non mi sembra che su questo punto ci siano indicazioni in *Principia Ethica*. Moore, forse, potrebbe affrontare la difficoltà sostenendo che la diminuzione del dolore è una delle condizioni necessarie per consentire il godimento dei grandi beni.

Vi sono dunque vari modi, secondo Moore, per produrre il maggior bene possibile; e mirare ai grandi beni non è l'unico modo di ottenere il migliore risultato possibile. Questo è vero in teoria, perché idi fatto quando Moore cerca di definire due grandi classi di doveri, si basa su una accezione più ristretta di "migliore risultato possibile", e può giungere a conclusioni ancora diverse, sia da quelle ora delineate, sia da quelle che, secondo alcuni, deriverebbero dalla teoria dei grandi beni.

4. La tesi che Moore, quando parla dei grandi beni, intenda dire che dobbiamo sempre agire in modo da realizzarne il più possibile, parrebbe confermata da un passo in cui Moore afferma che i grandi beni rappresentano il fine ultimo di ogni nostra azione. Nel paragrafo 113 di *Principia Ethica* in cui indica per la prima volta come grandi beni il piacere dei rapporti umani e il godimento degli oggetti belli, Moore osserva che solo in vista di queste cose (*for the sake of these things*) si può giustificare qualsiasi dovere, privato o pubblico: essi costituiscono il fine ultimo razionale dell'azione umana e l'unico criterio del progresso sociale (1903:189).

Il carattere perentorio di queste affermazioni - tra l'altro, uno dei rari esempi di enfasi appassionata nella scrittura di Moore - si spiega per il fatto che Moore sta dando a quei beni un risalto che va molto oltre il riconoscimento che essi ricevono usualmente. Secondo Moore nessuno ha mai dubitato che essi siano beni intrinseci, e probabilmente nessuno penserà che ve ne siano di più grandi. Quello che non era mai accaduto, ed è ancora Moore a sottolinearlo, è che questa semplice verità universalmente riconosciuta venisse proposta come la ultima e fondamentale verità della filosofia morale (1903a:189). Ma il contenuto di quelle affermazioni non è facile da interpretare. Ovviamente, il problema di capire per quale ragione i grandi beni rappresentino il fine ultimo razionale dell'azione umana non si potrebbe se si potesse sostenere che Moore considera i grandi beni come le sole cose intrinsecamente buone. Ma questa soluzione è l'unica che, come si è visto, siamo in grado di escludere tranquillamente, se non si vuole attribuire a Moore la clamorosa inconseguenza di considerare unici quegli stessi beni che ha definito come grandemente migliori di altri.

Almeno in un senso, non è vero che per Moore ogni nostra azione deve realizzare la maggior quantità possibile di grandi beni. Infatti, come si è visto, la maggior parte delle azioni che compiamo è volta a realizzare cose che sono buone come mezzi. "Spesso è nostro dovere, dovere assoluto, fare cose che sono buone solo, o principalmente, come mezzi" (1903a:105). E' il caso, stando agli esempi fatti da Moore, di azioni come quelle rivolte a difendere la propria salute, la propria sopravvivenza o a tutelare la sicurezza e la vita degli altri. L'unica cosa che può giustificare questi doveri è il fatto di creare condizioni che sono, a loro volta, necessarie per agire in modo da produrre cose intrinsecamente buone.

Ora, se la maggior parte delle azioni che compiamo è rivolta, di fatto, ad assicurare l'esistenza di cose buone come mezzi (e non può essere altrimenti, per come è fatto il mondo), ciò che viene giustificato dai grandi beni, cioè i doveri pubblici e privati nominati nel paragrafo 113 di *Principia Ethica*, si riferisce non alle azioni che promuovono direttamente grandi beni, ma proprio alle azioni che assicurano condizioni necessarie per il perseguimento dei grandi beni intrinseci. Queste condizioni necessarie sono prevalentemente beni strumentali. Da questo punto di vista, Moore dunque non fa che ripetere qui quanto aveva già detto precedentemente: se la nostra attività fosse rivolta solo a certi beni strumentali, a esigenze di lavoro, a cura della

salute e così via, "l'intera vita sarebbe spesa per la sua conservazione (...) e ciò in vista di cui (for the sake of which) la vita è degna di essere vissuta non esisterebbe" (1903a:167). I grandi beni rappresentano infatti il fine ultimo, nel senso che non sono il fine diretto delle azioni, ma un punto di arrivo reso possibile dal raggiungimento di fini intermedi (le condizioni necessarie, i beni strumentali). Ma le condizioni necessarie per il perseguimento del maggior bene possibile possono essere anche rappresentate da beni minori, essi stessi buoni intrinsecamente. Non vi è nulla di strano nel pensare che qualcosa di intrinsecamente buono possa essere al contempo un mezzo per ottenere altri beni intrinseci. E proprio questo è il caso, come si vedrà, della seconda delle due classi di doveri definita al paragrafo 100 di *Principia Ethica*.

Che i beni intrinseci rappresentino il cuore, la verità fondamentale della filosofia morale, è dunque perfettamente comprensibile. Ma perché i grandi beni devono avere la priorità assoluta? Non perché siano gli unici beni, si è visto, né perché il maggior bene possibile si possa ottenere soltanto con essi. Moore non fornisce indicazioni ulteriori. D'altro canto, neppure quando passa alle due classi di doveri, Moore li fa dipendere dal raggiungimento diretto dei grandi beni (e questi ultimi, non va dimenticato, vengono delineati dopo che sono stati definiti i doveri).

5. I doveri a cui approda l'etica in relazione alla condotta possono riassumersi in due tipi di precetti molto generali. Il primo raccomanda di conformarsi sempre alle regole generalmente utili, che sono quelle generalmente praticate e energicamente sanzionate nella società in cui si vive (1903a:161-162,165). Il secondo prescrive a chi agisce di mirare direttamente al valore intrinseco dando la precedenza a quei beni che riuscirà con maggiore probabilità a realizzare, tenuto conto delle proprie caratteristiche o condizioni individuali: indole, interesse personale, maggior vicinanza nel tempo dei beni stessi (1903a:166-167).

Si tratta di capire il contenuto dei due precetti e la relazione tra di essi. Seguendo il primo, agiamo in base a regole, la cui osservanza realizza sicuramente un bene strumentale; seguendo il secondo, agiamo senza regole, e il bene che cerchiamo di realizzare è buono intrinsecamente. La relazione tra questi due tipi, o ambiti, dell'agire morale, ci è già nota: essa consiste nel fatto che l'osservanza di regole generalmente utili è condizione necessaria (ma non sufficiente) perché sia possibile agire in modo da realizzare beni intrinseci in genere; realizzarli, si deve precisare, senza tenere conto soltanto della grandezza dei beni intrinseci.

La divisione tra i due ambiti dell'agire morale, il conformarsi alle regole socialmente utili e il perseguimento, in modi differenziati, di valori intrinseci, è stata raramente compresa. Urmson ha notato che l'utilitarismo dell'atto, che Moore sostiene in linea di principio, è contraddetto dalla raccomandazione di obbedire sempre alle regole socialmente utili. Ed ha cercato di sciogliere la contraddizione richiamando la distinzione di Moore tra il giudizio sull'azione (ispirata appunto all'utilitarismo dell'atto) e la lode per l'agente (ispirata all'utilitarismo della regola). Ma Urmson non si è accorto del fatto che l'utilitarismo dell'atto viene applicato senza riserve proprio quando si tratta di perseguire i beni intrinseci. (Urmson rimprovera a Moore, inspiegabilmente, di non avere sviluppato l'assunto che la conservazione della società civile, assicurata dal rispetto di certe regole, "è necessaria per l'esistenza, in alto grado, di qualunque cosa sia buona in sé" (Urmson 1970:344).

L'idea che vi siano da una parte regole socialmente utili e dall'altra il perseguimento dei valori, non è nuova; ma è nuovo il modo in cui viene formulata e giustificata da Moore. Quando sostiene che l'utilità delle regole a cui dobbiamo conformarci consiste nel garantire beni che sono desiderabili come mezzi, Moore sa bene che, se si prende una regola come non uccidere, la sua utilità potrebbe anche essere provata in base a certi valori intrinseci. In questo caso, supponiamo, il valore sarà quello della vita umana di per se stessa. Moore considera questo procedimento possibile ma poco affidabile, per le controversie a cui può dare luogo (1903a:156). Preferisce imboccare un'altra strada, che in parte è quella percorsa da Hobbes: le regole sociali servono a garantire un bene, che è la sicurezza, e la sicurezza è desiderabile non di per sé, ma come condizione necessaria per perseguire qualsiasi altro bene (1903a:156).

Quando però Moore sostiene che la giustificazione delle regole utili in base a un valore intrinseco è poco affidabile, non intende dire che stabilire quali cose sono beni intrinseci sia una

faccenda privata: non adotta cioè verso le diverse concezioni del bene la strategia ispirata al principio della neutralità liberale. L'idea di neutralizzare il contrasto tra diverse concezioni del bene relegandole nella sfera degli atteggiamenti soggettivi (convinzioni, desideri), è quanto di più lontano si possa immaginare dal modo di vedere di Moore. All'opposto della tradizione che va da Hobbes a Kant, Moore insiste enfaticamente sul carattere non soggettivo dei beni. E' dunque errato parlare di un ideale privato in Moore (Baldwin 1990:133), perché per Moore la nozione stessa di un bene privato è un controsenso (1903a:100-101). Si potrà parlare di ideale privato solo a due condizioni: a) affidata al singolo non è la determinazione di cosa sia buono, ma la decisione su quale, tra i beni intrinseci da tutti riconosciuti, è da promuovere direttamente con la propria azione; b) la precedenza tra beni viene stabilita ogni volta mediante un criterio uguale per tutti, ma che (contenendo degli indicali) può portare a decisioni diverse in individui diversi.

Moore ammette che vi siano disaccordi tra le persone, ma non conflitti tra beni, o tra valori: infatti, come si è visto, i beni, pur essendo molteplici, sono commensurabili. L'ottica della neutralità liberale è capovolta: sono le regole della convivenza sociale che dipendono (come si vedrà) da desideri e sentimenti, e questi potrebbero essere diversi o non esserci affatto. Ma il punto fermo, che non dipende da punti di vista, è rappresentato dai beni intrinseci: un patrimonio comune, per così dire, di cui ciascuno, con la sua azione, può fare esistere alcune parti. Il risultato che si ottiene quando gli individui fanno esistere cose che sono intrinsecamente buone è secondo Moore - che qui unisce l'ottica utilitarista più radicale con il più radicale antinaturalismo - una acquisizione che non ha niente a che vedere con il problema: di quali beni si tratta, o chi usufruisce di questi beni (1903a:104). Semplicemente, per Moore, il mondo è migliore perché i beni sono fatti esistere dall'azione degli uomini.

Il secondo precetto dunque, che prescrive di mirare direttamente a cose desiderabili di per sé, configura un agire morale che, per definizione, si trova fuori da quello delle regole socialmente utili; non perché possa andare contro di esse; ma perché non richiede regole proprie. In questo ambito, che si può considerare il centro di gravità dell'agire morale, si rinuncia all'idea stessa della uniformità dei comportamenti, poiché l'unico obiettivo è quello del successo nel fare esistere cose intrinsecamente buone.

Ma come avverrà la decisione, in assenza di regole? L'unico criterio di scelta di cui tenere conto, oltre alla grandezza del bene da produrre, è rappresentato dall'indice di probabilità di riuscita (in questo senso lo ho chiamato un criterio formale). Quello che per Bentham era uno tra i diversi parametri per determinare la grandezza, e dunque il valore, di uno stato di piacere, diventa per Moore un criterio capace di bilanciare il criterio della grandezza di valore di qualsiasi bene: un bene minore va preferito a uno maggiore se è realizzabile con maggiore probabilità. E poiché la probabilità di riuscita nella realizzazione di un bene è tanto maggiore quanto più esso corrisponde a inclinazioni naturali e a interessi personali, e quanto più è vicino nel tempo, Moore presenta questa attività morale come ispirata a una sorta di divisione morale del lavoro: individui diversi danno la precedenza a beni diversi (1903a:165-166).

Questa è la conclusione più sconcertante e ardita dell'etica di Moore. Non solo i grandi beni non vengono menzionati, e il loro alto grado di valore può essere insufficiente per decidere di promuoverli, se vi sono beni minori la cui realizzabilità è più sicura. Ma al contempo vengono accantonati - senza clamore - alcuni requisiti ritenuti essenziali da molte concezioni morali: la uniformità di comportamento tra gli individui, sostituita dalla divisione del lavoro in etica; e alcune delle virtù più note, impersonalità, altruismo e prudenza, decisamente retrocesse dal fatto di scegliere quei beni che corrispondono a inclinazioni, interessi personali e alla vicinanza nel tempo.

6. I due precetti esaminati vengono presentati in modo falsante se ci si limita a dire che il primo raccomanda la accettazione acritica delle regole esistenti, e che il secondo ingiunge di mirare solo ai grandi beni. Se accettazione acritica vuole dire che a una regola utile si deve obbedire sempre, questo è proprio ciò che viene raccomandato da Moore (1903a:162,164). Se invece vuole dire che si deve obbedire a tutte le regole esistenti, questo è falso. L'utilità, che è la condizione perché valga la raccomandazione di conformarsi, non può essere stabilita per

tutte le regole esistenti. Riguardo ai grandi beni, non si vede in che modo i criteri individuali di scelta tra i beni dovrebbero favorire sempre questi beni e non piuttosto altri. Quanto alla relazione tra i due precetti fondamentali, essa non è di giustapposizione (Viano 1989:489), quasi si trattasse di una doppia verità; ma di complementarità tra i due tipi di agire morale. Se le regole utili assicurano la condizione necessaria perché si possano in generale perseguire valori intrinseci, deve esistere uno spazio per l'agire morale che sia orientato solo alla realizzazione di cose desiderabili di per sé; e questo avviene senza il filtro di regole, perché ciò, come si è visto, garantisce maggior probabilità di riuscita.

Quanto alle regole a cui conformarsi, Moore sottolinea che si tratta di sapere quali, fra le moltissime regole che troviamo nella moralità del senso comune, soddisfano certi requisiti di utilità, e sostiene che tale utilità può essere provata soltanto per alcune di esse (1903a:164-165). E sono: la maggior parte delle regole più universalmente sanzionate legalmente, e alcune di quelle che, pur non essendo sanzionate legalmente, sono più universalmente riconosciute dal senso comune. Gli esempi analizzati da Moore sono i divieti di uccidere e di rubare, per il primo gruppo; e, per il secondo, le regole che prescrivono il mantenimento delle promesse, la laboriosità e la temperanza.

Non è facile dire se per Moore, oltre a quelle menzionate, vi siano altre regole universalmente sanzionate legalmente e universalmente accettate dal senso comune. Certo è che esse sono solo una parte delle moltissime regole che troviamo in una società particolare. Solo all'interno di queste, in realtà, è possibile provare che certe regole possiedono una utilità definita, ma occorre che siano riconosciute e praticate comunemente (1903a:160). Poiché è estremamente improbabile che una regola generale sull'utilità di un'azione sia corretta, Moore aggiunge: "se si eccettuano le regole che sono al tempo stesso generalmente praticate e fortemente sanzionate nella nostra società, non sembra che ve ne siano altre per le quali non si possano trovare argomenti altrettanto buoni pro o contro" (1903a:165). Possiamo dunque concludere che per Moore le regole la cui utilità si può provare, e che dunque l'individuo è tenuto ad osservare, sono una parte non cospicua delle regole esistenti.

Oltre alle regole più universalmente accettate, vi sono regole che si presentano soltanto in alcune forme di società, e non in tutte o nella maggior parte di esse. Moore fa un unico esempio, quello delle regole dei comportamenti sessuali (ma non sarebbe ovviamente difficile farne altri). Per queste regole, che non sono universalmente accettate, non si può dire che la loro osservanza sia indispensabile alla conservazione di qualsiasi società civile, come spesso si crede e come, osserva Moore, hanno creduto anche gli utilitaristi. Pertanto la prova della loro utilità sarà di tipo diverso. La loro osservanza sarebbe buona come mezzo solamente a partire da condizioni particolari; e non è difficile immaginare l'esistenza di una società civile senza di esse (1903a:158).

Moore introduce un elemento di relativismo nella sua considerazione delle regole utili, e quindi giuste: vi sono regole che sono giuste in alcune società e non in altre. Si deve poi sottolineare che anche per quelle più universalmente utili, l'utilità presuppone condizioni empiriche che, per quanto costanti, le rendono tutt'altro che assolute agli occhi di Moore. L'utilità e quindi la giustezza delle azioni è sempre legata, quando si tratta di regole della convivenza sociale, a certi sentimenti e desideri degli uomini. Fintantoché gli uomini desidereranno vivere e avere una proprietà, saranno utili, ossia giuste, le regole che vietano di uccidere e di rubare; in quelle società in cui gli uomini sono gelosi e desiderano essere certi della paternità, la fedeltà coniugale sarà utile e quindi giusta (1903a:156-158).

Il relativismo di Moore è un relativismo normativo, quello stesso implicito nel principio utilitarista che fa dipendere la giustezza delle azioni dagli effetti. Non si può dire che in ogni circostanza lo stesso tipo di azione abbia gli stessi effetti; e tra queste circostanze ci sono i sentimenti e i desideri degli uomini. Per Moore, d'altro canto, l'utilitarismo è antirelativista, ma su un altro piano (quello meta-etico), e dunque senza contraddirsi. Né i giudizi valutativi né quelli sulle azioni dipendono come tali da stati mentali. Gli stati mentali, come si è visto, entrano soltanto come fattori che definiscono le circostanze su cui le azioni hanno determinati effetti. In questo senso è una verità non relativa che in una data società certe azioni sono utili. Non deve sorprendere che Moore, avversario irriducibile del relativismo meta-etico, faccia ad esso una

tale concessione quando si tratta di stabilire quali regole sono giuste. Per Moore niente è né giusto né intrinsecamente buono perché è desiderato da qualcuno; ma il fatto che certe cose siano desiderate dagli uomini, crea una delle condizioni in cui risulta utile porre delle regole su di esse. E poiché l'utilità di queste regole è di assicurare beni buoni come mezzi, l'utilità delle regole può mutare se mutano le condizioni che rendono buoni come mezzi i beni che esse assicurano.

Moore non può dunque essere accusato di accettare acriticamente la moralità esistente (Baldwin 1993:xxviii), perché anzi formula criteri per giustificare le regole in base alla loro utilità e delimita con precisione quali regole superano tale verifica. L'accusa poi non tiene conto del fatto che Moore critica la convinzione che vi siano regole eterne e assolute.

Certo, pare innegabile che in Moore l'originario impulso riformatore dell'utilitarismo sia venuto meno (Viano 1989:489). Ma occorre anche ricordare che la adesione alla morale del senso comune in Moore è problematica e differenziata. La morale corrente deve superare la prova dell'utilità, nei modi che si è detto. Inoltre Moore è convinto che la classe delle azioni comunemente chiamate doveri, e comunemente opposte alle azioni semplicemente convenienti (o vantaggiose: *expedient*), sono in realtà contraddistinte non dal fatto di essere più utili di queste ultime, ma da caratteristiche di tutt'altro tipo. Che sono (nelle nostre società, precisa Moore: *among us*) le seguenti: di essere azioni verso cui si prova un forte sentimento morale (probabilmente connesso, in origine, a riti e cerimonie religiose), di essere azioni che siamo fortemente tentati di omettere e la cui omissione comporta conseguenze spiacevoli per qualcun altro (1903a:168-169). Contro il senso comune dunque Moore conclude: "la vera distinzione tra doveri e azioni convenienti non consiste nel fatto che le prime siano azioni che in qualche modo sia più utile o più obbligatorio o meglio compiere, ma nel fatto che sono azioni che è più utile lodare e imporre con sanzioni, dato che sono azioni che siamo tentati di omettere"(1903a:170).

Se, d'altra parte, ciò che si ha di mira, nell'accusa di conservatorismo, è il silenzio di Moore circa la possibilità di modificare la morale esistente, bisogna ammettere senz'altro che Moore ha formulato precetti pratici solamente per quanto riguarda l'agire degli individui e non riguardo l'agire di un riformatore, sia esso educatore, legislatore o politico. Moore parla di forme diverse di società, ma non della attività di trasformazione cosciente della società. In questo senso è fondato il diffuso senso di disagio dei critici (Baldwin 1990:133): non c'è una politica di Moore (così come del resto, sia detto per inciso, non c'è una teoria della motivazione). Si può esprimere disappunto per tale mancanza, ma questo non equivale a dire che la teoria di Moore implica necessariamente una visione conservatrice della società. C'è un solo passo che si presta a una idea del genere, ma non la giustifica: ed è quando Moore parla delle regole che i riformatori morali o sociali vorrebbero introdurre e che non sono generalmente praticate. Moore si limita ad osservare che la utilità di tali regole non può essere provata, appunto perché esse non sono largamente praticate. Di fronte alle modifiche dei costumi sociali che vengono proposte e sostenute come regole migliori, conclude Moore, sembra dubbio che l'etica possa dare un giudizio, e stabilire l'utilità di regole diverse da quelle comunemente praticate (1903a:161).

7. Resta un ultimo punto da chiarire, a proposito della raccomandazione di conformarsi alle regole generalmente utili e generalmente praticate nella società in cui si vive. Perché la teoria normativa difesa da Moore deve appoggiarsi, per definire il primo tipo di doveri, a regole esistenti, selezionando quelle di cui può provare l'utilità? perché la teoria normativa non formula in modo autonomo tutti i principi e le regole della condotta? La teoria di Moore --- l'utilitarismo, liberato dalla concezione riduzionista dei valori --- considera le azioni in base al principio dei migliori effetti possibili dell'azione. Ma il principio deve essere preso, sottolinea Moore, nel senso più rigoroso. Questo significa che, per sapere se un'azione ha il migliore effetto possibile, occorre considerare gli effetti complessivi di essa (vicini e remoti nel tempo, diretti e indiretti), e confrontarne il valore con il valore degli effetti complessivi di ciascuna delle alternative possibili in una circostanza determinata. Sulla base del confronto si stabilisce poi se l'azione sia giusta o ingiusta.

Si tratta del principio di massimizzazione, come è stato chiamato. Moore lo difende osservando che solo sulla base di questo principio è moralmente plausibile prendere le conseguenze di un'azione come criterio della sua giustezza: ossia considerando tutte le conseguenze, e non solamente alcune di esse. Ora, la teoria che si basa su questo principio si scontra con una difficoltà insormontabile quando si tratta di prevedere gli effetti complessivi delle azioni: noi non disponiamo delle conoscenze causali necessarie per stabilire le conseguenze complessive delle azioni. Ma se le cose stanno così, l'etica che si basa sul principio di massimizzazione, non è in grado di stabilire cosa dobbiamo fare (1903a:149).

Per uscire da questo vicolo cieco Moore ritiene che la sola soluzione sia di accettare un compito più modesto: individuare quale tipo di azione, tra poche alternative, produrrà generalmente una quantità di bene maggiore nei tempi brevi. Invece di prendere in considerazione tutte le azioni possibili, l'etica accetta di fare il confronto solo tra poche azioni, tra quelle possibili, e di limitarsi agli effetti ravvicinati che esse hanno generalmente. In questo c'è un avvicinamento ad un modo di pensare prevalente, osserva Moore in modo critico: "nessuno ha mai tentato di esaurire le azioni alternative possibili in un caso particolare" (1903a:149); "tutti gli argomenti che si sono finora usati nell'etica, e sulla base dei quali ci regoliamo comunemente nella vita comune, diretti a mostrare che un'azione è moralmente superiore a un'altra, servono solo (a parte i dogmi teologici) a indicare tali probabili vantaggi immediati. Rimane dunque il problema: si possono stabilire regole generali per cui, tra alcune azioni alternative possibili, una produrrà generalmente nell'immediato futuro una maggiore quantità totale di bene?" (1903a:154).

Ciò che viene abbandonato è l'idea che dobbiamo compiere un'azione se produce la maggior quantità possibile di bene, maggiore cioè rispetto alla quantità prodotta da qualsiasi alternativa possibile. Nella accezione forte considerata finora, le azioni possibili sono quelle che nessuna causa nota impedirebbe di compiere, qualora l'idea di essa si presentasse alla mente (1903a:151). Di fronte alle insormontabili difficoltà ad applicare questo principio, Moore propone dunque di restringere il criterio in base a cui si stabilisce quali azioni sono doverose.

A Moore è perfettamente chiaro che stabilire gli effetti migliori in questo modo significa sostituire al principio di massimizzazione un principio del tutto diverso, e molto più blando: il principio di aumentare, in qualche misura, la quantità di bene. Una formulazione precisa di questo principio è fornita da Bentham, quando parla del principio di utilità: esso "approva o disapprova ogni e qualsivoglia azione secondo la tendenza che essa mostra di avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione" (1823:2). Moore compie ritroso il cammino di Bentham che, come è noto, dopo questa iniziale proposta del principio di utilità, è successivamente approdato a una risoluta difesa di quello che chiama il principio della massima felicità, secondo cui la massima felicità di tutti coloro il cui interesse è in questione rappresenta l'unico fine dell'azione (1823:1) (che è appunto lo stesso principio di massimizzazione accettato, ma non applicato, da Moore). Le ragioni di Moore per questo ripiegamento, presentato a chiare lettere come tale, sono palesi: riducendo fortemente la considerazione delle alternative, e riducendo l'estensione degli effetti considerati, sarà possibile riuscire a calcolare e prevedere alcuni effetti migliori di altri: non i migliori possibili, ma quelli relativamente migliori: "anche se non si può provare che questa alternativa è la migliore possibile, può darsi tuttavia che essa sia migliore di ogni corso di azione che adotteremmo altrimenti" (1903a:150).

E' partendo da queste premesse che Moore arriva ad accettare alcune regole esistenti. Moore non sostiene, come ha fatto per esempio Mill, che le regole comunemente accettate possano costituire una buona approssimazione alle regole a cui perverrebbe un decisore utilitarista in base al principio di massimizzazione. Non è affatto convinto che nella sua lunga storia l'umanità abbia scoperto da sé, empiricamente, quali azioni hanno conseguenze migliori possibili (Mill 1863:53,75). Anzi Moore rifiuta decisamente come falsa e conciliatoria questa teoria dell'utilitarismo inconsapevole dell'umanità. Il principio che è semmai plausibile attribuire al modo in cui gli uomini hanno di fatto giudicato le azioni, quando hanno tenuto conto delle loro conseguenze, è il principio di utilità; e anche questo non rispecchia che in parte il modo di giudicare della moralità del senso comune.

Accogliere alcune regole esistenti non può dunque essere, per Moore, una approssimazione ai risultati che si otterrebbero con il principio di massimizzazione, ma un mero succedaneo di esso. Rinunciando alla massimizzazione Moore non individua beni che sono soltanto un po' meno grandi; né le azioni che risultano giuste sono ovviamente le stesse, essendo più ristretto il numero delle conseguenze considerate. A questo si deve aggiungere che, come si è visto, l'utilità delle regole esistenti individuate da Moore come doveri, non possono in alcun modo avere a che fare con la produzione di cose intrinsecamente buone, come crede Mill. Per questi motivi, si può dire che il ripiegamento dal principio di massimizzazione al principio di utilità, e l'accettazione di alcune regole esistenti che sono utili in questo secondo senso, avviene nella consapevolezza dei costi e dei limiti dell'operazione. Anche perseguire beni intrinseci, in quella parte dell'agire morale che Moore distingue dal rispetto delle regole generalmente utili, è chiaramente ispirato al principio di utilità e non a quello di massimizzazione.

L'impossibilità di stabilire doveri con il principio di massimizzazione, cioè il principio fondamentale della sua teoria normativa, non è una ragione per abbandonarla. Per Moore la teoria basata sul principio di massimizzazione è self-defeating solo nel senso che, per funzionare, dovrebbe assorbire una quantità di informazione maggiore di quella disponibile. E' un tratto caratteristico dell'etica di Moore di ritenere che certe verità restano tali, e mantengono la loro importanza, anche se non è possibile tradurle in regole di comportamento. Moore protesta contro la diffusa tendenza a identificare l'etica con la teoria della condotta (1903a:2), perché ritiene che così facendo si danno risposte errate sia alla domanda quali cose sono desiderabili di per sé, sia alla domanda cosa dobbiamo fare. Ne è un esempio la stessa teoria del bene, che si basa sull'idea che non si possono considerare i beni soltanto tenendo conto della loro realizzazione. Moore, come ho accennato, sostiene che le concezioni della massima perfezione, dell'ideale, elaborate da teorie filosofiche o religiose, sono troppo povere: oltre a includere molte cose che sono buone solo come mezzi, escludono molte altre cose che sono intrinsecamente buone. Quanto alla teoria della condotta, poi, il fatto che essa si basi su un principio che non può servire a determinare dei doveri, ha comunque una funzione importante: permette di capire che le regole utili non sono né universali né assolute, come pretendono sia i filosofi sia il senso comune.

Bibliografia

- N. Abbagnano [1960], Prefazione, in Moore 1903a (trad.it.).
 A. Ambrose, M. Lazerowitz [1970], G.E. Moore. Essays in Retrospect, Allen, Unwin, London.
 T. Baldwin [1989], G.E. Moore, Routledge, London.
 T. Baldwin [1993], Editor's Introduction, Moore 1993.
 J. Bentham [1823], An Introduction to the Principles of Moral and Legislation, Oxford; tr.it. in F. Fagiani (a cura di), L'utilitarismo classico da Bentham a Sidgwick, Busento, Cosenza, 1990.
 R.B. Braithwaite [1961], "G.E. Moore 1873-1958", in Ambrose, Lazerowitz 1970.
 A. Granese [1970], G.E. Moore e la filosofia analitica inglese, Nuova Italia, Firenze.
 J.M. Keynes [1949], Two Memoirs, Rupert Hart-Davies, London.
 E. Lecaldano [1972], Introduzione a Moore, Laterza, Bari.
 G.E. Moore [1903a], *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge.
 G.E. Moore, [1903b], "Mr. McTaggart's Ethics", in International Journal of Ethics, XIII, 341-370. Ristampato in Moore 1986.
 G.E. Moore [1912], *Ethics*, Home University Library, London. Oxford University Press, London, 1966.
 G.E. Moore [1986] *The Early Essays*, a cura di T. Regan, Temple University Press, Philadelphia.
 G.E. Moore [1991], *The Elements of Ethics*, a cura di T. Regan, Temple University Press, Philadelphia.
 G.E. Moore, [1993], *Principia Ethica*, edizione riveduta, a cura di T. Baldwin, Cambridge University Press, London.
 D. Ross [1930], *The Right and the Good*, Clarendon, Oxford.
 B. Russell, [1910], "The Elements of Ethics", in *Philosophical Essays*, Oxford. Tr.it. B. Widmar, Melita, La Spezia, 1982.
 J.O. Urmson [1970], "Moore's Utilitarianism", in Ambrose, Lazerowitz 1970.
 C.A. Viano [1989], "Il miraggio dell'utilitarismo", *Rivista di filosofia*, LXXX, pp.477-103.