DOTTORATO DI RICERCA IN
"FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE"

XXIII CICLO

IL BENE, L'INDIVIDUO, LA VIRTU'.
LA FILOSOFIA MORALE DI IRIS MURDOCH

Dott.ssa Ester Monteleone

A.A. 2010/2011

Tutor: Prof.ssa Francesca Brezzi

Coordinatore: Prof. Paolo D'Angelo

Indice

Introduzione p. 4

Parte prima – Donne filosofe ad Oxford (1930-1970): "eravamo stanche delle dichiarazioni pretenziose".

La rivalutazione della filosofia morale.
1. "Sembrava come se la teologia, la metafisica, la moralità e l'estetica fossero state gettate fuori dalla finestra". p. 13
2. Elizabeth Anscombe, la "filistea". p. 20
   2.1 *Modern Moral Philosophy*: la rinascita dell'etica della virtù. p. 25
3. Philippa Foot. p. 34
   3.1 Le virtù. p. 36
4. Rosalind Hursthouse ed il neoaristotelismo. p. 40
   4.1 L'etica delle virtù. p. 41
5. Mary Midgley e l'interesse per la natura umana. p. 45
   5.1 Il vizio e la responsabilità umana. p. 49
6. Mary Warnock, l'anticonformista. p. 53
   6.1 L'immaginazione. p. 58
7. Un caso di insolita solidarietà femminile. p. 63

Parte seconda – Iris Murdoch: una straniera ad Oxford.

Filosofa e romanziera. p. 66
1. Amici e nemici. p. 70
2. Gli scritti sull'esistenzialismo, la giustificazione della vita interiore e il misticismo pratico. p. 78
3. Gli scritti dal 1950 al 1956: l'incontro con Sartre. p. 82
   3.1 "Il mito politico esistenzialista". p. 85
4. Gli scritti dal 1951 al 1956: la riscoperta della vita interiore p. 87
   4.1 "Pensiero e linguaggio". p. 87
   4.2 "Nostalgia del particolare". p. 91
   4.3 "Visione e scelta in ambito morale". Contro l'analisi neutrale, una morale imperniata sulla «tessitura dell'esistente». p. 94
5. Il bisogno di "un edificio di teoria" (1958). p. 101
6. Gli scritti dal 1959 al 1978: verso un misticismo pratico. Arte e filosofia morale. p. 105
   6.1 "Il sublime e il buono". p. 105
   6.2 "Esistenzialisti e mistici". p. 113

Parte Terza – Il bene, la virtù e la vita buona: il neoplatonismo di Iris Murdoch.

1. Gli scritti dal 1962 al 1969: "La sovranità del Bene". p. 120
1. "L'idea di Perfezione" (1962). p. 120
1.1 «Dentro non è, come la tesi sembrerebbe implicare, tutto buio e silenzio. Io non mi accontento». p. 121
1.2 Una raffigurazione della coscienza che funge da «base esplicativa sistematica alla nostra vita morale ordinaria». p. 128
2. "Su 'Dio' e il 'Bene'" (1969) e "La sovranità del Bene su altri concetti" (1967): il «pellegrinaggio morale», la virtù, il Bene. p. 137

2. Le Gifford Lectures (Edinburgo, 1982): "Metaphysics as a guide to morals". p. 147
1. La necessità del Bene, della religione e della teoria dell'obbligazione. p. 148
1.1 "La prova ontologica": lo stato unicamente necessario del Bene, come «elemento incondizionato nella struttura della ragione e della realtà». p. 149
1.2 "Moralità e religione". p. 155
1.3 "Dovere, volontà, assiomi": la relazione «tra l'interiorità e il comportamento pubblico è la *moralità*». p. 161

3. La ricezione della Murdoch: alcune interpretazioni. p. 166
1. M. Nussbaum lettrice di Iris Murdoch. p. 166
2. L'interpretazione di M. Antonaccio: l'impulso ascetico nel pensiero di Iris Murdoch p. 171
3. La ricezione critica del pensiero morale della Murdoch in area italiana. p. 177

Conclusione p. 185

Bibliografia p. 190

Introduzione

Il 6 ottobre scorso i giornali riportavano la morte di Philippa Foot e sottolineavano come, assieme a Iris Murdoch e Elizabeth Anscombe abbia contribuito alla riscoperta dell'etica della virtù nella Oxford di metà Novecento.

Con *Esistenzialisti e mistici*, 1997, *La sovranità del Bene*, 1970, e *Metaphysics as a guide to morals*, 1992, ***Iris Murdoch*** ha dato un contributo originale alla filosofia morale a partire dagli anni '50. Tuttavia in Italia è stata poco studiata come filosofa e ciò è dimostrato dal fatto che ancora non abbiamo una monografia che la riguarda. I romanzi l'hanno resa celebre e dato che negli anni Sessanta lasciò l'insegnamento ad Oxford, di lei si è parlato e si continua a parlare, erroneamente, come di una «filosofa pentita» passata alla letteratura.

Prima di approfondire il pensiero di Iris Murdoch, nella ***prima parte*** di questa ***tesi di filosofia morale***, ho considerato come le sue riflessioni devono essere collocate all'interno di un cenacolo di donne filosofe, che riunitesi ad Oxford, avevano tutte il comune denominatore di contrapporsi al positivismo logico. Insieme ad Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Mary Midgley e Mary Warnock che nello stesso periodo ebbero la possibilità di insegnare all'università, Iris Murdoch recupera la nozione di virtù con un approccio aristotelico-platonico che assegna una particolare importanza alla vita interiore.

Queste filosofe furono le protagoniste di una fase di gestazione della filosofia pratica che si sarebbe sviluppata pienamente solo negli anni Sessanta in Germania. Mentre negli Stati Uniti, negli anni Cinquanta, tre filosofi emigrati tedeschi, Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt, in seguito alla critica dell'avalutatività dell'idea di scienza di Weber, riprendevano la filosofia politica di Platone ed Aristotele, perché capace di sviluppare la stretta unione tra la filosofia e la pratica, parallelamente, in quegli stessi anni, in Inghilterra, queste filosofe partecipavano ad una fase di gestazione della rinascita della filosofia pratica perché riscoprivano l'etica della virtù di Aristotele e Platone, la sola capace di sviluppare una stretta unione tra filosofia ed etica.

Vorrei ricordare a questo proposito come Elizabeth Anscombe, filosofa illustre conosciuta per essere stata la "discepola" di Wittgenstein, meno nota per il contributo che diede alla filosofia morale, nel 1958 scrisse *Moral Modern Philosophy* e criticando il consequenzialismo considerò la possibilità di ricominciare un qualche studio di etica a partire dal concetto di virtù. Pertanto ho analizzato le tre tesi contenute nel saggio: in primo luogo la filosofa sostiene che dobbiamo bandire completamente l'etica dalla nostra mente, finché non saremo in grado di fornire una descrizione precisa della virtù; secondo sottolinea che il concetto di obbligazione morale nasce dalla dimenticanza della sua origine (il presupposto della teoria dell'obbligazione è dato dall'esistenza di un legislatore divino che formula la legge: ma dato che la concezione di etica basata sulla legge divina è scomparsa, non ha senso parlare del dovere); infine la filosofa critica il consequenzialismo, una teoria morale che sostiene che l'azione giusta è quella che produce le migliori conseguenze (come, ad esempio, l'uccisione dell'innocente).

L'impegno speculativo della Anscombe volto a dimostrare l'importanza del recupero della virtù aristotelica, è condiviso da Philippa Foot la quale in *Virtù e vizi*, 1978, offre una delle più lucide analisi della nozione di virtù: ella descrive le virtù come correttive e benefiche, e considera il rapporto tra di esse e le cattive azioni. Decisiva fu l'influenza che la Foot ebbe su Rosalind Hursthouse, una delle maggiori sostenitrici contemporanee dell'etica della virtù che ha sviluppato

una teoria di tipo neoaristotelico, riassunta nel testo *On virtue ethics*, 1998. Il passo successivo è stato quello di analizzare il vizio che nel pensiero di Mary Midgley in *Wickedness*, 1984, è considerato un oggetto etico rilevante per la morale contemporanea, ed è in stretta relazione con la questione della responsabilità dell'individuo. Infine l'eminente filosofa Mary Warnock in *Imagination*, 1976, contrapponendosi alla visione dell'epoca secondo cui le passioni sono distaccate dalla ragione, dimostra un atteggiamento anticonformista nel recuperare la prospettiva kantiana, al fine di sostenere che l'immaginazione è una facoltà in cui confluiscono sia le emozioni che l'intelletto. Pertanto abbiamo bisogno, sostiene la filosofa, che venga educato non solo il nostro intelletto, ma anche le nostre le emozioni, poiché esse sono essenziali nel farci percepire il mondo e gli altri in un determinato modo.

Nella ***seconda*** e nella ***terza parte della tesi*** ho analizzato il pensiero morale di ***Iris Murdoch*** imperniato su tre concetti essenziali, il Bene, l'individuo, la virtù, delineando tre periodi che scandiscono lo sviluppo cronologico e contenutistico delle sue riflessioni: 1) l'incontro/scontro con Sartre nei saggi 1950-1957, 2) un periodo polemico nei confronti della filosofia inglese, il positivismo logico, in cui la filosofa giustifica l'esistenza della vita interiore, nei saggi 1951-1956, 3) un grande periodo neoplatonico negli scritti dal 1962 al 1992 – *La sovranità del Bene*, *Acasto* 1986, e *Metaphysics as a guide to morals*. Tuttavia, al di là delle grandi divisioni, non si può riconoscere un andamento sistematico in cui si collocano i suoi scritti. Il suo è un pensiero tortuoso. Tanti, infatti, sono i sentieri filosofici percorsi, infinita la ricchezza degli approfondimenti che si intrecciano sapientemente nella riscoperta dell'interiorità e del valore del pellegrinaggio morale, come risultato della murdochiana rilettura del pensiero platonico. Nel rivolgersi a Platone, Iris Murdoch manifesta grande originalità ed un pensiero differente non solo rispetto alla filosofia del tempo, ma anche nei confronti delle sue colleghe filosofe che, invece, si interessano ad Aristotele.

Nella ***seconda parte*** della tesi ho approfondito gli scritti del primo e del secondo periodo. Nel primo periodo caratterizzato dall'***incontro/scontro con Sartre*** – in *L'esistenzialista come metafisico*, 1950, *Il mito politico esistenzialista*, 1952, *Sartre Romantic Rationalist*, 1953, e in *Hegel in abiti moderni*, 1957 –, Iris Murdoch osserva come il filosofo, interessandosi alla coscienza si è contrapposto alla tendenza propria della filosofia inglese che ignorava l'esistenza della vita interiore. Tuttavia ella critica il fatto che egli abbia fornito una visione eccessivamente egocentrica dell'individuo dove la realtà trascendente non ha spazio.

Nel secondo periodo, dal 1951 al 1956, la Murdoch scrive altri saggi di carattere polemico orientati alla giustificazione dell'***esistenza della vita interiore***: *Pensiero e linguaggio*, 1951, *Nostalgia del particolare*, 1952, *Visione e scelta in ambito morale*, 1956. La filosofa prende le distanze dal positivismo logico e dal non-cognitivismo che hanno rigettato la metafisica ed hanno conferito un'eccessiva centralità al metodo dell'analisi linguistica: così l'etica, ridotta ad un'analisi neutrale, ha come oggetto solo l'osservabile, la sfera dell'azione, mentre la mente, la sfera del particolare, non è affatto considerata.

Nucleo germinale dello studio della Murdoch è il continuo ri-valutare l'importanza della mente nella filosofia morale, dell'esperienza soggettiva in etica, sulla base della ri-descrizione del pensiero come "un'esperienza particolare", comprensibile solo nel momento in cui si considera sia il contesto in cui nasce, sia gli eventi particolari che hanno luogo in esso, come l'intenzione (***Pensiero e linguaggio***, 1951). Gli eventi psicologici non osservabili, come la narrazione personale, *esistono* ed hanno una grande rilevanza morale, anche se non possono rientrare a tutti costi nella formula delle regole universali, sottolinea ancora la filosofa nel saggio ***Visione e scelta in ambito morale***. È impossibile formulare delle riflessioni morali valide, eludendo l'esistenza della vita interiore, che definisce la ***tessitura dell'esistente***: è «la visione globale che abbiamo della vita» che determina il nostro agire. Quello della Murdoch è un viaggio particolare ed essenziale insieme: appoggiandosi ai filosofi greci del passato da un lato recupera l'approccio metafisico e considera l'agente morale come colui che esplorando la realtà la concettualizza; dall'altra, pertanto, concepisce la morale come una concettualizzazione della realtà: il compito dei filosofi è quello di comunicare «nuove visioni della morale e nuovi modi di comprensione».

Affrontando i nodi teoretici che emergono nella lotta contro l'esistenzialismo e il non-cognitivismo che hanno fornito un'immagine solipsistica di individuo che agisce in base alla propria volontà, senza riferirsi ad una struttura normativa esterna, il rifiuto dell'etica come concettualizzazione della realtà si inserisce – in *Un edificio di teoria*, 1958 – nella cornice più ampia della mancanza di ***un edificio di teoria***: essa è il prodotto dell'empirismo, dello scetticismo inglese – sia in ambito politico che in ambito morale –, dello sviluppo delle tecniche dell'analisi linguistica, oltre che del rifiuto della metafisica, che hanno scoraggiato delle «forme di teorizzazione più vaghe e più generalmente comprensibili». Ne è derivato, sostiene la Murdoch, un vuoto morale nel paese: le persone sono prive di un "vocabolario morale", non sanno perché una cosa sia sbagliata.

La sfida della Murdoch nei confronti della filosofia morale moderna consiste nello sviluppare, anche se in modo ancora embrionale, un originale progetto morale ne ***Il sublime e il Buono***, 1959 (ed in seguito, in *Esistenzialisti e mistici*, 1970). Dopo essersi confrontata con Kant, la filosofa afferma che in età contemporanea arte e morale sono unite nella lotta contro l'irrealtà. La tendenza principale dell'uomo essenzialmente legata all'egoismo, è quella di rifugiarsi in un mondo fantastico che lo rende incapace di cogliere l'altro come individuo: di fatto non riusciamo a vedere l'altro perché siamo chiusi in un mondo solipsistico, dove l'io è esaltato fino al punto di divenire il nostro mondo. Tuttavia, attraverso l'amore, essenza di morale e arte, è possibile comprendere «che qualcosa di altro da sé è reale». Arte e morale hanno lo stesso obiettivo: lottano contro l'irrealtà perché vogliono entrare in relazione con un mondo reale fatto di individui – gli altri.

In ***Esistenzialisti e mistici***, la filosofa osserva che di fronte al profilarsi, in età contemporanea, della scomparsa della religione, di Dio, e di fronte ai progressi della scienza, da un lato, la risposta dello scrittore esistenzialista è stata quella di esprimere, attraverso il romanzo, una coscienza senza Dio, dove l'uomo è Dio. Dall'altro il romanziere mistico conserva una coscienza religiosa: pur rifiutando le tradizionali immagini religiose, ne cerca delle nuove che rappresentino l'idea del bene e continua a rappresentare la virtù. Da qui, la Murdoch inizia a sviluppare «una non-teoria» dove i concetti di virtù e di libertà sono in stretta relazione con una riflessione pratica sulla giusta qualità della vita umana, qualità che inizia al livello del cibo e del riparo. Il bene umano deve essere messo in primo piano nella vita, perché, oggi più che mai, abbiamo la responsabilità morale di risolvere realmente i gravi problemi che affliggono l'umanità. E proprio perché i bisogni primari degli individui vanno soddisfatti, la virtù e l'idea di bene devono occupare un posto centrale sia nella letteratura che nella morale.

A partire dagli anni Sessanta è possibile delineare il terzo ***periodo neoplatonico*** – approfondito nella ***terza parte*** della tesi – che rappresenta la cornice in cui ho collocato gli scritti dal 1962 al 1992 – *La Sovranità del Bene*, composto da tre saggi, *L'idea di Perfezione*, 1962, *Su "Dio" e il "Bene"*, 1969, e *La sovranità del Bene su altri concetti*, 1967, il testo *Acasto*, 1986, considerando soprattutto *Sugli dei, un dialogo sulla religione*, e la sua ultima opera *Metaphysics as a guide to morals*, 1992. In seguito all'insoddisfazione per un paesaggio filosofico che ignorava fatti quali la coscienza, la virtù e formulava un'immagine comportamentistica, esistenzialistica e utilitaristica di uomo la cui moralità coincide con la sola volontà espressa attraverso le azioni osservabili, Iris Murdoch istaura un dialogo fecondo con Platone. La filosofa considera la centralità della coscienza nella vita morale dell'individuo: la coscienza rispondendo alla «forza di attrazione magnetica dell'idea di perfezione» – il Bene – è la protagonista di un'attività che produce il progresso morale.

Pertanto nel saggio ***L'idea di Perfezione***, 1962, Iris Murdoch da un lato critica la filosofia della mente – nella figura di Stuart Hampshire – per aver fornito un'immagine riduzionistica di individuo privo di una vita interiore e per aver ritenuto che il metodo scientifico fosse in grado di analizzare la moralità dell'agente, sottolineando: ***«Dentro non è come la tesi sembrerebbe implicare, tutto buio e silenzio... Io non mi accontento»***. In realtà, i concetti morali che riguardano l'individuo storico non si muovono all'interno di un mondo concreto analizzabile attraverso la scienza o la logica, ma abitano in un «mondo differente», il mondo della natura umana, dell'individuo dotato di una complessa vita interiore.

Dall'altro, col proposito di fornire ***una raffigurazione della coscienza che funga da «base esplicativa sistematica alla nostra vita morale ordinaria»***, la Murdoch descrive l'attività morale come un movimento della coscienza verso l'idea di perfezione che si concretizza nell'amare l'altro: l'amore, nel pensiero murdochiano è la conoscenza dell'individuo. Esaminando il funzionamento della coscienza, la Murdoch giunge a fornircene un'immagine complessa, intreccio di attenzione e immaginazione, per sostenere che le nostre scelte non sono compiute solo in funzione della nostra volontà, ma anche della conoscenza e della visione: queste sono strettamente connesse al progresso morale. Attraverso un esempio di una concreta deliberazione che coinvolge la madre e la nuora, Iris Murdoch dimostra che la circostanza privata in cui una madre riflette privatamente sulla scelta del figlio riguardo alla moglie, è un esempio di attività morale, anche quando nessuna azione reale ha avuto luogo. L'ostacolo principale che il soggetto deve superare per avere una visione chiara della realtà e dell'altro è l'egoismo, che ci distoglie dalla realtà ed è un difetto di attenzione.

Così Iris Murdoch provvede un modello dinamico di attività morale che illustra il modo in cui si verifica il riorientamento emotivo per cogliere in modo giusto e amorevole l'altro, sottolineando come il cambiamento della madre ha inizio con un atto di attenzione – termine che la filosofa riprende da Simone Weil – nei confronti della nuora, strettamente connesso all'immaginazione. Il processo di riorientamento implica il fatto che la madre ridescrive la nuora, attraverso l'uso di termini specifici secondari, cercando di avere come punto di riferimento dei concetti morali che sono in relazione ad un limite ideale (la filosofa mette anche in evidenza la natura idiosincratica del linguaggio morale): così l'attività presente nella coscienza si connette all'idea di perfezione. La minuziosa analisi compiuta dalla filosofa è volta a ribadire la prismaticità del concetto della visione come punto di arrivo di un processo di apprendimento, e precondizione della scelta morale corretta (nonché meta dell'agire virtuoso del «pellegrino morale» e precondizione della vita buona, ma di questo poi), oltre ad essere, su di un piano descrittivo una metafora naturale per delineare la situazione interiore della madre, (la filosofa sottolinea «her vision of D alters»), e sul piano linguistico, una metafora che dimostra che il linguaggio si sviluppa nel contesto del vedere.

In seguito nei saggi ***Su "Dio" e il "Bene"*** e ***La sovranità del Bene su altri concetti***, alla domanda "come possiamo migliorarci moralmente?", la filosofa risponde disegnando un cammino che definisce ***un pellegrinaggio morale***. Attraverso l'esercizio della virtù nella vita quotidiana il pellegrino raggiunge la vita buona ed instaura una relazione essenziale col Bene, inteso platonicamente come impersonale e trascendente. Senza l'esistenza della vita interiore, non sarebbe possibile concepire l'agente morale come colui che è in relazione con il Bene.

Attraverso la sua personale rilettura di Platone e del mito della caverna, Iris Murdoch considera la possibilità che il soggetto, attraverso l'esercizio della virtù nella vita quotidiana compia un pellegrinaggio morale che gli permetta di ascendere al Bene, ed in seguito discendere nel mondo vedendo i concetti attraverso i quali è asceso – la natura, l'arte, le *teknai* – nella loro vera essenza e cogliendo l'unità delle virtù. Nel pensiero della filosofa il mito della caverna è una metafora che insegna a guardare ad alcuni momenti dell'esistenza umana nei quali il bene è presente ad un grado inferiore e dove l'azione virtuosa è necessariamente connessa alla possibilità di coglierne la presenza. Per lei la moralità e la bontà sono una forma di *realismo*, pertanto il primo nemico dell'eccellenza morale è la fantasia personale, quel tessuto di autoesaltazione, desideri e dogmi rassicuranti che ci separano dalla realtà. Anche se la tendenza naturale dell'uomo è quella di distaccarsi dal mondo reale e rimanere attaccato al proprio «grasso implacabile ego», la «virtù squarcia il velo dell'egoismo umano»: attraverso la virtù scopriamo la nostra capacità di dimenticare l'io e acquisire una visione sempre più realistica della realtà che ci circonda.

Il pellegrinaggio morale è caratterizzato sia dalla virtù che dall'esercizio spirituale dell'*unselfing* («uscire da noi stessi»): bisogna uscire da se stessi per cogliere la realtà e il bene a un grado inferiore, e poi ritornare in se stessi arricchiti dalla visione della realtà. L'*unselfing* è possibile quando contempliamo la bellezza nella natura e nell'opera d'arte, o quando apprendiamo una lingua straniera: in questo caso, l'agente coglie la struttura linguistica esterna solo se esce da sé, la esplora, e poi ritorna in sé arricchito da una nuova visione. Il realismo morale della Murdoch è

dunque un realismo riflessivo: la realtà percepita dal soggetto non equivale ad una fotografia della realtà ma è una realtà mediata dalla coscienza e da un visione morale: ecco perché la coscienza, per produrre una visione attenta della realtà, deve essere purificata dai desideri egoistici.

L'immagine esplicativa che la Murdoch considera centrale per congiungere i diversi aspetti del quadro è il concetto di Bene la cui azione è illustrata dall'immagine platonica del sole. Grazie all'esercizio della virtù cogliamo le differenze tra i beni che troviamo nell'esperienza quotidiana e così percepiamo che esiste un concetto superiore di Bene situato oltre i beni di genere inferiore. Dopo aver percepito il Bene l'anima può finalmente vedere i concetti attraverso i quali è ascesa (l'arte, il lavoro, la natura) nelle loro effettive relazioni reciproche: l'uomo buono sa se e quando l'arte e la politica sono più importanti della famiglia e vede il modo in cui le virtù sono connesse le une alle altre. Il Bene è come il sole: la sua luce ci permettere di vedere come sono realmente le cose e le persone.

Se la virtù squarcia il velo dell'egoismo umano e il Bene conferisce unità alle virtù e ci permette di cogliere in modo giusto la realtà, importante è il ruolo dell'amore, poiché esso si muove istintivamente verso il Bene. È la tensione fra l'anima imperfetta e la perfezione magnetica, il Bene.

Nel 1982 Iris Murdoch presenta le sue Gifford Lectures ad Edinburgo che verranno pubblicate nel 1992 con il titolo di *Metaphysics as a guide to morals*, di cui ho analizzato tre importanti nodi teoretici: ***la prova ontologica***, la relazione tra ***moralità e religione*** (tema caro alla filosofa, che enuclea ulteriormente in *Sugli dei. Un dialogo sulla religione*, in *Acasto*, 1986) e la teoria dell'obbligazione imperniata sui concetti di ***dovere***, ***volontà e assioma***. Iris Murdoch recupera la metafisica come forma di riflessione critica sulla realtà e sulla natura degli esseri umani che si serve della costruzione di immagini complesse, metafore, e strutture concettuali – il metodo adottato da Platone, per lei, funge da esempio paradigmatico.

La metafisica è il presupposto per fornire la raffigurazione di una coscienza in relazione con l'idea del Bene, alla luce della quale è possibile cogliere il progresso morale dell'individuo. Pertanto la Murdoch recupera ***la prova ontologica*** di Anselmo, considerandola essenziale per dimostrare che nulla è più necessario in filosofia morale del riconoscimento del Bene come "elemento incondizionato nella struttura della ragione e della realtà". Nel cogliere due trattazioni della prova presenti in diversi scritti di Anselmo (la prima nel II libro del *Proslogion*, e la seconda, contenuta nel III libro del *Proslogion* e nella risposta di Anselmo – nel *Liber apologeticus* – alla critica del monaco Gaunilone) Iris Murdoch considera sia l'argomentazione logica che l'argomentazione metafisica, ritenendo che questa sia parte integrante della prova stessa.

In primo luogo l'argomento logico ripreso dalla Murdoch, secondo cui se Dio esiste *in intellectu* esiste anche *in re*, è fondamentalmente riflessivo: la prova ontologica di fatto ha come punto di partenza la coscienza, e pertanto cerca di provare la realtà di Dio a partire da un'idea di Dio *presente nella mente*. L'argomentazione logica sostiene, quindi, che l'idea di Dio deve *necessariamente* venirci in mente, perché essa, a sua volta, è la condizione per cui possiamo avere coscienza di noi stessi come individui. Insomma come Anselmo sostiene che la realtà di Dio può essere colta attraverso la comprensione del fatto che Dio è la condizione del pensiero stesso, l'argomentazione trascendentale del Bene della Murdoch stabilisce la realtà del Bene come condizione essenziale per la conoscenza umana. Il realismo morale della Murdoch non si rifà ad un modello empirico di percezione, ma ad un modello trascendentale della struttura della conoscenza umana: il Bene trascendente non è qualcosa che esiste fuori dalla coscienza come una proprietà nelle cose, ma può essere solo appreso attraverso l'attività riflessiva cognitiva.

In secondo luogo, se Anselmo nell'argomentazione metafisica fa ricorso all'esperienza e afferma che è possibile conoscere Dio cogliendo una gerarchia della perfezione nell'universo, la Murdoch la riprende e sostiene che anche se non esperimentiamo direttamente il Bene (dato che esso non è un oggetto empirico), attraverso l'intera esperienza che facciamo quotidianamente (la filosofa non si riferisce ad una circoscritta esperienza religiosa) e che comprende ogni nostra attività, in modo intuitivo, impariamo a distinguere le gradazioni del bene e del male, ciò che è migliore e ciò che è

peggiore: così cogliamo l'esistenza della perfezione. La coscienza è continuamente orientata verso il Bene, che rappresenta l'ideale e distinguendo *i vari gradi di bene* è spinta a cercare il Bene. Il Bene concepito come trascendente può essere compreso solo in relazione al pensiero, alla coscienza che valuta; a sua volta il Bene è la *conditio sine qua non* la conoscenza è impossibile.

Inoltre la Murdoch definisce il Bene il «ponte» che unisce ***la morale e la religione***, esse sono un *continuum*. La critica illuministica nei confronti della religione istituzionalizzata ne ha causato il declino, e ciò ha provocato un impoverimento della morale. La religione è considerata dalla filosofa un pilastro necessario per l'etica: se vogliamo che nell'individuo si verifichi un cambiamento spirituale profondo, l'etica deve avere "qualcosa di religioso". Il suo legame con l'etica è testimoniato da due elementi essenziali: l'importanza della virtù e la simbolizzazione di idee morali elevate attraverso cui la religione incoraggia la buona condotta – basta pensare all'immagine di Cristo e all'effetto che ha avuto lungo i secoli sulle persone, o alla figura del Buon Samaritano e del figliol prodigo.

Pertanto di fronte alla crisi della religione, la Murdoch risponde sostenendo che abbiamo bisogno di una religione a cui ogni uomo aderisca, indipendentemente dalla propria soggettiva convinzione, e che abbia al centro un concetto assoluto che deve esistere in modo necessario, il Bene "inteso come virtù": divenire virtuosi diviene così lo scopo assoluto della vita umana. Si tratta di una religione che non incoraggia a ritirarsi dal mondo, ma a conoscerlo in modo dettagliato: attraverso l'esercizio spirituale dell'*unselfing*, compiuto continuamente nella vita quotidiana, rompiamo la barriera dell'egoismo e vediamo il volto dell'amico. La religione è un *lavoro perpetuo* composto da continui atti di attenzione nei confronti delle cose e degli altri: significa sentirsi responsabili della qualità delle proprie esperienze e delle proprie percezioni, ed implica soprattutto la virtù dell'umiltà, il sapersi mettere da parte per lasciar spazio agli altri.

L'itinerario murdochiano mostra poi un'ulteriore articolazione, poiché la filosofa afferma che la relazione «tra l'interiorità e il comportamento pubblico è la moralità», un'intuizione che giunge a maturazione in *Methaphysics as a guide to morals*. Anche se nell'etica l'idea del bene «rimane il magnete», ***la teoria dell'obbligazione*** ne costituisce una parte irrinunciabile. La meditazione della filosofa si articola, dunque, su due livelli: un primo livello dove si considera la moralità in relazione alla coscienza della persona e all'esercizio della virtù, e un secondo livello dove la morale ha una dimensione pubblica: interno ed esterno, visione e dovere, pubblico e privato fanno entrambi parte del progetto morale murdochiano (la Murdoch critica i filosofi che troppo spesso cercano di ridurre l'etica ad un solo ed unico principio, e non vogliono considerare nulla al di fuori di un solo concetto centrale).

Volontà, dovere e assioma sono i tre nodi su cui verte la teoria dell'obbligazione. La volontà è uno strumento del dovere: essa esercita un'azione contraria a quella della coscienza, quando questa si lascia trascinare da un'inclinazione egoistica. I doveri, poi, che costituiscono delle regole esterne rispetto alla sfera della coscienza, sono inseriti in una moralità dove il pellegrinaggio morale rimane centrale: possiamo adempiere i doveri solo «in un mondo che possiamo vedere». Infine la filosofa considera l'importanza degli assiomi: essi sono delle «barriere rigide» che agiscono nell'ambito della moralità politica, salvaguardando i diritti inviolabili dell'individuo.

Si può completare quanto fin qui detto considerando ***alcune interpretazioni*** significative del pensiero morale di Iris Murdoch, tenendo presente che il riconoscimento dell'importanza della filosofa a partire dagli anni Ottanta è giunto da parte di filosofi come Martha Nussbaum, Charles Taylor, Cora Diamond, Maria Antonaccio. Nella lettura degli scritti filosofici e letterari della Murdoch, in *Love and Vision: Iris Murdoch on Eros and the Individual* nel 1996 – scritto che presenta ad una conferenza sul pensiero di Iris Murdoch a Chicago nel 1994 – Martha Nussbaum delinea con precisione la concezione murdochiana dell'amore, cogliendo l'intreccio di elementi platonici presenti nel *Fedro* e tracce della concezione dantesca dell'amore. Anche se Iris Murdoch adotta prevalentemente una visione platonica dell'amore, tuttavia la corregge per delineare una concezione decisamente più complessa dell'amore passionale (presente sia in *Metaphysics as a Guide to Morals*, che nei romanzi *The Sacred and Profane Love Machine*, 1974, e *The Black*

Prince, 1973). L'amante non deve solo considerare platonicamente l'amato come il segno di qualcosa di più profondo, il mondo delle idee, ma deve cercare di coglierne l'identità: l'amore è uno strumento di rivelazione che spinge il soggetto ad aprirsi all'altro, a rivelarglisi in modo profondo, e a cogliere la particolare identità dell'amato.

Interessante poi l'interpretazione fornita da Maria Antonaccio nello scritto *The ascetic impulse in Iris Murdoch's thought*, 2007, dove osserva che la complessità presente nei romanzi di Iris Murdoch in cui compaiono due ideali morali rappresentati dal santo, che aspira all'*unselfing*, e dall'artista che persegue i valori mondani, è presente, anche se in modo diverso, nella sua opera filosofica. Anche se il perno della sua meditazione sembra essere unicamente il desiderio di sconfiggere l'egoismo ed aderire a un modello ideale di Bene, Maria Antonaccio sostiene che esso non implica un radicale *unselfing*, ma prevede anche la concezione dell'agente morale come «artista creativo». Nel pensiero murdochiano le metafore della creatività e della percezione estetica sono essenziali per cogliere l'identità dell'altro e sono il prodotto dell'immaginazione (una facoltà esercitata da un soggetto attivo) e della personalità dell'agente morale. L'obiettivo del soggetto, difatti, è quello di guardare la realtà in modo giusto e amorevole per maturare «una visione *umana* purificata dai desideri», non una visione neutrale della realtà, propria del realismo fotografico.

Volgendo lo sguardo all'Italia, alcuni importanti filosofi hanno scritto dei saggi dove hanno considerato l'originalità del suo pensiero. Luisa Muraro ha colto la relazione esistente tra scritti filosofici e letterari ed ha sottolineato che Iris Murdoch è stata mossa da un'autentica passione filosofica: ella ha saputo concepire l'assoluto in pieno clima relativista. Dunque fa parte di una generazione di filosofe come Simone Weil, Etty Hillesum, per l'Italia Anna Maria Ortese, che nel ventesimo secolo hanno avuto piena consapevolezza della crisi della modernità, cosicché la storia, la politica, la religione, la società divengono parte della loro opera. Esse non si sono limitate a cogliere il carattere distruttivo della crisi, ma hanno trovato in se stesse energie sufficienti per indicare le porte strette per ricominciare, e questo hanno potuto farlo perché non si sono sentite complici del potere né vincolate alla tradizione.

Piergiorgio Donatelli ha considerato come Iris Murdoch concepisca "l'etica come lavoro concettuale", e così conferisce valore ai concetti che configurano le nostre vite. Iris Murdoch utilizza la metafisica per collegare l'etica allo sfondo concettuale: scoprire ciò che è moralmente buono significa scoprire la realtà e divenire buono vuol dire integrarsi con essa. Nel momento in cui l'etica coincide con la comprensione del mondo in cui siamo collocati, ovvero, è una riflessione sui concetti che configurano le nostre vite, bisogna mettere anche in discussione la nozione di linguaggio morale come sfera circoscritta: qualsiasi parola può dare voce ad un pensiero morale. Per la Murdoch non dobbiamo più soffermarci troppo ad analizzare i termini come "buono" o "giusto" ma dobbiamo prendere in considerazione «una varietà ampia di parole», come "vero", "coraggioso", "sincero", parole che designano i concetti delle virtù.

Infine Carla Bagnoli considera la "mente morale" come l'innovazione di maggiore portata della Murdoch. Nel suo pensiero bisogna riconoscere la continuità dei processi mentali come il concepire un'azione alla luce di certe aspettative, e lo stadio puramente esecutivo dell'azione e, allo stesso tempo, considerare che per effettuare una giusta scelta bisogna avere una giusta visione del problema che ci preoccupa. Le buone scelte infatti dipendono da una percezione adeguata della situazione, dunque gli errori morali sono dovuti alla disattenzione, alla distrazione, alla mancanza di immaginazione. Per la Murdoch è la capacità di pensare, immaginare, deliberare che ci consente di prendere decisioni appropriate.

L'itinerario intellettuale di Iris Murdoch e la lettura delle sue opere filosofiche, che presento in questa tesi, mostrano con chiarezza un'interrogazione originaria che si coniuga con il richiamo a fonti del passato, e che si inserisce nella più ampia cornice del recupero della filosofia pratica. Formatasi ad Oxford al tempo della filosofia analitica trionfante, singolarmente libera da pregiudizi metafisici, cerca la strada partendo dalla certezza, che lei sente di condividere con noi, che la bontà sia veramente importante. E ci dice di avere in mente non i valori etici e la possibilità di un

miglioramento, ma l'idea di perfezione. In contrasto con l'abito mentale del relativismo, in polemica con l'empirismo della filosofia analitica, lei introduce il pensiero dell'assoluto.

Parte Prima – Donne filosofe ad Oxford (1930-1970):
"eravamo stanche delle dichiarazioni pretenziose".

La rivalutazione della filosofia morale.

1. "Sembrava come se la teologia, la metafisica, la moralità e l'estetica fossero state gettate fuori dalla finestra".

> Ricordo – racconta Mary Midgley– che parlavo molto con lei [Iris Murdoch], così come con Philippa [Foot] ed Elizabeth Anscombe, della filosofia morale di Oxford, e di ciò che bisognava fare a tal proposito […] tutte stavamo elaborando varie riflessioni sulla questione, molte delle quali pubblicammo in seguito.[1]

Iris Murdoch, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Mary Midgley e Mary Warnock sono donne filosofe, la cui originalità è evidente collocandole nel contesto filosofico della Oxford degli anni Trenta: esse, prendendo le distanze dal positivismo logico, recuperarono l'interesse per la filosofia morale e, rivolgendo una particolare attenzione nei confronti della vita interiore e dell'esperienza dell'individuo, considerarono come perno centrale della loro riflessione la riscoperta della virtù. Sul fatto che la loro originalità fosse connessa al loro essere donne, non è possibile dare un giudizio, ma ritengo, come afferma una di esse, Mary Warnock, che «le donne siano più riluttanti ad abbandonare il senso comune»[2]; è significativo che in un periodo in cui le donne, per la prima volta, si affacciavano al mondo accademico, abbiano dato un importante contributo alla filosofia morale.

Il panorama della filosofia anglosassone si arricchisce, negli anni del dopoguerra, della presenza di donne cresciute nello stesso ambiente filosofico e culturale di Oxford, che hanno contato nella vita e nell'opera filosofica di Iris Murdoch: queste presenze fanno parte dell'eredità del secolo breve protagonista dell'avvento della libertà femminile[3]. Mentre la maggior parte degli uomini combatteva nella seconda guerra mondiale, ad Oxford la filosofia morale ebbe come protagoniste le donne: esse sfidarono l'approccio etico dominante che si ispirava al positivismo logico.

Iris Murdoch (1919-1999), famosa come romanziera ma meno nota per i suoi importanti scritti filosofici, ha avuto un'influenza determinante nei confronti di due risvegli che hanno avuto luogo nell'etica contemporanea: quello concernente l'etica della virtù e quello del realismo morale. Nel 1952 presenta all'*Aristotelian Society* di Londra uno saggio dal titolo *Nostalgia for the particular* dove afferma che l'etica deve tornare ad occuparsi dell'esperienza dell'individuo imprescindibilmente legata alla vita interiore: «siamo ormai avvezzi – scrive – all'idea che la sfera dell'esperienza personale, o la coscienza assomigli al silenzio della legge nel Leviatano. […] abbiamo lasciato cadere del tutto, forse un po' troppo in fretta, la nozione di esperienza»[4]. Recuperando un approccio platonico, alla domanda "Come possiamo migliorarci moralmente?" Iris Murdoch risponde considerando come l'esercizio della virtù nella vita quotidiana sia essenziale per la vita buona, e come il soggetto debba avere una necessaria relazione con il Bene, inteso platonicamente come impersonale e trascendente.

---

[1] M. Midgley, *The owl of Minerva*, Routledge, New York 2005, p. 147.
[2] M. Warnock, *A memoir*, Duckworth, London 2000, p. 39.
[3] Cfr. L. Muraro, *Introduzione*, in I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 13.
[4] I. Murdoch, *Nostalgia per il particolare*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 75.

Anche Elizabeth Anscombe (1919-2001), filosofa illustre conosciuta per essere stata la "discepola" di Wittgenstein, meno nota per il contributo che diede nei confronti della filosofia morale, nel 1958 scrisse *Moral Modern Philosophy* e criticando il consequenzialismo come corrente dominante della filosofia morale moderna considerò la possibilità di ricominciare un qualche studio di etica a partire dal concetto di virtù[5]. L'occasione le fu data «quando Philippa Foot, che insegnava etica a Somerville (Oxford), le chiese di sostituirla mentre si trovava in America»[6], e dopo aver letto «i filosofi morali moderni [Mill, Sidgwick, Ross, Hare] ne fu sgomentata»[7]: con il suo saggio indirizzò «la gente lungo la strada dell'etica della virtù»[8]. Oltre a concordare sia nella critica che nella proposta della Murdoch e della Anscombe, Philippa Foot (1920-2010) nel 1978 con *Virtù e vizi* offre una delle più lucide analisi della nozione di virtù, ne delinea i contorni e ne indica i caratteri e gli aspetti problematici, recupera Aristotele e Tommaso d'Aquino per chiarirne il senso. Decisiva fu l'influenza che la Foot ebbe su Rosalind Hursthouse (1943-), una delle maggiori sostenitrici contemporanee dell'etica della virtù. La filosofa ha sviluppato una teoria di tipo neoaristotelico, riassunta nell'importante scritto del 1998, *On virtue Ethics* secondo la quale le virtù sono tali in quanto aiutano la persona a raggiungere l'*eudaimonia*, perché vivere la vita buona è ciò che è meglio fare per l'essere umano. Se da una parte occorre focalizzare l'attenzione su Iris Murdoch, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot e Rosalind Hursthouse perché hanno rivalutato l'importanza della virtù, dall'altra è importante approfondire il pensiero dell'illustre filosofa anglosassone Mary Midgley (1919-) che nel 1984 pubblicando *Wickedness* considera oggetto etico rilevante per la morale contemporanea i vizi, che mette in relazione con la questione della responsabilità dell'individuo. Infine Mary Warnock contrapponendosi alla visione dell'epoca secondo cui le passioni sono distaccate dalla ragione, considera l'immaginazione una facoltà in cui confluiscono sia le emozioni che l'intelletto.

Non si può capire la rilevanza delle riflessioni di queste filosofe se da un lato non si osserva il quadro filosofico della Oxford da cui provengono, e dall'altro, dato che esse hanno riscoperto l'etica della virtù, non le si considera le protagoniste di una fase di gestazione di quella filosofia pratica[9] che inizierà a svilupparsi in Germania a partire dagli anni Sessanta.

Innanzitutto come osserva magistralmente Enrico Berti in *Aristotele nel Novecento*, opera in cui analizza il recupero del pensiero aristotelico anche nell'ambito della filosofia analitica anglosassone nel Novecento, è importante considerare che la presenza costante fino agli anni Sessanta di un ambiente filosofico anglosassone caratterizzato prevalentemente dall'interesse nei confronti dei testi aristotelici – anche se esclusivamente da un punto di vista analitico – fu il risultato del fatto che lo studio di Aristotele, ad Oxford, era stato fiorente fin dalla seconda metà dell'Ottocento, sia dal punto di vista filologico che storico, quando numerosi studiosi inglesi avevano soggiornato in Germania e vi avevano appreso le tecniche di ricerca della *Altertumswissenschaft*, applicate alla filosofia aristotelica, tra cui Brandis Bekker (1817-1893), storico della filosofia antica e traduttore di Platone e di Aristotele. Inoltre altri importanti filologi – G. Grote, autore di una famosa monografia su Aristotele (1872), A. Grant, anch'egli autore di una monografia, H. Jackson che scrisse molti articoli sulla *Metafisica*, R. Shute, che nel 1888 fu autore di un libro sul processo di trasmissione delle opere di Aristotele –, analizzando l'opera aristotelica, contribuirono ad accrescere l'attenzione nei confronti del filosofo ateniese, sia dal punto di vista storico-filologico che dal punto di vista filosofico. D'altronde gli studiosi inglesi consideravano l'*Etica Nicomachea*,

[5] Cfr. G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 24.
[6] M. Geach, *Introduction*, in G.E.M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics*, Imprint Academic, Charlottesville 2005, p. XVII.
[7] *Ibidem*.
[8] Ivi, p. XXI.
[9] La "filosofia pratica" è un'«espressione risalente ad Aristotele, ma usata sino alla fine del XVIII secolo per indicare l'insieme delle riflessioni filosofiche sulla *praxis*, cioè l'etica, l''economia', la 'politica', così come le corrispondenti discipline utilizzate nelle università europee». (E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 2008, p. 186).

in particolare, un testo interessante a tal punto che vi erano due opinioni differenti sul metodo utilizzato da Aristotele nella stesura delle argomentazioni ivi contenute: se Grant e Burnet ne sostenevano il carattere dialettico, H.H. Joachim e A. Stewart parlavano di un metodo statistico[10].

Dato che l'interesse nei confronti degli scritti aristotelici cresceva, era sempre più radicata la convinzione che la filosofia avesse a che fare con Aristotele e per questo nel 1880 Ingram Bywater – che scrisse sui dialoghi aristotelici perduti (1869-1877) e curò l'edizione critica dell'*Etica Nicomachea* nel 1894 – fondò e presiedette la famosa *Aristotelian Society*, nei cui *Proceedings* i filosofi analitici pubblicarono i loro articoli[11]. Il presidente successivo, John Cook Wilson, studiò filologia e filosofia antica con Jowett, ma insegnò soprattutto logica ad Oxford agli inizi del Novecento, ed anche se scrisse un libro sull'*Etica Nicomachea* in cui sostenne l'irriducibilità dell'etica ad altre forme di sapere, ed un articolo sulla *Metafisica*, legò la sua fama ad un'opera di logica *Statement and Inference* (1926) nella quale analizzò ampiamente l'opera aristotelica delle categorie. Durante questi anni un altro studioso eminente che si occupò di Aristotele fu William David Ross (1877-1971): egli fu direttore con J. A. Smith della traduzione oxoniense di tutto il *corpus aristotelicum*, iniziata nel 1908 e terminata nel 1951. Inoltre esponendo la sua filosofia morale egli sostenne contro Aristotele e con Kant il primato morale del giusto rispetto al bene, ma con Aristotele e contro Kant il valore, in etica, dell'esperienza comune e del giudizio dei più saggi, ed il rifiuto del metodo esatto per la determinazione del giusto[12].

Un altro filosofo che è utile citare come esponente della scuola di Oxford è Gilbert Ryle (1900-1976) che nel 1929 iniziò a partecipare alle riunioni annuali della *Aristotelian Society* dove incontrò Moore e Wittgenstein, orientandosi verso l'analisi del linguaggio. Oltre a dimostrarsi tanto «'aristotelico' quanto Austin»[13] e gli altri membri della scuola di Oxford, è interessante considerare la sua critica verso Wittgenstein perché questo si vantava quasi «di non aver studiato altri filosofi – sebbene li avesse studiati, per quanto non molto», ritenendo che «chi li aveva studiati, [...] [fosse] un filosofo accademico e perciò non [...] [fosse] un filosofo autentico»[14]. Ryle ritornò a studiare alcuni logici e filosofi del passato, il che per lui voleva dire Platone e soprattutto Aristotele[15]. Nel suo scritto autobiografico del 1971, *Autobiographical*, scrive:

> Se dopotutto i logici possono dire delle cose sensate, forse anche alcuni logici e filosofi del passato, nonostante le loro tenebre, qualche volta avranno detto delle cose fornite di senso. L'espressione di «analisi concettuale» sembra denotare un esercizio meritevole, anzi meritorio; allora forse, alcuni dei nostri antenati dovettero avere momenti in cui pensarono in modo paragonabile a quello dei filosofi di Cambridge.[16]

Al contrario di Wittgenstein Ryle afferma che Platone ed Aristotele sono gli inventori dell'«analisi concettuale» praticata a Cambridge, e li considera «dei pionieri che ci parlano, attraverso i tempi, più come colleghi che come allievi»[17].

---

[10] Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 2008, pp. 112-3.

[11] Alcuni anni prima nel 1903 Moore pubblicava i *Principia etica* dove denunciava la fallacia naturalistica, cioè la mancanza di consequenzialità logica presente in ogni tentativo di fondare l'etica, ossia i giudizi di valore, sulla conoscenza della natura (fisica o umana), cioè su giudizi di fatto, ma non si può certo affermare, sottolinea Berti, che anche se Moore ha sempre trattato problemi già discussi da Aristotele ed ha pubblicato la maggior parte dei suoi *Philosophical papers* nei *Proceedings* dell'*Aristotelian Society* sia aristotelico (anche se è innegabile che all'origine della concezione di filosofia come analisi del linguaggio da lui introdotta nella filosofia inglese ci sia proprio Aristotele). Cfr. E. Berti, *La filosofia di Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 2008, p. 115-6.

[12] Cfr. E. Berti, *La filosofia di Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 2008, p. 114.

[13] Ivi, p. 134.

[14] G. Ryle, *Autobiographical*, in O.P. Wood and G. Pitcher (ed.), London 1971, tr. it. di E. Riverso in G. Ryle, *Animale ragionevole*, Roma 1977, p. 98.

[15] Cfr. E. Riverso, *Introduzione* a Ryle, *Animale ragionevole*, Roma 1977, p. 52.

[16] G. Ryle, *Autobiographical*, in O.P. Wood and G. Pitcher (ed.), London 1971, tr. it. di E. Riverso in G. Ryle, *Animale ragionevole*, Roma 1977, p. 97.

[17] Ivi, p. 98.

Così, anche se nella prima metà del Novecento i filosofi analitici oltre a riscoprire e ad analizzare i testi aristotelici, di fatto, non operarono una rivalutazione ed un recupero del pensiero etico aristotelico (anche perché era data per scontata l'impossibilità che la filosofia si occupasse di etica), come scrive J. Barnes nel 1977 in *Aristotle dans la philosophie anglosaxonne*, è innegabile che:

> benché Aristotele sia stato sempre il Principe dei filosofi, si può dire senza esagerare troppo che ad Oxford, nel ventesimo secolo, egli ha rafforzato il suo principato. Il suo regno è iniziato sotto l'egida di Ingram Bywater e di John Cook Wilson, presidenti di una società aristotelica i cui frutti più succulenti sono le edizioni di H. H. Joachim e di sir David Ross. Dopo la seconda guerra mondiale il Regno dello Stagirita è proseguito allorché J. L. Austin si è installato nella sua corte come un gran visir.[18]

Il pensiero di Austin (1911-1960) in effetti fu ispirato da Aristotele – il suo interesse per la filosofia nacque dallo studio di Aristotele: prima della guerra, tenne corsi sull'*Etica Nicomachea* e nel 1937 dedicò il suo primo saggio al significato del termine *agathòn* in Aristotele. Inoltre nel 1952 organizzò delle discussioni settimanali, i *Saturday Mornings*, dove mostrava una perfetta familiarità con l'opera aristotelica: egli promosse anche una serie di traduzioni con commento delle opere di Aristotele, nota come *Clarendon Aristotle Siries* che si propose di presentare Aristotele[19]. Da Aristotele Austin riprese dunque l'idea che lo studio dei problemi filosofici deve passare attraverso l'analisi del contesto e che spiegare una parola usata equivale a spiegare le attività che contornano i diversi usi di una parola; il metodo che utilizzava per analizzare i testi consisteva nel procedere in modo dettagliato «riga per riga, parola per parola, [...] non si va mai avanti senza aver compreso in tutti i suoi particolari la riga di partenza»[20], anche se lo scopo è «il chiarimento filosofico»[21].

Anche in questo caso, dunque, come osserva Enrico Berti l'uso che Austin fa di Aristotele è riduttivo poiché non tiene conto nel complesso del suo pensiero, ma si limita a prendere alcuni aspetti e a sfruttarli separandoli dal contesto[22]. D'altronde nell'ambito della filosofia analitica c'era un'opinione condivisa: «il modo di accostarsi appropriato alla filosofia di Aristotele è quello frammentario o pluralistico. Ciò che Aristotele dice in merito ad un problema può anche non essere in alcun rapporto con altri problemi che sono apparentemente simili ad esso»[23]. Ma, adottando questo approccio, sottolinea Berti,

> [n]ella filosofia analitica [...] va perduto uno dei pregi maggiori della filosofia di Aristotele, cioè proprio la sua capacità, pur nel riconoscimento della molteplicità, della diversità, della irriducibilità dei diversi settori della realtà e dell'esperienza, di stabilire ugualmente tra essi delle connessioni, cioè di costruire un «sistema aperto, problematico, che lascia posto a revisioni, ma che non ritiene che ciascun problema si possa affrontare isolatamente da ogni altro, e che ogni revisione parziale del sistema abbia effetto sul resto»[24]. [...] Il metodo dialettico [per Aristotele] non si riduce alla semplice analisi del linguaggio ordinario [...].[25]

Questo era l'ambiente filosofico di Oxford nella prima metà del Novecento dove crebbero le filosofe; esse avevano visto come la filosofia analitica pur concentrandosi su Aristotele, si limitava ad operare un parziale recupero della filosofia aristotelica, poiché lasciava da parte la filosofia

---

[18] J. Barnes, *Aristotle dans la philosphie anglosaxonne*, «Revue philosophique de Louvain», 75, 1977, pp. 204-5.
[19] Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 2008, pp. 118-9.
[20] Ivi, p. 119.
[21] J. Barnes, *Aristotle dans la philosphie anglosaxonne*, «Revue philosophique de Louvain», 75, 1977, p. 205. Enrico Berti in *Aristotele nel Novecento*, op. cit., p. 120, osserva come anche J. Warnock in K. T. Fann(ed), *Syposium on John Austin*, London 1969, p. 6, afferma che «lo scopo principale di Austin non era di impartire una conoscenza dettagliata del testo ma di esporre degli argomenti filosofici nella speranza di estrarre da esso una qualche illuminazione».
[22] E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 2008, p. 133.
[23] J.M.E. Moravcsik, *Introduction* a *Aristotle. A collection of Critical Essays*, London 1968, p. 10.
[24] W. Leszl, *Aristotele un filosofo analista?*, «Giornale di metafisica», 24, 1969, p. 309.
[25] E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 2008, p. 134.

pratica – l'impossibilità di un'etica fondata sulla conoscenza era una tesi affermata dalla filosofia analitica. Pertanto anche se la lettura di Aristotele fornita dai filosofi analitici è stata apprezzata perché effettivamente egli è stato il primo filosofo che si è occupato sistematicamente di problemi di chiarificazione concettuale, è stato notato come l'intento ultimo di Aristotele non era quello di fornire distinzioni concettuali, ma di servirsene per raggiungere una chiara concezione della struttura del reale[26].

Diviene, ora, particolarmente rilevante porsi un interrogativo: cosa spinse delle filosofe provenienti da questo stesso ambiente filosofico analitico a contrapporsi al sistema filosofico dominante[27] e a voler recuperare l'etica con al centro il concetto di virtù? Indubbiamente i fatti storici furono determinanti: innanzitutto ci furono dei cambiamenti nell'università. Come racconta Mary Warnoch, nel 1942 l'atmosfera di Oxford era piuttosto malinconica, era come se l'università fosse vuota: la maggior parte dei docenti di studi classici aveva lasciato l'università per entrare nell'esercito o per andare a Bletcheley Park per decifrare i codici; in questo periodo i docenti che insegnavano erano ebrei rifugiati che erano stati invitati ad Oxford a partire dal 1935. Questi grandi uomini, Fraenkel, Maas, Jacobi, Brink, Pfeiffer ed altri influenzarono molto gli studi classici di Oxford, non solo nel campo della letteratura e della storia antica, ma anche in quello della filosofia: gli studenti impararono a considerare ciò che una parola particolare significava al tempo in cui era stata usata, e a collocare gli autori classici in una cultura completamente differente dalla propria, una cultura che bisognava studiare in ogni aspetto perché il testo fosse compreso. Questo profondo desiderio di chiarire le cose, anche quelle piccole, senza dubbio riapparve nella filosofia del dopoguerra, inducendo gli ostili critici a pensare che la filosofia di Oxford fosse un genere di pignola lessicografia[28]. D'altra parte anche la filosofa Mary Midgley nel suo memoriale intitolato *The owl of Minerva* (2005) racconta in maniera dettagliata l'atmosfera di quel periodo.

> Mentre leggevamo i *Greats* in effetti non molti studenti frequentavano il corso e tra loro c'erano altrettante donne quanto gli uomini. In quel tempo la maggior parte degli studenti maschi vennero ad Oxford solo per un anno di corso, lasciando che [i corsi] restanti venissero completati dopo la guerra. Dato che il *Greats* era un corso per gli anni successivi, i soli uomini che lo seguivano con noi erano obiettori di coscienza, persone disabili ed alcuni ordinari – benedettini e domenicani [...] [ciò] rese molto più facile per una donna essere ascoltata in una discussione di quanto lo è in circostanze normali.[...] Credo che questa esperienza [la guerra] ha qualcosa a che fare col fatto che Elizabeth, io, Iris, Philippa Foot e Mary Warnock siamo tutte divenute famose in filosofia. Nessuno penserà che questa esperienza fu una cosa buona, ed io non sto certo suggerendo che è utile intraprendere delle guerre in modo da rendere possibili tali risultati.[29]

---

[26] Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 2008, pp. 132-33.

[27] Mary Midgley nella sua introduzione a *The essential Mary Midgley*, Routledge, London 2005, pp. 2-3, – antologia in cui raccoglie alcuni dei suoi scritti filosofici – osserva come l'ultimo Wittgenstein aveva denunciato il pericolo di rimanere schiavi di un unico sistema filosofico: egli si preoccupava «della tendenza persistente nel nostro pensiero a distorcere la realtà utilizzando gli strumenti concettuali appropriati per un [determinato] ambito per operare in un ambito differente. 'Una figura ci ha tenuti prigionieri' dice Wittgenstein. Lo sforzo di sottrarsi alla schiavitù di semplici avvincenti figure (metafore, paradigmi) richiede il costante uso dell'immaginazione filosofica e della facoltà del giudizio critico indipendente da ogni preconcetta posizione teoretica. Questo è un impegno molto difficile da sostenere, e un impegno in cui pochi diretti discepoli di Wittgenstein hanno fatto giustizia allo spirito della sua indagine. [...] In questo sistema di valori l'etica mancava del prestigio della logica, dell'epistemologia, della semantica [...]. Tuttavia ci fu [...] una generazione di donne filosofe che ebbe il considerevole vantaggio di avere una formazione filosofica ad Oxford fondamentalmente libera dalle battaglie dell'ego ("ego-battle") della loro controparte maschile, allora lontana al Fronte. Esse sono Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Iris Murdoch e Mary Midgley, e il loro lavoro si distinse sia per la loro profonda serietà morale che per la propensione ad occuparsi dei problemi del mondo reale, andando al di là degli stretti limiti che la filosofia linguistica aveva stabilito per sé. Questo lavoro rimase fedele allo spirito dell'indagine di Wittgenstein di liberare la filosofia dagli effetti paralizzanti del 'sistema'».

[28] Cfr. M. Warnock, *A memoir*, Duckworth, London 2000, pp. 39-42.

[29] M. Midgley, *The owl of Minerva. A memoir*, Routledge, London 2005, p. 123.

Dunque in un clima di guerra, mentre l'università era vuota le donne vi si affacciavano e ciò favorì lo sviluppo tra loro di profonde relazioni amicali alimentate dai continui confronti volti a risolvere delle problematiche filosofiche urgenti. I gravi eventi che si erano succeduti in quegli anni – come anche il bombardamento di Hiroshima e Nagasaki[30] – e il fatto che la filosofia anglosassone non ritenesse chi li aveva commessi degno di condanna, incoraggiò ulteriormente le filosofe ad occuparsi di filosofia morale[31]. In un'intervista del 2003 *The grammar of Goodness* Philippa Foot parla di come l'interesse per la filosofia morale, nel suo caso, fosse stato fortemente incoraggiato dagli stermini consumati nei campi di concentramento.

> La filosofia mi ha sempre interessata. Ma fu significativo che quando tornai ad Oxford nel 1945 quello fu il momento in cui furono rese pubbliche le notizie sui campi di concentramento. Queste notizie [ci] sconvolsero [...]. Pensavamo che una cosa del genere non sarebbe mai potuta accadere. [...] Questo è ciò che mi spinse ad interessarmi, in particolare, alla filosofia morale.[32]

La Oxford del 1946 si ripopolava di studenti che provenivano direttamente dalle scuole e da coloro che dopo essere entrati nell'esercito solo ora, ottenuto il congedo, riprendevano gli studi. Soprattutto la filosofia iniziò a fiorire ad Oxford e continuò a farlo per almeno quindici anni: anche se negli anni Trenta Cambridge con Russel, Moore e Wittgenstein era stata il centro filosofico del paese ora le cose erano cambiate. A.J. Ayer (1919-1989) aveva pubblicato nel 1936 *Language, Truth and Logic*, la cui dottrina[33] non costituiva solo l'impianto teoretico della filosofia anglosassone, ma aveva modellato la società inglese, come osserva la filosofa Mary Warnock, nel saggio autobiografico *Memoir* (2000) dove presenta il clima culturale e i rapporti di amicizia di quegli anni[34].

> Non erano solo i filosofi di professione che erano oltraggiati da questa dottrina, ma […] coloro che erano fuori dal circolo accademico, i lettori del giornale *Sunday* e dei settimanali. Sembrava come se la teologia, la metafisica, la moralità e l'estetica fossero state gettate fuori dalla finestra. La distinzione tra realtà, fatti scientifici e l'emozione soggettiva, era da considerare come assoluta. Solo ciò che era scientifico doveva essere considerato vero.[35]

Un gruppo di filosofi di Oxford Ayer, J.L. Austin, Isaiah Berlin, Stuart Hampshire e Ryle – dalla metà degli anni Trenta – era solito incontrarsi presso il college *All Souls* per discutere, tra le altre cose, il libro dello stesso Ayer e negli anni che seguirono, a causa della popolarità del soggetto fra gli studenti, ci fu un grande aumento del numero degli iscritti alla facoltà di filosofia: quasi tutti i college nominavano nuovi professori, e fu così che le filosofe vennero assunte come docenti.

Nel 1948, considerando il grande interesse per la filosofia, Ryle persuase l'università di Oxford ad istituire una nuova laurea di specializzazione in filosofia (il Bachelor in Philosophy) dato che in questa università nessuno poteva studiare filosofia se non congiuntamente ad uno o più soggetti –

---

[30] Elizabeth Anscombe nel 1956 scrisse un saggio intitolato *Mr. Truman's degree* con il quale denunciava il fatto che sebbene l'uccisione delle popolazioni civili, durante la guerra, era stato giudicato un atto immorale da parte della casistica tradizionale. Non considerando ciò, l'università di Oxford conferì una laurea *honoris causam* al presidente degli Stati Uniti, Truman, colui che aveva dato l'ordine di sganciare le bombe atomiche sulle città giapponesi. A tal proposito si vedano nel presente scritto le pp. 13, 16-7.

[31] Il consequenzialismo di Sidgwick in base al quale qualsiasi azione, anche la più deplorevole, come l'uccisione dell'innocente, è ritenuta lecita in base alle conseguenze, costituiva lo sviluppo più recente della dottrina filosofica di Oxford. Sul consequenzialismo si vedano le pp. 20-2.

[32] P. Foot, *The Grammar of Goodness*, «The Harvard Review of Philosophy», 2003, XI, p. 33.

[33] Secondo questa dottrina qualsiasi dichiarazione di tipo metafisico non forniva alcuna informazione significativa e nessuna proposizione contenente il giudizio estetico e morale era di qualche rilevanza: dire che un'azione era giusta o sbagliata esprimeva solo l'essere favorevole o meno a compierla. (Cfr. M. Warnock, *A memoir*, Duckworth, London 2000, pp. 45-6).

[34] Cfr. *Ibidem*.

[35] Ivi, p. 46.

storia antica o politica ed economia – mentre Cambridge ed in altre università la filosofia costituiva il solo oggetto del corso di laurea[36]. Da quel momento Oxford si riempì di stranieri brillanti, provenienti anche dall'America e dall'Australia, e di nuovi professori: ciò la rese, per circa quindici anni, il centro filosofico del mondo. D'altra parte anche se ad Oxford c'erano molti filosofi che avevano posizioni differenti, una caratteristica li accomunava tutti: l'*assenza di interesse per la filosofia morale*. Il fatto che il positivismo logico considerasse la filosofia morale praticamente superata fu determinante, e sebbene Hare scrivendo *The language of morals* (1952) costituiva un'eccezione, anche lui riteneva che i filosofi morali potevano occuparsi solo della forma e non della sostanza della moralità[37].

Ma un clima di diffidenza nei confronti di dichiarazioni pretenziose si respirava sempre più nell'aria, e con esso la rivalutazione della filosofia morale. È significativo di quel clima culturale l'osservazione di Mary Warnock:

> […] con l'atmosfera generale del dopoguerra […] eravamo stanche delle dichiarazioni pretenziose. Gli edifici teoretici e retorici erano fuori moda. Ogni cosa che veniva detta veniva scrutata per vedere se, al livello del s*enso comune* [n.s.], poteva essere creduta […]. Eravamo divenute estremamente scettiche delle dichiarazioni per cui nessuna evidenza può essere prodotta. Nel complesso, volevamo chiarire poche cose piuttosto che occuparci di vaghi e vasti concetti. Preferivamo far scoppiare i palloncini piuttosto che gonfiarli. Dopo sei anni di propaganda, nessuno poteva ingannarci.[38]

Così, stanche dell'edificio teoretico dominante e con il desiderio di chiarire in modo preciso i concetti fondamentali della filosofia morale, negli anni del dopoguerra criticarono la filosofia analitica, e riconsiderano l'importanza di recuperare il concetto di virtù come fondamento della filosofia morale.

Pertanto potremmo dire che le riflessioni di queste filosofe si collocano in una fase di gestazione della filosofa pratica che si sarebbe sviluppata pienamente negli anni Sessanta in Germania. Mentre negli Stati Uniti, negli anni Quaranta e Cinquanta, tre filosofi emigrati tedeschi, Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt, in seguito alla critica dell'avalutatività dell'idea di scienza di Weber, riprendevano la filosofia politica[39] di Platone ed Aristotele, perché capace di sviluppare la stretta

---

[36] Ivi, pp. 47-9.
[37] Ivi, pp. 48-9.
[38] Ivi, p. 48.
[39] «Nel corso degli anni Sessanta e Settanta del nostro secolo si è prodotta in Germania e poi anche altrove una specie di ripresa, o di rinascita, dell''antica filosofia pratica' [...] in polemica contro la scienza politica moderna ispirata da Weber e soprattutto l'impossibilità di un'etica fondata sulla conoscenza, affermata dalla filosofia analitica anglosassone. L'idea di scienza risalente a Weber era già stata criticata, negli anni Quaranta e Cinquanta, a causa della sua 'avalutatività' (*Wertfreiheit*) che le impediva di esercitare una funzione orientativa in rapporto ai comportamenti pratici, e ad essa era stata opposta, soprattutto da parte di alcuni filosofi emigrati negli Stati Uniti, la filosofia politica di Platone ed Aristotele, in quanto capace di analizzare la stretta unione tra la filosofia e la pratica (tale fu la tendenza comune a Levi Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt). Nello stesso periodo – sottolinea Berti – la filosofia politica anglosassone, soprattutto nella sua versione neopositivistica, era stata accusata di essere soltanto una giustificazione della realtà esistente a causa della separazione che affermava tra la conoscenza e l'azione, ovvero tra le descrizioni e le prescrizioni (chiamata legge di Hume), da altri emigrati tedeschi, che da parte loro si riallacciavano alla dialettica di Hegel e Marx [....]. Ma in quel periodo l'interesse [della maggior parte dei filosofi] non era concentrato sull'etica e non era ancora stata ripresa esplicitamente, a questo proposito l'espressione di filosofia pratica. Quando ciò è accaduto, si è parlato legittimamente, benché forse con un intenzione leggermente riduttiva, di 'riabilitazione della filosofia pratica'». La filosofia politica di Arendt, Voeglin e Strauss è caratterizzato, continua Berti, da un lato, dal richiamo alla nozione greca di *polis* e dal tipo di prassi politica ad essa collegata, in contrapposizione allo Stato moderno, e dall'altro dal recupero della concezione del sapere pratico in contrapposizione alla scienza moderna. «Entrambe queste tendenze sono condivise dai tre suddetti autori con altri pensatori, che si sono ritrovati a vivere la stessa condizione di esuli durante l'ultimo conflitto mondiale. In particolare la polemica contro lo Stato moderno, sottolinea Berti, è stata condivisa da pensatori come i francesi Maritain e Yves Réné Simon. A loro si unì un gruppo di filosofi americani, impegnati con Maritain nella redazione di un progetto di costituzione mondiale, cioè il cosiddetto gruppo di Chicago, formato da Robert Hutchins di orientamento filosofico tomistico, e Mortimer Adler, di orientamento aristotelico, Stringfellow Barr, Charles H. MacIlwain e l'italiano Antonio Borgese: essi si rifanno tutti, seppur in misura diversa, ad una filosofia di

unione tra la filosofia e la pratica, parallelamente, in quegli stessi anni, in Inghilterra, queste filosofe partecipavano ad una fase di gestazione della rinascita della filosofia pratica perché riscoprivano l'etica della virtù di Aristotele e Platone, la sola capace di sviluppare una stretta unione tra filosofia ed etica.

«Tutte e cinque – osserva Mary Midgley – abbiamo usato le nostre voci [...] per resistere [...] al bizzarro clima irrazionalista che era stato incoraggiato dal positivismo logico. [...] tutte criticammo [...] l'idea che i fatti sono razionalmente separati dai valori attraverso un *gap* logico che rende impossibile pensare in effetti razionalmente ai temi morali»[40]. Così cresciute tra le strette trame della filosofia analitica, negli anni del dopoguerra le filosofe di Oxford erano pronte ad offrire il loro originale contributo morale al «centro filosofico del mondo», Oxford.

2. Elizabeth Anscombe, la "filistea".

Una delle protagoniste del "cenacolo" filosofico femminile di Oxford è Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, filosofa illustre conosciuta per essere stata l'"allieva" di Wittgenstein, ma meno nota per il contributo che diede nei confronti della filosofia morale quando nel 1958 scrisse *Moral Modern Philosophy*, e, criticando il consequenzialismo come corrente dominante della filosofia morale moderna considerò la possibilità di riprendere la riflessione etica a partire dal concetto di virtù[41].

Nata il 18 Marzo 1919 da Alan Wells Anscombe, un insegnante del Dulwich College e da Gertrude Elizabeth, preside della stessa istituzione, come viene documentato da Roger Teichmann nella sua opera monografica intitolata *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, frequentò la *Sydenham School* e fin da giovane la sua curiosità intellettuale fu evidente: le letture compiute tra i dodici e i quindici anni la spinsero da un lato alla conversione al cattolicesimo, dall'altro, uno scritto di un gesuita del diciannovesimo secolo, *Natural theology*, la indusse ad interessarsi alla filosofia[42]. In seguito Anscombe frequentò il corso degli studi classici, i *Greats* o *Litterae Humaniores*, che era composto da tre materie, letteratura, storia e filosofia, nel St. Hugh's College di Oxford. Il fatto che ella fosse particolarmente interessata alla filosofia, e meno alle altre due materie, fu palese durante gli esami finali (i *Finals*); la commissione si divise tra i docenti di filosofia che, considerando i suoi scritti filosofici, volevano darle il massimo dei voti, e quelli di storia antica che ritenevano giusto che mostrasse, perlomeno, una conoscenza minima della loro materia in un esame orale[43]: ma il risultato fu che la performance della Anscombe fu deludente,

---

tipo aristotelico come ad un fondamento capace di giustificare concezioni politiche alternative rispetto a quelle che stanno alla base dello Stato moderno». (E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 2008, pp. 187-89).

[40] M. Midgley, *The owl of Minerva. A memoir*, Routledge, London 2005, p. 124.

[41] Cfr. G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 24.

[42] In questo libro Anscombe trovò da una parte una dottrina in cui non riusciva a credere e, dall'altra un'argomentazione che le sembrò essere una *petitio principii*: la prima era la dottrina che Dio sa ciò che ognuno avrebbe fatto se, ad esempio, lui non fosse morto quando morì; sembrò alla giovane Anscombe che «non ci fosse, in generale, nessuna cosa tale come ciò che sarebbe accaduto se ciò che accadde non fosse accaduto» (G.E.M. Anscombe, *Methaphisics and the Philosophy of Mind: Collected papers of G.E.M. Anscombe*, University of Minesota Press, Oxford 1981, p. VII). La seconda era un'argomentazione sull'esistenza della Causa Prima, e fu nei ripetuti tentativi di produrre una versione migliorata dell'argomentazione del gesuita che Anscombe intraprese il sentiero della filosofia attiva, prima di iniziare a leggere i *Greats* ad Oxford e senza che avesse alcuna preparazione filosofica sulla materia. (Cfr. R. Teichmann, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 2).

[43] Anche Mary Midgley, che un anno dopo la Anscombe fece l'esame finale, oltre alla prova scritta per ottenere il *First* dovette affrontare l'esame orale. «Quando giunsi al mio esame finale, [...] trovai [la storia romana] la parte più difficile dell'esame, e questo fu ciò che rese i miei esaminatori titubanti e per cui mi sottoposero ad un lungo esame orale prima di darmi finalmente il *First*. [...] Una causa del lungo esame orale senza dubbio era che questi esaminatori dei *Greats* recentemente avevano avuto un po' di problemi nel valutare i precedenti studenti il cui lavoro in una parte del corso era buono e in un'altra era decisamente pessimo. Persone come me che non avevano avuto un'educazione classica

poiché ebbe un pessimo inizio e, come conseguenza di ciò, smise di parlare. Alle ultime domande, "Puoi dirci il nome del governatore della provincia romana?" e "C'è qualche fatto del periodo che dovresti aver studiato di cui vorresti parlare?", Anscombe rispose "No"; ma anche se gli esaminatori non furono soddisfatti[44], in qualche modo furono persuasi dai filosofi a riconoscere ad Anscombe il massimo dei voti[45].

Ancora studentessa Anscombe incontrò Peter Geach, che stava studiando a Balliol. Si sposarono nel 1941 e, dopo essersi laureata, ottenne un Fellowship Research presso il Newnham College a Cambridge, dove frequentò le lezioni di Wittgenstein divenendo presto la sua principale traduttrice (in lingua inglese) e sua esecutrice[46]. In seguito ritornò ad Oxford per un Fellowship Research (1946-64) nel Somerville College dove divenne dapprima Lecturer, in seguito Tutorial Fellow (1964-70) e poi Honorary Fellow (1979-2001).

Se durante gli anni di studio dei *Greats* aveva conosciuto Philippa Foot, ella in seguito frequentò i seminari di Anscombe sulle osservazioni di Wittgenstein sulla lingua privata[47] e con lei consolidò uno stretto legame personale ed intellettuale, di cui parla nel necrologio pubblicato nella *Somerville College Review*:

> Eravamo grandi amiche nonostante il mio ateismo ed il suo intransigente cattolicesimo, e lei una volta sottolineò […] che non avevamo mai avuto dei litigi.[48]

D'altra parte la presenza della Anscombe fu determinante non solo nella vita della Foot ma anche per la Murdoch, Mary Midgley e Mary Warnock, con le quali in diverse occasioni, sia durante gli anni degli studi che poi successivamente ad Oxford, dibatteva spesso su questioni filosofiche. A tal proposito interessante è il racconto della Midgley, che oltre a dipingere il carattere della Anscombe, sottolinea come ella offrisse sempre un contributo determinante per il dibattito:

> [...] durante il pranzo iniziammo a parlare di Platone. Dissi che Platone aveva ragione riguardo alle Forme – ci dovevano essere il Bene in Sé e l'Uomo in Sé al di là dei particolari esempi di uomo e bene. Sì, disse Elizabeth, ma allora dobbiamo chiederci, che cosa significa questo? [...] Cosa stiamo dicendo se diciamo che esse sono lì...? [...]. Elizabeth non era affatto distruttiva nel porre queste domande. [...] Lei poteva vedere che significavano qualcosa – Platone non era stato solo sciocco – ma era ancora molto difficile solo dire cosa. Questo era il meglio di Elizabeth. Sono stata abbastanza fortunata nell'averla colta, spesse volte, con questo umore [...]. Ho ricevuto un enorme aiuto da lei [...]; mi aiutava [a risolvere] i problemi più profondi in cui provavo ad imbattermi. È risaputo che lei non era sempre così disponibile e premurosa – che spesso era irritabile, intollerante e irragionevole. Comunque, è mia impressione, che i suoi "spiriti" fossero molto meno attivi in questi giorni di come divennero più tardi quando si trasferì a Cambridge e fu sotto l'influenza di Wittgenstein. Wittgenstein fu davvero un grande filosofo, ma era un uomo che diede alle persone che lo circondavano momenti difficili e credo che li addestrasse a fare lo stesso con gli estranei. La tolleranza non era nel suo repertorio, e gli piaceva eliminarla dalle altre persone[49].

---

tradizionale erano naturalmente inclini a imporre loro il dilemma. Credo, inoltre che ci fosse stato soprattutto un brutto caso [...] nell'anno precedente riguardo ad Elizabeth Anscombe, che aveva guardato appena ogni parte del programma di studio eccetto le parti di filosofia che le interessavano, ma aveva fatto così bene che a stento poterono negarle il *First*. Posso essere testimone di questo perché [...] durante il corso dell'esame finale una sera [...] mi spiegò che il giorno dopo avrebbe avuto la prova scritta di teoria politica, perciò, per la prima volta, aveva dato uno sguardo [...] ai libri». (M. Midgley, *The owl of Minerva. A Memoir*, Routledge, London 2005, p. 113).

[44] Come scrive Michael Dummet nel necrologio per Anscombe, «Perché gli [storici] dovettero cedere, i suoi scritti di filosofia devono essere stati straordinari» (M. Dummet, *The Tablet*, 13 Gennaio 2001).

[45] Cfr. R. Teichmann, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 3.

[46] Oltre ad Anscombe Wittgenstein nominò altri due esecutori: Rush Rhees e G.H. von Wright. (Cfr. *Ibidem*).

[47] Cfr. *Ibidem.*

[48] P. Foot, *Necrologio*, «Somerville College Review», 2001, p. 119.

[49] M. Midgley, *At Oxford 1938-42*, in *Ib.*, *The owl of Minerva. A Memoir*, Routledge, London 2005, p. 115.

Anche se Wittgenstein sembra aver influenzato il carattere della Anscombe, o quantomeno ha contribuito ad accentuarne alcuni tratti, e benché a causa della stretta relazione che li legava ella viene chiamata la sua "allieva", la Foot osserva acutamente che tale relazione di discepolato, di fatto, era piuttosto atipica: anche se la Anscombe «era sua amica vicina, la sua esecutrice letteraria, ed una delle prime a riconoscere la sua grandezza, nulla poteva essere stato più lontano dal suo carattere e modo di pensare che il discepolato»[50]. D'altra parte lo stesso Wittgenstein «era a dir poco ambivalente circa l'idea di avere discepoli, ed il suo modo di fare filosofia era contrario al fatto che gli studenti ritengano vero tutto ciò che gli insegnanti dicono. Che Anscombe fosse capace di pensare da sola era evidente fin dall'inizio, e non c'è dubbio che quella capacità la rendeva simile a Wittgenstein intellettualmente [...]. Alcuni seguaci di Wittgenstein sono stati contenti di ripetere in modo diverso ciò che lui ha detto, ma la filosofia di Anscombe è più fedele allo spirito di Wittgenstein precisamente nel non farlo»[51].

Inoltre sarebbe sbagliato ritenere che il principale contributo di Anscombe nei confronti della filosofia consiste nella sua traduzione nei lavori del filosofo austriaco: anche se questi sono molto importanti il suo lavoro più significativo può essere ritrovato nei suoi libri e nei suoi saggi. Ciò che li distingue è il modo in cui ella offre soluzioni positive ai problemi filosofici, al contrario di molti altri filosofi del XX secolo che spesso si sono concentrati nel mettere in evidenza solo i difetti delle altre teorie[52]. Il suo pensiero è contenuto in tre volumi chiamati *Collected Philosophical Papers* (1981), in *Intenzione*, in *An Introduction to Wittgenstein Tractatus* (1959) e in *Human life action and Ethics* (2005). Lo stile che utilizza nei suoi scritti, come osserva sua figlia Mary Geach, è senza dubbio denso e quando li si legge bisogna prestare particolare attenzione.

> Il suo stile è denso e non ripetitivo, ed è difficile a volte sapere se sarebbe più chiarificativo andare alla frase successiva, o ritornare alla precedente. [...] alcune persone ancora preferiscono il suo tipo di scrittura, come la confezione di *panforte*, tutto frutta e noci e nessun impasto, molto duro e forte.[53]

D'altra parte, in alcuni saggi in cui si occupa di temi morali, è evidente quanto differisse da Wittgenstein sia nel modo in cui affrontò i problemi politici e sociali, sia nella sua posizione nei confronti della bomba atomica, della guerra e della protesta pubblica[54]. Se nel 1939, ancora studentessa, pubblicò insieme a Normann Daniel *The Justice of the Present War Examined*, sostenendo che la guerra a cui la Gran Bretagna aveva deciso di aderire non era una guerra giusta, perché il governo aveva l'obiettivo di colpire i civili, e nel 1956 quando fu proposto che l'università di Oxford onorasse Harry Truman, l'ex-presidente degli Stati Uniti, con una laurea *honoris causam*, si oppose pubblicamente a tale iniziativa, perché Truman aveva ordinato che venissero sganciate le bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki, e quindi che venissero uccisi degli innocenti[55], al contrario Wittgenstein era «quasi patologicamente sospettoso delle persone che prendono una posizione morale pubblica»[56]. Inoltre, di fronte ai mali presenti nella società, egli reagiva con una sorta di «disgusto quasi fatalistico»[57].

Al contrario di Anscombe, nel 1946 il filosofo scrisse in uno dei suoi taccuini: «la paura isterica della bomba atomica che ora è stata esperimentata, o ad ogni modo espressa dal pubblico, [...] suggerisce che alla fine qualcosa di realmente benefico è stato inventato. Almeno la paura dà l'impressione di un'amara medicina efficace […]: se questo non avesse qualcosa di buono i *filistei*

---

[50] *Ibidem.*
[51] R. Teichmann, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 4.
[52] J. Teichman, *Professor G.E.M. Anscombe*, «The Independent», 10 January 2001, p. 2.
[53] M. Geach, *Introduction*, in G.E.M. Anscombe, *Human life, Action and Ethics*, Imprint Academic, Charlottesville 2005, p. XIII.
[54] Anscombe riteneva utile la protesta pubblica contro il male: in questo modo si diviene testimoni della verità.
[55] R. Teichmann, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 5.
[56] Ivi, p. 4.
[57] *Ibidem*.

non avrebbero fatto tanto clamore»[58]. Per il filosofo austriaco, dunque, Anscombe dimostrò di essere una "filistea" anche quando lesse il suo scritto *Mr. Truman's degree*, all'intero corpo di docenti di Oxford, un episodio che Jonathan Glover ci descrive nel testo intitolato *Humanity: A Moral History of the 20th Century*.

> È difficile entusiasmarsi per la risposta di coloro che ascoltarono la Sig.na Anscombe e poi votarono in modo da lasciarla in una così stretta minoranza. Forse ogni persona che votò contro di lei può aver avuto delle buone ragioni. Ma il loro silenzio e la totale imperturbabilità ora sembrano sorprendenti. C'era forse troppo poco tempo per la discussione, a causa del problema urgente del Nuovo Testamento greco nella laurea di teologia? Nessuno pensò che questo coraggioso ed intenso discorso meritasse i complimenti di un'opposizione razionale? A parte Philippa Foot, dov'erano i filosofi?[59]

D'altra parte Anscombe non era in disaccordo solo con Wittgenstein su alcune questioni di centrale importanza, ma anche con la principale corrente filosofica di Oxford, del 1950 e del 1960, insieme ad una minoranza similmente disaffezionata[60] che includeva anche Dummet – oltre ad Iris Murdoch, Philippa Foot, Mary Midgley e Mary Warnock.

Prima che Austin avesse varcato la scena, da studentessa Anscombe aveva frequentato le lezioni di Price, e sebbene non fosse d'accordo con lui riguardo alle considerazioni sulla percezione, come racconta *Metaphysics and the Philosophy of Mind* lo rispettava molto[61].

> Andavo alle lezioni di H.H. Price su percezione e fenomenalismo. Le trovavo molto interessanti. Inoltre, di tutte le persone che ho ascoltato ad Oxford, egli era l'unico che suscitava il mio rispetto; l'unico che consideravo utile ascoltare. Non perché fossi d'accordo con lui, in realtà ero solita sedere e lacerare la mia gonna in piccole strisce perché volevo tanto discutere ciò che diceva.[62]

Al contrario la sua ostilità nei confronti di Austin era palese e datata molto prima che divenisse l'allieva di Wittgenstein: frequentò le sue lezioni sul soggetto della percezione nel 1940-41, durante il suo ultimo anno di studi e le era chiaro fin da allora, racconta la Warnock, che «lo detestava e rappresentava il genere di filosofia da cui aveva innanzitutto sentito il bisogno di salvarmi»[63]. (Nonostante ciò anche dopo la guerra Anscombe frequentò la classe *Things* dove Austin insieme ad Isaiah Berlin facevano lezione analizzando molti degli argomenti che avevano trattato nelle conversazioni *All Souls* prima della guerra). Dummet in particolare come Anscombe si sentiva scettico nei confronti della scuola del linguaggio ordinario, il cui principale esponente era J.L. Austin. D'altra parte le divergenze della Anscombe con questa scuola del linguaggio ordinario erano dovute al fatto che riteneva che i suoi membri avessero banalizzato la discussione sulla percezione[64].

Ma quali sono la caratteristiche peculiari della personalità di Anscombe che spesso ritroviamo anche nel modo in cui filosofava? In primo luogo era una donna schietta che a volte utilizzava perfino delle maniere un po' brusche, ma anche se molti filosofi furono offesi da ciò che diceva, in tal modo manifestava la sua originalità proprio nei circoli accademici inglesi in cui spesso é più facile rimanere in silenzio ed essere accondiscendenti quando qualcuno dice qualcosa di

---

[58] L. Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. Von Wright and Heikki Nyman, trans. Peter Winch (Oxford: Blackwell, 1980), pp. 48-9.

[59] J. Glover, *Humanity: Moral history of the 20th Century*, Pimlico, London 1999, pp. 106-9.

[60] Come scrive Dummet in *The Tablet* la Anscombe «in Oxford era una figura molto isolata, fortemente opposta ad Austin e alla maggioranza che compariva tra i filosofi all'università, ma era altamente stimata in Somerville e da una minoranza similmente disaffezionata» (M. Dummet, *The tablet*, 13 Gennaio 2001).

[61] Cfr. R. Teichmann, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 6.

[62] G.E.M. Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Papers of G.E.M. Anscombe*, University of Minesota Press, Oxford 1981, p. VIII.

[63] M. Warnock, *A memoir*, Duckworth, London 2000, pp. 72-3.

[64] Cfr. R. Teichmann, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 6.

oltraggioso, piuttosto che fermare la persona e confrontarla[65]. Era proprio la sua schiettezza che le rendeva impossibile sottoporsi a delle regole convenzionali che considerava inutili.

> Anscombe era considerata da molti come un individuo eccentrico. Lei stessa ne era consapevole e a volte era incline a scherzare su questo. Nel passato le norme delle antiche università di Oxford e Cambridge includevano una regola che stabilisce che le donne devono indossare vestiti o gonne mentre insegnano. Anscombe che ha sempre indossato i pantaloni, semplicemente ignorava le regole ufficiali su come vestirsi. Un giorno arrivando nell'aula indicò la sua veste accademica, anche richiesta dalle norme, e con una voce portentosa disse ad uno dei suoi studenti: "Sono una grande maniaca delle usanze e delle convenzioni sociali". Poi fece un piccolo sorrisetto.[66]

Oltre ad essere schietta un'altra caratteristica che per cui si distingueva dai suoi colleghi era quella di essere libera da un vizio professionale, quello di modificare il proprio comportamento e le proprie maniere a seconda dello *status* dell'interlocutore[67]; «poteva ascoltare con tanta serietà ciò che le veniva detto da uno studente nervoso come ciò che le veniva detto da un affermato professore, e poteva incoraggiare il primo così come era in grado di infastidire il secondo. Questo fatto, non c'è dubbio, aiuta a spiegare l'affetto e la stima che i suoi ex studenti nutrono nei suoi confronti»[68].

D'altra parte era molto operosa e straordinariamente diligente: «scrisse articoli, lezioni, fece traduzioni e tenne dei corsi mentre allevava sette figli»[69]. Nel corso degli anni viaggiò molto facendo conferenze in diversi paesi, inclusi gli Stati Uniti, Canada, Polonia, Finlandia, Austria, Germania, Svezia, Spagna e Australia: le sue conoscenze erano di interesse internazionale[70]. La Foot dice che la sua vita «è stata quella a cui solo una donna con una forza mentale grandiosa, con la volontà e il corpo di Anscombe poteva sopravvivere»[71].

Significativo pertanto è il racconto di Dummet di un episodio che la raffigura in modo peculiare.

> Dopo che *Philosophical Investigations* fu pubblicato, lei presiedette un gruppo di discussione a casa sua. Durante quel periodo, ebbe un bambino, e seppi che il travaglio era stato estremamente difficile. Ritenendo che il gruppo di discussione fosse stato cancellato, feci visita il giorno successivo con una bottiglia di vino per festeggiare. Trovai Elizabeth in veste da camera e la discussione a pieno ritmo; lei mi fece cenno, sottolineando che ero in ritardo[72].

Mary Warnock la descrive «dedita al dialogo che è centrale per la filosofia»[73]. Non era solo con i filosofi e gli studenti che era sempre pronta ad interessarsi a un problema e a prestarvi attenzione, ma anche con i suoi figli – raramente i figli ricevono dal proprio genitore delle risposte così ponderate alle loro domande. In particolare preferiva dibattere con loro quando avevano l'età di sei anni, poiché ne ammirava il pensiero: «in noi figli – racconta Mary Geach – la ragione germogliava alla luce di un intelletto autorevole e ammirato, la cui influenza è misurata dal fatto che tutti e sette siamo rimasti cattolici credenti e praticanti»[74]. Nella sua vita la fede veniva prima della filosofia: la

---

[65] Inoltre, sottolinea Roger Teichmann, «in un mondo di uomini, il consiglio 'sorridi e sii gentile' risultava fin troppo familiare per una donna intelligente come Anscombe» (R. Teichmann, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 4).
[66] J. Teichman, «Professor G.E.M. Anscombe», *The Indipendent*, 10 Jenuary 2001, p. 2.
[67] Cfr. R. Teichmann, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 5.
[68] *Ibidem.*
[69] Ivi, p. 6.
[70] Cfr. *Ibidem*.
[71] P. Foot, *Somerville College Review*, 2001, p. 120.
[72] M. Dummet, *The tablet*, 13 Gennaio 2001.
[73] M. Warnock, *Women Philosophers*, Orion publishing book, London 1996, p. 204.
[74] M. Geach, *Introduction*, in G.E.M. Anscombe, *Faith in a hard ground*, Imprint Academic, Charlottesville 2008, p. XV.

filosofia in un certo senso era la sua vita, come la musica e l'agricoltura lo sono nella vita di altre persone[75].

Nel 1970 quando divenne professore a Cambridge e ricevette la cattedra di Wittgenstein (fu *Fellow* della *New Hall* fino al 1986) diede un'importante definizione della filosofia: «la filosofia è pensare alle questioni più difficili e ultime»[76]. Al contrario di quanti hanno voluto qualificare la parola "pensare" cercando il significato peculiare che credevano Anscombe le attribuisse, Mary Geach spiega: «ho imparato dal modo in cui lei ha incontrato i miei problemi filosofici (problemi che non sorgevano principalmente dalle lezioni di filosofia, ma dalla conversazione e dal programma di studio) che la filosofia era, 'solo pensare' – meramente pensare a certi temi»[77].

Gli ultimi anni della sua vita furono turbati dalla sua precarie condizioni di salute: aveva avuto una commozione celebrale per una caduta da cavallo, ed in seguito ad un incidente di macchina, fu operata al cervello. Nonostante questi eventi, ella continuò il suo lavoro filosofico finché fu in grado di farlo. Morì il 5 Gennaio del 2001, e fu seppellita nella tomba accanto a quella di Wittgenstein[78].

2.1 *Modern Moral Philosophy*: la riscoperta dell'etica della virtù.

> In etica l'ampiezza filosofica di Anscombe è responsabile della sua profondità filosofica. Si potrebbe anche menzionare la sua capacità – evidente per tutti coloro che la conoscevano − di vedere l'ipocrisia e le panacee intellettuali della sua epoca con l'obiettività propria dell'osservatore esterno. Le idee che in realtà non sono altro che miti o pregiudizi, prevalgono in ogni epoca, ed è vitale per una determinata cultura che essa includa persone con acuto e sincero spirito d'osservazione nei confronti di quei miti e pregiudizi. Tali persone possono avere anche i loro limiti − perché no? − ma ciò che essi hanno da dire è probabilmente più significativo e prezioso del contributo di coloro le cui teorie sono studiate per "giustificare" affermazioni che hanno già lo status dei tanto amati slogan.[79]

L'idea di Socrate del filosofo come tafano sembra piuttosto eccentrica, ma che la compiacenza in filosofia non sia stata mai cosa buona è piuttosto evidente quando leggiamo gli scritti di Elizabeth Anscombe. La sua filosofia morale è certamente motivata in gran parte dal desiderio di evidenziare ciò che è sbagliato nelle idee predominanti, e di pungere nel modo in cui il tafano intende pungere. Di *War and Murderer* (1961) afferma: «È scritto con il tono della giusta ira su ciò che era considerato ragionevole circa la distruzione delle popolazioni civili»[80] (anche se il tono di questo scritto sembra essere piuttosto moderato rispetto a quello usato in *Mr. Truman's degree* e *Moral Modern Philosophy*).

L'atto di nascita dell'etica applicata fu, nel 1956, *Mr. Truman's Degree*, articolo di Elizabeth Anscombe che contestava il conferimento di un'onorificenza accademica a Harry Truman, il presidente degli Stati Uniti che aveva firmato l'ordine di sganciare la bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki, richiamandosi alla dottrina scolastica dello *ius in bello*[81]. Come sottolinea Mary Geach, l'università di Oxford ha degli statuti di origine medievale per cui ogni membro del corpus docente ha diritto di voto su questioni simili; pertanto quella di Anscombe non fu una mera pretesa, in quanto faceva parte del comitato che doveva legittimare il riconoscimento: si trovava nella stessa posizione del membro del parlamento che può opporsi all'approvazione della legge. Ricevuto il

---

[75] Cfr. *Ibidem.*
[76] M. Geach, *Introduction*, in G.E.M. Anscombe, *Human life, Action and Ethics*, Imprint Academic, Charlottesville 2005, p. XIII.
[77] *Ibidem*.
[78] Cfr. R. Teichmann, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 8.
[79] *Ibidem*, pp. 126-7.
[80] G.E.M. Anscombe, *War and Murder*, in Ib., *Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers Volume III*, Blackwell Oxford 1981, p. VII.
[81] Cfr. S. Cremaschi, *L'etica del Novecento*, Carocci, Roma 2006, p. 217.

permesso di parlare, illustrò tutti i massacri per cui Truman era ben noto e, paragonandolo a Hitler, a Gengis Khan e a Nerone chiese a quale persona malvagia i *magistri* avrebbero concesso questo riconoscimento[82]. Le ragioni a cui Anscombe si appellava consistevano nel fatto che Truman avesse fatto qualcosa di dichiarato chiaramente immorale dalla casistica tradizionale, aveva preso direttamente e consapevolmente dei civili come obiettivo di attacco militare[83]. Il principio tradizionale che Anscombe metteva in evidenza è quello formulato da Francisco de Vitoria[84] nei termini seguenti: «Nunquam licet per se et ex intentione interficere innocentem»[85]. Ma il discorso fu completamente inutile, solo quattro persone votarono *Non placet*: oltre a lei suo marito Peter Geach, la filosofa Philippa Foot, lo storico M.R.D. Foot, e Margaret Hubbard.

«Il punto più notevole dello scritto – osserva Sergio Cremaschi – è il ricorso alla dottrina tradizionale dello *ius in bello*, una dottrina che era stata dimenticata a partire dagli inizi dell'Ottocento, e l'implicazione, comportata dal ricorso a questa dottrina, che l'argomentazione etica non era confinata alla metaetica, ma poteva applicarsi a questioni pratiche del mondo reale da discutere alla luce dei principi normativi: ciò implicava l'anticipare di quindici anni (il 1971 fu l'anno della comparsa della teoria della giustizia di John Rawls e della definizione di bioetica da parte di Van Rannselaer Potter) la nascita della nuova disciplina che avrebbe goduto di un'enorme popolarità, l'etica applicata. Nella conclusione Anscombe si chiedeva se l'etica insegnata ad Oxford fosse causa o sintomo della carenza di sensibilità morale dimostrata dal corpo accademico di Oxford in questa occasione»[86]. La filosofa anglosassone osservava che:

> Fino alla seconda guerra mondiale la filosofia morale prevalente a Oxford [cioè la filosofia di David Ross] insegnava che un'azione può essere "moralmente buona" a prescindere da quanto discutibile sia la cosa fatta. Un esempio potrebbe essere rappresentato dagli sforzi di Himmler per sterminare gli ebrei: lo fece per la "motivazione del dovere" che ha "valore supremo". Nella stessa filosofia […] si sostiene anche che potrebbe essere giusto uccidere l'innocente per il bene del popolo […]. Questa sorta di filosofia ora è meno prevalente e al suo posto io ne trovo un'altra, il cui principio cardinale è che "buono" non è un termine descrittivo, ma un termine che esprime un atteggiamento favorevole da parte del parlante. Insieme a questa, anche se non vi è una connessione logica, si trova una dottrina secondo la quale è impossibile avere qualsivoglia genere morale del tutto generale: leggi come "è sbagliato mentire" o "non commettere sodomia" sono regole pratiche che una persona con una certa esperienza sa quando infrangere […]. Entrambe queste filosofie, quindi, contengono un rifiuto dell'idea che qualsiasi classe di azioni, come l'omicidio, possa essere assolutamente esclusa. Non so quanto influenti esse possano essere state o essere; forse sono invece sintomatiche […] [e] fanno luce sulla situazione [presente].[87]

Il saggio pubblicato nel 1958, *Moral Modern Philosophy*, costituisce lo sviluppo di queste ultime considerazioni compiute dalla filosofa in *Mr. Truman degree*. Come racconta Mary Geach, sua madre lo scrisse «quando Philippa Foot, che insegnava etica a Somerville, le chiese di sostituirla mentre si trovava in America»[88], dopo che ebbe l'occasione di «leggere i filosofi morali moderni [Mill, Sidgwick, Ross, Hare] e ne fu sgomentata. Ciò che queste persone avevano in comune, che aveva spinto Truman a sganciare la bomba e che spinse i docenti a difenderlo, era una

---

[82] Cfr. M. Geach, *Introduction*, in G.E.M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics*, Imprint Academic, Charlottesville 2005, pp. XIV.
[83] Cfr. *Ibidem*.
[84] Cfr. S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 47.
[85] F. de Vitoria, *De Iure belli*, Laterza, Roma Bari 2005 (1540), pars secunda, art. 1.
[86] S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 48.
[87] G.E.M. Anscombe, *Mr. Truman's Degree*, in *Ib.*, *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers Volume III*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 70-71.
[88] M. Geach, *Introduction*, in G.E.M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics*, Imprint Academic, Charlottesville 2005, pp. XVII.

credenza che Anscombe soprannominò 'consequenzialismo'. Io credo che lei inventò il termine»[89]. Pertanto con *Modern Moral Philosophy* la filosofa ha voluto criticare la filosofia morale moderna nel suo insieme[90] mettendo in evidenza che Aristotele indica un modo alternativo di affrontare le questioni morali[91] rispetto a quello che veniva utilizzato dai suoi colleghi di Oxford (accomunati tutti dal consequenzialismo). Così indirizzò «la gente lungo la strada dell'etica delle virtù»[92].

Entrando in *medias res* Anscombe presenta tre tesi nel suo saggio. La prima è un tesi di rottura: bandire completamente l'etica dalla nostra mente[93].

> […] non è proficuo per noi al momento fare filosofia morale; ad ogni modo questa deve essere messa da parte fino a quando avremo un'adeguata filosofia della psicologia, nella quale siamo fortemente carenti.[….] non è forse chiaro che ci sono diversi concetti che hanno bisogno di essere analizzati semplicemente come parte della filosofia della psicologia e – come dovrei raccomandare – *bandendo totalmente l'etica* dalla nostra mente? Vale a dire – a cominciare da: "azione", "intenzione", "piacere", "desiderare". [...] Infine potrebbe essere possibile giungere a considerare il concetto di virtù; con il quale, suppongo, dovremmo cominciare un qualche studio dell'etica.[94]

Denunciando la mancanza di un'adeguata filosofa della psicologia – un vuoto colmabile solo correggendo l'errata visione (soprattutto humeana) della ragione, della passione, del volere – Anscombe mette in evidenza come nella filosofia contemporanea «si pone l'esigenza di spiegare come un uomo ingiusto sia un uomo cattivo, o di come un'azione ingiusta sia un'azione cattiva […]. Poiché la prova che un uomo ingiusto è un uomo cattivo richiederebbe una relazione positiva di giustizia come di una 'virtù'»[95]. Ella sottolinea che questa parte dell'oggetto dell'etica «ci è […] completamente inaccessibile fino a che non avremo una descrizione di quale *tipo di caratteristica* è una virtù […] e di come essa si relaziona alle azioni in cui viene citata ad esempio: una questione che secondo me Aristotele non riuscì davvero a chiarire»[96]. La rilevanza delle osservazioni presenti in questo scritto, ovvero l'indicazione di recuperare il pensiero etico aristotelico avente come perno centrale il concetto di virtù, anche se non fu condiviso dalla maggior parte dei filosofi del tempo, fece sì che nel giro di pochi anni l'impostazione della *virtue ethics* si affermasse come uno dei maggiori filoni filosofici contemporanei che pone una particolare attenzione sui concetti *aretaici* riferiti alle virtù, alle persone e al loro carattere, e non sulle azioni e sulle nozioni *deontiche* come il "dovere"[97]. Come osserva Luca Fonnesu:

> La critica dell'intera etica moderna e contemporanea [di Anscombe] si concentra insomma sulla nozione di obbligo [...] e sulla sua malintesa centralità in filosofia morale: a quest'ultima disciplina, come all'idea del dovere e ai termini ad essa connessi, dovremmo per Anscombe rinunciare mentre [...] [dovremmo cercare] di chiarire i fondamenti di un'etica descrittiva delle virtù solo abbozzata [...] nei classici antichi (

---

[89] *Ibidem*.

[90] Anscombe critica una tradizione di pensiero che partirebbe da Bentham e Kant e giungerebbe all'intuizionismo di Ross e al prescrittivismo di Hare (cfr. S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 50).

[91] Cfr. S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 50.

[92] M. Geach, *Introduction*, in G. E. M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics*, Imprint Academic, Charlottesville 2005, p. XXI.

[93] Cfr. S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 50.

[94] G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 19.

[95] Ivi, p. 24.

[96] *Ibidem.*

[97] Cfr. L. Fonnesu, *Presentazione*, in P. Foot, *Virtù e vizi*, Il Mulino, Bologna 2008, p. IX.

Platone ed Aristotele). In questo senso [...] questo saggio è [...] all'origine della ripresa dell'etica della virtù[98].

Così a partire dalla Anscombe e dalla sua critica nei confronti del kantianismo e dell'utilitarismo, le due principali tradizioni della filosofa morale occidentale che erroneamente ponevano come base della moralità nelle nozioni legalistiche come dovere, obbligazione e legge, è divenuta una sorta di routine dire che la virtù e il carattere morale sono state delle topiche dimenticate nello sviluppo della filosofia occidentale[99].

Con questo saggio la filosofa ha spinto i suoi colleghi a considerare ciò che porta l'essere umano a fiorire e a vivere bene, dunque a ritornare ad occuparsi delle questioni centrali dei moralisti greci, che si focalizzavano sulla natura della virtù (o su ciò che possiamo considerare come carattere ammirevole), su come si diviene virtuosi e su quali relazioni e istituzioni sono necessarie per divenire virtuosi. Le risposte a queste antiche domande emergono oggi in varie aree della filosofia, inclusa l'etica (soprattutto l'etica della virtù), l'etica femminista, la filosofia politica, la filosofia dell'educazione, la filosofia della letteratura. Ma i primi a seguire l'indicazione data da Anscombe furono, nel 1963, Georg Henrick von Wright che dedica un capitolo del suo *Varieties of Goodness* alla nozione di "virtù", Iris Murdoch nel 1967 con il saggio *La sovranità del bene su altri concetti*, Peter Geach che nel 1977 pubblica il suo libro intitolato *The Virtues*, Philippa Foot che nel 1978 pubblica *Virtù e vizi*. Oggi l'etica della virtù occupa il suo spazio nel dibattito etico: due dei rappresentanti più illustri sono Alsdair MacIntyre, che nel 1981 ha pubblicato *Dopo la Virtù*, e Rosalind Hursthouse che nel 1999 ha sviluppato ulteriormente il tema della virtù con il testo *On Virtue Ethics*.

La seconda tesi di Anscombe è che il concetto di obbligazione morale nasce dalla dimenticanza della sua origine[100], e perciò dovremmo liberarci,

> dei concetti di obbligazione e dovere – vale a dire obbligazione *morale* e dovere *morale* – e di ciò che è moralmente giusto e sbagliato, nonché del senso *morale* di 'dovere'[…]; poiché essi sono il retaggio, o derivati da un retaggio proveniente da una più antica concezione di etica che in linea generale non può più sopravvivere, e senza di essa sono solo nocivi[101].

Insomma, oltre a lasciare da parte l'elemento centrale che l'etica aristotelica poneva al centro, le virtù, la filosofia morale moderna pone al centro le norme e l'azione obbligatoria, fatto di per sé discutibile e inoltre, allo scopo di essere in grado di farlo, avrebbe bisogno della premessa teologica senza la quale è incomprensibile[102]. Quindi la filosofia morale è un edificio reso pericolante dalle sue contraddizioni interne, perché «se una simile concezione è stata dominante per molti secoli, e

---

[98] L. Fonnesu, *La critica della teoria etica e l'etica della virtù*, in *Ib.*, *Storia dell'etica contemporanea*, Carocci, Roma 2006, p. 296.

[99] Anscombe «voleva illustrare come lo stato della filosofia morale fosse profondamente insoddisfacente, per via di concetti incoerenti e assunzioni inconfessate; e sosteneva che, nella forma in cui era praticata allora doveva essere abbandonata» (C. Daimond, *Anscombe*, in L.C. Becker (a cura di), *Encyclopedia of ethics*, v. III, Routledge, New york 2001, p. 74). «Le assunzioni inconfessate condivise che Anscombe credeva di aver scoperto in due secoli di filosofia morale erano la dimenticanza delle [...] virtù, il primato delle norme e dell'obbligazione, la negazione dell'esistenza di classi di azioni escluse incondizionatamente» (S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 50).
] virtù, il primato delle norme e dell'obbligazione, la negazione dell'esistenza di classi di azioni escluse incondizionatamente» (S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 50).

[100] Cfr. S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 53.

[101] G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 19.

[102] Cfr. S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 54.

poi è stata abbandonata, il risultato naturale è che i concetti di 'obbligazione', essere costretto o prescritto come da una legge, dovrebbero rimanere sebbene abbiano perso la loro radice»[103].

In questa tesi, dunque, la filosofa fa due osservazioni per contestare la centralità che i filosofi moderni consequenzialisti hanno conferito al concetto di dovere: da una parte il termine "dovere" non può avere uno speciale senso morale all'interno del discorso etico perché esso non costituisce l'oggetto dell'etica, e dall'altra esso è il retaggio di una concezione di etica basata sulla legge divina, che come viene illustrato nel suo resoconto storico, non esiste più.

In primo luogo Anscombe sottolinea che il termine "dovere" non deve avere uno speciale senso morale all'interno del discorso etico, anche se «i consueti (e piuttosto indispensabili) termini 'dovrebbe', 'ha bisogno', 'deve', 'deve obbligatoriamente' hanno acquisito questo senso [morale] speciale dopo essere stati identificati, in contesti pertinenti, con i concetti 'è obbligato' […], nel senso secondo cui un uomo può essere obbligato o costretto dalla legge, o qualcosa può essere prescritto dalla legge»[104]. Come osserva Teichmann, con tale affermazione la filosofa intende mettere in evidenza, ancora una volta, che il discorso etico deve essere caratterizzato dal suo oggetto, il fiorire umano o i vari aspetti del fiorire umano[105], e non dal fatto che utilizza dei termini con uno speciale senso morale improprio. La filosofa, dunque, non intende dire che il "dovere", l'"obbligazione", il "diritto", l'"errore" sono termini che non vanno utilizzati nel discorso etico, ma che non hanno uno speciale senso morale, perché non sono l'oggetto della morale[106].

In secondo luogo la Anscombe ci offre un resoconto storico attraverso il quale ci spiega che l'uso legalistico del dovere morale è il retaggio di un tempo in cui le persone credevano in un divino legislatore[107], dunque, è il retaggio di una concezione di etica "basata sulla legge divina". È stato a causa dell'Illuminismo, e soprattutto con la nascita dell'ateismo e dell'agnosticismo, che la concezione di etica basata sulla legge divina è andata sempre più scomparendo: l'errore, poi, è stato conservare la nozione di obbligazione al di fuori del contesto che l'ha generata. Per la filosofa, difatti, non si può credere di essere obbligati a non rubare, uccidere, mentire, senza credere in un legislatore che non sia semplicemente un legislatore terreno[108]: utilizzare la nozione di dovere senza credere in un divino legislatore, per lei equivale ad utilizzare la nozione di criminale anche se i tribunali penali non esistessero più («È come se la nozione di 'criminale' dovesse rimanere in uso anche una volta che la legge e i tribunali penali fossero stati aboliti e dimenticati»[109]).

> Avere una concezione dell'etica *basata sulla legge* è ritenere che ciò di cui c'è bisogno per conformità alle virtù, la cui mancanza è indicazione di essere malvagio *qua* uomo (e non semplicemente, per esempio *qua* artigiano o logico) – appunto ciò di cui c'è bisogno per *questo*, è prescritto dalla legge divina[110].

Uno dei pensatori che Anscombe critica esplicitamente per aver adottato la concezione di etica basata sulla legge senza includervi la credenza nel legislatore divino, e che ha profondamente influenzato la filosofia moderna, è Kant: egli avendo considerato che l'uomo quando è soggetto alle

---

[103] G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 26.
[104] Ivi, p. 25.
[105] Cfr. R. Teichmann, *Ethics*, in *Ib.*, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 103.
[106] Ivi, p. 104.
[107] Ivi, p. 107.
[108] Cfr. Ivi, p. 108.
[109] *Ibidem.*
[110] Esiste anche l'evidenza nel modo in cui le persone generalmente parlano e discutono: Anscombe parla di come il "dovere" può «venir pronunciato con una speciale enfasi e con uno speciale sentimento in questi contesti» e come la parola in questi contesti è «divenuta una parola di mera forza mesmerica» (G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 28). MacIntyre aggiunge più dettagli estendendo la seconda tesi di Anscombe al termine "buono", che nella bocca degli intellettuali come Bloomsburytes, MacIntyre considera essere vuoto quanto il "dovere morale" di cui parla Anscombe, e per ragioni similari. (Cfr. R. Teichmann, *Ethics*, in Ib., *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 105).

leggi di un'autorità esterna (come quella di un re, o di Dio) non dispone né della libertà di pensiero e né della libertà di azione che sono necessarie per la scelta morale, ha ritenuto utile trasferire quella stessa autorità nelle mani dell'individuo, conferendo così un'espressione filosofica alle aspirazioni dell'illuminismo protestante[111].

> Kant introduce l'idea di "legislatori di se stessi", che è assurda almeno tanto quanto voler ipotizzare ai giorni nostri – epoca in cui i voti di maggioranza esigono un grande rispetto – che si debba definire ogni decisione riflessiva presa da una persona come il voto risultante in una maggioranza, il che, dal punto di vista delle proporzioni, è schiacciante, dal momento che sarà sempre 1-0. Il concetto di legislazione presuppone un potere superiore del legislatore.[112]

L'incongruenza presente nella concezione kantiana dell'uomo come legislatore di se stesso, secondo Anscombe, è nel fatto che «perché vi sia una legge [...] essa deve essere promulgata e [...] deve essere osservata o deve essere esecutiva. Fare osservare una legge significa impugnare delle sanzioni contro coloro che consapevolmente le trasgrediscono, cioè punendoli – qualcosa che generalmente richiede che l'autorità legislativa abbia un adeguato potere fisico per farlo, potere superiore a quello del trasgressore della legge [...]; nel caso della legislazione, come Anscombe indica, il principale problema della visione di Kant è che uno non può punire se stesso per aver trasgredito le proprie 'leggi'. Ovviamente, ci si può sentire colpevoli per aver trasgredito i propri proponimenti, ma la colpevolezza non è qualcosa che uno decide di imporre a se stesso, nel modo in cui le sanzioni devono per definizione essere deliberatamente imposte (così che esse possano anche costituire una minaccia)»[113]. D'altra parte come Kant, anche Mackie (oltre a Prichard ed Hare) considera che la moralità – qualora esista – «deve concernere 'l'oggettiva obbligazione', un'obbligazione indipendente da qualsiasi legislatore, un'obbligazione che è in qualche modo 'parte della struttura del mondo', nella frase di Mackie[114]. L'idea che la moralità debba avere questo carattere è ciò che Anscombe sta criticando»[115].

La terza tesi è la critica di Anscombe nei confronti del consequenzialismo, quella «teoria morale che sostiene che l'azione giusta è quella che produce le migliori conseguenze»[116] – il cui termine ella conia ed introduce in questo saggio per la prima volta – sottolineando come tutta la filosofia morale moderna ne è caratterizzata: «le differenze esistenti tra gli scrittori inglesi rinomati nella filosofia morale dai tempi di Sidgwick fino ai nostri giorni» sono «di poca importanza»[117]. (Questa terza tesi è presente in modo implicito anche nelle due tesi precedenti, perché anche queste sono indirizzate alla *Filosofa Morale Moderna* che Anscombe critica perché caratterizzata dal consequenzialismo).

Ma qual è la ragione di tale critica? Anscombe, essenzialmente, critica il consequenzialismo post-sidgwickiano perché può rendere doverosa l'azione peggiore, l'uccisione dell'innocente, e perché, in questo modo, Sidgwick avrebbe avuto il coraggio di trarre le conseguenze che Mill si era rifiutato di trarre, cioè che non è privo di senso calcolare le particolari conseguenze di azioni come l'omicidio o il furto[118]. Sidgwick è "colpevole" perché ha reso possibile discutere sul fatto che «una

---

[111] Cfr. R. Teichmann, *Ethics*, in *Ib.*, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 108.
[112] G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 21.
[113] R. Teichmann, *Ethics*, in Ib., *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 109.
[114] Cfr. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977, p. 15.
[115] R. Teichmann, *Ethics*, in *Ib.*, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 105.
[116] Cfr. S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, pp. 66-7.
[117] G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 19.
[118] Cfr. S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 68.

persona agisce bene, soggettivamente parlando, se in circostanze particolari agisce per il meglio secondo il suo giudizio sulle conseguenze complessive di quell'azione particolare»[119].

Inoltre il fatto che Sidgwick abbia negato la distinzione tra conseguenze previste e conseguenze intese[120] di un'azione è ciò che «spiega la differenza tra l'utilitarismo alla vecchia maniera e quel *consequenzialismo*, come lo chiamo io – sottolinea la filosofa – che caratterizza lui ed ogni filosofo morale accademico inglese dopo di lui»[121]. La differenza che la Anscombe mette in evidenza è che il consequenzialista nega la verità dell'assolutismo morale (visione che implica che ci sono certe cose che non si devono fare mai e in nessuna circostanza)[122], distinguendosi in questo modo dall'utilitarista alla vecchia maniera.

> In altre parole, un consequenzialista non si ferma *di fronte a nulla*, nessun corso di azioni è escluso in anticipo nel deliberare un'azione; questo aspetto isola completamente il consequenzialismo dagli altri pensieri etici a tal punto che le differenze tra i filosofi consequenzialisti appaiono piuttosto insignificanti a confronto. In particolare, il consequenzialismo è incompatibile con la tradizione etica propria della cultura occidentale, la tradizione riferita da Anscombe in quanto ebraico-cristiana, secondo la quale certe cose sono escluse a priori − come l'uccisione dell'innocente, la punizione vicaria, il tradimento. Non è solo incompatibile con quella tradizione. Si contrappone, ad esempio, anche al pensiero antico greco. Anscombe ritiene che la negazione dell'assolutismo morale è la conseguenza dell'assimilazione delle conseguenze intese e previste[123].

Inoltre, dato che il consequenzialismo nega la verità dell'assolutismo morale, secondo Anscombe, giunge ad una *reductio ad absurdum*: dato che certe azioni sono chiaramente da escludere a priori (come l'uccisione dell'innocente), un filosofia che nega questo è falsa[124].

> Per lei – sottolinea Teichmann – bisogna sempre tener presente che il dibattito filosofico non si svolge tra teorie, o tra *dramatis personae* disincarnate aventi il nome di 'utilitarista', 'deontologista' o 'teorico dell'errore', ma va avanti tra persone reali, ed un filosofo, così come un compagno di cena, può essere degno di rimprovero se propone una punto di vista oltraggioso, e per i possibili effetti corruttori nel farlo, anche se quei possibili effetti fossero accidentali. Inoltre non si può addurre come scusa il fatto che si sta percorrendo la scala della ragione ovunque essa ci conduca: se la scala in questione ci conduce in un luogo barbaro, quel posto non è meno barbaro perché ci si immagina che non lo sia. La sensibilità umana dovrebbe avvertire del fatto che si è commesso uno sbaglio ed insistere, in un tale caso, che la propria

---

[119] G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 30.

[120] Il concetto centrale per comprendere la responsabilità di un uomo nei confronti di un azione è quello di intenzione, che la Anscombe analizza nel suo testo *Intention*. «La questione se qualcuno abbia fatto qualcosa intenzionalmente o meno è centrale per deliberare la responsabilità (sappiamo come la risposta alla domanda "Era intenzione dell'imputato uccidere l'intruso, o voleva solo ferirlo?" determina se un'azione è omicidio colposo o assassinio)» (R. Teichmann, *Ethics*, in *Ib*., *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p,) e ritenendo che ci sia una differenza tra le conseguenze intese e le conseguenze previste di un'azione, «Anscombe spiega come Sidgwick rappresenta il punto di svolta della filosofia morale: definendo l'intenzione 'in modo tale che si deve affermare che qualcuno intenda ogni conseguenza prevista della sua azione volontaria', ha compiuto il passo di negare 'qualsiasi distinzione tra conseguenze previste ed intese' (ha lasciato dunque cadere la distinzione fatta da san Tommaso fra uno scopo desiderato e qualche effetto collaterale che è parte della catena casuale che contribuiamo nel realizzare come risultato della nostra azione indirizzata allo scopo desiderato)» (S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 69).

[121] G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 33.

[122] Cfr. R. Teichmann, *Ethics*, in *Ib*., *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 114.

[123] *Ibidem*.

[124] *Ibidem*.

proposta è degna di essere ascoltata significa dimenticare che noi, continuamente, tacitamente, rifiutiamo di ascoltare molte persone che ci circondano, e così viene a cadere il diritto di essere ascoltati[125].

È su considerazioni di questo genere che si basa una delle più note affermazioni della Anscombe: «Ma se qualcuno, davvero crede, *in anticipo*, che é una questione aperta se un'azione tale come procurare l'esecuzione giudiziaria di un innocente debba essere alquanto priva di considerazione – non voglio dibattere con lui; egli mostra una mente corrotta»[126]. Come osserva Teichmann pochi commentatori hanno notato la frase della Anscombe in corsivo "*in anticipo*", con la quale probabilmente intende dire che se in anticipo, ossia prima di aver fornito un qualsiasi esempio contrario alla proibizione, si mostra quella che potremmo chiamare una mentalità aperta o un atteggiamento scettico nei confronti di una proibizione assoluta – ad esempio di fronte al divieto di uccidere l'innocente (che è di per sé, oggettivamente, secondo la Anscombe una proibizione assoluta) – in questo modo si manifesta una mente corrotta da un cattivo pensiero[127].

D'altra parte se da una lato Anscombe denuncia il consequenzialismo come filosofia che nega l'assolutismo morale perché considera lecito compiere delle azioni, chiaramente immorali, dall'altro ella mette bene in evidenza come la concezione dell'assolutismo morale va accostata, nella vita quotidiana, al recupero del concetto aristotelico di saggezza pratica. Nel saggio del 1962, *Autority in Morals*, osserva come ogni individuo è responsabile delle proprie azioni e che il suo cieco aderire a delle regole implicherebbe la sua incapacità di interpretarle ed applicarle alla situazione concreta in cui si trova: dunque, recuperando l'approccio aristotelico – ed in particolare il concetto di saggezza pratica – la filosofa sottolinea che l'abilità di interpretare ed applicare una regola pratica è parte necessaria della comprensione di tale regola[128].

Ora vi è davvero un senso in cui solo l'individuo può prendere le sue decisioni per ciò che fa, anche se la sua decisione è attenersi agli ordini o consigli di qualcun altro. Infatti è lui che agisce e quindi fa l'applicazione finale di qualunque cosa gli viene detta. […] Fare ciò che ci viene detto è un'interpretazione e così nel fare, per quanto si sia ubbidienti, difficilmente si può sfuggire dall'essere piloti di se stessi.[129]

Secondo la filosofa, allora, anche quando una persona riceve degli ordini da un proprio superiore, rimane responsabile dell'applicazione finale di ciò che gli è stato ordinato. D'altra parte ogni regola di condotta «evoca una categoria o un concetto – 'mentire', ad esempio, o 'assassinio' – ed ognuno che segue una regola di condotta ha bisogno di porsi, in ogni situazione concreta, la seguente domanda: "Fare X costituirebbe un caso di menzogna?". È necessario dunque che il soggetto interpreti la regola in questione (considerando come in una situazione vi sono molti e vari fattori relativi al fatto che qualcosa conti o meno come mentire): seguire una regola, anche una regola assoluta, richiede una sorta di *saggezza pratica* sensibile al contesto che Aristotele descrive»[130]. Questo è il metodo della casistica[131] «che analizza 'caso per caso', un metodo

[125] Ivi, pp. 116-7.
[126] G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 39.
[127] Cfr. R. Teichmann, *Ethics*, in *Ib.*, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 117.
[128] Cfr. Ivi, p. 120.
[129] G.E.M. Anscombe, *Autority in Morals*, in *Ib.*, *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers Volume III*, Blackwell, Oxford 1981, p. 48.
[130] R. Teichmann, *Ethics*, in *Ib.*, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 120.
[131] La considerazione di Anscombe dell'azione umana come una catena di atti accompagnati dalle intenzioni è ciò che fornisce le basi per una considerazione delle azioni che riconosce loro uno spessore maggiore di quello che poteva riconoscere loro il consequenzialismo: la differenza tra la casistica e quest'ultimo è che per la casistica ci sono casi paradigmatici di azioni che sono malvagie in quanto tali, e poi ci sono casi misti o incerti dove occorre tracciare linee di demarcazioni fra il comportamento ammissibile e il comportamento non ammissibile, mentre per il consequenzialismo non vi è nulla di escluso in linea di principio. D'altra parte la rinascita della casistica negli anni

necessario per chi voglia vivere osservando dei principi»[132], e «se da un lato – osserva Anscombe– [esso] può condurti ad allungare un punto sulla circonferenza, dall'altro non ti permetterà di distruggere il centro»[133]. Per la filosofa, in questo modo, un uomo virtuoso non può commettere degli atti ingiusti:

> è chiaro che un uomo buono è un uomo giusto; e un uomo giusto è un uomo che abitualmente rifiuta di compromettersi o partecipare a qualunque azione ingiusta per paura di qualsiasi conseguenza, o per ottenere qualsiasi vantaggio, per se stesso o per chiunque altro[134].

Bisogna allora, secondo Anscombe, recuperare l'approccio etico aristotelico e attraverso la saggezza pratica capire in ogni singola situazione come è meglio agire, senza dimenticare mai che ci sono determinate azioni che sono da escludere a priori. Così, se di fronte ad una scelta da compiere il consequenzialista, ad esempio, si chiederà "Fare X massimizzerebbe delle buone conseguenze?", dall'altra una persona virtuosa si porrà la domanda "Fare X sarebbe giusto?", perché possiede una certa disposizione stabile di carattere e sarà questo che escluderà automaticamente la possibilità di compiere determinati atti[135].

Nel saggio del 1986, *Knowledge and Reverence for Human Life*, considerando la virtù dell'attaccamento alla verità, la Anscombe scrive:

> […] la virtù dovrebbe promuovere il riconoscimento della verità, se c'è la saggezza pratica; infatti una falsità apparentemente-conveniente è probabile che faccia un grande danno a lungo andare e la persona saggia […] saprà […] [che] l'abitudine di fare affidamento sulle falsità lo farà. Dato che le abitudini sono create dalle prassi, un [uomo] saggio, quindi, non vorrà effettivamente essere coinvolto in questa prassi […]; la conoscenza, che è ciò che chiamo connaturale alla persona virtuosa […] per esempio della dignità della natura umana che viene fuori dal comportamento che la possiede anche se non l'ha mai formulata […] [q]uella conoscenza non è accessibile a chi non è virtuoso […]. Ma è forte solo nelle persone buone.[136]

Così Anscombe considera che la virtù unita alla saggezza pratica dovrebbe promuovere la verità: il virtuoso sa che se fa affidamento sulla menzogna, anche se al presente non sembra così, a lungo andare ne avrà un sicuro danno.

In conclusione, ho voluto evidenziare come *Modern Moral Philosophy* rappresenti lo scritto in cui Elizabeth Anscombe, come filosofa morale, non solo espone la sua critica nei confronti dell'etica moderna – caratterizzata da una concezione legalistica di etica e dal consequenzialismo – ma presenta una proposta che ha influenzato gran parte della filosofia morale del XX secolo: una nuova filosofia morale avente come impianto la riscoperta della virtù. D'altra parte diverse filosofe di Oxford concordavano con lei sia nella critica che nella proposta, tra cui, anche, Philippa Foot.

Ottanta ha avuto tra i suoi padri Stephen Toulmin, un altro discepolo di Wittgenstein che era stato negli anni Cinquanta fra i primi promotori di tentativi di vie d'uscita dal non cognitivismo. Ciò può suggerire l'idea che non vi sia una via a senso unico che conduce da Anscombe all'etica della virtù, ma diversi percorsi che si incrociano e che vanno grosso modo dal non cognitivismo alla rinascita dell'etica della normativa (cfr. S. Cremaschi, *Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 71).

[132] R. Teichmann, *Ethics*, in *Ib.*, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 120.

[133] G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 34.

[134] Ivi, p. 39.

[135] Cfr. R. Teichmann, *Ethics*, in *Ib.*, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 121.

[136] G.E.M. Anscombe, *Knowledge and Reverence for Human Life*, in *Ib.*, *Human Life, Action and Ethics*, Imprint Academic, Charlottesville 2005, p. 66 .

3. Philippa Foot.

Un'altra figura femminile di Oxford da citare è Philippa Ruth Bosanquet (coniugata Foot). Nata nel 1920, da una famiglia di un certo livello sociale – suo nonno Cleveland Glover[137] era stato il Presidente degli Stati Uniti e aveva sposato Frances Folsom nel 1886; sua madre Esther Cleveland fu la prima figlia di un presidente che nacque alla Casa Bianca, e suo padre William Sidney Bence Bosanquet era il capitano di un reggimento (*Coldstream Guards*) – sposò lo storico inglese Michael Richard Daniel Foot.

Ella racconta in un'intervista del 2003, *The grammar of Goodness*, come da giovane non ebbe una formale educazione:

> […] vivevo in un ambiente in cui le bambine semplicemente non andavano al college. Ma una delle mie governanti, che si era laureata, mi disse 'Lo sai, tu potresti andare all'università'. E così decisi di farlo. Ero profondamente ignorante, cosa affatto sorprendente perché molte delle governanti non avevano ricevuto una buona istruzione, e si riteneva fossero in grado di insegnare ogni cosa! Comunque, ho seguito dei corsi per corrispondenza e, con mia sorpresa, fui accettata a Somerville. […] Ho deciso di seguire il corso di Politica, Filosofia ed Economia [PPE] perché volevo fare qualcosa di teoretico.[138]

A Somerville la formazione filosofica della Foot prende le mosse dalla filosofia di Kant e di Hegel, ma venne ben presto condizionata dalla lettura di Wittgenstein e dalla "scoperta" dei testi di Aristotele e soprattutto di Tommaso d'Aquino. D'altra parte decisiva fu l'influenza di Elizabeth Anscombe, alla quale la Foot sempre si riferisce come a chi abbia avuto un peso decisivo nella sua biografia intellettuale. Il debito verso Anscombe è ampiamente dichiarato, anche se non è un debito che abbia a che fare con la religiosità dell'allieva diretta di Wittgenstein; non è quindi un debito di tipo ideologico, ma fondato su una consonanza umana e intellettuale che permette a Foot di avere uno scambio di idee con una grande personalità filosofica[139]. Appartiene a questo scambio di idee un aneddoto che vale la pena riferire perché da l'idea dei toni del dibattito su uno dei grandi problemi dell'etica – la distinzione tra fatti e valori – e da al tempo stesso l'indicazione sugli sviluppi della filosofia morale della Foot verso un etica di tipo naturalistico, che nega risolutamente quella distinzione.

> Anscombe più di tutti mi ha influenzato. […] Era naturale per noi discutere insieme giorno dopo giorno. Dopo pranzo, al college ci sedevamo e parlavamo di filosofia. Lei aveva proposto un argomento, sebbene nella maggior parte dei casi fosse in disaccordo con quello che dicevo, tuttavia era sempre disposta a considerare la mia obiezione e a chiedersi perché l'avevo fatta. In un momento cruciale ricordo di aver detto di qualche proposizione che doveva avere una mescolanza di significato descrittivo e valutativo. E lei disse: «Di che cosa?». E io pensai: «Dio mio allora non si deve accettare quella distinzione! Si può dire "cosa"!».[140]

La Foot racconta come questa distinzione fosse data per scontata nel dibattito dell'immediato dopoguerra, l'accettazione della distinzione tra significato descrittivo e valutativo degli enunciati ovvero fatti e valori, sulla scia della critica di Moore alla cosiddetta fallacia naturalistica e poi dei suoi imparentati eredi per questo aspetto, ovvero le teorie di Ayer, Stevenson e più tardi di Richard Mervyn Hare[141]. Pertanto nel 1950 presentò un saggio intitolato *Moral Arguments* presso la società filosofica dei docenti, che fu pubblicato nel 1958 nel periodico *Mind* (di cui Ryle era editore), e che risultò essere un scritto che apriva la strada alla rivoluzione nella filosofia morale. Criticando specificamente la tesi di Hare, la Foot sottolineava come i valori potevano essere scelti liberamente

[137] Cleveland Glover è stato il Presidente degli Stati Uniti dal 1885 al 1889, e dal 1893 al 1897.
[138] P. Foot, «The Grammar of Goodness», *The Harvard Review of Philosophy*, 2003, XI, p. 33.
[139] Cfr. L. Fonnesu, *Presentazione*, in P. Foot, *Virtù e vizi*, Il Mulino, Bologna 2008, p. VIII.
[140] P. Foot, «The Grammar of Goodness», *The Harvard Review of Philosophy*, XI, p. 34.
[141] Cfr. L. Fonnesu, *Presentazione*, in P. Foot, *Virtù e vizi*, Il Mulino, Bologna 2008, p. VIII.

e nessuna considerazione dei fatti può costringere a scegliere un valore piuttosto che un altro: in questo consiste la libertà morale. Nello scritto cercò di mostrare che ci può essere un'evidenza fattuale per il giudizio morale, e che un uomo «non può decidere da sé qual è la prova dell'essere giusto o sbagliato più di quanto possa decidere qual è la prova dell'inflazione monetaria o di un tumore al cervello»[142].

> Quando Philippa lesse questo saggio – racconta Mary Warnock –, molti di noi, sospetto, lo abbiamo considerato semplicemente come un'elegante e piacevole critica verso Hare. Eravamo stanchi dell'arida ortodossia del *Language of morals*. Forse c'erano coloro che, dotati di una vista acuta, colsero la suggestione rivoluzionaria da lei presentata.[143]

Dal 1958, quando *Moral Arguments* fu pubblicato – lo stesso anno anche un'altro articolo intitolato *Moral Believes* venne pubblicato – era chiaro che la moralità si interessava, dal punto di vista della Foot, di ciò che è benefico o dannoso per gli esseri umani, e che ciò che è benefico e dannoso non è, e non può essere, oggetto di scelta per i filosofi: essere liberi dalle assurde restrizioni della cosiddetta fallacia naturalistica (non puoi dedurre il dovere dall'essere) era la libertà. In quel periodo la Foot aveva "aperto una breccia nella barriera eretta dal Positivismo Logico" tra fatti e valori ed il realismo morale "si iniziava a respirare nell'aria". Non c'è dubbio che altri fattori stavano influenzando questo nuovo movimento, ed ebbero l'effetto di permettere alla morale di interessarsi dei reali problemi morali, invece che delle parole e delle forme in cui questi problemi venivano discussi; certamente dal 1960 vi furono chiari "segnali che i giorni più noiosi erano finiti". La voce della Foot non era impaziente, né si trattava di un'arrogante appello al carattere mortale della filosofia morale; la sua fu una modesta ed accurata istanza che osservava il principio di fare luce sulle piccole cose, anche se in questo caso il risultato non fu affatto di poca importanza[144].

Se nel 1958 Elizabeth Anscombe richiama l'attenzione sul concetto di virtù, e nel 1967 Iris Murdoch considera l'importanza della virtù nell'esperienza umana nel saggio *La sovranità del bene su altri concetti*, anche lo scritto del 1978 della Foot, *Virtù e vizi*, rimanda ad un recupero del concetto di virtù con riferimento alla tradizione aristotelica: riprenderla in esame suona come una critica nei confronti di quella tradizione moderna della dottrina dei doveri che avevano dominato l'etica e il diritto naturale sei-settecentesco, per trovare il suo coronamento nella filosofia di Kant. Questo scritto è il frutto di una riflessione che aveva avuto inizio molti anni prima, quando nel 1945 «le notizie sui campi di concentramento divennero pubbliche. Avevamo pensato che una cosa del genere non sarebbe potuta accadere. Questo è ciò che mi spinse ad interessarmi della filosofia morale in particolare. […] Di fronte a [queste] notizie […] ho pensato 'Non può essere [vero] il modo in cui Stevenson, Ayer ed Hare dicono che la moralità […] è solo l'espressione di un'attitudine' e il soggetto mi colpì»[145]. Il passo successivo fu quello di focalizzare la sua attenzione sulle virtù perché «guardando dettagliatamente, come Aquino mi spinse a fare, vidi che l'aspetto virtù-vizio della sua visione, provvedeva un modo eccellente per rendere concreta l'idea di oggettività nel giudizio morale»[146].

Philippa Foot è Griffin Professor, emerito in UCLA ed Honorary Fellow del Somerville College ad Oxford. La filosofa descrive la sua carriera come quella in cui c'è stato un lento progresso nello sviluppare la natura del giudizio morale e la razionalità dell'agire morale. Del suo modo di filosofare dice:

---

[142] P. Foot, *Le argomentazioni morali*, in *Ib.*, *Virtù e vizi*, Il Mulino, Milano 2008, p. 29.
[143] M. Warnock, *A memoir*, Duckworth, London 2000, p. 54.
[144] Cfr. *Ibidem*.
[145] P. Foot, «The Grammar of Goodness», *The Harvard Review of Philosophy*, 2003, XI, p. 33.
[146] Ivi, pp. 35-6.

> Non sono affatto sveglia. In realtà sono una pensatrice tremendamente lenta. Ma ho un buon fiuto per ciò che è importante. Ed anche se i migliori filosofi combinano ingegnosità e profondità, io ogni giorno preferisco un buon fiuto all'ingegnosità.[147]

3.1 Le virtù.

> Per molti anni il tema della virtù e dei vizi è stato stranamente trascurato dai moralisti che lavoravano nell'ambito della filosofia analitica. L'opinione comunemente accettata era che uno studio di questo argomento non facesse affatto parte dell'attività fondamentale dell'etica.[…] Comunque sia le cose recentemente stanno cambiando. Negli ultimi […] quindici anni parecchi filosofi hanno rivolto l'attenzione a questo tema […]. Malgrado questo lavoro recente, quando si prendono in considerazione la virtù e i vizi è meglio tornare ad Aristotele e a Tommaso D'Aquino. Io stessa ho trovato Platone meno utile […].[148]

Così l'*incipit* di *Virtù e vizi* (1978) saggio importante di Philippa Foot che costituisce una delle più lucide analisi della nozione di "virtù", ne delinea i contorni e ne indica i caratteri e gli aspetti problematici, recupera Aristotele e Tommaso d'Aquino per chiarirne il senso. Qui la filosofa analizza le virtù come benefiche, correttive, in quanto sono ciò che spinge l'uomo a superare certe difficoltà, ed infine affronta la spinosa questione del rapporto tra virtù e cattive azioni.

Innanzitutto Philippa Foot osserva che quando si risale ad Aristotele e a Tommaso d'Aquino per ritrovarvi un aiuto nell'elaborare una teoria delle virtù c'è un ostacolo da superare dovuto alla mancanza di coincidenza tra la loro terminologia e la nostra; mentre la *areté* di Aristotele e la *virtus* di San Tommaso si riferiscono anche alle arti e perfino all'eccellenza dell'intelletto speculativo, la cui sfera è la teoria piuttosto che la prassi, per noi invece «le virtù sono le virtù morali»[149]; inoltre anche quelle disposizioni che nelle traduzioni dal greco e dal latino vengono chiamate virtù morali – ossia la categoria della virtù che Aristotele definisce *aretai ethikai* e d'Aquino *virtutes morales* - non corrispondono esattamente alle nostre virtù morali: mentre noi riteniamo che ci siano quattro virtù cardinali – il coraggio, la temperanza, la saggezza e la giustizia – Aristotele e Tommaso d'Aquino parlano di tre virtù morali, collocando «la saggezza pratica (la *phronesis* di Aristotele e la *prudentia* di Tommaso d'Aquino) nella categoria delle virtù intellettuali»[150].

In secondo luogo osserva come le virtù sono in generale *benefiche*: il coraggio, la temperanza e la saggezza giovano sia alla persona che le ha sia a chi le sta vicino, e lo stesso vale per i difetti morali quali l'orgoglio, la vanità, la mondanità e l'avarizia, danneggiano sia chi li ha sia coloro che lo circondano. Nota giustamente Foot due problemi che emergono quando consideriamo la relazione tra la virtù e il bene umano: il primo è che la giustizia e la carità riguardano direttamente il benessere degli altri e ciò che è loro dovuto, pertanto a volte richiedono il sacrificio dell'interesse della persona virtuosa e può sembrare che entrambe siano deleterie per chi le possiede e benefiche solo per gli altri. Il secondo problema riguarda la relazione tra la giustizia e il bene comune: se «la giustizia ha a che fare con ciò cui qualcuno ha diritto […] può darsi che i diritti ostacolino la ricerca del bene comune»[151]. Questi sono i problemi irrisolti che la Foot mette in evidenza, ma che per il momento mette da parte. Il suo desiderio è quello di considerare come le virtù, in linea generale, sono caratteristiche benefiche che si distinguono da altre qualità di una persona che possono essere benefiche in modo analogo – per esempio le caratteristiche corporee quali la salute, la forza fisica (eccellenza del corpo), e le facoltà mentali quali la memoria e la concentrazione (eccellenza della mente) – perché «ciò che è buono in una persona riguarda la *volontà* [n.s.]»[152].

---

[147] Ivi, p. 32.
[148] P. Foot, *Virtù e vizi*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 3.
[149] Ivi, p. 4.
[150] *Ibidem*.
[151] Ivi, pp. 5-6.
[152] Ivi, p. 6.

In che modo allora la virtù è in stretta relazione con la volontà? Foot spiega come la disposizione morale di una persona è giudicata sia in base alle sue *intenzioni* - se fa qualcosa in modo non intenzionale, ciò è irrilevante per la valutazione che diamo sulla sua virtù – che in base agli insuccessi nell'*esecuzione* (quindi non in base all'intenzione) che possono dimostrare mancanza di virtù: questo accade quando una persona arreca danno ad un'altra senza rendersi conto che lo sta facendo, ma la sua stessa ignoranza è colpevole e, in questi casi, ci sarà un atto di omissione precedente che possiamo indicare come fonte di ignoranza. Ma in alcuni casi in cui ciò che conta nel giudicare le virtù di una persona è l'esecuzione, sottolinea Foot, il giudizio sulla sua virtù non riguarda le sue intenzioni precedenti, ma il suo *desiderio* a compiere il bene: la sua mancanza è dovuta al fatto che "il suo cuore è da un'altra parte" e la disposizione del cuore fa parte della virtù. Pertanto «sembra giusto attribuire un tipo di difetto morale a certe persone profondamente scoraggianti e snervanti, le quali dicono senza mentire che *intendono* [n.s.] essere d'aiuto e, d'altra parte, vedere la virtù *par excellere* in chi è *sollecito* [n.s.] e pieno di risorse nel fare del bene»[153]. Queste riflessioni la Foot le trova esplicitate nella figura del capo traino presente nel romanzo di John Hersey dal titolo *Un solo sassolino.*

> Fu la straordinaria presenza di spirito del capo traino che mi riempì di ammirazione; la sua immediata prontezza nel percepire il grido di dolore e nel capire così, per aria, il solo modo di possibile di salvare lo sfortunato ragazzo. Ma c'era qualcosa di più. Quel suo modo di agire, che non rappresentava il risultato di un ragionamento, rivelava un profondo e istintivo amore per la vita, una compassione e un ottimismo che mi fecero bene all'anima.[154]

Così Foot considera come la virtù riguarda la volontà: essa può essere giudicata presente o meno in una persona in base alle sue *intenzioni* o in base ai suoi *desideri* più reconditi, come accade, ad esempio, nel caso della virtù della generosità che è visibile sia nelle attitudini che nelle azioni di una persona; la volontà, allora, va intesa nel suo senso più ampio, includendo «ciò che si desidera come ciò che si ricerca»[155]. D'altra parte la relazione stretta tra virtù e volontà diviene centrale anche nell'analisi della virtù della saggezza: essa, da una parte, ha un profondo legame con la volontà, dall'altra, come riteneva Aristotele annoverandola tra le virtù intellettuali, è profondamente legata alla conoscenza.

> La saggezza come la intendo io – sottolinea Foot – consiste di due parti. In primo luogo, la persona saggia *conosce* [n.s.] i mezzi per raggiungere i fini buoni; e in secondo luogo sa quanto *valore* [n.s.] hanno i fini particolari.[156]

Nella prima parte di questa definizione la saggezza non concerne solo la *conoscenza* ma anche la *volontà* espressa nel *desiderio*. Per dimostrare ciò Foot innanzitutto distingue chi è saggio da chi è privo di saggezza, riprendendo la contrapposizione tra saggezza ed intelligenza compiuta da Aristotele e San Tommaso: chi è saggio *conosce* i fini buoni, fini che hanno a che fare con il matrimonio, l'amicizia, l'educazione dei figli, e sa come agire bene in queste cose, dunque, conosce i mezzi per raggiungere i fini buoni; mentre la saggezza è collegata solo ai fini buoni, al contrario l'intelligenza è la capacità di fare i passi giusti per raggiungere qualunque fine. Inoltre mentre la saggezza è alla portata di qualunque essere umano adulto comune, la conoscenza che può essere acquisita soltanto da chi è intelligente, o ha accesso a un'educazione particolare, non viene considerata parte della saggezza: la saggezza è una virtù morale, e in quanto tale «deve essere alla portata di chiunque *la desideri* [n.s.] davvero – sottolinea Foot – […]. Qualcuno è saggio senza essere affatto intelligente o ben informato: prende delle buone decisioni e, come si dice, la sa

[153] Ivi, p. 7.
[154] J. Hersey, *A single Pebble*, 1956; tr. it. *Un solo sassolino*, Mondadori, Milano 1957, p. 128
[155] P. Foot, *Virtù e vizi*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 7.
[156] Ivi, p. 8.

lunga»[157]. Questa è la spiegazione della Foot che fa comprendere l'ambivalente legame della saggezza con la conoscenza e la volontà: la persona saggia non *sa* solo *come* fare delle cose buone, quali accudire i bene i propri figli o incoraggiare qualcuno che è nei guai, ma deve avere anche il *desiderio* di farle; nella misura in cui la saggezza consiste nella *conoscenza* che chiunque può raggiungere nella vita comune, è accessibile a chiunque la *desideri* davvero.

La seconda parte della saggezza ha a che fare con i *valori*: «una cosa che la persona saggia *sa* [n.s.] – osserva Foot – e che una persona sciocca non sa è che cose quali la posizione sociale, la ricchezza e la buona opinione del mondo vengono acquistate a un prezzo troppo alto in termini di salute, di amicizia e legami familiari. Perciò possiamo dire che una persona che manca di saggezza 'ha dei *falsi valori* [n.s.]' e che vizi quali la vanità, la mondanità e l'avarizia sono contrari alla saggezza in un modo particolare»[158]. Adattando la definizione di Aristotele tra la persona che ha la volontà debole (acratica), che insegue il piacere pur sapendo che non dovrebbe farlo, e la persona licenziosa che considera la vita dedita al piacere come la vita buona, i difetti morali come questi non sono solo dovuti ad una volontà debole, perché sono i valori della persona ad essere oggetto della sua critica. In questa seconda parte, dunque, la saggezza è descritta nei termini di *comprensione* e *giudizio* dei valori, e in termini di *volontà*.

Considerando l'importanza della relazione della virtù, in quanto caratteristica benefica della persona, con la volontà, anche nel caso della virtù della saggezza (cosa che distingue il beneficio della virtù da altre qualità benefiche della persona, quali la forza fisica e la capacità intellettiva) la Foot utilizza tale relazione per differenziare la virtù dalle arti e dalle abilità. Se da una parte – come affermano Aristotele e San Tommaso – in materia di abilità e di arti è preferibile l'errore volontario all'errore involontario – come accade quando qualcuno commette deliberatamente un errore di ortografia e con l'affermazione "l'ho fatto deliberatamente" confuta qualsiasi accusa di inabilità ortografica –, dall'altra in materia di virtù è l'inverso: se una persona agisce in modo ingiusto o non caritatevole, non c'è alcuna interpretazione dell'enunciato "l'ho fatto deliberatamente" che possa portare a discolparla[159].

La seconda tesi della Foot è che le virtù sono *correttive.* La loro funzione correttrice si esplica sia quando c'è una tentazione a cui si deve resistere, come nel caso in cui la paura e il desiderio di piacere che agiscono come tentazioni e allora il coraggio e la temperanza esistono come virtù, o nel caso in cui c'è la pigrizia e l'operosità la corregge, sia nel compensare la carenza di motivazione in un determinato ambito: difatti nel caso della giustizia e della carità esse non corrispondono a una tendenza che debba venire frenata, ma ad una carenza di motivazione, che devono compensare. Ovviamente, osserva Foot, se le persone si preoccupassero dei diritti degli altri come si preoccupano dei propri diritti, non occorrerebbe alcuna virtù della giustizia: le virtù allora sono considerate correttive in relazione alla natura umana in generale, concernendo le cose che sono *difficili* per le persone – ed è proprio l'applicazione di quest'ultima idea ad essere piuttosto controversa. Sebbene siamo propensi a ritenere che più una persona trova difficile agire virtuosamente, maggiore è la virtù che dimostra se agisce bene, allo stesso tempo, si potrebbe contestare che la difficoltà di agire virtuosamente dimostra che l'agente è imperfetto nella virtù, e quindi che, come sostiene Aristotele, trarre piacere dall'agire virtuosamente è il vero segno della vera virtù. Anche se molti sono inclini a dire che è in base allo sforzo morale che si deve concedere la lode morale e che quanto più una persona trova facile essere virtuosa, tanto meno la si deve ammirare dal punto di vista morale per le sue buone azioni, la Foot sottolinea che le virtù sono correttive in relazione alla natura in generale, e non si può dire che ogni virtù debba presentare una determinata difficoltà per ogni singola persona: bisogna, quindi, smettere di parlare delle difficoltà che si frappongono all'azione virtuosa come se fossero di un solo tipo certi tipi di difficoltà che forniscono l'opportunità di essere virtuosi. Pertanto come osserva Foot:

---

[157] Ivi, p. 9.
[158] Ivi, p. 10.
[159] Cfr. Ivi, pp. 10-11.

> Possiamo supporre, per esempio, che una persona abbia l'opportunità di rubare in circostanze nelle quali rubare non è moralmente lecito, ma si trattenga. E ora poniamoci la nostra vecchia domanda. Per una persona è difficile astenersi dal rubare e per un'altra persona non lo è: quale delle due dimostra maggiore virtù nell'agire come dovrebbe? In questo caso non è difficile capire che ciò che fa la differenza è il fatto che la difficoltà derivi dalle circostanze, come il fatto che la persona povera o che è improbabile che il suo furto venga scoperto, o che derivi da qualcosa che fa parte del suo carattere. Il fatto che una persona ha la tentazione di rubare è qualcosa che ne dimostra una certa mancanza di onestà: della persona assolutamente onesta diciamo che non le è mai passato per la testa [...]. Ma il fatto che una persona è povera rende più *allettante* l'opportunità, e le difficoltà di questo tipo rendono a maggior ragion virtuosa l'azione onesta.[160]

Così secondo Foot dobbiamo considerare le circostanze e le diverse difficoltà che ostacolano l'azione virtuosa per giudicare chi davvero agisca in modo più virtuoso: se la persona che resiste alla tentazione di rubare è povera, allora dimostra una maggiore virtù e quindi moralità rispetto alla persona ricca.

Anche se fin qui Foot ha parlato dell'azione che ha un autentico valore morale, dell'azione effettivamente buona in quanto è considerata conforme alla virtù e non è contraria a nessuna virtù, nelle ultime pagine del saggio, invece, affronta quei casi in cui si «potrebbe avere l'impressione che un atto che manifesta una certa virtù sia contrario ad un'altra virtù»[161] – quando per esempio in un atto folle e scellerato viene manifestata una virtù come il coraggio, o la temperanza o l'operosità, che vince una tentazione particolare –: «si tratta – osserva Foot – di qualcosa di cui dobbiamo rendere conto o sono solo le buone azioni o le azioni innocenti che possono essere considerati atti di virtù?»[162]. Mentre Tommaso d'Aquino afferma che le virtù possono produrre solo buone azioni e che sono disposizioni delle quali "nessuno può fare cattivo uso", e Peter Geach concorda con lui, Foot nota come non c'è quasi nessuno che consideri sbagliato il pensiero secondo cui, a volte, è possibile manifestare una virtù nell'azione cattiva (Von Wright, ad esempio, parla del coraggio dello scellerato come se ciò non fosse affatto problematico); si presume, quindi che la carità possa portare la persona ad agire male, come quando qualcuno fa ciò che non ha alcun diritto di fare, ma lo fa per il bene dell'amico.

La questione, sottolinea Foot, è piuttosto complicata: da una parte si dovrebbe dire che se una persona che è disposta a compiere un atto ingiusto per aiutare un amico ed agisca per carità, lo fa in un caso in cui la persona giusta non lo farà, *la persona ingiusta è più caritatevole della persona giusta;* dall'altra, nello stesso caso, è sempre vero affermare che una persona che non è pronta ad agire in modo ingiusto possa, ciò nondimeno, essere perfetto quanto alla carità, perché la virtù ha svolto tutto il suo lavoro spingendola a compiere gli atti che sono leciti. Dunque è giusto dire che chi commette un omicidio "a scopo di lucro per sbarazzarsi di una persona scomoda […] in condizioni allarmanti […]. ha agito in modo audace […] [e quindi] ha agito anche coraggiosamente? [S]iamo propensi a dire che ci voleva coraggio – osserva Foot – eppure sembra sbagliato pensare che il coraggio sia ugualmente collegato alle buone azioni e a quelle malvagie".[163] Infine, la soluzione alla difficile questione morale è risolta dalla Foot attraverso un'illuminante analogia, tra virtù e veleni: senz'altro la persona che è pronta a perseguire fini malvagi ha coraggio e nelle sue azioni dimostra il coraggio, ma nelle sue azioni il coraggio non è una virtù. Difatti:

> Se P è un veleno (diciamo l'arsenico) non ne consegue che P agisce come un veleno ovunque si trovi. All'occorrenza è del tutto naturale dire che in questo caso P non agisce come veleno, anche se P è un veleno ed è P che agisce in questo caso. Analogamente, quando l'omicida rivolge il proprio coraggio, che è una virtù a fini malvagi, il coraggio non agisce come una virtù.[164]

---

[160] Ivi, p. 15.
[161] Ivi, p. 19.
[162] *Ibidem.*
[163] Ivi, p. 20.
[164] Ivi, p. 21.

Dunque vi sono delle azioni in cui il coraggio è presente ma non agisce come virtù, senza suggerire che in quell'agente manchi di farlo, e in modo analogo vi sono dei casi in cui la temperanza, l'operosità o la speranza sono presenti ma non agiscono come virtù.

Oltre alle riflessioni sulle virtù e vizi, importanti sono le osservazioni che Foot compie sulla questione della *razionalità pratica*, un tema che l'accompagnerà, attraverso vari cambiamenti di posizione ne *La natura del bene*, 2001. Al centro dell'analisi della razionalità pratica c'è la questione delle ragioni per agire, ovvero delle ragioni che giustificano le azioni e quindi le ragioni anche di tipo morale. I due saggi dedicati al tema pubblicati a distanza di tredici anni l'uno dall'altro indicano al tempo stesso la costanza dell'interesse di Foot per questo problema e la sua insoddisfazione per le soluzioni di volta in volta individuate. Se in *Le Credenze morali* (1958) la moralità sia fondata sugli interessi e sui desideri dell'agente, dunque, è convinzione della filosofa che ci sia una coincidenza tra moralità e un certo soddisfacimento del proprio interesse, e per questo la moralità fornisce le ragioni per agire, in seguito, considerando che fa parte della natura della moralità che si possano dover compiere azioni le quali ledono il proprio interesse personale, Foot modifica la sua concezione del rapporto tra ragioni per agire e moralità. Ritrattando la posizione espressa in *Le credenze morali*, e contro l'idea kantiana che gli imperativi morali siano imperativi categorici, nel saggio su *La moralità come imperativi ipotetici* (1972) Foot non sostiene più che la moralità coincide con l'interesse personale, ma che le richieste morali sono imperativi ipotetici con determinati fini: nel caso delle persone virtuose essi vengono rispettati perché queste posseggono certe virtù, ovvero perché hanno determinati desideri che sono virtuosi. Alcuni individui hanno dei desideri giusti, e altri no, e a coloro che non li abbiano, cioè che non desiderano agire moralmente, non sarà possibile procurare ragioni per farlo se, coerentemente con i loro desideri, e quindi con i loro fini, non vedono alcuna ragione per obbedire alle richieste della moralità: chi agisce immoralmente si dimostra quindi scellerato ma non incoerente e irrazionale.

Nel parlare successivamente di questi due lavori Foot sottolinea quanto in essi non sia riuscita a rompere in modo davvero radicale con il soggettivismo delle posizioni emotivistiche e prescrittivistiche al contrario di quanto farà successivamente ne *La natura del bene*. L'errore nello sguardo retrospettivo della Foot sta in una certa errata concezione del rapporto tra razionalità pratica e bontà, inclusa la bontà morale: la sua riflessione dei lavori raccolti nella raccolta *Virtù e vizi* cerca di giustificare la moralità sulla base della razionalità pratica come ambito più vasto che include la prima. Più tardi ne *La natura del bene*, Foot mostrerà invece come si debba far derivare dalla bontà la razionalità pratica, fondano quest'ultima non più sugli interessi e i desideri degli agenti, ma piuttosto sulla bontà oggettiva che caratterizza i processi necessari e teleologicamente orientati della peculiare forma di vita umana, una bontà oggettiva alla quale gli individui dovrebbero conformarsi e in base alla quale devono essere giudicati, essendo la moralità uno degli aspetti rilevanti di questa specie.

4. Rosalind Hursthouse ed il neoaristotelismo.

Rosalind Hursthouse (1943-) è una delle maggiori sostenitrici contemporanee dell'etica delle virtù che fa parte della generazione di filosofi successiva a quella di Anscombe e Foot, le quali ebbero una grande influenza su di lei – sia da giovane, quando studiava ad Oxford, ed in seguito quando lavorò con loro (soprattutto affiancando Philippa Foot) – spingendola a sviluppare una teoria moderna dell'etica delle virtù di tipo neoaristotelico riassunta nell'importante scritto del 1998, *On virtue Ethics.*

La filosofa racconta che da giovane considerava l'etica una topica noiosa, interamente dominata da Hare e da persone come lui: pertanto, quando Foot e Geach discutevano con lui, il dibattito non le interessava, perché in quel periodo nessuno si occupava dell'etica applicata, nessuno parlava dell'*Etica Nicomachea*, "dato che non avevamo nulla da imparare da essa". Tuttavia, dato che da studentessa la filosofa stava iniziando a coltivare un atteggiamento duro, impassibile di fronte alla

realtà (lei parla di tendenze aggressive verso se stessa), durante una delle tante lezioni ad Oxford si rese conto dell'importanza che il concetto di virtù avrebbe avuto per la sua vita e per il suo pensiero.

> Nella metà degli anni Settanta, stavo insegnando le *Credenze morali* di Foot per la millesima volta e all'improvviso fui colpita, come non lo sono mai stata prima, dalle pagine conclusive in cui lei introduce l'idea platonica che la virtù deve essere un beneficio per chi la possiede. Devo avere letto quelle pagine una dozzina di volte, senza riflettervi davvero, ma questa volta ho pensato "È giusto! Sono solo stata sciocca. Non voglio essere aggressiva; voglio essere buona". E mi sono messa nella condizione di coltivare l'habitus della virtù e di divenire un'aristotelica nata di nuovo. (L'ho sempre trovato più apprezzabile di Platone). Perciò la risposta alla tua domanda: cosa 'l'ha spinta a pensare alla virtù?' è, suppongo, 'Foot, Aristotele', e forse dovremmo aggiungere (dato che questo fa apparire il tutto molto accademico) 'la vita'.[165]

Così la filosofa anglosassone racconta come è nato il suo interesse per la tradizione aristotelica; oltre a sviluppare una moderna teoria concernente la virtù, ha partecipato al dibattito filosofico sull'aborto, nel suo libro *Beginning lives*, 1987, ed ha scritto *Ethics Humans and other animal*, 2000, interessandosi al comportamento etico da adottare nei confronti degli animali. Insegna all'università di Aukland, in Nuova Zelanda, ed oltre ad aver insegnato ad Oxford, ha lavorato per la Open University in Inghilterra e per l'università della California a Los Angeles.

4.1 L'etica delle virtù.

Rosalind Hursthouse scrive *On Virtue Ethics* con il desiderio di offrire una trattazione completa dell'etica della virtù: considerando il pensiero aristotelico come impianto della propria riflessione, riflette su come le virtù aiutano la persona a raggiungere l'*eudaimonia*; la filosofa ritiene che vivere la vita buona è ciò che è meglio fare per l'essere umano. Come Julia Annas, la Hursthouse considera le virtù delle qualità che modellano la ragione pratica della persona in un modo piuttosto peculiare, perché non forgiano solo le attitudini e le azioni, ma soprattutto il carattere: pertanto il cammino intrapreso dall'uomo virtuoso è il più affidabile per fiorire.

Innanzitutto, la filosofa anglosassone analizza i motivi che hanno spinto alcuni filosofi contemporanei a recuperare il pensiero morale di Platone ed Aristotele. Perché la filosofia morale moderna ha voluto riprendere l'antica visione dell'etica della virtù? Considerando che l'Atene di Platone ed Aristotele era completamente diversa dal mondo in cui viviamo, e considerando la loro deplorevole visione delle donne e della schiavitù, non è forse fuori luogo rivolgersi a loro per ottenere una qualche ispirazione per l'etica moderna? Anche se un ritorno agli antichi testi greci può sembrare assurdo, in realtà non lo è, osserva la filosofa: coloro che ai nostri giorni appoggiano l'etica della virtù non aderiscono affatto ad ogni visione, anche la più riprovevole, di Aristotele, come nessun deontologista che si ispiri a Kant pensa di aderire alle sue considerazioni sugli animali: i sostenitori della *Virtue Ethics* forniscono, difatti, un approccio morale occidentale particolarmente adatto a riconoscere la verità morale.[166] È stata la crescente insoddisfazione nei confronti di utilitarismo e deontologia che ha portato alla rinascita dell'etica della virtù attraverso la quale sono state riconsiderate quelle tematiche morali che da molto tempo erano state tralasciate: il carattere morale, l'educazione morale, la saggezza morale o discernimento, l'amicizia e le relazioni familiari, il concetto profondo di felicità, il ruolo delle emozioni nella nostra vita morale, e domande come "che tipo di persona dovrei essere?", o "come dovrei vivere?", tutte tematiche che vengono analizzate da Aristotele e Platone. Ovviamente non si tratta di una pura coincidenza: tutti i filosofi moderni che hanno reso nota l'etica della virtù – Anscombe, Foot, Murdoch, Williams,

[165] Comunicazione personale di Rosalind Hursthouse.
[166] Cfr. R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999, pp. 1-2

MacIntyre, McDowell, Nussbaum, Slote – si sono occupati di Platone, Aristotele, e talvolta anche di Tommaso d'Aquino: non c'è dubbio che la loro critica nei confronti della "filosofia morale moderna" sia stata forgiata da ciò che di intuitivo hanno trovato in quegli antichi autori e che considerano assente nei filosofi moderni. Ma ancora manca, sottolinea la filosofa, quella familiarità con l'etica della virtù pari a quella che si ha con la deontologia e l'utilitarismo; sebbene ci siano vari articoli che ne spiegano i punti nodali, solo un libro, oltre a *On virtue Ethics*, esplora sistematicamente l'etica della virtù, quello di Micheal Slote *From morality to Virtue* 1992.[167]

In secondo luogo la Hursthouse intende offrire un resoconto dettagliato dell'etica della virtù – meno astratto rispetto a quello fornito da Slote – di tipo neo-aristotelico (che si costituisce come una delle possibili versioni dell'etica della virtù[168]): "neo" perché i suoi sostenitori ritengono che Aristotele abbia sbagliato nelle sue riflessioni sulle donne e sulla schiavitù e perché non si limitano a considerare la lista delle virtù fornita dal filosofo greco (la benevolenza, per esempio, non è una virtù aristotelica, ma tutti i filosofi morali della virtù la collocano nella lista); aristotelico perché mira a collocarsi in modo contiguo ai suoi scritti, per quanto è possibile. Come la stessa Hursthouse scoprì quando tentò di applicare il neo-aristotelismo all'aborto, e più tardi alle questioni dei dilemmi morali, ci sono delle aree specifiche che emergono nella filosofia morale contemporanea delle quali Aristotele ha detto poco, o sulle quali non si è affatto espresso, e quando ciò accade l'etico della virtù neo-aristotelico deve "cimentarsi da solo", come spesso accade alla filosofa, «sentendo che sta procedendo secondo una linea di pensiero che è lo sviluppo naturale del suo […]; o forse cosciente del fatto che si sta allontanando da lui. Ma in entrambi i casi, ci sono molte direzioni differenti da intraprendere […]»[169].

Pertanto il pensiero morale della filosofa da una parte consiste nel recupero di due concetti fondamentali aristotelici – l'*eudaimonia*, la virtù – e dall'altra dalla sua personale trattazione di alcuni punti nodali concernenti prassi del virtuoso. Innanzitutto la filosofa considera il concetto di *eudaimonia* e le problematiche connesse ad una sua traduzione nei termini di "fioritura", "felicità" e "benessere" ("well-being"). Il problema di "fioritura" è che anche gli animali e le piante possono fiorire, mentre solo gli esseri razionali possono avere l'*eudaimonia*; anche il termine "felicità" è una traduzione inesatta di *eudaimonia* perché ha una connotazione profondamente soggettiva: quando il soggetto afferma di essere felice – eccetto i casi di autoinganno e di repressione dell'infelicità inconscia – allora lo è – tale affermazione non può essere errata; al contrario, quando il soggetto afferma di stare bene (vale a dire, di essere sano, in salute) o di fiorire, egli può pensare di stare bene, fisicamente o psicologicamente, o ritenere che sta fiorendo, ed invece sbagliarsi. Dato che è troppo facile sbagliare nel credere di essere o meno *eudaimon* non semplicemente perché è facile illudersi, autoingannarsi, ma soprattutto perché è molto facile avere un'errata concezione di *eudaimonia*, ritenendo, ad esempio, che essa consista principalmente nel piacere, Hursthouse ritiene che il termine "fioritura" sia una traduzione migliore di *eudaimonia* rispetto al termine "felicità", come anche il termine "benessere".

Il secondo concetto che Hursthouse riprende da Aristotele è il concetto di virtù (o vizio) e considerando le implicazioni che ha sulle azioni che una persona compie, denuncia l'errore compiuto da alcuni filosofi; essi, soffermandosi a considerare le azioni che caratterizzano la persona virtuosa, tralasciano il vero concetto aristotelico di virtù: essa è un tratto del carattere della persona.

> Supponiamo che una persona – spiega la Hursthouse – abbia la virtù dell'onestà. Come ci aspettiamo che sia? Ovviamente pensiamo che sia affidabile nelle sue azioni, che non menta, che non truffi, che non plagi o si appropri dei bene altrui; siamo certi che dice la verità […]. Pensando alle virtù, molte persone si fermano qui […] e così sono indotte a descrivere le virtù come mere tendenze ad agire in un

[167] Cfr. Ivi, pp. 2-5.
[168] Quella della Hursthouse è solo una delle versioni possibili dell'etica della virtù tra le tante: la recente versione di Micheal Slote fondata sull'agente non è affatto aristotelica ma affonda le proprie radici in Martineau, eticista del XIX secolo, e una parte dell'opera di Cristine Swaton da particolare attenzione a Nietzsche invece che ad Aristotele.
[169] Ivi, p. 9.

determinato modo, forse secondo certe regole. Ma questo non è il concetto aristotelico. […] si ritiene che una virtù sia un tratto del carattere, lo stato del carattere di una persona […] se, ad esempio, hai la virtù della generosità, dell'onestà e della giustizia, sei una persona generosa, onesta e giusta. Chiaramente, si può essere generosi, onesti e giusti apparentemente, senza esserlo, assicurandosi di agire in un certo modo. E ciò è sufficiente a dimostrare che vi è molto più nel possesso di una virtù dell'essere disposto ad agire in un certo modo; […] si ritiene che tali tratti del carattere coinvolgano molto più che le tendenze o le disposizioni ad agire.[170]

Così la Hursthouse riprende il concetto aristotelico della virtù, mettendo in evidenza che la virtù è un tratto del carattere ed è questo che permette di prevedere come la persona virtuosa agirà in determinate situazioni: pertanto ci aspettiamo che le persone oneste «evitino di compiere atti disonesti e compiano quelli onesti in una certa maniera – prontamente, con entusiasmo, risolutamente, scrupolosamente […] [che] si affrettino a correggere una falsa impressione che le loro parole hanno dato, anche in ciò che sarebbe a loro vantaggio; che diano voce alla verità che chiunque altro ha paura di pronunciare […]. Ci aspettiamo quell'affidabilità nelle azioni che riflette la loro attitudine all'onestà»[171]. Si ritiene, dunque, che la persona onesta deplori la disonestà ed approvi ed ammiri l'onestà e ciò è evidente in ogni ambito della sua vita, sia nelle conversazioni che ha con gli altri, dove loda e difende le persone, reali o fittizie, per la loro onestà, sia nel modo in cui conduce la sua vita, poiché evita di associarsi con il disonesto, e sceglie, quando è possibile, di lavorare con le persone oneste, di avere amici onesti, di educare i propri figli a vivere onestamente. Inoltre ci si aspetta che nel suo lavoro sostenga gli ideali della verità e dell'onestà: che «se è un accademico, resista alla moda e sia scrupoloso nel suo lavoro di ricerca; se è un insegnante, resista alla pressione di insegnare ciò in cui non crede; se è un medico difenda l'importanza della relazione di fiducia tra medico e paziente, se è un uomo d'affari resista alla pratica disonesta e combatta per l'onestà come politica migliore»[172]. E tutto ciò si estende alle *emozioni* che riteniamo che una persona onesta debba avere: «ci aspettiamo che sia afflitta quando coloro che le sono vicini e cari sono disonesti, che non provi sdegno per la critica onesta, che sia sorpresa, scioccata, adirata […] di fronte ad atti di disonestà, che non sia affascinata dall'astuzia, che disprezzi e non invidi coloro che hanno successo attraverso mezzi disonesti, che non si sorprenda, ma si compiaccia e gioisca quando l'onestà trionfa»[173].

Analizzando in modo specifico il ruolo che le virtù e i vizi hanno sulle azioni delle persone, la Hursthouse sottolinea come esse non sono semplici tendenze ad agire in un certo modo: una volta acquisite sono fortemente radicate nella persona, perché comportano un profondo cambiamento nel carattere della persona, un cambiamento che si verifica lentamente e nelle rare occasioni in cui si verifica all'improvviso, richiede una speciale spiegazione – ad esempio una conversione religiosa, un'esperienza che cambia completamente la visione della propria vita. Ciò che la Hursthouse evidenzia, e che non è affatto familiare, è l'idea aristotelica che le virtù non sono solo tratti del carattere ma *eccellenze del carattere*: ogni virtù implica il fatto di *fare le cose nel modo giusto*, infatti ognuna implica la *phronesis*, la saggezza pratica, che è l'abilità di ragionare correttamente sulle questioni pratiche. Nel caso della generosità ciò implica «il dare la giusta somma […], per le giuste ragioni, alle persone giuste, nelle giuste occasioni»[174]. «La giusta somma» in molti casi è «la somma che posso permettermi»[175] o «la somma che posso dare senza privarne qualcun altro»[176]. Pertanto, sottolinea la filosofa anglosassone, «non mi reputo avaro o meschino quando, essendo relativamente povero, o avendo una famiglia numerosa, a Natale non faccio dei regali sontuosi ad amici più ricchi di me. Né mi considero avaro o meschino se rifiuto di lasciare che le persone mi

[170] Ivi, pp.10-11.
[171] Ivi, p. 11.
[172] *Ibidem*.
[173] Ivi, p.12.
[174] *Ibidem*.
[175] *Ibidem*.
[176] *Ibidem*.

sfruttino»[177]; la generosità non richiede né che sostenga chi è semplicemente pigro, né che finanzi l'indulgenza dello spendaccione. «Ogni virtù è in contrasto con parecchi vizi, e la generosità è contraria non solo all'avarizia e all'egoismo ma anche all'essere dissipatore e all'essere credulone»[178].

Se pensando alla virtù *tout court* si dà per scontato il fatto che essa implica necessariamente qualcosa che rende buono il suo possessore – in quanto la persona virtuosa è moralmente buona, agisce e reagisce bene, in modo giusto, fa le cose in modo eccellente – come Philippa Foot[179] la Hursthouse considera quei i casi in cui la virtù non rende buono il possessore, e per questo si è portati ad affermare che "c'è chi è troppo generoso o onesto, generoso o onesto eccessivamente".

> È ovvio asserire che la benevolenza di una persona può spingerla ad agire male, a rompere una promessa che avrebbe dovuto mantenere, ad esempio, nel desiderio di evitare di ferire i sentimenti altrui. O potremmo pensare alla virtù del coraggio come qualcosa che, in un criminale, lo rende capace di compiere atti molto più malvagi che sarebbe stato in grado di compiere se fosse stato timido. Così, sembrerebbe, che essere generoso, onesto, benevolo, coraggioso, malgrado siano delle virtù, possono essere anche delle colpe; o che esse non sono sempre virtù, ma a volte colpe. Chi è generoso, onesto, benevolo, o coraggioso può non essere moralmente buono, una persona ammirevole – o, se è ancora vero che lo è, allora la persona moralmente buona può giungere o essere resa capace di agire male tramite ciò che la rende moralmente buona. Tutto ciò – sottolinea la Hursthouse – sembra molto strano.[180]

La considerazione del coraggio come ciò che nel criminale lo rende capace di agire in modo maggiormente efferato di quanto farebbe se non l'avesse, spinge anche la Hursthouse, come Philippa Foot, a considerare come ci sono casi in cui le virtù non agiscono in quanto tali - dato che la virtù rende l'uomo buono. In questi casi, secondo la Hursthouse, invece di asserire che la benevolenza ha spinto una persona ad agire in modo sbagliato in una determinata occasione bisogna dire che «in realtà non possedeva una determinata virtù ma una forma deviata di essa o (in base alla natura del caso) una forma pervertita di essa, o che era sulla strada giusta ma non possedeva ancora la virtù, o la possedeva ad un livello imperfetto. E allora si può anche affermare che il criminale suppone di possedere ma in realtà non possiede la virtù del coraggio»[181]. D'altra parte, sottolinea la filosofa, la sola virtù che agisce sempre come virtù – vale a dire, che sceglie sempre ciò che rende buono il suo possessore – è la saggezza: «Le persone possono essere 'fin troppo furbe' ma mai troppo sagge»[182].

Se l'eudaimonia e la virtù sono dei concetti che Hursthouse riprende da Aristotele, nel suo testo intende anche illuminare i punti fondamentali della sua etica neoaristotelica. In primo luogo, considera come sebbene l'etica della virtù si sia caratterizzata come un'etica centrata sull'agente piuttosto che sull'azione, avente come domanda centrale "che tipo di persona dovrei essere?" invece di "che tipo di azioni dovrei fare?"- avente come impianto i concetti *areteici* (il bene, la virtù) invece che i concetti deontici (il giusto, il dovere, l'obbligazione) e in quanto rifiuta l'idea che l'etica sia codificabile in regole o principi che possono provvedere una specifica guida per l'azione – ritiene che tutto ciò conduca ad avere l'idea sbagliata che l'etica della virtù non possa provvedere una guida per l'azione come utilitarismo e deontologia fanno. Al contrario la filosofa sottolinea come la descrizione dell'azione giusta da fare – propria dell'etica della virtù – generi una serie di regole morali: ogni virtù prescrive ciò che dobbiamo fare – "fa ciò che è onesto, fa ciò che è caritatevole"– mentre ogni vizio genera una proibizione – «non agire, fa ciò che è disonesto e

[177] Ivi, p. 1.
[178] *Ibidem.*
[179] Cfr. P. Foot, *Virtù e vizi*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 21.
[180] *Ibidem.*
[181] Ivi, p. 14.
[182] *Ibidem.*

ingiusto»[183]. In secondo luogo, anche se queste regole sembrano fallire nel darci una guida per l'azione quando le richieste di diverse virtù confliggono, nei casi difficili o nei dilemmi risolvibili, l'etica della virtù utilizza una strategia: sostiene che il conflitto sia solo apparente. Quel riconoscimento del conflitto come meramente apparente che richiede la saggezza morale o il discernimento è esplicitamente riconosciuto nell'etica della virtù: essa riprende seriamente la considerazione di Aristotele che la conoscenza morale, a differenza della conoscenza matematica, non può essere acquisita frequentando delle lezioni e non è presente nei giovani, poiché non hanno una sufficiente esperienza. Infine un aspetto su cui Hursthouse si sofferma è la relazione tra le virtù e le emozioni; ella ritiene che Aristotele sia superiore ad altri filosofi nella sua descrizione della razionalità umana, poiché egli permette che le emozioni partecipino alla ragione, invece che essere meri impulsi animali non razionali; pertanto l'emozione ha un ruolo importante nella descrizione della virtù. Dato che le virtù sono coinvolte sia nelle azioni che nei sentimenti, l'educazione morale necessaria per svilupparle implica l'educazione delle emozioni; un esempio di educazione delle emozioni errata, nota la Hursthouse è l'insegnamento del razzismo[184].

Così nel suo scritto *On Virtue Ethics* Rosalid Hursthouse da una parte analizza i due concetti aristotelici fondamentali, quello di *eudaimonia* e virtù, dall'altra considera come l'etica della virtù anche se centrata sull'agente, e non sulle azioni, fornisce una guida concreta a chi vuole vivere una vita buona, e considera l'importanza della saggezza pratica e dell'educazione delle emozioni.

5. Mary Midgley e l'interesse per la natura umana.

Contemporanea di Iris Murdoch, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot e Mary Warnock che nella Oxford degli anni Trenta hanno rivalutato la virtù aristotelica, Mary Midgley considera oggetto etico di grande importanza per la morale contemporanea il tema della malvagità e del vizio.

La filosofa appartiene dunque al cenacolo filosofico delle donne che vennero istruite ad Oxford durante la guerra, mentre gli uomini erano assenti dalle università perché impegnati a difendere il loro paese dal nazismo, ma non ha mai ricevuto il riconoscimento accordato a queste donne, nonostante sia una eminente filosofa il cui lavoro ha avuto una grande impatto[185], soprattutto perché le sue riflessioni filosofiche sono rimaste nell'ombra dal 1950 al 1965, periodo in cui si dedicò quasi esclusivamente alla sua famiglia. La filosofa mette in evidenza più volte nel suo scritto memoriale *The owl of Minerva* del 2005 come il suo pensiero è stata fortemente influenzato da donne che avevano una più grande voce nella discussione filosofica in un periodo in cui molti studenti lasciavano l'università a causa della seconda guerra mondiale.

> Penso che questa esperienza [della seconda guerra mondiale] ha a che fare con il fatto che Elizabeth [Anscombe], io, Iris [Murdoch], Philippa Foot e Mary Warnock siamo tutte diventate famose in filosofia… penso che in tempi normali gran parte del pensiero femminile è andato perduto semplicemente perché non veniva ascoltato.[186]

Nacque a Dulwinch nella parte est di Londra nel 1919 da Losley e Tom Scrutton[187]. All'età di dodici anni venne educata a Downe House School a Cold Ash dove sviluppò grande interesse per i classici e per la filosofia[188]. Fu nella biblioteca di Downe House che per la prima volta a sedici anni lesse Platone, il cui pensiero considerò subito "un pensiero meraviglioso", anche se più tardi forse le domande aristoteliche sono risultate essere più affascinanti. Come racconta nel suo memoriale,

[183] Cfr. Ivi, pp. 25-36.
[184] Cfr. Ivi, p. 140.
[185] Cfr. R. Scruton, «Mary Midgley», in *The Standpoint Magazine*, January 2009, p. 1.
[186] M. Midgley, *At Oxford, 1938-42*, in *Ib.*, *The Owl of Minerva*, Routledge, London 2005, pp. 125-6.
[187] Cfr. M. Midgley, *Early days, 1924-33*, in *Ib.*, *The Owl of Minerva*, Routledge, London 2005, p. 1.
[188] Cfr. M. Midgley, *At Downe House School, 1932-7*, in *Ib.*, *The Owl of Minerva*, Routledge, London 2005, p. 54.

> [q]uesto evento memorabile accadde in un piovoso, avvilente sabato quando avevo sedici anni. [...] presi dallo scaffale della libreria della scuola due volumi *Everyman* mal ridotti dei dialoghi di Platone [...]. Credo iniziai col *Fedone*, che racconta la storia dell'ultimo giorno di Socrate – della conversazione sulla vita, la morte e l'anima che si dice abbia avuto con i suoi amici il giorno in cui stava per essere giustiziato. E me ne appassionai fino al momento in cui fui costretta ad andare in fretta alla cappella per la funzione serale. Ero sorpresa da come l'interessante visione immaginaria, vividamente mostrata nelle scene dei dialoghi e nei vari miti e nelle varie metafore, si sviluppava direttamente fuori dal sobrio ragionamento e poi contribuiva a rimodellarlo. E come proseguivo nella lettura di Platone trovai che questo accadeva costantemente. Egli sembrava estendere il pensiero ai soggetti difficili dentro la realtà dell'immaginazione in modo abbastanza nuovo. Qui pensiero e sentimento non sembravano essere in disaccordo. Collaboravano in una reale armonia.[189]

In questo periodo realizzò di non essere cristiana, anche se rimase profondamente convinta del fatto che l'attitudine religiosa è essenziale per lo sviluppo dell'essere umano, e nei suoi lavori spesso difende la credenza religiosa contro la critica che proviene dalle scienze. Dal 1938 fino al 1942 studiò i *Mods* e i *Greats* ad Oxford (Somerville) insieme ad Iris Murdoch, e poté approfondire la filosofia che faceva parte del corso dei *Greats* insieme al greco e alla storia romana. Elizabeth Anscombe era un anno avanti a lei mentre Philippa Foot un anno indietro. Durante gli anni della guerra lei rimase a Oxford insieme alla Murdoch e ad altre amiche per completare gli studi[190]. Sebbene alcune sue amiche come Pandora e Jacobine sospesero gli studi per fare del volontariato, lei scelse di restare[191]: «Non si trattava di una svalutazione del male che era lì fuori, o del fatto che non volevamo fare la nostra parte, ma non ci sembrava una questione trascurabile nel frattempo ricercare [...] il senso di Kant»[192].

Dopo aver terminato gli studi nel 1942 lasciò Oxford e lavorò per il servizio civile e come insegnante al Dowe School e a Bedford[193], ma vi ritornò nel 1945 per lavorare per Gilbert Murrau, ed in seguito per un impiego accademico e nel campo della ricerca; così ebbe l'occasione di frequentare spesso le filosofe e ricercare delle soluzioni che risolvessero i problemi della filosofia di Oxford. A tal proposito suggestivo è il racconto della Midgley che illustra la vicinanza della sua abitazione a quella delle sue amiche.

> Ritornando ad Oxford avevo trovato un piccolo attico monolocale in Park Town [...]. Park Town era formato da due file di case piuttosto grandi disposte a mezzaluna l'una di fronte all'altra con un giardino tra loro e poi, dopo poche case staccate, un'altra fila di case a mezzaluna, meno grande ma più alta, alla fine. All'ultimo piano di questa trovai il mio attico, e il posto risultò essere molto comodo. Philippa si era sposata con Micheal Foot [...] e lavorando come tutor a Somerville, si era stabilita al numero 16 alla fine di una delle gradi file di case [...] e nel 1948 Iris, ritornando dal lavoro di perfezionamento a Cambridge divenne il tutor del St. Anne, alloggiò lì con i Foot per un periodo e poi si trasferì nella sua vecchia stanza dei tempi degli studi al numero 43, che era in una delle case distaccate. Così per un tempo l'ampia veduta dalla finestra del mio attico le includeva e presto iniziai a vederle molto spesso, ritornando nell'ambiente filosofico.[194]

Durante questo periodo in cui il confronto filosofico con le altre filosofe fu determinante per lo sviluppo del suo pensiero, aveva incontrato anche Geoff Midgley (nel 1945) che stava studiando per il suo dottorato presso il New College[195]. Nella sua casa a Park Town spesso avevano luogo dei

---

[189] Ivi, p. 62.

[190] Di questo periodo sottolinea: «Penso che il fatto che non ci fosse un gruppo di giovani uomini che ci distraesse ci aiutò – e non c'era nessuno che faceva filosofia che davvero non lo volesse. Inoltre, non sembrava ci fosse un futuro, perciò nessuno pensava alla carriera» (I. Murdoch, in A. Brown, «Mary, Mary quite contrary», *The Guardian*, Saturday 13 January 2001, p. 2).

[191] M. Midgley, *At Oxford, 1938-42*, in *Ib.*, *The Owl of Minerva*, Routledge, London 2005, p. 106.

[192] M. Midgley, in A. Brown, «Mary, Mary quite contrary», *The Guardian*, Saturday 13 January 2001, p. 2.

[193] M. Midgley, *Wartime Jobs, 1942-5*, in *Ib.*, *The Owl of Minerva*, Routledge, London 2005, pp. 130-39.

[194] M. Midgley, *At Oxford, 1938-42*, in *Ib.*, *The Owl of Minerva*, Routledge, London 2005, p. 147.

[195] Cfr. A. Brown, «Mary, Mary quite contrary», in *The Guardian*, Saturday 13 January 2001, p. 3.

dibattiti filosofici che potevano durare anche intere giornate, come racconta in un'intervista rilasciata al *The Guardian* nel 2001.

> La linea filosofica dominante ad Oxford a quel tempo era un raffinato positivismo logico. Ma c'erano anche persone molto dedite alla metafisica come Elizabeth Anscombe e Peter Geach. Perciò c'erano una grande quantità di argomentazioni. Una mattina verso le undici qualcuno [...] portò [Geoff] vicino alla mia stanza in Park Town, e alle sei di sera stavamo ancora discutendo. Ma ciò che lo colpì fu che avevo fatto un pasticcio di carne di maiale e una teglia di spaghetti per far sì che l'argomentazione continuasse.[196]

Nonostante la sua attiva partecipazione al dibattito filosofico del dopoguerra tuttavia la Midgley descrive l'atmosfera di Oxford di quegli anni fin troppo densa di contrasti, a tal punto che oggi si rallegra di non aver potuto lavorare in due college in Oxford: «per fortuna [...] non mi presero. Nel 1948 il college di St. Anne scelse Iris come Tutor piuttosto che me e il St. Hugh con lo stesso buon senso scelse Mary Warnock. La pura fortuna mi salvò di nuovo dall'errore che non avevo il senso di evitare [all'epoca]. Io credevo che avrei potuto mettermi a lavorare bene nel limitato circolo della filosofia di Oxford e delle contese che lo accompagnavano. Se fossi rimasta lì avrei certamente lasciato del tutto la filosofia»[197]. La filosofa sottolinea, dunque, che se avesse trascorso altri anni ad Oxford oltre quelli già spesi lì fino al 1949, sarebbe stata danneggiata dal clima positivista:

> Sarei stata distrutta dall'atmosfera distruttiva e critica. Essa non è distruttiva per ognuno, ma guarda cosa accadde ad Isaiah Berlin, che aveva iniziato come filosofo di Oxford. In un certo senso lo spaventarono fino al punto che lui disse che doveva andarsene e occuparsi della storia del pensiero. Io credo che pressappoco la stessa cosa accadde a Iris Murdoch. Nel momento in cui si usciva da Oxford, cadeva un grande peso, almeno per una persona come me.[198]

Anche se continuò a trascorrere molto tempo ad Oxford, soprattutto durante le vacanze estive, sia per vedere gli amici che per lavorare su Plotino, nel 1949 la filosofa iniziò a lavorare all'università di Reading[199]. Nel dicembre del 1950, dopo un anno di fidanzamento con Geoff Midgley, che aveva trovato lavoro presso l'università di Newcastle, si sposarono – Iris Murdoch fu la sua damigella d'onore – e si trasferirono in questo paese[200].

Dopo una pausa di quindici anni durante i quali, tra le altre cose, aveva avuto tre bambini ed era stata impegnata nello studio del comportamento animale, esperienze che alimentarono la profonda insoddisfazione nei confronti della concezione dell'essere umano che era il fondamento della tradizione filosofica di Oxford[201], iniziò ad insegnare di nuovo nel 1965 a Newcastle ed alcuni anni dopo furono pubblicati i suoi primi scritti. Nonostante la tarda apparizione, essi costituiscono una reazione nei confronti della tradizione filosofica della Oxford negli anni Quaranta – in *Science and Salvation* 1992, ad esempio, la filosofa approfondisce *The Remarkable masculine birth of time*. I pensatori che ne facevano parte avevano una precisa visione della ragione umana divisa dalle passioni.

> Comune a tutti questi pensatori è la visione della ragione, concepita essenzialmente come una capacità per la deduzione logica, come caratteristica specifica della struttura mentale umana, come opposta a quella animale che possedeva la percezione e l'emozione, ma non la ragione. [...] Non è irrilevante osservare che questi pensatori uomini spesso avevano una visione non diversa circa la differenza tra l'uomo e la donna [...].[202]

---

[196] *Ibidem.*
[197] M. Midgley, *In Oxford again, 1945-9*, in *Ib.*, *The Owl of Minerva*, Routledge, London 2005, p. 162.
[198] A. Brown, «Mary, Mary quite contrary», in *The Guardian*, Saturday 13 January 2001, pp. 2-3
[199] Cfr. M. Midgley, *In Oxford again, 1945-9*, in *Ib.*, *The Owl of Minerva*, Routledge, London 2005, p. 170.
[200] Ivi, p. 172.
[201] Cfr. M. Midgley, *The essential Mary Midgley*, Routledge, London and New York, p. 9.
[202] Ivi, pp. 9-10

La divisione tra ragione e sentimento, fonte di numerosi problemi nella filosofia morale durante tutta la storia, costituisce il soggetto del secondo libro della Midgley *Heart and Mind* (1981), mentre nel suo primo scritto, *Beast and man*, 1978, la Midgley critica la filosofia perché ha abbandonato la questione della natura umana nelle mani dei biologi, tradendo così la sua missione. Inoltre la scienza[203] ha fornito un resoconto riduttivo della natura umana, perché essa costituisce solo uno dei modi attraverso cui è possibile comprenderla. La filosofa così sviluppa ulteriormente la visione filosofica maturata durante gli anni degli studi, secondo la quale per comprendere l'uomo bisogna conservare un approccio pluralistico.

> Sono giunta, come fece Aristotele, a raffigurare un mondo intero che contiene un ampio spettro di valori, un mondo così complesso che abbiamo bisogno di guardarlo da un indefinito numero di diversi angoli, non un mondo che si divide nettamente in spirito e materia.[204]

Dunque come testimoniano i suoi scritti ella non ha dedicato molta attenzione alle aree della filosofia che sono considerate come centrali nei circoli filosofici – il linguaggio, la conoscenza e la metafisica – ma si è focalizzata sulla questione della *natura dell'uomo*: questo era per i greci, il problema centrale della filosofia, e rimase tale fino al momento in cui gli atomisti logici e i positivisti non lo considerarono tale.

Pertanto la critica nei confronti dell'immagine riduzionista della natura dell'uomo si lega alla critica di più ampio respiro fatta dalla Midgley nei confronti della monolitica visione teoretica coltivata ad Oxford. Ella ritiene che il positivismo logico ha assoggettato tutta la filosofia ad un unico sistema di pensiero, che veniva applicato impropriamente anche ad altri ambiti, impoverendoli: la filosofia morale non godeva del prestigio della logica, dell'epistemologia, della semantica perché le virtù della chiarezza e della precisione delle argomentazioni logiche avevano un'importanza centrale e gettavano nell'ombra l'interesse per la vita reale[205]. Tale errore, d'altra parte, era stato denunciato perfino dallo stesso Wittgenstein che con l'affermazione «Un immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela sempre»[206], intendeva sottolineare come l'utilizzo degli strumenti concettuali di un campo filosofico aveva provocato la perdita di contatto con la realtà[207]. Dunque c'era bisogno di uscire da tale schiavitù per sviluppare un giudizio critico indipendente da ogni posizione teoretica preconcetta[208]. La generazione delle filosofe lo fece decidendo di occuparsi proprio dei problemi del mondo reale[209].

Per raffigurare in modo corretto la natura umana e il modo in cui funziona la vita interiore nel testo del 1984, *Wickedness*, e in *The essential Mary Midgley*, 2005, recuperando l'analisi platonica

---

[203] In seguito in *Science and Poetry* nel 2001 paragona la conoscenza ad una acquario: «la vita umana è come un enorme acquario che non vediamo mai completamente da sopra, ma solo attraverso tante piccole finestre distribuite in modo non uniforme intorno ad esso. Le finestre scientifiche – come quelle storiche – sono solo una serie importante tra loro. Un pesce ed altre strane creature costantemente nuotano via da una finestra... riapparendo dove un'illuminazione differente può rendere difficile riconoscerli. Una lunga esperienza, insieme al costante muoversi da una finestra all'altra, ci dà una buona abilità per seguirli. Ma se rifiutiamo di mettere insieme i dati delle diverse finestre, allora possiamo trovarci in una difficoltà reale».

[204] M. Midgley, *At Downe House School, 1932-7*, in *Ib.*, *The Owl of Minerva*, Routledge, London 2005, p. 65.

[205] Cfr. M. Midgley, *The essential Mary Midgley*, Routledge, London and New York, p. 3.

[206] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, p. 67.

[207] A tal proposito in *Ricerche filosofiche* Wittgenstein osserva: «Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto tra esso e le nostre esigenze. (La purezza cristallina della logica non mi era affatto *data come un risultato*; era un'esigenza). Il conflitto diventa intollerabile; l'esigenza minaccia a questo punto di trasformarsi in qualcosa di vacuo. – Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le sue condizioni sono in un certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'*attrito*. Torniamo sul terreno scabro!» (ivi, p. 65).

[208] Cfr. M. Midgley, *The essential Mary Midgley*, Routledge, London and New York, pp. 2-3.

[209] *Ibidem.*

ed aristotelica dell'incontinenza e del vizio, testimonia un rinnovato interesse filosofico per la malvagità, che mette in relazione con il problema della responsabilità dell'individuo. Ella prova a delineare non tanto la natura del male quanto la sua fonte: la sua analisi serve per evidenziare il fatto che la capacità di fare il male è parte integrante della natura umana, ma tale considerazione non porta alla cieca accettazione del male; la filosofa parla della possibilità di rifiutarlo.

Mary Midgley oggi insegna all'università di Newcastle, nella città in cui vive. Se *The Guardian* la descrive come «la più grande filosofa nel paese; una di fronte alla quale è piacevole apparire sciocchi»[210], leggendo *Wickedness* si comprende perché al momento è una delle più eminenti filosofe contemporanee.

5.1 Il vizio e la responsabilità umana.

> Comprendere questi mali è una parte assolutamente necessaria del comprendere le sue eccellenze, anche se la nozione di mali viene prima. Si può difficilmente avere un'idea della generosità se non si comprendono i pericoli della cattiveria. Una creatura con un corpo celestiale, immune a tutte le tentazioni, non avrà vizi. Ma non avrà nemmeno bisogno delle virtù. Né avrà, secondo il senso comune, una volontà libera. Il male, infatti, è essenzialmente assenza di bene, e non può essere compreso da solo.[211]

Così nel testo del 1984, *Wickedness*, Mary Midgley ci offre una trattazione completa del problema del male e di come è presente nell'essere umano sotto forma di vizio diametralmente opposto alle virtù, in quanto implica l'assenza del bene; inoltre la filosofa evidenzia gli errori filosofici che hanno condotto alla sua mancata comprensione e recupera la nozione di responsabilità morale, che nella considerazione del male come esterno all'essere umano era andata perduta.

In primo luogo Mary Midgley evidenzia gli errori che hanno condotto ad un'errata concezione del male, impedendone un'adeguata comprensione. Anche se per la tradizione il problema del male ha come base la considerazione che esso è un problema che riguarda Dio ed interrogandosi sul perché lui lo permetta l'indagine prende la forma di un tribunale in cui l'uomo, giudice ed accusatore, arringa Dio e lo convince di amministrare erroneamente le sue responsabilità, la filosofa offre una nuova prospettiva per illuminare la questione: "dato che è un nostro problema", sottolinea, "questa concezione è del tutto inutile".

> [Abbiamo] bisogno di preoccuparci di una questione differente e più urgente – sottolinea la filosofa– cioè l'immediata fonte del male – non fisico, ma morale o il peccato – nelle faccende umane. Incolpare Dio perché ci ha resi capaci di sbagliare va al di là della questione. Dato che siamo capaci di compierlo, ciò di cui abbiamo bisogno è comprenderlo.[…] [Il] rancore, il risentimento, l'invidia, l'avarizia, la crudeltà, la cattiveria, l'odio […] sono degli stati complessi, e producono complesse attività. Gli eventi esterni possono causarli, ma […] non si svilupperebbero se non fossimo inclini ad essi. […] Dal punto di vista emozionale, siamo capaci dei vizi, perché siamo capaci degli stati a loro opposti, cioè le virtù, e queste virtù sarebbero irreali se non avessero l'alternativa opposta. I vizi sono i difetti delle nostre qualità. La nostra natura ci fornisce entrambi. Se non lo facesse, non saremmo liberi.[212]

Se relegare a Dio la responsabilità del male commesso dagli esseri umani è il primo errore che la Midgley considera, il secondo è ritenere che esso sia una realtà esterna all'uomo, o che sia presente solo in persone diaboliche, che «indossano un cappello nero»[213]– che sono frutto della nostra fantasia[214]: dato che le persone che "hanno le corna", come spiega vividamente Eric Fromm in

---

[210] A. Brown, «Mary, Mary quite contrary», in *The Guardian*, Saturday 13, January 2001, p. 1.
[211] M. Midgley, *The problem of natural evil*, in *Ib.*, *Wickedness*, New York, Routledge 2001, p. 14.
[212] Ivi, pp. 2-3.
[213] Ivi, p. 4.
[214] Tale errore è descritto da Erich Fromm in *Anatomia della distruttività umana*: «Concludendo questa analisi del carattere di Hitler, sarà il caso di spiegare brevemente perché ho inserito nel mio libro quest'ampia parentesi, come il

Anatomia della distruttività umana (1975) non esistono, di conseguenza ci risulta impossibile comprendere il male – e ciò ha come conseguenza l'elusione della nostra responsabilità morale; pertanto, sottolinea Midgley, bisogna recuperare il concetto realistico del male ed analizzarlo in quanto *facente parte della natura umana*. D'altra parte sebbene ci sia la forte tendenza, soprattutto nelle scienze sociali, a ritenere che non ci sono cause interne nella natura umana e che essa è solo il risultato di pressioni esterne che possono essere rimosse, tale considerazione non risolve il nostro problema perché dobbiamo considerare come «per quanto grande possa essere la forza della pressione esterna abbiamo sempre bisogno di comprendere il modo in cui le persone rispondono alle pressioni»[215]. Perciò se analizzare il male semplicemente notando le cause esterne significa banalizzarlo, il problema che occupa costantemente Midgley è quello di comprendere attraverso l'*immaginazione* il modo in cui esso lavora nel cuore umano, anche se si teme che questo porti ad identificarsi con esso; «dobbiamo cercare di comprendere, senza accettare, ciò che è presente nel cuore del malvagio», poiché se «non possiamo conoscere [il male] non possiamo nemmeno scoprirlo e resistergli»[216]. Per comprenderlo dobbiamo vedere come esso lavora nel cuore umano e scoprire il modo in cui agisce nelle nostre vite e nelle vite di coloro che ci circondano; altrimenti il nostro concetto di malvagità sarà irreale.

Oltre a relegare a Dio la responsabilità del male e a ritenere che esso non faccia parte della natura umana, vi sono altri errori che la filosofia ha compiuto contribuendo in modo eclatante alla sua mancata comprensione: la perdita del giudizio morale, la perdita della concezione di individuo e di conseguenza l'elusione delle sue responsabilità[217]. Come scrive Hannah Arendt ne *La banalità del male*, 1963, il male e i vizi che vengono commessi ogni giorno sembra non siano sottoponibili ad un giudizio morale e questo porta ad eludere la responsabilità morale di cui l'individuo deve rispondere.

> E così alcuni dotti americani hanno affermato, con sconcertante ingenuità, che tentazione e coercizione sono in fondo la stessa cosa e che non si può pretendere che uno resista alla tentazione. (Se uno ti punta una pistola al cuore e ti ordina di uccidere il tuo migliore amico, tu *devi* uccidere l'amico; e – come alcuni hanno sostenuto qualche anno fa a proposito di un professore universitario che in un programma di quiz della televisione americana aveva ingannato il pubblico – quando è in palio tanto denaro chi può resistere alla tentazione di barare?) L'idea che *un uomo non ha diritto di giudicare se non è stato presente* (n.s.) e non ha vissuto la vicenda in discussione fa presa – a quanto pare – dappertutto e su tutti, sebbene sia anche chiaro che in tal caso non sarebbe più possibile né amministrare la giustizia né scrivere un libro di storia.[218]

---

capitolo di Himmler. A prescindere dall'ovvio obiettivo teorico di chiarire il concetto di sadismo e necrofilia presentandone un'illustrazione clinica, avevo un altro scopo ancora: mettere a fuoco l'errore fondamentale che impedisce alla gente di riconoscere i vari Hitler potenziali prima che essi mostrino il vero volto. Tale errore risiede nella convinzione che una persona totalmente distruttiva e maligna debba essere un diavolo e averne tutta l'aria; che debba essere priva di una qualsiasi qualità positiva; che debba portare il segno di Caino come una specie di stella in fronte in modo che tutti possano riconoscerne la distruttività da lontano. Certo simili essere diabolici esistono ma sono rari. Come ho detto in precedenza, più spesso la persona fortemente distruttiva mostrerà una facciata gentile, cortesia, amore per la famiglia, i bambini, gli animali; parlerà dei suoi ideali e delle sue buone intenzioni. Ma non è soltanto questo il problema. Non c'è praticamente al mondo un uomo che sia completamente privo di gentilezza e di buone intenzioni. Altrimenti, a meno che moralmente non sia un 'idiota congenito', sarebbe sull'orlo della pazzia. *E perciò, finchè si crederà che gli uomini cattivi abbiano le corna e puzzino di zolfo, sarà impossibile scoprirli* [...]. L'analisi oggettiva distaccata di un personaggio come Hitler non è soltanto imposta dalla coscienza scientifica, ma anche dalla necessità di apprendere una importante lezione per il presente e per il futuro. Qualsiasi analisi che deformi la sua immagine privandola della sua umanità, servirebbe soltanto a intensificare e ignorare gli Hitler potenziali finchè non si mostrino in pieno assetto di guerra». (E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1981, pp. 336-7.

[215] M. Midgley, *The problem of natural evil*, in *Ib.*, *Wickedness*, New York, Routledge 2001, p. 3.

[216] Ivi, p. 4.

[217] Cfr. M. Midgley, *The elusiveness of responsability*, in *Ib.*, *Wickedness*, New York, Routledge 2001, pp. 50-54.

[218] H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 296.

Nota giustamente Hannah Arendt come il disagio presente nell'esprimere un giudizio morale rende difficile rispondere ad importanti domande, come ad esempio, «come opera il male nell'individuo?», o «gli sfruttatori e gli oppressori sanno o no ciò che stanno facendo?»[219]. Si ritiene che tali domande non possono sorgere perché il male individuale non esiste, e di conseguenza non ci sono individui che possono essere identificati come oppressori o sfruttatori:

> […] su nulla la pubblica opinione di tutto il mondo sembra essere più d'accordo come sul fatto che nessuno ha il diritto di giudicare *un altro individuo*. L'opinione pubblica mondiale permette che si giudichino e magari si condannino soltanto tendenze, o collettività intere (più vaste sono e meglio è) [...] che è 'da superficiali' insistere su particolari e menzionare individui, e che in invece è segno di intelligenza ragionare in termini generali. [...] Ci si preoccupa soltanto che sotto accusa non sia una sola persona, un *individuo,* e arrivati a questo punto è facile andare un altro passo oltre e dire: 'Certo le colpe sono gravi, ma l'imputato è l'umanità intera'.[220]

Così il male pubblico svanisce in un problema sociale, come il male privato nella malattia mentale; ma, come osserva Midgley, «il coltello taglia in maniera più profonda perché taglia via il nostro potere di darci una direzione»[221]. La funzione del giudizio morale nelle nostre vite interiori è quella di costruire un'insieme di casi approvati o meno per varie ragioni – una mappa che possa orientare e tracciare una direzione quando dobbiamo prendere delle decisioni. Dato che ognuno di noi deve agire come individuo questi casi devono in primo luogo essere individuali, mentre i giudizi morali sui gruppi e le masse devono essere secondari, qualora debbano effettivamente essere fatti. D'altra parte, sottolinea la filosofa, nemmeno possiamo fare ciò che la frase "nessuno ha il diritto di giudicare qualcun altro" suggerisce di fare, e costruire il nostro insieme di casi direttamente in base al verdetto sul nostro comportamento, perché senza un'ampia gamma di comparazione, il giudizio di sé stessi non può iniziare; ma quando ci domandiamo se la nostra condotta è giusta, abbiamo bisogno di chiederci "Cosa penserei se qualcun altro avesse fatto ciò?" e non avremo nessuna risposta a meno che non richiamiamo una serie di casi comparabili nel passato, quando abbiamo giudicato altre persone: ovviamente questo non vuol dire lapidarli o mandarli in carcere, ma semplicemente formarsi un'opinione su ciò che avrebbero dovuto fare, ed è uno degli aspetti che mostrano il fatto che li trattiamo con rispetto, in quanto agenti responsabili[222].

Qual è dunque la proposta della Midgley per comprendere il male ed averne una visione realistica? Riprendendo la visione aristotelica Midgley sostiene, innanzitutto, che abbiamo bisogno di pensare alla *malvagità come qualcosa di negativo che fa parte della nostra natura*, «come una sorta di fallimento a vivere nel modo in cui siamo capaci di vivere»[223]; le tendenze a commettere il male sono dei «fallimenti, delle disfunzioni»[224]. Questa idea del male come negativo risulta essere naturale: le persone che hanno le capacità positive come la generosità e il coraggio, non hanno bisogno di ulteriori capacità per essere cattive o codarde, poiché essere capaci di queste virtù implica anche l'essere capaci dei vizi corrispondenti, proprio come la possibilità della forza fisica porta con sé quella della debolezza fisica[225]. In secondo luogo la Midgley analizza le forme che il male prende nell'essere umano facendo una distinzione tra il vizio, la volontà debole (l'*acrasia*) e la pazzia. Recuperando la distinzione aristotelica tra le persone che hanno una volontà debole, che commettono il male andando contro i loro reali desideri e intenzioni, e coloro che commettono il male con contentezza e convinzione[226], Midgley sottolinea come sebbene la debolezza di volontà sia un problema, a differenza del vizio risulta essere piuttosto familiare: possiamo difatti descrivere

[219] M. Midgley, *The elusiveness of responsability*, in *Ib.*, *Wickedness*, New York, Routledge 2001, p. 50.
[220] H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 297.
[221] M. Midgley, *The elusiveness of responsability*, in *Ib.*, *Wickedness*, New York, Routledge 2001, p. 50.
[222] Ivi, pp. 50-1.
[223] Ivi, p. 7.
[224] Ivi, p. 13.
[225] Ivi, p. 14.
[226] Cfr. Ivi, p. 60.

con facilità lo stato confuso delle persone che fanno delle cose che sanno essere sbagliate. In tal caso la descrizione della nostra esperienza coincide con quella delle altre persone (la descrizione dell'atto compiuto per debolezza di volontà fatta dall'esterno è simile a quella fatta dal soggetto in prima persona). Al contrario,

> le persone viziose non si autodefiniscono viziose, né pensano che le loro azioni siano sbagliate: tendono a giustificarle o a rifiutare le questioni morali in quanto superflue o irrilevanti. […] Ernst Rohm, cofondatore con Hitler del partito nazista […] scrisse nella sua autobiografia, 'dato che sono un uomo immaturo e cattivo la guerra mi sembra più che la pace'. Per comprendere ciò che intendeva con questa [frase] abbiamo bisogno di un contesto – che forse mostrerà un reale spasmo di coscienza […]. Tale commento non può avere il semplice senso letterario che avrebbe per qualcun altro. In generale, come disse Aristotele 'il vizio è inconscio di se stesso; la debolezza no'.[227]

Mentre l'uomo *acratico* commettendo il male è cosciente di ciò che sta facendo ed il suo punto di vista coincide con quello di un altro che compia lo stesso atto, al contrario, sottolinea la Midgley nel caso del vizio non sembra esserci un punto di vista interno alla persona viziosa, né la coscienza di ciò che si compie. Questo ha indotto a pensare che il vizio non esista, che sia frutto della fantasia, e si è giunti a ritenere che le persone che commettono atti spaventosi devono essere necessariamente pazze, ovvero malate. Anche se per altre ragioni l'intera nozione di malattia mentale è stata criticata, le persone ancora tendono a considerarla come la sola possibile risposta umana a questo particolare problema, ma in realtà, sottolinea la filosofa, al di là dell'area di identificazione del disordine mentale esiste un'altra area che tradizionalmente è distinta da essa: quella della malvagità[228].

La malvagità presente nel vizioso viene caratterizzata dalla Midgley come una sorta di *paradosso di responsabile negligenza*: quando ci chiediamo se "gli oppressori e gli sfruttatori sanno ciò che stanno facendo", ci sembra che loro non lo sappiano, perché in modo attento evitano di pensarci, ma dato che questo lo sanno bene, il loro deliberato evitare di pensarci è un atto responsabile. Midgley esemplifica la negligenza responsabile considerando il caso di un ufficiale che durante la prima guerra mondiale venne mandato in Francia per esaminare il campo di battaglia, e appena lo vide scoppiò in lacrime ed esclamò: "Abbiamo davvero ordinato agli uomini di avanzare attraverso tutto quel fango?" Questo è un semplice caso di ignoranza fattuale che proviene dalla negligenza, ma tale negligenza non è scusabile: il rimedio per atti inescusabili, sottolinea Midgley, è il fermo rifiuto di partecipare sia alle conseguenze delle azioni di una persona, sia aderire ai principi che vi sono implicati.

Questa considerazione, osserva la filosofa, fa parte di ciò che Socrate voleva dire attraverso la sua intuizione paradossale presente nell'affermazione "nessuno commette il male volontariamente". Secondo Socrate, se chi commette il male davvero comprendesse ciò che stava facendo, non lo commetterebbe – ed anche se questa sembra essere una scusa, come se volesse dire che tutti coloro che fanno il male sono disinformati o folli, Socrate certamente non la considerava così: egli disse questa frase come espressione del suo tentativo di spingere le persone a riflettere di più, in modo da evitare il male[229]. Il suo approccio nei confronti del male non era quello antico della terza persona, diretto semplicemente alla questione del trattamento riservato ai trasgressori, ma era principalmente un'indagine sulla prima e la seconda persona, su come ognuno di noi sbaglia; egli sta parlando di qualcosa che è pienamente sotto il nostro controllo, qualcosa che lui considera essere l'essenza del peccato, ovvero della «deliberata cecità nei confronti degli ideali e dei principi, uno stallo delle nostre facoltà morali ed intellettuali»[230].

---

[227] Ivi, pp. 60-1.
[228] Cfr. Ivi, p. 61.
[229] Cfr. Ivi, pp. 64-5.
[230] Cfr. Ivi, p. 65.

Diviene imprescindibile considerare come molti dei peggiori atti compiuti nel mondo sono stati commessi nello stesso modo in cui il campo di battaglia della prima guerra mondiale fu prodotto da persone che fallirono nel criticare il percorso che gli si prospettava dinanzi: gli sfruttatori e gli oppressori, coloro che fecero la guerra, gli esecutori, non indossano né dei cappelli neri, né le corna, e sono spesso mossi da ragioni positive come la prudenza, la lealtà, la coscienza professionale. D'altra parte l'elemento sconcertante poggia nella mancanza di altri motivi che dovrebbero bilanciare queste ragioni, in particolare, il giusto riguardo nei confronti delle persone e di un giusto sistema di priorità che lo rafforzi. Quel genere di mancanza non può essere trattata come mera materia di scelta, ma la attribuiamo alla volontà: la volontà ha prontamente detto "no", ma dato che "no" è una parola negativa da dire, la mente spesso non ammette pienamente ciò che sta accadendo[231]. È stato per questo che l'ufficiale, quando vide l'esercito combattere nel fango ne fu sbalordito; solo dopo che la sua sistematica negligenza gli divenne chiara, finalmente ne fu inorridito: una volta che la questione fu posta davanti a lui, la poté vedere, e fu capace di provare rimorso (anche se la capacità di rimorso per Aristotele indica la debolezza e non il vizio, senz'altro queste alternative, nota Midgley, non sono così chiare e definite[232]).

Dopo aver considerato i vizi come parte integrante della natura umana e il modo in cui il vizioso per mancanza di criticità e di ragioni che bilancino i motivi positivi che lo spingono a fare il male commette crimini orrendi, un ulteriore aspetto che Mary Midgley vuole chiarire riguarda le forme di conflitto interiore che sono coinvolte nella tentazione e la relazione tra questo processo turbolento e la nostra personale identità. Dato che i tratti malvagi non sono qualcosa di alieno alla persona, ma sono delle qualità che la persona possiede – anche se in un altro senso sono qualcosa che li attacca – l'aspetto duale del soggetto che si compone del proprio sé e della propria ombra è una figura sconcertante della nostra vita mentale, ed un problema pratico e teoretico. Anche se tentiamo di evitare di possedere le motivazioni sbagliate, perché sentiamo che possederle o riconoscerle vuol dire accettarle e perché ci sembra che qualcosa di alieno ci minacci, quando tale minaccia diventa particolarmente forte le proiettiamo nel mondo che ci circonda, alimentando così le paure irrazionali e l'odio che gioca una parte centrale nella capacità umana distruttiva.[233] La proiezione comune di ombre che non vengono riconosciute alimenta la fantasia che contribuisce a sviluppare sentimenti di ostilità nei confronti dei gruppi: difatti, sottolinea la filosofa, l'idea che alcuni leader abbiano imposto tale ostilità a folle di sostenitori interamente passive non è plausibile. I sostenitori devono essere attivi ed il loro problema, secondo Midgley, è stato proprio nel mancare di riconoscere e di combattere i potenti aspetti malvagi presenti nella propria natura; di conseguenza, attraverso la proiezione, se ne sono liberati. Semplicemente non pensandoci, essi sono stati capaci di fare un male incommensurabile, proprio come Eichmann: pertanto sono responsabili di essersi resi passivi strumenti del male[234].

Così la Midgley avendo considerato i vizi come qualità facenti parte integrante della persona, allo stesso modo delle virtù, e dopo aver immaginato l'azione che il male compie nell'uomo interiore, ha considerato come solo un soggetto che ne comprenda l'azione è in grado di evitare che il male venga proiettato esteriormente spingendolo a distruggere gli altri. Il suo scritto spinge a riflettere sugli effetti negativi che la responsabile negligenza ha avuto sulla storia.

6. Mary Warnock, l'anticonformista.

La Baronessa Mary Warnock è una filosofa morale che ha dato particolare attenzione alla vita interiore approfondendo il ruolo dell'immaginazione come facoltà dove confluiscono sia le

[231] Cfr. Ivi, pp. 68-9.
[232] Cfr. Ivi, p. 69.
[233] Cfr. M. Midgley, *Selves and Shadows*, in *Ib.*, *Wickedness*, New York, Routledge 2001, p. 117.
[234] Cfr. Ivi, pp. 134-5.

emozioni che l'intelletto; in questo modo si contrappone a quella che era la visione dell'epoca secondo la quale le passioni erano completamente distaccate dalla ragione.

Helen Mary Wilson (coniugata Warnock) nacque il 14 Aprile 1924 da Archibald Edward Wilson, di origine scozzese e irlandese, e da Ethel Mary Schuster. Il nonno materno, il Baronetto Felix Schuster[235], era un banchiere di famiglia ebrea che da Francoforte si era trasferito a Manchester nel 1869 col desiderio di proseguire la sua attività di commercio della lana, convertito da poco al cristianesimo. Solo quando Archibald Wilson divenne insegnante a Winchester, una scuola piuttosto prestigiosa, ottenne nel 1906 il permesso dai futuri suoceri di sposare Ethel: il loro matrimonio durò vent'anni perché lui morì di difterite nel settembre del 1923, sette mesi prima che nascesse la filosofa[236].

Mary Warnock ha trascorso la sua infanzia a Kelso House e se da una parte la madre e il fratello Ducan inasprirono questo periodo, dall'altra la sorella Stephana, nata nel 1921, e la nonna Emily Coleman furono per lei fonte di arricchimento e crescita. La madre non nascondeva la sua preferenza per i figli maschi e la delusione che provava perché le sue ultime due figlie erano femmine: Stephana e Mary, a differenza degli altri, avevano una stanza al piano superiore e i pasti venivano portati direttamente lì dalla cameriera, raramente la madre faceva loro visita. Quando ciò accadeva – come racconta la Warnock nel suo memoriale intitolato *A memoir* (2000) – «prendevamo un tè con del pane, del burro e dei deliziosi dolci triangolari», inoltre per «circa un'ora ogni sera in abiti puliti e collane di corallo, andavamo al piano inferiore in una stanza [...], dove ascoltavamo le canzoni, o il grammofono e giocavamo con i tasselli di un mosaico. La routine era abbastanza antiquata, anche per il 1920»[237].

Mary Warnock era piuttosto irritata sia dalla madre, «una figura esotica connessa a Londra, al cibo raffinato, e ai profumi deliziosi»[238] – anche se in età matura dovette ammettere di assomigliarle in alcuni aspetti – che dal fratello Duncan: egli la condizionò negativamente a tal punto che le trasmise un forte senso di insicurezza, come lei stessa racconta in un'intervista del 2001 al *The Guardian*:

> Duncan mi ha reso familiare la paura di non essere capace di comprendere ciò che diceva [...] e, in secondo luogo, la paura di 'non essere capace di elaborare qualcosa da dire', una paura che non mi ha mai completamente lasciata.[239]

Invece le figure positive della sua infanzia, come detto, sono state la sorella Stephana, con cui consolidò un forte legame, e la nonna che a differenza della mamma preferiva le femmine ai maschi. Ella viveva con le due bambine al primo piano e con il suo repertorio di canzoni e di proverbi che avevano la funzione di scandire delle situazioni che spesso si ripetevano[240], «costituiva la continuità, la certezza del ripetersi delle stagioni, e soprattutto l'eccitazione di ogni stagione appena arrivava. Quando lei iniziava a cantare gli inni, il Natale stava arrivando»[241].

Nel 1937 sebbene la filosofa desiderasse studiare a Downe House insieme ai suoi fratelli, compresa Stephana, la madre, stanca di questa scuola, la iscrisse alla St. Swithun dove rimase fino al 1940. Anche se questa istituzione aveva la fama di offrire un'educazione basilare soprattutto in campo scientifico, l'obiettivo degli insegnanti era che i bambini fossero buoni e non che fossero intelligenti e ben istruiti: essi insegnavano a servire e alla maggior parte degli studenti non

---

[235] Il 24 Luglio 1906 venne creato il titolo di "Baronetto Schuster" appositamente per il banchiere Felix Shuster. Era il socio più importante nella ditta di famiglia Schuster, *Son & Co*, e fu anche membro della finanza del Consiglio d'India dal 1906 al 1916. In seguito solo altre due persone ebbero tale titolo, che oggi non esiste più.
[236] Cfr. M. Warnock, *A Memoir*, Duckworth, London 2000, pp. 2-3.
[237] Ivi, p. 3.
[238] Ivi, p. 6.
[239] M. Warnock, in A. Brown, «The practical philosopher», *The Guardian*, Saturday 19 July 2003, p. 2.
[240] Cfr. M. Warnock, *A Memoir*, Duckworth, London 2000, pp. 4-6.
[241] Ivi, p. 6.

interessava raggiungere un ideale di bontà di questo genere[242]. La sua amica più importante che conobbe a St. Swithun fu Imogen Wrong che la incoraggiò e la sostenne per più di sessant'anni: erano entrambe orfane di padre[243].

Nonostante l'atmosfera della scuola non incoraggiasse il suo desiderio di crescere intellettualmente in ogni ambito, l'attitudine anticonformista della filosofa e la sua autonomia di pensiero si manifestarono fin dall'adolescenza: in questo atteggiamento emergeva la forza e la determinazione che contraddistinguono tutto ciò che di importante avrebbe fatto nella sua vita.

> Mi sentivo straordinariamente libera di essere come volevo, di dedicarmi ad amicizie, passioni, speculazioni metafisiche segrete a cui a casa mi sarei vergognata di dedicarmi, ora perfino Stephana era stata allontanata come critica potenziale. [...] Anche se non era permesso avere dei libri nei nostri "cubicoli" (dove ognuno di noi aveva un letto e un lavandino protetto dalle pareti dai nostri vicini, in un lungo ventoso corridoio) eccetto la Bibbia o altri testi sacri, mia madre mi diede una meravigliosa antologia di prose e poesie [....] intitolata *The Spirit of Man* [...] [che] è indubbiamente il libro più istruttivo che abbia mai posseduto. In inverno con una torcia sotto un letto di abiti [...] leggevo e imparavo i sonetti di Shakespeare, i poemi di Hopkins, gli estratti di Spinoza, Tolstoj, Platone tutti disposti secondo le topiche come "Moralità", "Insoddisfazione", "Salvezza". [...] durante gli anni che ho trascorso in St. Swithun questo libro era la mia bibbia [...]. Io dubito che ci sia qualche aspetto nell'istruzione che abbia valore come quello di una lettura solitaria come questa.[244]

Pur essendo molto intelligente, non ebbe mai dei buoni risultati in questa scuola anche perché aveva successo solo chi seguiva le "regole del gioco". Nel 1940 a causa della caduta di Parigi la scuola chiuse poiché era vicina alla costa. Per completare gli studi e poter partecipare all'esame di ammissione ad Oxford trascorse un anno al Surrey Prior's Field[245], una scuola completamente diversa dalla precedente, poiché qui ebbe la possibilità di dedicarsi, tra le altre materie, anche alla politica e alla cultura («per un anno fiorii»[246]); per la prima volta fu molto ammirata dalla preside.

Così nell'autunno del 1942 riuscì ad entrare al Margaret Hall College dell'Università di Oxford dove seguì per due anni il corso dei *Mods* – una delle sue più grandi amiche era la figlia di Charles de Gaulle, Elizabeth. Una volta terminati i *Mods* lavorò come insegnante per due anni alla Sheborne School for Girls. Il corso completo dei *Greats* avrebbe dovuto durare quattro anni, ma nel bel mezzo della guerra era stato drasticamente ridotto. Questo fu ciò che la spinse a sospendere gli studi per riprenderli una volta che la guerra fu terminata[247], nel 1946.

Proprio in questo periodo in cui le notizie sui campi di concentramento divenivano di dominio pubblico, conobbe le altre filosofe che la colpirono subito per il loro differente approccio filosofico. Ammirava molto Philippa Foot che era Fellow del Somerville, anche se ne fu sempre un po' intimidita a causa del suo ceto sociale.

> La consideravo una persona infinitamente al di sopra di me, una che si può considerare un membro più importante di un'estesa famiglia [...] si sapeva che aveva delle origini elevate. [...] Philippa alta e con un viso aristocraticamente lungo, sembrava fosse vestita sempre con abiti "buoni", non fatti in casa. [...] la mia ammirazione per lei, e per il suo genuino non conformismo filosofico, è molto profonda.[248]

Anche l'incontro con la Anscombe fu determinante: ne fu molto impressionata[249]. Anche lei come la Foot era Fellow al Somerville e le fu presentata dalla sua amica Imogen Rose. Appena la Anscombe scoprì che la Warnock frequentava i *Greats* decise di istruirla in modo da salvarla dai

[242] Cfr. Ivi, pp. 7-8.
[243] Cfr. Ivi, pp. 9-10.
[244] Ivi, p. 9.
[245] Cfr. Ivi, p. 12.
[246] Ivi, p. 13.
[247] Cfr. Ivi, pp. 13-4
[248] Ivi, p. 55.
[249] Cfr. Ivi, p. 75.

pericoli della filosofia di Oxford. Elizabeth cercava di spingerla a confidarle quali problemi filosofici la turbassero, dicendole che anche lei durante gli anni degli studi si era arrovellata su simili questioni per ore, presso il Cafè Cadena o nella sua stanza del college[250]. La Murdoch invece, che era appena ritornata ad Oxford dopo un periodo in cui aveva lavorato come ricercatrice al Newnham College di Cambridge ed era conosciuta sia per la sua intelligenza che per sue esperienze di vita – aveva lavorato per l'UNRRA nell'ultima fase della guerra, e dopo la fine della guerra, nel 1945, si era recata in Europa, in Belgio e a Parigi dove aveva conosciuto Sartre mentre nessuno ad Oxford sapeva nulla del suo pensiero – le fu presentata da Charles Salter[251].

Oltre ad instaurare una stretta relazione con le filosofe di Oxford, nel 1948 la Warnock conobbe Geoffrey Warnock e subito capì che avrebbe voluto trascorrere la sua vita con lui: tra i tanti interessi che avevano in comune condividevano anche la passione per la filosofia. Dopo aver terminato i *Greats* ottenendo il *First*, prese il Bachelor in Philosophy in un solo anno – la durata normale era di due anni. Nel 1949 si sposò con Geoffrey che a Gennaio era divenuto direttore della ricerca presso Magdalen mentre ad Ottobre lei iniziò a lavorare come docente al St. Hugh College[252] (dove rimase fino al 1966).

Nel 1952 la filosofia ad Oxford ebbe grande successo sia per il nuovo Bachelor in Philosophy sia per l'immensa popolarità della laurea in PPE (filosofia, politica ed economia[253]) che attraeva gli studenti di tutto il mondo: era pieno di filosofi ad Oxford, mentre Cambridge aveva solo otto docenti nella facoltà di filosofia, Oxford ne aveva più di trenta. Gli incontri settimanali organizzati da Austin e Ryle, i *Saturday Mornings*, favorivano il confronto filosofico di docenti che potevano partecipare previo invito degli organizzatori, che inizialmente esclusero le loro colleghe. Solo in seguito Mary Warnock fu invitata da Austin, fu un evento memorabile[254].

> Era il periodo in cui tutti gli studenti più intelligenti, che frequentavano il PPE o il Greats, o il nuovo corso PPP (Filosofia, Psicologia e Fisiologia) erano desiderosi di proseguire con la filosofia. I filosofi di Oxford erano invitati nelle più grandi università americane, a portare questo entusiasmo oltre l'Atlantico. Per un breve periodo di tempo, negli anni '50 e '60, Oxford era il centro filosofico del mondo.[255]

Proprio in questo periodo in cui la filosofia fioriva, la Warnock si distingueva sempre più per il suo impegno nel mettere in luce l'eccessiva fiducia che c'era nei confronti della filosofia e del linguaggio filosofico di Oxford[256]. Era riconosciuta come una filosofa eminente, perciò a partire dal 1950 fu invitata con i suoi tre colleghi, Peter Strawson, David Pears ed il marito Geoffrey a dar vita ad un dibattito filosofico nel Terzo programma della BBC[257].

La filosofa riusciva a combinare la sua vita professionale con quella domestica, riservando una particolare attenzione all'educazione dei figli. Contrariamente a ciò che si potrebbe pensare, come le sue colleghe filosofe del tempo – la Murdoch, la Midgley, la Anscombe e la Foot – ella non si definisce affatto femminista, ma crede che le donne debbano avere le stesse opportunità date agli uomini nel caso in cui mostrino un'eguale abilità in un determinato campo.

> Non credo nel femminismo che separa gli uomini dalle donne [...] credo che soggetti quali la matematica, fisica e filosofia siano esclusivamente di genere neutrale e che non c'è una verità "delle donne" e una verità "degli uomini". Quindi, inevitabilmente le donne devono competere con gli uomini come eguali nella ricerca della verità [...]. Io non nego che le donne hanno avuto, e forse ancora sostengono, sia la lotta contro il pregiudizio in alcuni campi, ed anche [...] l'eterna battaglia di combinare tutti gli aspetti della

[250] Cfr. Ivi, p. 58.
[251] Cfr. Ivi, pp. 75-6.
[252] Cfr. Ivi, pp. 14-5.
[253] Cfr. P. Foot, «The Grammar of Goodness», *The Harvard Review of Philosophy*, XI 2003, p. 33.
[254] Cfr. M. Warnock, *A Memoir*, Duckworth, London 2000, pp. 18-9.
[255] Ivi, p. 19.
[256] Cfr. A. Brown, «The practical philosopher», *The Guardian*, Saturday 19 July 2003, p. 3.
[257] Cfr. M. Warnock, *A Memoir*, Duckworth, London 2000, p. 20.

loro vita. Ma non credo che questo sia ingiusto, ma solo inevitabile, ed anche motivo di arricchimento. Non ho mai potuto tollerare il genere di femminismo che incolpava gli uomini, o che sperava di non avere nulla a che fare con loro. Perciò ero affascinata da alcuni dettagli del *Secondo sesso* di Simone de Beauvoir nel 1950 [...] ma avevo poca simpatia per il messaggio generale che le donne percepirono, [...] la loro universale subordinazione agli uomini.[258]

In seguito l'attività filosofica della Warnock si è sempre più intensificata dal momento in cui si è avvicinata a Sartre, anche se inizialmente non apprezzò affatto il suo pensiero. Difatti quando le fu chiesto di dedicargli un capitolo del suo primo libro *Ethics Since 1900* (1960) non lo considerava un vero filosofo, anzi, ne era piuttosto disgustata[259]: «Era un filosofo – racconta – che si permetteva di parlare di sesso, amore, repulsione, odio, invidia e di tutte quelle cose di cui non parlano i filosofi [...]; a quel tempo lo disprezzavo. Pensavo non fosse un vero filosofo»[260]. Ben presto si ricredette fino al punto di fare dell'esistenzialismo il filone centrale di alcune sue opere importanti come *Jean Paul Sartre*, 1963, *Existentialist and ethics*, 1966, ed *Existentialism*, 1970, al contrario della Murdoch che sebbene fosse stata la prima a leggere l'opera di Sartre e ad appassionarsene, subito dopo se ne allontanò completamente.

Oltre ad approfondire l'esistenzialismo e a riscoprire l'importanza delle emozioni la Warnock manifestò il desiderio di occuparsi della scuola secondaria e così, sebbene avesse cinque figli e un lavoro come docente al St. Hugh College decise di lasciarlo per divenire dal 1966 al 1972 preside della Oxford High School, dove studiavano due delle sue figlie. In questo stesso periodo suo marito Geoffrey fu eletto preside dell'Hertfort College (dal 1970 al 1988), uno dei college più antichi e importanti dell'Università di Oxford, perciò la coppia si trasferì dalla parte nord di Oxford in un importante alloggio al centro della città. La sua collaborazione con il marito nelle cariche che ricopriva, e il desiderio[261] di dedicarsi alla stesura di un libro imperniato sul tema dell'immaginazione, la spinsero a lasciare l'impiego presso la scuola e a riprendere la carriera come docente universitario.

Pensai ad un libro che volevo scrivere (anzi ad un libro che avrei voluto scrivere fin da quando ero ancora a scuola) sull'immaginazione, e il potere di vedere le cose come simboliche [...]. Gradualmente dovetti giungere a realizzare come essa si connetteva [....] a Kant e alla sua insistenza sul ruolo dell'immaginazione nella costruzione del mondo come lo esperimentiamo.[262]

L'immaginazione rappresenta dunque un tema caro alla filosofa che non solo approfondì nel libro del 1976, *Imagination*, ma che riprese e sviluppò ulteriormente in seguito nel testo del 1994, *Imagination and Time*. Inoltre tra le opere della Warnock è utile citare *Schools of Thought*, 1977, *A question of life*, 1985, *Memory*, 1987, *The uses of Philosophy*. *Nature and Mortality*, 2004, oltre ad altri testi di natura pedagogica, *What must we to teach?*, 1977, *Education: a way forward*, 1979, *Teacher teach thyself*, 1985.

Insomma a partire dagli anni Settanta la sua carriera come filosofa è cresciuta parallelamente al fatto che ha assunto ruoli pubblici di un certo livello. A causa della sua grande competenza morale è stata membro di diverse commissioni inglesi aventi il compito di risolvere problemi di natura etica nel governo, nella politica e nel campo dell'istruzione. È divenuta membro della *Indipendent Broadcasting Authority*, dal 1973 al 1983 (nel 1980 fu considerata come possibile candidata a presiedere la direzione della BBC), ha diretto la "Commissione per le indagini sugli animali da laboratorio", è stata nella "Commissione Reale sull'inquinamento ambientale", ha diretto la "Commissione del Consiglio delle Arti" sul costo della Royal Opera House, ha guidato la "Commissione del governo per l'educazione dei bambini con bisogni speciali" inserendoli

[258] Ivi, p. 21.
[259] Cfr. M. Warnock, in A. Brown, «The practical philosopher», *The Guardian*, Saturday 19 July 2003, p. 3.
[260] *Ibidem.*
[261] Cfr. M. Warnock, *A Memoir*, Duckworth, London 2000, p. 24.
[262] Ivi, p. 25.

all'interno della scuola normale. Inoltre ha fatto parte della "Commissione consultiva per la fecondazione artificiale", della "Commissione d'indagine per la convalida del settore pubblico dell'educazione di secondo grado", e della "Commissione per l'insegnamento di qualità".

Dal 1984 fino al 1991 è stata preside del Girton College dell'Università di Cambridge, collaborando con il marito che, oltre a mantenere la sua carica presso l'Hertfort College, nel 1985 divenne vicepreside di Oxford, mentre suo fratello Ducan, che non lavorava più come diplomatico, guidava il *Corpus Christi* a Cambridge. Come nota Andrew Brown, giornalista del quotidiano britannico *The Guardian*:

> È improbabile che qualsiasi altra famiglia abbia mai avuto un potere tale nel sistema universitario di Oxford e Cambridge. "Lei faceva la schiava per combinare i due ruoli [...] guidava perennemente avanti e indietro" e trasformò perfino la guida in un'abilità la cui eccellenza era possibile, dicendo in un'intervista "Mi piace competere un po' [...] con me stessa per vedere quanto rapidamente posso destreggiarmi nel traffico".[263]

Come riconoscimento pubblico per il suo lavoro, dopo essere stata nominata dama, nel 1985 le fu dato il titolo di Baronessa ("Baroness Warnock of Weeke"). La filosofa è andata in pensione nel 1991 e, in seguito alla morte del marito per una patologia polmonare nel 1995, si è trasferita in un piccolo paese in Savernake dove oggi vive.

6.1 L'immaginazione.

> Ci sono modi differenti di considerare l'immaginazione. Ciò che vorrei sostenere è che la mia interpretazione è *possibile* [...] dunque si può affermare in modo intellegibile che [...] c'è un potere nella mente umana che lavora nella nostra percezione quotidiana del mondo, e lavora anche nei nostri pensieri su ciò che è assente; che ci rende capaci di vedere il mondo, se presente o assente, come significativo, ed anche di presentare questa visione agli altri, perché essi la accettino o la rifiutino. E questo potere, anche se ci dà una percezione "impregnata di pensiero" ("mantiene vivo il pensiero nella percezione"), non è solo intellettuale. Il suo impeto viene dalle emozioni come dalla ragione, dal cuore come dalla mente. [...] Sto affermando l'intellegibilità di trovare delle somiglianze tra certi aspetti della percezione intelligente, e il pensare alle cose in loro assenza. Il mio filo di connessione può essere concepito proprio come una serie di somiglianze; e il nome dell'intera serie è "immaginazione".[264]

Tracciando un filo concettuale che congiunge il pensiero di filosofi come Hume e Kant, Mary Warnock nel saggio del 1976, *Imagination*, considera l'immaginazione una facoltà, posta a metà strada tra i sensi e l'intelletto, che è basilare per l'attività cognitiva: da un lato rende possibile la percezione di ciò che ci circonda, dall'altro permette di pensare a delle cose anche in loro assenza, consentendoci di dare un significato alla nostre esperienze in modo che possiamo maturare una personale visione del mondo. Inoltre l'immaginazione non è un'attività puramente intellettuale, ma scaturisce anche dal cuore: essa proviene dalle emozioni tanto quanto dalla ragione. Pertanto, dato che l'intelligenza umana viene educata, e l'immaginazione ne fa parte, anch'essa deve essere educata: ciò implicherà un'educazione non solo dell'intelligenza, ma anche dei sentimenti. Riflettere sull'importanza dell'immaginazione è uno degli aspetti che accomuna Mary Warnock sia ad Iris Murdoch – che considerava il mondo di Wittgenstein un mondo privo di magia, e sottolineava che in realtà «la nostra immaginazione è immediatamente e continuamente al lavoro nella nostra esperienza»[265] – che a Mary Midgley.

Il primo passo nell'indagine della Warnock è quello di rilevare come sia per Hume che per Kant:

---

[263] A. Brown, «The practical philosopher», *The Guardian*, Saturday 19 July 2003, p. 6.
[264] M. Warnock, *Imagination*, Faber and Faber, London 1976, p. 196.
[265] I. Murdoch, *Journal*, 17 Novembre 1947.

è il potere *figurativo* dell'immaginazione, in altre parole, di formare realmente le immagini, le idee o rappresentazioni somiglianti nella mente che si presume contribuisca alla nostra conoscenza del mondo. Nella teoria di Hume, anche se questo potere si manifestava nel renderci capaci di comprendere le parole pronunciate in assenza degli oggetti [...], non funzionava in presenza degli oggetti, eccetto che trattandoli come continuamente esistenti persino quando non li stavamo sperimentando. [...] In Hume e ancora più chiaramente in Kant, è l'immaginazione che è emersa come ciò che ci rende capaci di andare al di là dei nudi dati della sensazione, e di colmare la lacuna tra la mera sensazione e il pensiero intellegibile[266].

Così la filosofa mette in evidenza l'importanza delle riflessioni di Hume sull'immaginazione. Egli collocandosi nella tradizione empirista – che ha avuto inizio con Cartesio che alla domanda "di cosa sono conscio?" risponde che siamo consci dei contenuti di coscienza – dove i filosofi, per rispondere alle domande sulla percezione, la credenza, la conoscenza, esaminano gli oggetti della coscienza e si pongono il problema di comprendere la relazione che c'è tra le percezioni del mondo esterno e le idee presenti nella mente del soggetto, introduce una distinzione tra le impressioni e le idee: attraverso la percezione le impressioni penetrano con forza ed evidenza nella coscienza e sono quelle sensazioni, passioni, emozioni che percepiamo nell'atto in cui amiamo o odiamo, desideriamo o vogliamo[267]. Le idee, di cui siamo consci nel pensiero, sono le immagini delle impressioni e sono l'oggetto del pensiero: il pensiero, dunque, può elaborare solo idee che provengono dall'esperienza, nulla esiste al di là delle impressioni e delle idee, che sono le loro immagini. Come scrive Hume nel 1739 nel *Trattato sulla natura umana*,

Le percezioni che si presentano con maggior forza e violenza, possiamo chiamarle *impressioni* [...]. Per *idee* intendo le immagini illanguidite delle impressioni, sia nel pensare che nel ragionare [...]. La prima osservazione che salta agli occhi è la grande rassomiglianza tra impressioni e idee in tutto fuorché nel grado della loro forza e vivacità: queste sembrano in un certo modo il riflesso di quelle. Per cui ogni percezione è per così dire doppia, potendo mostrarsi o come impressione o come idea.[268]

Il punto di partenza del pensiero di Hume (e per il quale la Warnock gli dà il merito) è quello di aver definito per primo le idee delle immagini[269] – e quindi l'immaginazione la facoltà che ha il ruolo determinante nel rendere possibile pensare, in quanto ci fornisce l'oggetto del nostro pensiero – e di spiegare il modo in cui le impressioni semplici o complesse vengono trasformate in idee.

Debbo ora valermi della distinzione delle percezioni in semplici e complesse [...] mi accorgo che pur essendovi una generale somiglianza tra le impressioni complesse e le loro idee, tuttavia non è una norma universalmente vera che queste siano l'esatta copia di quelle [...] [invece] ogni idea semplice ha un'impressione semplice che le assomiglia, e ogni impressione semplice ha un'idea che le corrisponde [...]. Non meno evidente è la libertà [...] dell'immaginazione di trasporre e cambiare le sue idee. Le favole che troviamo nei poemi e nei romanzi pongono questo principio fuori di ogni contestazione. In esse la natura è totalmente sconvolta: non vi si parla che di cavalli alati, di draghi fiammeggianti e di giganti mostruosi [...].[270]

L'immaginazione dunque è in parte libera di creare nuove idee attraverso un procedimento con cui associa le une alle altre che Hume spiega dettagliatamente: quando percepiamo un'impressione semplice (che deriva da un solo senso) o un'impressione complessa (che deriva da più sensi coinvolti allo stesso tempo, come quando vediamo una mela e ne cogliamo, contemporaneamente, la forma, il colore, il sapore, l'odore[271]) il ruolo dell'immaginazione è quello di unire le parti di questa impressione complessa con alcune parti di un'altra impressione complessa o semplice che

[266] M. Warnock, *Imagination*, Faber and Faber, London 1976, pp. 33-4.
[267] Cfr. Ivi, pp. 13-5.
[268] D. Hume, *Trattato sulla natura*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 13-4.
[269] Cfr. Ivi, p. 15.
[270] Ivi, pp. 13-15.
[271] Cfr. Ivi, p. 14.

provengono da altre esperienze che sono presenti nella memoria, e di formulare, ad esempio, l'idea immaginaria di un frutto simile alla mela, ma che è di colore e sapore diverso[272]. Anche se in questo modo l'immaginazione è creativa, si tratta però di una libertà parziale perché ci sono tre principi unificatori che indicano le idee che sono più adatte ad essere messe insieme: la somiglianza, la contiguità nello spazio e nel tempo e la causalità, fanno sì che le idee vengano connesse le une alle altre in modo inseparabile nella memoria[273].

> Dato che tutte le idee semplici possono essere separate dall'immaginazione, e di nuovo unite nella forma che più le piace, le operazioni di questa facoltà sarebbero del tutto inesplicabili se non fosse guidata dai principi universali [...] [attraverso cui] la natura sembra indicare ad ognuno le idee semplici più adatte ad essere riunite in idee complesse. Le proprietà che danno origine a questa associazione e fan sì che la mente venga trasportata da un'idea all'altra sono: rassomiglianza, contiguità nel tempo e nello spazio, causa ed effetto.[274]

In secondo luogo per Hume l'immaginazione svolge due funzioni entrambe subordinate all'esperienza: essa può creare nella mente l'immagine di un oggetto assente, e suppone la continua esistenza degli oggetti che ci circondano. Nel primo caso l'immaginazione è subordinata all'abitudine: solo dopo aver ricevuto delle impressioni da parte di una serie di oggetti dello stesso genere e aver dato loro uno stesso nome classificandoli (ad esempio, con la parola "oro" e la parola "gatto" classifichiamo le cose e gli animali di uno stesso genere), dunque dopo averne acquisito l'abitudine, quando ascoltiamo o leggiamo, ad esempio, la parola "gatto", l'immaginazione rende presente nella nostra mente l'idea-immagine del gatto. L'immaginazione allora esplica la sua funzione a causa di un nome che fa rivivere nella mente degli oggetti assenti: se questi fossero presenti, e la loro impressione fosse con noi, l'immaginazione non potrebbe svolgere nessun lavoro[275]. Pertanto nel pensiero humeano, quando ci troviamo di fronte a degli oggetti, è per abitudine che applichiamo loro dei termini descrittivi, con cui chiamiamo l'animale che vediamo "gatto", collocandolo nel genere a cui appartiene: l'immaginazione in questo caso, per Hume, non opera un confronto tra le immagini del gatto che abbiamo nella mente e l'animale che abbiamo davanti, in modo da poterlo classificare e chiamare gatto[276].

Inoltre l'immaginazione attribuisce un'esistenza continua agli oggetti esterni: essa ci dà la certezza che essi esistono indipendentemente dalla nostra presenza in un determinato luogo e dalla nostra possibilità di percepirli (a differenza dei sentimenti, o delle sensazioni che dipendono da noi, e che non esistono senza di noi). Ad esempio ciò accade quando abbiamo costantemente delle impressioni simili del sole e del mare, e l'immaginazione, ignara della lacuna presente nella percezione, le considera identiche: essa confonde la similarità con l'identità e per questo, al di là della presente impressione di caldo o di luce che proviene dal sole, colma la lacuna attraverso la memoria di ciò che abbiamo esperimentato in passato[277]. Difatti, dopo avere ricevuto delle impressioni molto simili di uno stesso oggetto o aver percepito dei cambiamenti regolari (costanza e coerenza), l'immaginazione completa l'uniformità che si trova in modo limitato nelle impressioni, supponendo la continua esistenza degli oggetti e rendendo l'uniformità percepita ancora più grande. Così l'immaginazione nel pensiero di Hume ci spinge a credere che ci sono degli oggetti che esistono continuamente[278].

Se Hume compie un'analisi parziale dell'immaginazione, la Warnock la completa approfondendo le riflessioni di Kant su tale topica: per lui l'immaginazione non ci fornisce solo il concetto di oggetti-nel-mondo che esistono in modo indipendente da noi, ma rende possibile

---

[272] Cfr. M. Warnock, *Imagination*, Faber and Faber, London 1976, p. 16.
[273] Cfr. Ivi, pp. 16-8.
[274] D. Hume, *Trattato sulla natura*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 22.
[275] Cfr. M. Warnock, *Imagination*, Faber and Faber, London 1976, p. 18.
[276] Cfr. Ivi, pp. 17-19
[277] Cfr. Ivi, pp. 21-4.
[278] Cfr. *Ibidem*.

riconoscere gli oggetti. Dunque nella teoria di Kant l'immaginazione ha un doppio ruolo: «Senza di essa, non solo non si potrebbero considerare gli oggetti come propriamente reali, distinti da noi stessi e con una continua esistenza, ma non potremmo riconoscere le cose che esperimentiamo nel mondo come oggetti di un certo genere. Ed entrambe queste funzioni, fondamentali per la nostra comprensione e gestione del mondo, [...] [sono] eseguite, dal potere di formare immagini, sia come potere di rappresentare meramente le cose precedentemente esperimentate, sia come potere creativo di costruire immagini di una certa forma»[279]. Nella *Critica della ragione pura* Kant fornisce una chiara definizione l'immaginazione.

> Immaginazione è la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza nell'intuizione. Ora, poiché ogni nostra intuizione è sensibile, così l'immaginazione per via della condizione subiettiva per cui soltanto può dare ai concetti dell'intelletto una intuizione corrispondente, appartiene alla sensibilità; [...] è una facoltà di determinare a priori la sensibilità; e la sua sintesi delle intuizioni, conforme alle categorie deve essere sintesi a priori trascendente dell'immaginazione; che è un effetto dell'intelletto sulla sensibilità, e la prima applicazione (base insieme di tutte le altre) di esso ad oggetti dell'intuizione a noi possibile. [...] Ora in quanto l'immaginazione è soltanto spontaneità, io la chiamo anche talvolta immaginazione *produttiva*, e la distinguo così dalla *riproduttiva*, la cui sintesi è sottoposta unicamente a leggi empiriche, a quelle cioè dell'associazione; e che quindi non conferisce punto alla spiegazione della possibilità della conoscenza a priori, né rientra perciò nella filosofia trascendentale, ma nella psicologia.[280]

Kant distingue dunque due forme di immaginazione: quella produttiva[281] (trascendentale, a priori) e quella riproduttiva (empirica). La prima è una facoltà che precede la conoscenza, è posta a metà strada tra la parte puramente intellettuale della conoscenza del mondo, dove sono i pensieri astratti, e la parte sensoriale: senza di lei non sarebbe possibile applicare i concetti all'esperienza sensoriale, dunque, la vita sensoriale sarebbe completamente caotica. Nel pensiero kantiano se avessimo solo i sensi o l'intelletto, non sarebbe possibile esperimentare il mondo: l'elemento che li congiunge è l'immaginazione che conferisce ordine all'esperienza attraverso determinate forme (gli schemi, ossia, le categorie calate nel tempo). Attraverso l'immaginazione produttiva, nella mente abbiamo l'immagine e la forma generale degli oggetti senza cui non potremmo esperimentare il mondo: è la filosofia trascendentale che determina le forme generali[282].

Questa funzione mediatrice indispensabile per la conoscenza che Kant attribuisce all'immaginazione implica poi una diversa concezione dell'esperienza rispetto a Hume: se per Hume l'esperienza consiste in una serie di impressioni che ci permettono di avere un'esperienza parziale e caotica della realtà (proprio perché in questa fase ci sono solo i sensi che percepiscono le impressioni) in Kant l'immaginazione produttiva *sintetizza* e ordina le molteplici impressioni che riceviamo – per lui l'esperienza sarebbe caotica solo se potessimo fare affidamento esclusivamente sui sensi[283]. L'immaginazione produttiva dunque opera una vera e propria sintesi delle molteplici percezioni in modo che l'intelletto possa applicarvi i concetti e ciò fa sì che l'esperienza sia ordinata e la conoscenza possibile.

> Intendo per sintesi, nel senso più generale di questa parola, l'atto di unire diverse rappresentazioni, e comprendere la loro molteplicità in conoscenza [...]. La sintesi in generale è [...] il semplice effetto dell'*immaginazione* [n.s.], e nondimeno indispensabile senza la quale non avremmo mai veruna conoscenza, ma della quale solo di rado siamo consapevoli. Si badi peraltro che ridurre questa sintesi a concetti è funzione che appartiene all'intelletto e con la quale solo esso ci dà la conoscenza, nel senso proprio di questa parola. [...] La prima cosa che ci deve essere data, affinché la conoscenza a priori di tutti

[279] Ivi, pp. 33-4.
[280] I. Kant, *La critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1987, v. I, pp. 145-6.
[281] Cfr. M. Warnock, *Imagination*, Faber and Faber, London 1976, pp. 30-1.
[282] Cfr. Ivi, pp. 26-7, 30-1, 33.
[283] Cfr. Ivi, p. 28.

gli oggetti sia possibile, è il molteplice delle intuizioni pure; la sintesi del molteplice per mezzo dell'immaginazione viene dopo, ma non ci dà ancora nessuna conoscenza. I concetti, che conferiscono unità a questa sintesi pura, e che consistono unicamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria, fanno il terzo passo verso la conoscenza di un dato oggetto, e sono fondati sull'intelletto.[284]

D'altra parte se da una parte Kant considera l'immaginazione produttiva come basilare per conoscere il mondo fenomenico, dall'altra sottolinea che l'immaginazione riproduttiva (empirica) serve per applicare i termine descrittivi agli oggetti che ci circondano, poiché operiamo un confronto tra le immagini che derivano dalla nostra precedente esperienza di un tale oggetto e ciò che vediamo – cosa che Hume considerava possibile semplicemente per abitudine, senza che l'immaginazione fornisse alcun aiuto[285].

Attraverso la sua lettura di Hume e Kant la Warnock ha messo in evidenza il potere che l'immaginazione ha nelle percezione delle cose e nel pensare alle cose assenti, e il terzo aspetto che vuole evidenziare è il coinvolgimento delle emozioni nell'immaginazione. Hume spiega il dettaglio il processo attraverso cui nascono le passioni e sottolinea come esse sono strettamente connesse sia all'immaginazione che alle idee.

Le impressioni possono dividersi in due specie: di sensazione e di riflessione. Le impressioni della prima specie nascono nell'anima originariamente, da cause ignote. Quelle della seconda derivano in gran parte dalle nostre idee, nell'ordine che ora si espone. Un'impressione colpisce dapprima i nostri sensi e ci fa percepire il freddo o il caldo, la sete o la fame, un qualsiasi piacere o dolore. Di questa impressione una copia resta nella mente, anche dopo che l'impressione cessa, ed è quella che chiamiamo idea. Quest'idea di piacere o di dolore, quando torna ad operare sull'anima, produce le nuove impressioni di desiderio o di avversione, di speranza o di timore, che possono giustamente essere chiamate impressioni di riflessione, perché da esse derivano. Queste vengono da capo riprodotte dalla memoria e dall'immaginazione, e diventano idee. Cosicché le impressioni di riflessione sono anteriori soltanto alle loro idee corrispondenti, ma posteriori alle idee di sensazione, e derivano da queste[286].

Così le impressioni riflesse – le emozioni, i sentimenti, le passioni come l'amore, l'odio, la paura – sono strettamente connesse e derivano dalle idee (che sono le immagini delle sensazioni) che sono prodotte dalle sensazioni. Quando l'immaginazione riporta in vita le idee le impressioni riflesse automaticamente vengono prodotte («Ogni qual volta le nostre idee di bene e di male acquistano nuova vivacità, le passioni diventano più violente e procedono di pari passo con l'immaginazione in tutti i suoi mutamenti»[287]); pertanto per Hume quando in assenza di un oggetto un'immagine acquista vivacità, quanto più forte sarà il potere dell'immaginazione nel formare l'immagine tanto più forti saranno i sentimenti ad essa connessi[288] («Degno di nota è il fatto che di solito le passioni vivaci accompagnano un'immaginazione vivace»[289]), quanto più vivida è l'immagine riprodotta nella mente tanto più intenso è il sentimento ad essa correlato.

In questo modo la filosofa anglosassone ha voluto completare la descrizione dell'attività immaginativa nell'essere umano: «Se per Hume e Kant l'immaginazione opera sia in presenza che in assenza degli oggetti, allora non possiamo riconoscere ciò che ci è di fronte né comprendere il significato di una cosa senza l'immaginazione. Sia la percezione che il pensiero intellegibile del mondo dipendono da questa facoltà; inoltre sia Hume che Kant riconoscono che l'immaginazione è fortemente associata alle emozioni e non è separata da esse. L'immaginazione libera nel suo ruolo creativo può vedere gli oggetti ordinari come aventi un significato nuovo, e ci può fa sentire in

[284] I. Kant, *La critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1987, v. I, p. 112-3.
[285] Cfr. M. Warnock, *Imagination*, Faber and Faber, London 1976, p. 30.
[286] D. Hume, *Trattato sulla natura*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 19.
[287] Ivi, p. 445.
[288] Cfr. M. Warnock, *Imagination*, Faber and Faber, London 1976, pp. 37-8.
[289] D. Hume, *Trattato sulla natura*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 448.

modo diverso»[290]. L'immaginazione dunque opera nella nostra percezione del mondo, nel produrre le immagini degli oggetti assenti, e queste attività sono accompagnate dalle emozioni. Ovviamente nell'artista l'immaginazione ha un ruolo particolarmente creativo: egli non solo estrae più facilmente di altri delle immagini, ma in proporzione all'eccellenza delle immagini create sarà influenzato da sentimenti e passioni più forti[291].

In conclusione l'intento della Warnoch è stato quello di provare ad illustrare come l'immaginazione connessa alle nostre emozioni opera nella nostra vita quotidiana nel percepire ciò che ci circonda, comprendere ed attribuire un significato alla nostra esperienza:

> al di là del suo impiego universale, l'immaginazione è emersa [...] come necessariamente connessa alle emozioni. E questa è la cosa più importante: perché se pensiamo all'immaginazione come parte della nostra intelligenza, universalmente, allora dobbiamo essere pronti ad ammettere che, come il resto dell'intelligenza deve essere educata; ma questa volontà non implicherà, se abbiamo ragione, solo un'educazione dell'intelligenza, ma con essa dei sentimenti.[292]

L'educazione dell'immaginazione allora è il punto di arrivo della riflessione della Warnock: come educhiamo il nostro intelletto, allo stesso modo dobbiamo educare l'immaginazione che ne fa parte e le emozioni che ad essa si connettono.

Sul cammino inaugurato dalle altre filosofe di Oxford, dove la riscoperta dell'interiorità costituisce il punto di partenza, Mary Warnock illumina il funzionamento della vita interiore considerando l'immaginazione la facoltà che ci permette di descrivere e classificare le cose e le esperienze che facciamo quotidianamente poiché diamo sempre un significato alle nostre esperienze e guardiamo al di là di ciò che è presente nell'immediato; continuamente mettiamo in relazione «il presente il passato e il futuro, con ciò che abbiamo esperimentato e che supponiamo di esperimentare di nuovo» formiamo delle immagini «di ciò che non esperimentiamo al momento, ma che potremmo esperimentare nel futuro, o abbiamo esperimentato nel passato, o ci piacerebbe esperimentare in un mondo ideale»[293], attribuendo poi un significato alla forma che prende la nostra esperienza. L'immaginazione, dunque, opera continuamente ed è una parte importante della nostra intelligenza che deve essere educata insieme alle emozioni che l'accompagnano.

7. Un caso di insolita solidarietà femminile.

Il pensiero delle filosofe di Oxford è intessuto di due fili importanti: la volontà di trovare delle soluzioni ai problemi filosofici dell'epoca e la riscoperta dell'interiorità. Qual è la ragione di una tale caratterizzazione comune del loro pensiero? Senz'altro, come detto, i motivi storici hanno contribuito fortemente a far sentire l'urgenza di riscoprire l'etica recuperando un approccio aristotelico come fondamento di una nuova filosofia non più indifferente nei confronti di certi crimini, o addirittura pronta a conferire delle onorificenze a chi aveva violato le più elementari norme etiche.

D'altra parte lo potremmo chiamare "il singolare caso delle filosofe amiche di Oxford" in cui il confronto tra personalità femminili differenti è stato, da un lato, fonte di continuo arricchimento reciproco per la loro indagine filosofica, dall'altro, dal punto di vista umano, ha contribuito a rafforzare uno spirito collaborativo caratterizzato da stima e solidarietà. A differenza di ciò che accade spesso in ambito femminile, esse non hanno nutrito un sentimento di indifferenza l'una verso l'altra, né erano divise a causa delle loro personali differenze di vedute, ma erano strette da legami amicali: tutto ciò fu determinante per lo sviluppo filosofico del tempo e fa riflettere sulla

[290] M. Warnock, *Imagination*, Faber and Faber, London 1976, pp. 102-3.
[291] Cfr. Ivi, pp. 40-1.
[292] M. Ivi, p. 202.
[293] Ivi, pp. 201-2.

possibilità che ancora oggi tale esempio possa spronare sempre più le donne a nutrire una costruttiva solidarietà.

Parte seconda – Iris Murdoch, una "straniera" ad Oxford.

Filosofa e romanziera.

> Viviamo in un'epoca scientifica e antimetafisica, in cui i dogmi, le immagini e i precetti della religione hanno perduto molta della loro forza. Non ci siamo ancora ripresi dalle due guerre mondiali e dall'esperienza di Hitler. E siamo anche gli eredi dell'Illuminismo, del Romanticismo e della tradizione liberale. Ecco gli elementi del nostro dilemma il cui tratto principale, secondo me, è che abbiamo avuto in eredità un'idea della umana personalità troppo debole e superficiale.[1]

Così Iris Murdoch in *Contro l'aridità* (*Against Dryness: A polemical sketch*) saggio del 1961 descrive la crisi della civiltà occidentale e critica la tendenza antimetafisica dell'epoca. Come osserva Luisa Muraro ella fa parte della generazione[2] di Etty Hillesum, Simone Weil, Anna Maria Ortese, filosofe che di fronte alla crisi della civiltà occidentale non si sono limitate a coglierne il carattere distruttivo ma «hanno trovato in se stesse energie sufficienti per indicare le porte strette per ricominciare» e questo hanno potuto farlo nella misura il cui non si sono sentite complici del potere né vincolate alla tradizione[3]. Per queste filosofe la società, la politica, la religione, diventano parte costitutiva della loro opera.

Ponendosi al di fuori della principale corrente della filosofia di Oxford, il non-cognitivismo che ignorava l'esperienza soggettiva della morale, Iris Murdoch si è interessata alla vita interiore, alla religione, all'arte, alla metafisica[4], tutte tematiche che fanno emergere la differenza della sua

---

[1] I. Murdoch, *Contro l'aridità*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 290.

[2] Giancarlo Gaeta nel corso della conferenza "Donne che hanno segnato la cultura del nostro tempo" tenutasi presso l'Università di Verona, nell'ambito del seminario di Diotima nel Novembre del 1995, sostiene la seguente tesi: «A me sembra che nell'insieme la risposta più alta alla crisi della civiltà occidentale sia venuta lungo l'arco di questo secolo da alcune donne. Trovo in particolare tale eminente significato innanzitutto nella constatazione che per lo più esse sono state in grado di esprimere opere letterarie e filosofiche pienamente integre, cioè non turbate dall'intrusione della soggettività, tanto meno da quel coacervo di condizionamenti epistemologici, estetici e ideologici sulla cui base si è peraltro tranquillamente seguitato a costruire il potere intellettuale. [...] tali scrittrici non solo hanno saputo cogliere e interpretare perfettamente il carattere distruttivo della crisi, ma hanno anche trovato in se stesse energie sufficienti per indicare le porte strette per ricominciare, senza distogliere lo sguardo dal cumulo delle macerie. Hanno potuto farlo nella misura in cui non si sono sentite intellettualmente e moralmente vincolate alla tradizione, e quindi non necessitate a sostenere una sorta di corpo a corpo con essa». (G. Gaeta, *Woolf, Weil, Hillesum. La libertà di pensare le cose come sono*, «Lo straniero» 1, estate 1997, pp. 87-89). Luisa Muraro in *Scrittura infinita. Una introduzione ad Iris Murdoch* inserisce la Murdoch all'interno della generazione di filosofe di cui parla Giancarlo Gaeta: «Iris Murdoch è una di questa generazione, io dico. Ma con una differenza, rintracciabile nella biografia come nell'opera. Ed è la distanza estremamente ravvicinata del confronto che sostiene con il mondo e la cultura in cui si formò e in cui trascorse gran parte della sua vita [...]. Il rapporto di lei con i filosofi che l'hanno preceduta non è come quello cui siamo abituati dalla storia della filosofia, il suo pensiero non si sviluppa a seguito di altri né dalla critica o dal confronto antagonistico, ma dall'alterità, filosofia di chi pensa in un'altrove, filosofia dell'altro che è donna e in questo senso liberamente femminile. Il suo contrassegno sono alcune formule che ricorrono fin dai primi scritti, 'c'è altro', 'c'è più di questo', 'si ma...' ecc.» (L. Muraro, *Scrittura infinita. Una introduzione ad Iris Murdoch*, in (a cura di) A. Buttarelli, *Concepire l'infinito*, La Tartaruga, Milano 2005, p. 64.)

[3] Cfr. L. Muraro, *Scrittura infinita. Una introduzione a Iris Murdoch*, in (a cura di) A. Buttarelli, *Concepire l'infinito*, La Tartaruga, Milano 2005, pp. 63-4.

[4] Luisa Muraro così commenta la visione trascendentale della realtà in Iris Murdoch: «davanti alla chiusura di qualsiasi possibilità di altro rispetto a quello che è interno al nostro sistema referenziale, rispetto a qualsiasi possibile trascendenza, lei lotta perché una trascendenza sia possibile. Lo fa sia nella filosofia che nei romanzi. Quindi c'è questa lotta contro l'irrealtà che ha due registri e due scritture. Quella filosofica, con scambi e contrasti, mi affascina molto indagare» (L. Muraro, *Iris Murdoch: l'incontro*, (a cura di) Serena Fuart, «Paradiso», Circolo della Rosa 2005, p. 2).

speculazione rispetto alla filosofia del tempo. Ma la grandezza della Murdoch non è solo in questo. Come osserva Maria Antonaccio[5], ha anticipato la trattazione dettagliata di tematiche presenti nell'indagine filosofica contemporanea, tra le quali il rinnovato interesse per l'etica di Platone e l'etica della virtù, la riapertura del dibattito sulla relazione tra filosofia e letteratura, il recupero del realismo morale in etica, la critica contemporanea del liberalismo e la relazione tra etica e discorso religioso[6].

Il suo è un pensiero tortuoso. Tanti, infatti, sono i sentieri filosofici percorsi, infinita la ricchezza degli approfondimenti che si intrecciano sapientemente nella riscoperta dell'interiorità e del valore del pellegrinaggio morale, come risultato della murdochiana rilettura del pensiero platonico.

È possibile delineare quattro periodi che scandiscono lo sviluppo delle sue riflessioni: l'incontro con Sartre, nei saggi dal 1950-1956, un periodo polemico orientato alla giustificazione dell'esistenza della vita interiore, nei saggi dal 1951 al 1957, l'interesse per il misticismo pratico negli scritti dal 1959-1978, ed infine un grande periodo platonico nei saggi dal 1962 al 1993. Ma al di là delle grandi divisioni non si può riconoscere un andamento sistematico in cui si collocano i suoi scritti: i fili della sua intera opera filosofica si intrecciano gli uni gli altri in modo da formare un'unica mappa concettuale.

Tutti i saggi che la Murdoch ha scritto dal 1950 al 1986 sono raccolti in *Esistenzialisti e Mistici*, 1997, tra cui: *Pensiero e linguaggio*, 1950, *Nostalgia del particolare*, 1952, *Visione e scelta in ambito morale*, 1956, *Un edificio di teoria*, 1958, *Esistenzialisti e mistici*, 1957, *Contro l'aridità*, 1961, *Il fuoco e il sole. Perché Platone mise al bando gli artisti*?, 1977, due dialoghi platonici, *Acastos two platonic dialogues* 1986, intitolati *Arte ed Eros. Un dialogo sull'arte* e *Sugli dei. Un dialogo sulla religione* che si pongono tra arte e religione, tra filosofia e letteratura.

Se il suo primo scritto filosofico[7], *Sartre: Romantic Rationalist* (1953), fu pubblicato un anno prima del suo primo romanzo[8], *Sotto la rete* (*Under the Net*, 1954), il secondo, *La sovranità del Bene*, 1970, una collezione di tre scritti seminariali[9], *L'idea di Perfezione*, 1962, *"Dio" e "Bene",*1969, *La sovranità del bene su altri concetti*, 1967, costituisce uno dei più importanti lavori che sia apparso negli ultimi cinquant'anni nel campo della filosofia morale[10]. Il terzo scritto del 1992, *Metaphysics as a guide to morals*, ha profondamente colpito i lettori per le sue tante

---

[5] Maria Antonaccio è una filosofa statunitense che può essere considerata la maggiore esperta del pensiero della Murdoch. Ha scritto il testo *Picturing the Human*, Oxford University Press, New York 2000 e curato con William Schweiker *Iris Murdoch and the search of Human Goodness*, Chicago Press, London 1996. Questo testo, redatto in seguito ad una conferenza che ha avuto luogo presso l'Università di Chicago dall'11 al 13 Maggio del 1994, raccoglie il contributo di eminenti pensatori come Martha Nussbaum, Charles Taylor, Stanley Hauerwas e Cora Diamond.

[6] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, Oxford University Press, New York 2000, p. 5.

[7] Secondo la Warnock, "scrivere questo libro a quel tempo" fu un atto "di genuina immaginazione ed originalità". L'interesse della Murdoch per l'esistenzialismo alimentò la sua profonda insoddisfazione per la filosofia analitica presente in Inghilterra agli inizi della sua carriera. A differenza della maggior parte dei filosofi di Oxford e Cambridge Murdoch si interessava al valore morale e alla coscienza, concetti che l'esistenzialismo prometteva di riconsiderare.

[8] Iris Murdoch scrive 26 romanzi oltre alle opere di carattere filosofico: *Sotto la rete* (*Under the Net*) 1954, *The Flight from the Enchanter* (1956), *Il castello di sabbia* (*The Sandcastle*) 1957, *La campana* (*The Bell*) 1958, *Una testa tagliata* (*A Severed Head*) 1961, *Una rosa non ufficiale* (*An Unofficial Rose*) 1962, *La sua parte di colpa* (*The Unicorn*) 1963, *La ragazza italiana* (*The Italian Girl*) 1964, *Il rosso e il verde* (*The Red and the Green*) 1965, *Il tempo degli angeli* (*The Time of the Angels*) 1966, *I belli e i buoni* (*The Nice and the Good*) 1968, *Il sogno di Bruno* (*Bruno's Dream*) 1969, *A Fairly Honourable Defeat* 1970, *Un uomo accidentale* (*An Accidental Man*) 1971, *The Black Prince*, 1973, vincitore del "James Tait Black Memorial Prize", *The Sacred and Profane Love Machine* 1974, vincitore del "Whitbread Literary Award", *A Word Child* 1975, *Henry and Cato* 1976, *Il mare, il mare* (*The Sea, the Sea*) 1978 vincitore del "Booker Prize", *Nuns and Soldiers* 1980, *The philosopher's Pupil* 1983, *L'apprendista* (*The Good Apprentice*) 1985, *Il libro e la fratellanza* (*The Book and the Brotherhood*) 1987, *Message to the Planet* 1989, *The Green Knight* 1993, *Jackson's Dilemma* 1995. Scrisse anche un racconto *Una cosa speciale* (*Something Special*) 1957, e due testi raccolgono le sue poesie, *A Year of Birds* 1978 e *Poems by Iris Murdoch*, 1997.

[9] Si noti che anche il testo *La sovranità del Bene* è stato pubblicato in *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006.

[10] Cfr. M. Altorf, *Iris Murdoch and the Art of Imagining*, Continuum, London 2008, p. 8.

digressioni, le lunghe citazioni ed il vasto numero di riferimenti ad altri pensatori[11]. Maria Antonaccio ritiene che possa essere descritto, con le parole della Murdoch, come una «sala della riflessione piena di luce, spazio ed aria fresca, nella quale le idee e le intuizioni possono essere nutrite senza metodo»[12], perché qui il pensiero della Murdoch è espresso in tutta la sua profondità[13]. Inoltre c'è un ultimo scritto filosofico della Murdoch, che ha riportato sul frontespizio il nome di Heidegger e si suppone sia stato scritto tra il 1990 e il 1993: si tratta di un opera incompleta – a parere di alcuni interpreti non verrà mai pubblicato[14] – perché proprio in quegli anni la Murdoch aveva iniziato ad avere dei gravi disturbi causati dal progredire della malattia (l'Alzheimer).

Come sottolinea Luisa Muraro Iris Murdoch è «una pensatrice la cui opera si distribuisce nettamente su due versanti, quello della letteratura e quello della filosofia, e in entrambi eccelle. Un unico percorso e due scritture»[15]. Si deve

> riconoscere la *concomitanza* delle due scritture. Non si pensi con ciò che siano complementari, esse infatti sono indipendenti tra loro, tant'è che la schiera dei lettori e lettrici dei romanzi ignora senza inconvenienti la sua produzione filosofica. Si può dire che vale anche viceversa? Non lo credo, ritengo infatti che la persona interessata al suo pensiero filosofico non possa ignorare la *fiction*, per un ragione precisa, data l'*asimmetria* fra quello che si può immaginare e rappresentare con l'arte del linguaggio e quello che si può argomentare e spiegare con la logica, asimmetria di cui la Murdoch ha saputo fare una vera e propria risorsa del pensiero filosofico[16].

I rapporti tra filosofia e letteratura sono un tema costante della riflessione di Iris Murdoch. I suoi romanzi ospitano personaggi che si dedicano per professione[17] a ragionare su grandi temi filosofici. Nelle trame della fiction ricorrono spesso alcuni nodi teoretici fondamentali della sua speculazione, come quello della vita interiore[18] in *Sotto la Rete* che è centrale fin dai primi saggi, *Pensiero e Linguaggio* e *Nostalgia del particolare*. Tuttavia permane sempre l'asimmetria tra i due tipi di scrittura[19], tra ciò che possiamo immaginare e rappresentare con i romanzi e ciò che è possibile spiegare negli scritti filosofici[20].

---

[11] Cfr. *Ibidem*.

[12] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, Vintage classics, London 2003, p. 422.

[13] Cfr. M. Altorf, *Iris Murdoch and the Art of Imagining*, Continuum, London 2008, p. 8.

[14] Stanley Rosen, una filosofa americana, dopo aver visionato questo testo, in una lettera a Peter Conradi, afferma che a suo parere il testo non và pubblicato perché non sembra essere indirizzato al lettore: è come se la Murdoch dialogasse con se stessa.

[15] L. Muraro, *Scrittura infinita. Una introduzione a Iris Murdoch*, in (a cura di) A. Buttarelli, *Concepire l'infinito*, La Tartaruga, Milano 2005, p. 58.

[16] *Ibidem*.

[17] In *Sotto la Rete* Iris Murdoch presta a Jake Donaghue, suo alter-ego maschile, la propria tensione morale e il proprio sguardo su un'epoca vissuta con bruciante intensità, dove Londra, una città segnata dai bombardamenti della seconda guerra mondiale, fa da sfondo. Uno dei personaggi presenti nel primo romanzo è Dave, un filosofo del linguaggio che respinge la metafisica: «Dave non è mai riuscito a insegnarmi nulla quando parlavamo di filosofia. Ma forse è perché io [Jake] sono un incorreggibile artista, come dice lui.[...] I suoi allievi lo adorano ma sono sempre in contrasto con lui. Tendono tutti verso la luce, come girasoli. Sono tutti dei metafisici nati, come dice Dave con aria disgustata. A me sembra che sia una cosa meravigliosa [...]. Di quando in quando lui riesce a convertire a quel tipo di analisi linguistica qualche giovane particolarmente ricettivo» (I. Murdoch, *Sotto la rete*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 32-33)

[18] La Murdoch rivela come Jake possiede una vita interiore complessa che lo spinge a cercare di mettere ordine nel mondo che lo circonda: «Io [Jake] mi davo una pena del diavolo a mettere un po' d'ordine nel mio mondo e a farlo marciare e poi, improvvisamente, tutto saltava di nuovo in aria in un caos di miserabili brandelli e Finn e io ci trovavamo per strada. Dico il mio mondo non il nostro, perché a volte mi pare che Finn abbia ben poca vita interiore [...] Però, può anche darsi che Finn senta la mancanza di una vita interiore e che per questo stia sempre con me, perché io ho una vita interiore complessa e molto differenziata»[18] (ivi, pp. 11-2). La riscoperta della vita interiore è il nodo teoretico principale dei suoi primi scritti filosofici.

[19] Luisa Muraro spiega ancora il rapporto asimmetrico tra le due scritture, romanzi e scritti filosofici, nell'opera della Murdoch: «Non vuol dire che questo sia meno di quello; in un rapporto asimmetrico non c'è comparazione definitiva, i

Il regime della doppia scrittura alimenta l'infinità della sua intera opera: «scrisse finché ebbe la forza mentale di farlo e forse anche dopo, diari, lettere, saggi e, soprattutto, romanzi. A chi le chiedeva quanto tempo lasciasse passare, mediamente, tra la consegna del manoscritto e la scrittura del nuovo romanzo, rispose un'ora»[21]. Si tratta, osserva la Muraro, di una scrittura infinita che ricorda altre scritture suscitate dal Bene perduto: Dio per Veronica Giuliani, l'amore materno per Margarete Duras, per la Murdoch si tratta del Bene, la bontà, un nome che sta ad indicare il punto di fuga della prospettiva umana, posto oltre ogni possibile compiutezza, quella del discorso scientifico e filosofico[22].

L'asimmetria che vi è tra ciò che si può immaginare e rappresentare e ciò che si può spiegare con la logica è dunque una risorsa della quale la Murdoch si è servita. I romanzi sono, potremmo dire con la Muraro, il luogo della «pratica di esplorazione del Bene nel mondo degli umani, non separabile dall'impegno personale per il bene, che impegna sia la scrittrice sia i suoi personaggi, in un rapporto che lei ci fa indirettamente conoscere con la sua filosofia. La sua filosofia sarebbe dunque, con formula molto abbreviata, il resoconto speculativo della sua esperienza di scrittrice di romanzi»[23].

Come Platone lei è una filosofa realista con il Bene situato al centro del mondo filosofico e il mito della caverna, ripreso dalla *Repubblica* di Platone, che provvede la metafora attraverso la quale la condizione umana e la vita morale può essere compresa[24] («le voci di Platone e Murdoch si trasformano sempre più in un singolo composito indistinguibile intelletto»[25]). La Murdoch «difende in tutta la sua opera, e in particolare in quella più matura, una concezione unitaria della virtù che ha nel Bene il suo punto d'appoggio: nel pensiero della filosofa il Bene s'identifica con quella perfezione verso la quale ogni uomo tende, una perfezione che reclama un'adesione amorevole al reale e dunque un'uscita da se stessi per farsi carico dell'altro»[26].

Senza dubbio, come osserva David Tracy, «c'è qualcosa di strano e coraggioso nella decisione di Murdoch di sviluppare una forma di platonismo nel tardo XX secolo»[27]. In questo la filosofa manifesta un ammirevole spirito anticonformista, un'indipendenza di pensiero e di vedute, anche nei confronti delle sue amiche di Oxford, tutte volte a recuperare il pensiero aristotelico: ai suoi tempi «dichiararsi platonica in morale sembrava bizzarro quanto dichiararsi giacobino in politica»[28]. Anche se quando lesse Platone per la prima volta «lo disprezzò […] considerandolo reazionario, disonesto, pieno dozzinali giochi dialettici. Leggere la *Repubblica* la fece innervosire e, in alcune lettere ad un suo amico, contrappose Platone a Marx»[29], in seguito lo rivalutò giungendo a considerarlo «il filosofo, il pensatore religioso a cui dobbiamo rivolgerci»[30].

Platone era il solo che le offriva una corretta raffigurazione dell'essere umano che tanto cercava[31]: l'uomo che è in relazione con il bene. È evidente che gli scritti che «trattano del bene e della supremazia di questo concetto su ogni altro sono impegnati a illustrare e sviluppare questa

---

rapporti asimmetrici non sono mai riducibili a rapporti gerarchici di più/meno, maggiore/minore, superiore/inferiore» (L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, cit., pp. 62-3).

[20] Cfr. L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, cit., p. 63.

[21] Ivi, pp. 60-1.

[22] Cfr. *Ibidem*.

[23] *Ibidem.*

[24] Come osserva Charles Taylor la Murdoch comunica una *nuova visione platonica* della morale: «ci sono vecchi percorsi; essi appaiono sulle mappe che ci sono state tramandate. Ma quando vai sul posto, è difficile trovarli. Così abbiamo bisogno di persone che facciano nuovi sentieri. Questo è ciò che Iris Murdoch ha fatto».

[25] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 547.

[26] G. di Biase, *Introduzione* a I. Murdoch, *La sovranità del bene*, Carabba, Lanciano 2005, p. 9.

[27] D. Tracy, *Iris Murdoch and the many faces of Platonism*, in (a cura di) M. Antonaccio e W. Schweiker, *Iris Murdoch and the search of human goodness*, University of Chicago Press, London 1996, p. 54.

[28] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 492.

[29] Ivi, p. 87.

[30] F. Kerr, *Immoral Longings: Versions of transcending humanity*, SPCK, London 1997, p. 68.

[31] I. Murdoch, *Literature and philosophy: a conversation with Brian Magee*, in *Ib.*, *Existentialists and Mystics: Iris Murdoch's writings on Philosophy and Literature*, Chatto & Windus, London 1997, p. 6.

idea che è abissalmente distante dalla cultura moderna tanto che la stessa Murdoch per tenerla ferma e svilupparla ha fatto riferimento a Platone». La Muraro non dà altro peso al platonismo di Iris Murdoch se non quello di «supporto e copertura per una straordinaria intuizione che poteva svilupparsi indipendentemente dalla metafisica platonica»[32].

Terminando il suo ultimo scritto filosofico, *Metaphysics as a guide to morals*, e riprendendo alcune riflessioni di Paul Tillich, la Murdoch dichiara che la sua rilettura di Platone è derivata dal desiderio di recuperare un concetto di Bene reale con cui l'uomo possa essere in relazione.

> Nel mio caso sono consapevole del pericolo di inventare il mio Platone ed estrarre un particolare modello dal suo testo ricco di modelli, per rassicurare me stessa del fatto che, a mio parere, il bene è davvero il bene, ed ciò che è reale è davvero reale. Ho voluto utilizzare le immagini di Platone come una sorta di prova ontologica della necessità del Bene, o piuttosto, dato che lo stesso Platone lo ha già fatto, per porre la sua argomentazione in un contesto moderno, come sfondo della filosofia morale, come un ponte tra morale e religione, e come rilevante per la nostra nuova turbata comprensione della verità religiosa. […] Abbiamo bisogno di una teologia che possa continuare senza Dio. Perché non chiamare una tale riflessione una forma di filosofia morale? Va bene, purché si occupi di quelle questioni di 'interesse fondamentale' [espressione di Tillich], la nostra esperienza dell'incondizionato ed il nostro continuo senso di ciò che è santo.[33]

Iris Murdoch è «una che come Simone Weil, ma in maniera sua originale, ha saputo concepire l'infinito dall'interno della crisi della modernità e ha cercato come metterlo al mondo, aprendo una porta stretta fuori dall'agonica postmodernità»[34].

2. Amici e nemici.

> A Somerville una delle prime persone che incontrai fu Iris Murdoch – era appena arrivata e si accingeva anche lei a frequentare il corso tradizionale dei *Mods* e dei *Greats* insieme a me. Mi piacque subito e velocemente divenne una delle mie più intime amiche; lo rimase per tutta la vita. [...]. Nei primi giorni ad Oxford si distingueva da noi perché era straordinariamente calma e perché la si poteva conoscere facilmente [...] . Era molto meno interessata a conoscere ciò che gli altri pensavano di lei di quanto in genere lo sono le persone, e questo era il motivo [...] per cui agli altri piaceva così tanto. Non è mai stata bellissima, ma sempre attraente, in questo periodo sembrava una studentessa di arte, con la frangia bionda. [...] Credo che, pria di venire qui, abbia seguito un corso di arte dopo la scuola a Badminton. Aveva una stanza soleggiata a Est [...] era una figura allegra e incoraggiante in uno scenario confuso[35].

Mary Midgley nel saggio autobiografico *The Owl of Minerva* 2005 ritrae in modo piuttosto suggestivo Iris Murdoch[36] studentessa. In un periodo in cui le donne all'università erano ancora un'eccezione, la Murdoch era giunta a Somerville nel 1938, inizialmente per studiare inglese, in seguito per dedicarsi allo studio dei classici e della filosofia[37].

Decisiva fu l'influenza che su di lei ebbero i suoi insegnanti Eduard Fraenkel, eminente studioso di greco e latino giunto in Inghilterra come rifugiato nel 1935, e Donald MacKinnon,[38] anche sul

---

[32] L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, cit., p. 71.
[33] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, Vintage classics, London 2003, pp. 511-2.
[34] L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, cit., p. 71.
[35] M. Midgley, *At Oxford, 1938-42*, in *Ib.*, *The Owl of Minerva*, Routledge, London 2005, pp. 85-86.
[36] Nacque a Blessington Street, Dublino, il 15 Luglio del 1919 da Wills John Hughtes e da Irene (Renè) Alice Cooper Richardson, ed anche se in seguito i suoi genitori si stabilirono a Londra dove ebbe un'infanzia felice caratterizzata da un'ottima relazione con entrambi i genitori, la sua eredità anglo-irlandese rimase un'importante parte della sua identità.
[37] Appena arrivò ad Oxford fu informata dal Preside della facoltà: «devi comprendere seriamente che devi stare attenta a come ti comporti. Non è uno scherzo, in questa università le donne sono ancora in un periodo di prova» (P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 82).
[38] L'interesse di MacKinnon per la teologia e la religione influenzò la Murdoch, ed è presente sia nei suoi romanzi che nei suoi scritti filosofici. Inoltre la visione di MacKinnon che «la filosofia e la teologia in un modo o nell'altro devono

suo lavoro successivo: entrambi furono fonte di ispirazione dei suoi romanzi e modellarono i suoi interessi culturali. Come racconta la Warnock,

> la conoscenza e l'amore di Iris per il greco, la sua volontà di provare a capire ciò che le parole di Eschilo significavano, ed avevano significato al tempo in cui vennero scritte, tutto ciò che aveva imparato da Fraenkel, la condusse in seguito a [nutrire] un profondo amore nei confronti di Platone. Questa fu più che un'accidentale coincidenza.[39]

Mentre ad Oxford Coleridge aveva diviso tutti i filosofi in due categorie, platonici ed aristotelici, distinzione particolarmente evidente nella sfera della filosofa morale[40], Iris si dichiarava interamente platonica nutrendo un ardente desiderio per l'idea del bene come obiettivo dell'aspirazione umana, una sorta di sostituto del concetto di Dio personale. Questa idea doveva essere – come era del resto in alcuni dei dialoghi platonici – l'oggetto sia della contemplazione intellettuale che dell'amore ineffabile[41].

Dieci giorni dopo aver terminato gli studi, nel Luglio del 1942, lasciò Oxford[42] e si trasferì a Londra, dove lavorò presso il Ministero del Tesoro. Londra fu molto importante nella sua vita: qui scrisse molti dei suoi romanzi: «era chiaro che l'amava molto», sottolinea Peter Conradi, «era la città di cui era innamorato il suo mondo fittizio: nessun romanziere che l'ha preceduta a parte Dickens e Virginia Woolf amò così tanto Londra, o la celebrò in modo così memorabile come lei»[43].

A Londra ritrovò la sua migliore amica, Philippa Foot. L'aveva conosciuta a Somerville. La Murdoch descrive il loro rapporto in uno scritto del 1993 (pubblicato dopo la sua morte) che fa rivivere l'atmosfera di quel periodo.

> Siamo divenute subito amiche intime; ricordo la gioia con cui la trovai […]. Pochi giorni dopo l'esame esame finale ero già al Ministero del Tesoro […] lo stipendio era di £290 l'anno […] ed immagino che quello di P[hilippa] [a *Chatman House*] fosse simile. Come anche le nostre vacanze, due settimane in autunno. P[hilippa] viveva in un appartamento a Soho, ed io in un piccolo appartamento romantico sopra la stazione ferroviaria su Victoria Street. Quando [la casa di Philippa] venne bombardata venne a vivere con me… Una delle due preziose settimane di vacanza […] la trascorremmo con i suoi genitori nello Yorkshire, Redcar, dove sua madre possedeva un'acciaieria […]. Il nostro appartamento a Londra non evitò le bombe (che erano ovunque), le finestre e le strutture delle finestre saltarono [in aria] (svegliandoci alle 7 del mattino, lo considerammo comico) […]. Quando la guerra finì eravamo separate. Da tempo avevo deciso di lasciare il Ministero del Tesoro ed unirmi all'UNRRA, tre giorni dopo la fine delle ostilità europee lasciai l'Inghilterra, andai in Austria e nei campi dei profughi. Ritornai nel 1946 [e andai] un anno a Cambridge, in seguito mi sono trasferita ad Oxford […] Felicemente, ora eravamo entrambe filosofe ad Oxford! … Ho sempre voluto bene e ho sempre rispettato profondamente Philippa,

---

essere evocate insieme» (P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, cit., p. 126) è ripresa dalla Murdoch, in particolare nel suo ultimo lavoro filosofico, *Metaphysics as a guide to morals* – come si vedrà nella terza parte del presente scritto. L'amicizia della filosofa con MacKinnon finì a causa della presenza nei romanzi della Murdoch di episodi che MacKinnon riteneva fossero stati tratti, indebitamente, dalla sua vita e dal suo matrimonio (cfr. ivi, pp. 275-58, 439-41). Iris Murdoch non fu mai perdonata: l'amicizia si deteriorò a tal punto che lui la denunciò pubblicamente durante una cena in cui gli fu dato un riconoscimento onorifico; egli sottolineò, «lì c'era davvero del male», ma la Murdoch non ne venne mai a conoscenza (cfr. ivi, p. 440.)

[39] M. Warnock, *A memoir*, Duckworth, London 2000, p. 87.

[40] Cfr. Ivi, pp. 87-8.

[41] Così la filosofa iniziò ad immaginare, fin dagli anni degli studi, una filosofia morale che avesse come impianto l'intuizione del bene che verrà esplicitata nel 1970 con *La sovranità del bene*, e che continuerà ad essere il fulcro sia dei romanzi che delle opere filosofiche.

[42] Cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 134.

[43] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 585.

la mia meravigliosa migliore amica di tutta una vita, ci comprendevamo davvero… Il suo sostegno durante quel periodo, ed in seguito […] è stato magnifico e profondo.[44]

Terminata la guerra lasciò il suo lavoro e prestò servizio in Belgio[45] e in Austria[46] (1945-1946) per conto dell'UNRRA (*United Nations Relies and Rehabilitation Administration*), l'Agenzia delle Nazioni unite per l'assistenza delle vittime di guerra[47]. Fu, senza dubbio, un'esperienza formativa per la filosofa: da un lato ebbe l'occasione di entrare in contatto con persone che versavano in situazioni disperate e che, dopo la guerra, cercavano di ottenere un alloggio, dall'altra, i giorni trascorsi nei campi di rilocazione influenzarono molto la sua visione politica e contribuirono ad alimentare un sentimento di empatia nei confronti dei rifugiati. Da questo momento in poi, non solo la sua vita – l'amicizia con gli emigrati è un aspetto che segnò profondamente la sua vita e che spesso compare nei suoi romanzi – ma anche il suo pensiero morale, furono imperniati sulla volontà di proteggere e rispettare l'unicità di ogni individuo[48].

Dopo il periodo trascorso con l'UNRRA (fino al 1 Luglio 1946[49]) lavorò per un anno al Newnham College a Cambridge (1947-8). Significativo, soprattutto in questo periodo, fu il confronto filosofico che ebbe con Elizabeth Anscombe. A Cambridge la Murdoch incontrò Wittgenstein (il 23 Ottobre 1947[50]) che mai conobbe approfonditamente, ne aveva sempre avuto timore: l'approccio diretto del filosofo austriaco, l'assenza di qualsiasi contesto convenzionale, la nuda ambientazione delle argomentazioni, innervosivano la Murdoch[51]. Dato che era troppo tardi per ascoltare le sue lezioni, la sua influenza la raggiunse attraverso i suoi discepoli, in particolare attraverso la Anscombe il cui stile filosofico e personale sembravano coincidere con quello del filosofo. La Murdoch lo descrive nel suo diario il 3 Novembre 1947.

La crudele autenticità di Elizabeth mi fa sempre più vergognare del vago indulgente modo in cui sto filosofando. Dovrò fare un enorme sforzo se vorrò raggiungere una sorta di chiarezza filosofica o verità fuori dal mare della fascinazione drammatica, psicologica, morale e di altre idee nelle quali sono immersa.[52]

L'incontro con Wittgenstein e l'amicizia con la Anscombe[53] spinsero la Murdoch ad interrogarsi su questioni importanti. Dopo una settimana che ebbe visto il filosofo, rifletté su quello che riteneva essere il punto nodale del suo pensiero («'Noi agiamo come automi per la maggior parte del tempo' e pensò «da una parte è vero»[54]); la sua attenzione non cadde sulla discontinuità tra il primo e il secondo Wittgenstein ma sull'effetto che la sua filosofia in generale ha sulla concezione dell'essere umano: «aveva un eccessivo sospetto nei confronti della vita interiore»[55]. Quest'incontro spinse la Murdoch a riflettere e a porsi domande determinanti per lo sviluppo del suo pensiero come filosofa: si chiese, "ammetterò mai che agisco come un automa? Potrei", rispose. D'altra parte lo

[44] Nell'estratto il nome di Philippa Foot viene abbreviato dalla Murdoch con una "P". I. Murdoch, «Iris Murdoch: a memoir of Philippa Foot», in *Ib.*, *Iris Murdoch a News Letter*, Usa and Kingston University, UK Winter 2000, n. 14, p. 1.
[45] Nel 1945 la Murdoch incontra Jean Paul Sartre a Brussel (cfr. I. Murdoch, *Introduction*, in *Ib.*, *Sartre Romantic Rationalist*, Vintage, Bath 1999, p. 9).
[46] Cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 225.
[47] Cfr. Ivi, pp. 205-30.
[48] Cfr. Ivi, p. 239.
[49] Cfr. Ivi, p. 245.
[50] Ivi, p. 265.
[51] Cfr. Ivi, pp. 265-6.
[52] I. Murdoch, *Journal*, 3 Novembre 1947.
[53] Anche se nel 1993 la Murdoch ha dedicato *Metaphysics as a Guide to morals* alla Anscombe non furono mai amiche intime (cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, cit., pp. 284-5).
[54] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 267.
[55] Cfr. Ivi, p. 267. P. Strawson, CWA, 11 marzo 1999. Che Murdoch perseverasse in tale credenza è mostrato dal capitolo nove di *Metaphysics as a guide to morals*, London 1992, intitolato *Wittgenstein and the inner life*. Vedi anche Fergus Kerr in *Iris Murdoch Newsletter*, n. 14, autunno 2000, *passim*.

stesso concetto lo trovò anche negli scritti di Freud («noi e le ragioni per cui agiamo ci sono entrambi oscuri», quindi, «Sono oscuro a me stesso»[56])[57]. Dopo aver riflettuto a lungo su queste tematiche, la filosofa giunse a criticare "il mondo privo di magia" di Wittgenstein, obiettando dall'inizio alla fine la divisione tra fatti e valori[58], e sottolineando come invece «la nostra immaginazione è immediatamente e continuamente al lavoro nella nostra esperienza. Non ci sono 'dati di fatto bruti'»[59].

Tutto ciò spinse la Murdoch a sviluppare una particolare attenzione per la vita interiore (la *inner life*), contrariamente a quella che era l'attitudine dei filosofi del tempo.

Iris Murdoch tornò ad Oxford nel 1948. Presso il college di St. Anne (1948-1963[60]) ebbe inizio la sua carriera di filosofa insieme a Philippa Foot. È interessante notare che in un periodo in cui questa università sembrava essere il centro del mondo, il soprannome che le venne dato dalla generazione di filosofi fu quello di "straniera": era stata all'estero, a differenza delle altre donne filosofe («Mary Warnock si considerava sedentaria (*stay-at-home*)»[61]) nei campi dei rifugiati e a Parigi[62]. Inoltre godeva del profondo rispetto di coloro che la vedevano sviluppare coraggiosamente le sue originali riflessioni filosofiche, considerandola una straniera in quanto filosofa "non assimilata" alla principale corrente wittengsteiniana di cui faceva parte[63]. Al contrario Isaiah Berlin la definì una «signora non famosa per la chiarezza delle sue idee»[64], ed insieme ad altri studiosi si dichiarò allergico al suo sviluppo del platonismo[65].

Anche se ad Oxford la maggior parte dei filosofi erano ostili al suo originale approccio filosofico, per la Murdoch era estremamente chiaro che la filosofia morale stava attraversando una fase di «aridità»[66], come osserva nel suo saggio *Against Dryness*: la morale poteva essere analizzata solo attraverso il metodo della logica[67] (enunciazioni emotive, imperativi ecc.), come racconta Peter

---

[56] I. Murdoch, *Journal*, 10 Novembre 1947.
[57] Cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 267.
[58] Cfr. *Ibidem.*
[59] I. Murdoch, *Journal*, 17 Novembre 1947.
[60] Sia Wilson che Conradi sottolineano che Murdoch lasciò il proprio incarico ad Oxford a causa di uno scandalo minacciato a causa di un relazione sentimentale ossessiva che la Murdoch aveva con una collega.
[61] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 301.
[62] Cfr. *Ibidem*.
[63] Cfr. Ivi, p. 302.
[64] Luisa Muraro in occasione di un incontro tenutosi presso il Circolo della Rosa il 7 Maggio 2005 commenta la battuta di Berlin: «La battuta è maligna perché fa riferimento alla libertà sessuale che Iris si permetteva, libertà che pochi uomini si concedevano per non parlare delle donne» (L. Muraro, *Iris Murdoch: l'incontro*, Circolo della rosa 2005, p. 4).
[65] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 302.
[66] I. Murdoch, *Contro l'aridità*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 294.
[67] La critica della Murdoch nei confronti della filosofia del linguaggio è esplicita nel saggio *Visione e scelta in ambito morale* dove sottolinea che l'etica non può essere solo una *pura analisi* ma deve essere anche un'*esplorazione* della vita morale. Deve coincidere con lo sforzo dell'agente di concettualizzare la realtà che lo circonda. L'interpretazione comportamentistica della vita morale ha fatto sì che l'etica venisse concepita esclusivamente come analisi di scelte ed esortazioni morali riferite ai fatti. Ma quando ci si interessa delle regioni situate al di fuori delle azioni, osserva la filosofa, ci si rende conto che le differenze morali sono differenze di comprensione, concettuali: «Nell'interpretare il significato a scopi etici, i filosofi si sono dimostrati ansiosi di aderire il più possibile a un modello adatto a termini empirici semplici. 'Bene' deve avere un significato nello stesso modo di 'rosso', anche se i criteri fattuali possono variare e viene aggiunta una raccomandazione. A questo risultato si arriva se si ritiene che la filosofia morale possa diventare linguistica semplicemente mettendo la parola 'bene' tra virgolette. Che questo sia insufficiente può passare inosservato finché interpretiamo comportamentisticamente la vita morale, come stringhe di scelte ed esortazioni sostenute dal riferimento ai fatti. In un mondo di questo tipo 'bene' e 'giusto' potrebbero essere le uniche parole morali. Ma quando ci interessiamo alle regioni situate fuori dalle azioni e dalle scelte, vediamo le differenze morali come differenze di comprensione (si tratta dopotutto di una visione vecchia quanto la filosofia morale) più o meno estese che possono mostrarsi apertamente o privatamente come differenze di narrazione o metafora [...]. Se prendiamo in considerazione l'idea che le differenze morali sono concettuali e non esclusivamente comportamentistiche saremo anche in grado di vedere la filosofia morale come un'estensione più sistematica e riflessiva di ciò che gli agenti fanno continuamente, e in grado a sua volta di influenzare la morale. I grandi filosofi morali coniano nuove visioni della vita morale e nuovi modi di comprensione» (I. Murdoch, *Visione e scelta in ambito morale*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,

J. Conradi nel testo biografico *Iris Murdoch. A life*, che ritrae gli aspetti significativi e gli eventi che caratterizzarono la vita della filosofa.

> 'I fatti erano strettamente separati dai valori, e i valori erano privi di sostanza', l'agente morale era ridotto alla volontà isolata e all'intelletto che sceglie da capo ed *ex nihilo*, momento dopo momento. Lei sentì che questa figura non era semplicemente eccessivamente individualistica, ma inaccurata ed errata. Notò che Ryle 'descrive la mente senza la parte inconscia o perfino senza quella involontaria – e così fallisce nel descriverla. La mente che R[yle] descrive è controllata da me – quando immagino suppongo, faccio finta, *di sapere* ecc. Ciò può valere per la deliberata immaginazione, ma cosa ne è della figura che ne scaturisce?' 'La figura che ne scaturisce' suggerisce giustamente che lei [Murdoch] rifiutò di abbandonare la sua credenza nella vita interiore, o negli 'introspectabilia' dei quali (dal suo punto di vista) Wittgenstein, Ryle ed Ayer avevano tutti un eccessivo sospetto.[68]

Iris non fu mai influenzata dal pensiero dominante, il non-cognitivismo, difatti, la sua intera opera – gli scritti filosofici e i romanzi – servì per esplorare la "figura dell'anima" che in quel periodo era fortemente criticata («the 'soul-picture' under attack»[69]). Profonda, dunque, era la distanza dall'ambiente filosofico che la circondava e ciò fu evidente fin dai primi saggi: nel 1950 nel saggio *Pensiero e linguaggio* sottolineava che non è possibile sostenere che la vita interiore «è nulla»: in realtà essa è un'esperienza particolare composta da eventi morali, come l'intenzione[70]. Poco dopo nel 1952 presentando *Nostalgia del particolare* alla Società Aristotelica di Londra, una delle sue tante argomentazioni a sostegno dell'esistenza e della rilevanza morale della vita interiore (ignorata dal comportamentismo) é: gli «eventi mentali esistono. Dio li vede e sono altrettanto determinanti degli eventi fisici, anche se forse sono più difficili da descrivere.[...] se all'improvviso penso di sparare al padrone di casa un simile evento non dipende dal contesto per la sua esistenza»[71].

La centralità dell'individuo per la Murdoch è evidenziata dai suoi scritti e dal modo in cui visse la sua vita, dall'importanza che diede alle relazioni d'amore e alle amicizie. Osservando attentamente la sua esperienza personale e quella di coloro che la circondavano, cercava di indagare, in modo approfondito, alcune questioni morali e di rispondere alle domande «Come è possibile che alcuni individui siano migliori di altri? Cosa rende un uomo buono, perfino nelle situazioni estreme?»[72], ritenendo che la filosofia debba esaminarle. «L'etica non dovrebbe essere meramente un'analisi della mediocre condotta ordinaria, dovrebbe essere un'ipotesi sulla buona condotta e su come essa può essere raggiunta. Come possiamo diventare migliori? È una domanda a cui i filosofi morali dovrebbero tentare di rispondere»[73].

«Iris credeva che le amicizie dell'università sarebbero durate tutta la vita. Le sue dovevano»[74]. Le relazioni più importanti che ebbero inizio ad Oxford furono determinanti anche per la sua

---

Il saggiatore, Milano 2006, pp. 108-9). La Murdoch ripete più volte che l'etica deve coincidere, come nel passato con lo sforzo dell'agente morale di concettualizzare il mondo: «l'etica in passato, in uno dei suoi aspetti faceva un tutt'uno con gli sforzi degli agenti morali di concettualizzare le situazioni in cui si trovavano. Questo tipo di esplorazione morale è stata praticata dai filosofi continentali contemporanei, e non c'è ragione per cui questa esplorazione debba portare con sé argomenti filosofici errati» ma «è stata abbandonata in questo paese perché i filosofi erano convinti che l'etica dovesse essere un'analisi neutrale e non potesse essere altro che questo. Ho sostenuto che cercando di essere un'analisi piuttosto che esplorazione, l'etica può raggiungere solo una forma di precaria neutralità, simile a quella della storia e non la pura neutralità della logica.[...] 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» (ivi, p. 120).

[68] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, cit., pp. 303-4.

[69] Ivi, p. 304.

[70] Cfr. I. Murdoch, *Pensiero e linguaggio*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 68-71.

[71] Cfr. I. Murdoch, *Nostalgia del particolare*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 77.

[72] Ivi, p. 597.

[73] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *La sovranità del bene*, Carabba, Lanciano 2005, p. 78.

[74] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, cit., p. 85.

opera[75]. Oltre all'amicizia consolidata con Philippa Foot, Elizabeth Anscombe, Mary Midgley[76] e Mary Warnock, anche Frank Thompson, Michael R.D. Foot, Hal Lidderdale, Noel Martin, Leo Pliatzky e David Hicks furono figure importanti, «i cui nomi risuonano nei diari di quasi sessant'anni»[77]. Nutriva le sue amicizie[78] e soffriva molto quando un'amicizia terminava: «Iris smarrì pochi amici in modo evidente o drammatico, e quando ci furono delle perdite si tormentò e le considerò importanti»[79]. La filosofa continuò ad instaurare solide amicizie durante la sua vita a tal punto che Conradi osserva che «la battuta sulla persona mondana che ha 'cento amici intimi' non era una battuta nel caso di Iris. A differenza di chi ha una vita mondana, lei conosceva ognuno di loro»[80].

Oltre a circondarsi di amicizie intrecciò parecchie avventure sentimentali. Tra i suoi tanti amori, rilevante fu quello che in gioventù ebbe per Frank Thompson, che le chiese di sposarlo prima di arruolarsi, proposta che la Murdoch declinò (anche se in seguito insistette dicendo che erano fidanzati[81]). Fu una relazione significativa che ebbe inizio quando la filosofa convinse Frank ad unirsi al partito comunista: se lei rappresentava la sua «musa, l'unica compagna, la custode della sua coscienza spesso capace di 'intenso travolgimento'»[82], lui fu uno degli amori importanti della sua vita, e continuò ad esserlo anche dopo molto tempo che venne torturato e ucciso in Bulgaria nel 1944[83]. La filosofa ebbe altre relazioni amorose, anche con Michael Foot (nel 1943)[84], che in seguito sposò Philippa, il che causò una distanza tra le due amiche; tuttavia, nonostante questo ostacolo, Philippa, dall'inizio alla fine, fu un'amica essenziale per la Murdoch, al di sopra di tutte le altre[85]. Importanti furono anche le amicizie che coltivò con accademici che divennero suoi mentori e rimasero importanti per lei[86].

«Molte persone che la Murdoch amò influenzarono il suo lavoro. La sua breve relazione platonica con Frank fu la prima di un numero di relazioni che i critici hanno considerato determinante per la caratterizzazione dei personaggi buoni e santi dei suoi romanzi. Una successiva relazione d'amore dello stesso genere fu con Franz Steiner – che la Murdoch incontrò nel 1950 – un giudeo immigrato, poeta ed antropologo, la cui famiglia fu vittima del nazismo. Quando morì nel 1952 per problemi di cuore, la Murdoch considerò anche lui una vittima di Hitler: un cuore

---

[75] L'importanza che la filosofa attribuisce all'amicizia costituisce un importante aspetto del suo carattere: soffriva molto quando perdeva un amico (cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 85). Wilson a tal proposito sottolinea come «Iris Murdoch aveva un cuore grande, ed un profondo desiderio di rimanere amica dei suoi ex-amanti, ex-mentori, e perfino, cosa ancora più faticosa, degli ex-amici» (A.N. Wilson, *Iris Murdoch: As I knew her*, Hutchinson, London 2003, p. 174).

[76] Il 12 Giugno 1948 scrive nel suo diario: «Parlando con Mary [Midgley], Pip [Philippa Foot] ed Elizabeth [Anscombe] riflettevo su quanto voglio loro bene» (P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 268).

[77] Ivi, p. 85.

[78] Da giovane ogni giorno impiegava delle ore per rispondere alle lettere. L'attività epistolare occupò molto la filosofa, come racconta Peter Conradi: «Durante tutta la sua vita fu una corrispondente prolifica. Nel 1968 scrisse a Philippa Foot 'nelle lettere posso vivere'; un'idea ricorrente, anche nei suoi diari. [...] Essendo una scrittrice, sulla carta esperimentava la libertà. L'attività epistolare era iniziata quando era ancora a scuola nel 1930 [...]. Nell'Ottobre del 1945 scrisse 'Quando ero giovane, ricordo, amavo scrivere lunghe lettere ad ogni genere di persona – una sorta di esibizionismo oserei dire' e a Dicembre 'Sono una persona molto loquace sulla carta'» (ivi, pp. 201-2).

[79] *Ibidem*.

[80] Ivi, p. 568.

[81] Ivi, p. 538.

[82] Ivi, p. 111.

[83] La crescita di questo amore ed il suo impatto sulla vita della Murdoch è commentato da Peter Conradi: la Murdoch era innamorata di Frank, ed anche se lui «non fu mai il suo amante, la preoccupò durante tutta la sua vita». Nel 1980 «sognò che aveva sposato sia John Bayley che Frank, e si innervosiva per l'esito che avrebbe avuto questo *ménage-à-trois.* Ma entrambi i mariti erano così ben-temperati e civilizzati, che nel sogno, se la cavavano splendidamente, ed erano felici insieme» (ivi, p.193).

[84] Cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, pp. 175-7.

[85] Cfr. H. Widdows, *The moral vision of Iris Murdoch*, Ashgate, Hampshire 2005, p. 4.

[86] Cfr. *Ibidem.*

infranto. Dai loro diari sappiamo che la Murdoch e Franz si influenzarono reciprocamente, sia per la condivisa lettura della letteratura e della poesia sia per il loro dialogo su tematiche religiose (uno dei primi interessi della Murdoch)»[87]. Alla sua morte, «Franz si unì a Frank nel panteon privato dei martiri di Iris. Lei li santificò entrambi»[88]: essi influenzarono i suoi romanzi, «Frank la aiutò ad ispirare la sua caratterizzazione dei soldati virtuosi, Franz la aiutò ad ispirare i santi studiosi»[89].

Se Frank e Franz hanno ispirato i caratteri virtuosi di alcuni personaggi delle sue opere, altri due uomini ispirarono i caratteri "demoniaci" di altri personaggi: Thomas Balogh, con cui ebbe un'infelice relazione nel 1943 mentre viveva con Philippa a Londra, e quella con Elias Canetti[90], che poi si sovrappose alla sua relazione con John Bayley[91]– lo incontrò per la prima volta nel Novembre del 1953, in occasione di una festa per la pubblicazione di *Sartre Romantic Rationalist*[92]. Come la filosofa si avvicinava al misticismo morale, la sua preoccupazione di sottofondo era che Canetti potesse avere ragione: il suo ateismo morale ed il suo nichilismo potevano essere la corretta visione del mondo (una preoccupazione che è rappresentata da caratteri come Julius King, in *A Fairly Honourable Defeat*, Charles Arrowby in *The sea and the sea* e Misha Fox in *The flight from the enchanter*)[93]. Tale paura minacciava anche la sua filosofia e spingeva la Murdoch a dubitare delle conclusioni a cui era giunta; tuttavia, anche se reale, questo timore non prevalse su di lei, perché in fin dei conti non poteva credere nell'oscura figura del mondo e della condizione umana che Canetti presentava[94].

Le relazioni che la Murdoch ebbe sia con Canetti che con Balogh, secondo Conradi, accrebbero la sua consapevolezza del male, difatti «il suo amico e collega filosofo Patrick Gardiner, intuì che qualcosa nel passato della Murdoch l'avevano introdotta all'idea del male»[95]: la consapevolezza del male (come quella del bene) è evidente sia nella sua filosofia come nei suoi romanzi.

Di importanza determinante fu la relazione che ebbe con il marito John Bayley, che sposò nel 1956, e durò fino alla sua morte nel 1999. Bayley è un importante critico letterario[96] che ha insegnato letteratura inglese ad Oxford dal 1974 al 1992. Per la Murdoch «'in Inghilterra fu il migliore critico letterario dopo Coleridge', [...] fece un autorevole studio sulla *Coppa d'Oro* di James, su *Trilus and Criseyde* di Chaucer e sull'*Otello* di Shakespeare. *The Characters of Love: A study in the Literature of Personality* (1960) annunciò il risveglio dell'idea di 'carattere' come centrale per la letteratura.[...] [Bayley] [e]ra un enciclopedia vivente [...] di storia e letteratura

---

[87] Ivi, p. 5.
[88] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 341.
[89] Ivi, p. 342.
[90] Elias Canetti (1905-1944) è uno scrittore bulgaro che vinse il premio Nobel per la letteratura nel 1981 per il romanzo *Auto da Fé* (1946). La relazione sentimentale che la Murdoch ebbe con Canetti iniziò nel 1953 e durò tre anni, sovrapponendosi poi a quella con John Bayley. «Canetti (che le fu presentato da Franz) era considerato un uomo crudele, geloso ed interessato al potere, una sorta di burattinaio che manipolava molte donne che erano da lui soggiogate in modo violento ed umiliante, inclusa la Murdoch. Lei gli nascose il suo interesse religioso e proprio a causa di questa relazione abbandonò il gruppo di teologi di Oxford, i metafisici, di cui condivideva gli interessi. Inoltre, nonostante la sua promiscuità – la filosofa fu descritta da Wallace Robson con cui una volta fu fidanzata, come una donna 'straordinariamente infedele'– rispettò l'ordine di Canetti di non dormire con Bayley; ma anche se la relazione con Bayley alla fine vinse, la figura di Canetti continuò ad ossessionarla» (H. Widdows, *The moral vision of Iris Murdoch*, Ashgate, Hampshire 2005, p. 5).
[91] H. Widdows, *The moral vision of Iris Murdoch*, Ashgate, Hampshire 2005, p. 5.
[92] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, cit., p. 376.
[93] Cfr. H. Widdows, *The moral vision of Iris Murdoch*, cit., p. 5.
[94] Cfr. *Ibidem.*
[95] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 373.
[96] John Bayley ha scritto 5 romanzi: *In Another Country* (1986), *Alice* (1994), *The Queer Captain* (1995), *George's Lair* (1996), *The Red Hat* (1997). Le altre opere sono: *The Characters of Love: A Study in the Literature of Personality* (1960), *Keats and Reality* (1969), *Pushkin: A Comparative Commentary* (1971), *An Essay on Hardy* (1978), *Shakespeare and Tragedy* (1981), *The Short Story: Henry James to Elizabeth Bowen* (1988), *Tolstoy and the Novel* (1988), *Housman's Poems* (1992), *Iris: A Memoir of Iris Murdoch* (1998), *Elegy for Iris: A Memoir* (1999), *Iris and her Friends: A Memoir of Memory and Desire* (1999), *Widower's House* (2001), *Hand Luggage: A Personal Anthology* (2001).

europea. Conosceva le macchine, i motori, le armi, le battaglie, gli uccelli, i pesci, i fiori, le canzoni popolari e le ballate. Era un intelligente ascoltatore e un osservatore acutamente percettivo dotato di una buona memoria»[97].

Le conversazioni che la Murdoch aveva con il marito influenzarono molto i suoi romanzi. Come racconta Conradi, quando Bayley «si entusiasmò per *La coppa d'oro* di Henry James, i romanzi [della Murdoch] – *Una testa tagliata e Una rosa non ufficiale* – divennero jamesiani. Quando scrisse il geniale studio su Tolstoj, le sue idee su Tolstoj si fecero strada ne *I belli e i buoni*. Quando lodò Dostoevskij per la *Memoria dalla casa dei morti*, i romanzi [di Iris] – *A World Child* e *The Black Prince* – presero la forma di quella favola»[98].

I diari della Murdoch riportati nella biografia di Conradi, mostrano la stima che lei nutriva per Bayley, la sua felicità per la loro unione. Dal 1960 la Murdoch e Bayley parteciparono al "British Council lecture tours" come «ambasciatori della cultura inglese e del romanzo tradizionale»[99]. Questi viaggi[100] favorirono la visita di molte gallerie d'arte. Tuttavia, anche se la Murdoch trascorse la sua vita con Bayley, aveva un disordine sessuale marcato e lo tradiva sistematicamente confessandoglielo quasi ogni volta[101].

Nel 1963 la filosofa diede le dimissioni dal Sant'Anna di Oxford. Anche se tutti pensarono che lo fece «'per dedicare più tempo alla scrittura'» notizia resa nota dal giornale dell'Università, (era stata anche eletta Honorary Fellow[102]), ciò che la spinse a dimettersi fu l'ossessiva relazione che aveva con una collega, fatto che minacciava lo scandalo[103]. In seguito la Murdoch non si dedicò alla scrittura[104] ma all'insegnamento presso il Royal College of Art (RCA) di Londra dove rimase quattro anni (1963-1967[105]). Nel Novembre del 1967 diede delle lezioni a Cambridge (le "Leslie Stephen lectures")[106] e il soggetto che scelse fu *La Sovranità del bene sopra altri concetti*.

In seguito insegnò in diverse università. Importanti furono le lezioni che diede a Edinburgo nel 1982, dieci "Gifford lectures" che vennero pubblicate in *Metaphisics as a Guide to Morals*. Scrisse e riscrisse più volte le Gifford lectures, le fu difficile raccogliere le sue tante riflessioni[107].

Le furono conferiti molti riconoscimenti per i suoi romanzi: nel 1973 *The Black Prince* vinse il "James Tait Black Memorial Prize", nel 1974 *The Sacred and Profane Love Machine* vinse il "Whitbread Literary Award", nel 1978 *The Sea, the Sea* il "Booker Prize".

I suoi scritti filosofici ispirarono molti importanti pensatori, come John Mcdowell, Stanley Cavell, Mark Platts[108]. Charles Taylor, Cora Diamond, Martha Nussbaum[109], Stanley Hauerwas parteciparono ad una conferenza a Chicago sul pensiero della Murdoch nel 1994, mettendo in evidenza la rilevanza del suo pensiero. Taylor, in particolare, nutre una grande stima nei confronti della Murdoch poiché, durante gli anni di dottorato, lo indirizzò sul percorso da intraprendere: fu la sua guida perché lo incoraggiò "ad uscire dalla scatola analitica del post-positivismo",

---

[97] P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 403.
[98] Ivi, p. 405.
[99] Ivi, p. 570.
[100] In occasione di uno di questi viaggi nel 1975 visitarono il tempio di Ishiyamadera, non lontano da Kyoto, un luogo associato a *The Tale of Genji*, un romanzo giapponese che Iris amava e la cui ambientazione prese in prestito per *I belli e i buoni*. Qui conobbero gli Abbot e Ryuko Washio (cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, cit., p. 545). Durante questo viaggio la Murdoch incontrò anche Endymion Porter Wilkinson a lesse di Tabitha Powledge. (I Bayley visitarono il Giappone tre volte, nel 1969, 1975 e 1993). (Cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, cit., p. 571). I
[101] Conradi racconta che in un'occasione lui, stanco di questo suo atteggiamento, le chiese per lo meno, di non raccontargli più nulla.
[102] *The ship*, (libro del St Anne College Association of Senior Members), n. 53, 1962-3, p. 4.
[103] Cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, cit., pp. 456-7.
[104] Per anni si era dedicata sia all'insegnamento che alla scrittura: i primi romanzi li scrisse in estate perché era l'unica stagione libera per scrivere. (Cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, cit., p. 456.)
[105] Cfr. Ivi, p. 480.
[106] Cfr. Ivi, p. 492.
[107] Cfr. Ivi, p. 565.
[108] Cfr. Ivi, pp. 302-3.
[109] Cfr. nota n. 6.

un'insegnante a cui si deve molto – anche John McDowell nel 1970 leggendo e rileggendo *La sovranità del bene* dichiarò di esserne stato profondamente influenzato[110].

Nel 1976 la Murdoch fu nominata CBE (*Commander of the Order of the British Empire*) e nel 1987 "Dame of the British Empire"(DBE). Nel 1993 le furono conferiti quattro dottorati d'onore, da Alcalá de Henares in Spagna, Cambridge, Ulster e Kingston[111]. Nel 1987 insieme a E.P. Thompson partecipò alla conferenza a Nuova Delhi per commemorare Indira Gandhi[112] (sua contemporanea a Badmington) che era stata recentemente assassinata.

Quando la filosofa si ammalò di Alzheimer (le fu diagnosticato nel 1997) Bayley scrisse il libro *Iris: A Memoir of Iris Murdoch* (1998), che successivamente ispirò il film di Richard Eyre *Iris. Un amore vero* (2001). Bayley sostenne ed assistette la Murdoch fino alla sua morte all'età di settantanove anni[113].

In conclusione, ciò che traspare dalla vita della Murdoch è l'importanza che ha attribuito alle sue amicizie e ai suoi amori[114]: ella cercava di avere una visione realistica delle persone che conosceva provvedendo ai loro bisogni[115]. Aveva una grande fiducia nell'abilità dell'amore di "curare" le persone[116]. Ecco perché la Foot nel necrologio esalta «'bontà magica' di Iris»[117]. Molte persone che la conobbero la considerarono una «saggia (non santa) che diede a tutti i suoi amici un sostegno incondizionato, paziente e tollerante, facendoli sentire amati, benvoluti, accettati e unici»[118].

2. Gli scritti sull'esistenzialismo, la giustificazione della vita interiore e il misticismo pratico.

Le riflessioni della Murdoch, come detto, sono raggruppabili in quattro periodi: l'incontro con Sartre, nei saggi dal 1950-1956, un periodo polemico orientato alla giustificazione dell'esistenza della vita interiore, nei saggi dal 1951 al 1957, l'interesse per il misticismo pratico negli scritti dal 1959-1978, ed infine un grande periodo platonico negli scritti dal 1962 al 1992. Nel presente capitolo si sintetizzano le riflessioni riguardanti i primi tre periodi in modo da fornire una visione complessiva della mappa concettuale intessuta dai fili del pensiero della filosofa, prima di presentare un'analisi dettagliata dei singoli saggi.

L'incontro con Sartre fu decisivo[119]. In epoca in cui i «termini quali 'essere' e 'coscienza'» erano «stati abbandonati dalla filosofia anglosassone»[120], interessandosi alla coscienza Sartre si è contrapposto alla tendenza propria della filosofia inglese che ignorava l'esistenza della vita interiore

---

[110] Cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, cit., pp. 302-3.
[111] Cfr. Ivi, 571.
[112] Indira Gandhi fu assassinata da una delle sue guardie del corpo il 21 Ottobre 1984.
[113] In seguito Bayley sposò un'amica di famiglia, Audi Villers.
[114] Nel saggio *L'idea di perfezione* Iris Murdoch afferma: «abbiamo bisogno di una filosofia morale in cui il concetto d'amore, così raramente menzionato dai filosofi, possa di nuovo essere centrale» (I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *La sovranità del bene*, cit., p. 46),
[115] Cfr. H. Widdows, *The moral vision of Iris Murdoch*, Ashgate, Hampshire 2005, p. 6.
[116] Di fronte al suicidio di un'amica ed allieva la sua reazione fu quella di incolpare se stessa e scrisse nel suo diario: «lei avrebbe potuto essere salvata dall'amore, una grande quantità di amore, qualunque psichiatra poteva o meno riuscirci – mi sento male e mi manca il respiro per tale mancanza». (P. J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 453).
[117] Ivi, p. 597.
[118] Ivi, p. 552.
[119] In un'intervista rilasciata a Malcom Brandbury e Lorna Sage il 20 Ottobre 1976 alla domanda «Vi sono due cose che sono importanti nella tua vita: una è la fiction e l'altra la filosofia. Quando hai cominciato ha pensare a te stessa come ad una filosofa?» la Murdoch risponde: «ho sempre pensato che sarei stata una scrittrice, ma ho sempre anche saputo che mi sarei dovuta guadagnare da vivere in qualche modo – mi sarebbe piaciuto fare l'archeologa o la storica d'arte e se non fosse stato per la guerra credo avrei seguito questa direzione [...] dopo la guerra fu l'esistenzialismo ad avvicinarmi alla filosofia, proprio quando […] ci fu l'euforia di ricongiungerci alla Francia e […] questa nuova filosofia stava arrivando in Inghilterra. Nel 1945 avevo lavorato per breve tempo a Brussel e mi ero interessata molto all'esistenzialismo» (M. Brandbury and L. Sage, *Iris Murdoch just after Henry and Cato*, October 1976, p. 1).
[120] P. J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 2001, p. 165.

– primo filo di cui è intessuto il pensiero della Murdoch. Tuttavia la filosofa critica Sartre per aver fornito un'immagine solipsistica dell'individuo, priva di una qualche relazione con la realtà trascendente.

I saggi di carattere polemico e orientati a giustificare l'esistenza della vita interiore sono tre. In *Pensiero e linguaggio* (1950) la Murdoch partendo dalla considerazione condivisa dai filosofi del linguaggio che il pensiero è «un 'contenuto della coscienza'»[121] di cui non si può dire nulla, dimostra come esso è un'esperienza particolare. Per comprenderlo, osserva, dobbiamo contestualizzarlo e analizzare gli eventi che lo compongono – come l'intenzione: questo è ciò che facciamo per ogni altro genere di esperienza, ecco perché il pensiero è un esperienza particolare. Inoltre è possibile descrivere il pensiero attraverso il linguaggio metaforico, capace di recuperare e fissare i dati che fanno parte della vita interiore[122]. Servendosi di rappresentazioni semisensibili, il linguaggio metaforico crea quei concetti che servono per comprendere la situazione in cui viviamo[123]. Esso è lo strumento fondamentale dell'agente morale che concettualizza la realtà.

In *Nostalgia del particolare* (1952) la Murdoch vuole ulteriormente dimostrare l'esistenza dell'evento mentale perciò lo distingue dall'atto di significato: il fatto che prendiamo una decisione, o vogliamo risolvere un problema non è giustificabile dal contesto in cui lo facciamo[124]: il contesto attribuisce il significato all'evento, ma la sua esistenza è profondamente indipendente dal contesto. Così la filosofa dimostra che gli «eventi mentali *esistono*»[125].

In secondo luogo la Murdoch abbatte un ostacolo che i positivisti avevano eretto a riprova dell'impossibilità di fornire una descrizione valida della vita interiore: in realtà la difficoltà che riscontriamo nel descrivere i pensieri è paragonabile a quella che si riscontra nel descrivere le esperienze esteriori: «*qualsiasi* esperienza [...] può essere difficile da descrivere. È difficile descrivere l'odore della metropolitana di Parigi o dare la sensazione esatta di *com'é* tenere in mano un topo – se non utilizzando parole già usate. Accade lo stesso nel caso della decisione di sparare al padrone di casa»[126].

Nel terzo saggio *Visione e scelta in ambito morale* (1957) la filosofa mette a confronto due visioni morali: da un lato quella corrente comportamentista basata sulla scelta, dall'altra la nuova visione morale che lei propone e che ha come perno l'attività concettualizzante dell'agente morale. Nel primo caso la morale consiste solo nell'analisi di azioni scelte e esortazioni verbali (costituite dal significato descrittivo e dal significato valutativo)[127]: ecco perché «avvertiamo che la morale è essenzialmente comportamento»[128]. Al contrario la filosofa sostiene che la morale non può essere solo analisi neutrale: essa, come ritenevano gli antichi greci, è anche «esplorazione immaginativa della vita morale»[129]. Pertanto bisogna abbandonare l'approccio comportamentistico e recuperare una «visione vecchia quanto la stessa filosofia morale»[130] secondo cui l'etica coincide con il punto di vista dell'agente che esplora il mondo che lo circonda. I filosofi devono comunicare «nuove visioni della morale e nuovi modi di comprensione»[131].

In realtà, osserva la Murdoch, quando valutiamo la moralità di una persona consideriamo soprattutto quella che è la sua visione globale della vita, le configurazioni del suo pensiero che emergono nelle conversazioni e nel modo in cui agisce. Non ci occuperemo di valutare solo le scelte e gli atti osservabili, ma dovremo prendere atto del fatto che la persona ha una vita interiore,

---

[121] I. Murdoch, *Pensiero e linguaggio*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 65
[122] Cfr. Ivi, pp. 71-2.
[123] Cfr. *Ibidem.*
[124] Cfr. I. Murdoch, *Nostalgia del particolare*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, pp. 76-7.
[125] Ivi, p. 77.
[126] *Ibidem.*
[127] Cfr. I. Murdoch, *Visione e scelta in ambito morale*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 104.
[128] Ivi, p. 106.
[129] Ivi, p. 120.
[130] Ivi, p. 108.
[131] Ivi, p. 109.

una particolare tessitura, una personale visione del mondo[132]. È proprio la tessitura dell'essere di un uomo, la sua personale visione, la sua configurazione del pensiero, la concezione della sua vita e del mondo, che determina il modo in cui agisce[133].

Il filo della vita interiore che attraversa questi tre saggi, qui si intreccia velocemente ad altri quattro fili fino a formare una mappa concettuale complessa chiaramente visibile. Il filo della soggetto dotato di una vita interiore che lo porta a concettualizzare la realtà si intreccia a quello secondo cui gli eventi psicologici, non osservabili, esistono ed hanno una rilevanza morale anche se non posso rientrare «a tutti costi nella formula delle regole universali»[134] (ogni individuo difatti ha una visione personale differente del mondo).

Il terzo filo è quello della credenza nella realtà trascendente. Se la visione corrente per salvaguardare la libertà dell'individuo elude la presenza della realtà metafisica trascendente, la visione naturalistica della Murdoch implica la credenza nella trascendenza in quanto *fonda il sistema morale*: i valori morali sono «visioni, ispirazioni o poteri che emanano da una fonte trascendente»[135] che dobbiamo conoscere sempre meglio. È dalla credenza nella trascendenza che nasce la considerazione del mondo come realtà che dobbiamo sempre più impegnarci a comprendere, perché *ciò coincide con il progresso morale*[136].

La credenza nella realtà trascendente si intreccia alla visione di un mondo "ambiguo" e "incomprensibile", il quarto filo[137]. Se i filosofi del linguaggio per conquistare un po' di sicurezza hanno tentato di costruire una morale concependola come un insieme di regole, analizzando solo ciò che è comprensibile e che rientra nelle regole universali, la morale non può concernere solo ciò che è comprensibile. Essa deve occuparsi anche dell'incomprensibilità, dell'ambiguità del mondo, perché quanto più comprendiamo il mondo ambiguo che ci trascende, tanto più potremo avere un progresso morale. A tale scopo la filosofa indica la presenza di due *guide morali*, le *parabole* e le *narrazioni personali*, che sono caratterizzate sia dalla concretezza che dall'ambiguità[138]: esse oltre a veicolare delle verità morali importanti ci aiutano a comprendere il mondo ambiguo in cui viviamo.

A questo punto la condanna nei confronti della concettualizzazione della realtà da parte della visione corrente, nel saggio *Un edificio di teoria* (1958) si inserisce nella cornice più ampia del rifiuto sia della teorizzazione in ambito morale che della metafisica: in questo modo l'esperienza sensibile è divenuta l'unico fondamento della conoscenza e l'azione morale consiste nell'operare scelte razionali in base a motivazioni semplici e ragionevoli, senza che l'agente debba riflettere o meditare, comprendere, la situazione nella quale si trova[139].

Ciò che la Murdoch denuncia è la mancanza di «un edificio di teoria»[140] che abbia come fine la comprensione morale: questo il problema della filosofia e del pensiero politico. La Murdoch ne analizza le cause: lo scetticismo inglese, sia in ambito politico che in ambito morale, il rifiuto della metafisica, lo sviluppo delle «tecniche dell'analisi linguistica»[141] hanno fatto sì che vengano scoraggiate «forme di teorizzazione più vaghe e più generalmente comprensibili [...]. Al di fuori della ristretta area della possibile chiarezza si stende la pericolosa regione del pensiero 'sentimentale' da cui si deve distogliere l'attenzione»[142]. Tutto ciò ha prodotto un vuoto morale nel

---

[132] «Siamo diversi non solo perché selezioniamo oggetti differenti dallo stesso mondo, ma perché *vediamo mondi differenti* (n.s.). [...] l'idea [è] che le differenze morali siano differenze concettuali (ovvero differenze di visione)» (ivi, pp. 108, 110).
[133] Cfr. *Ibidem.*
[134] Ivi, p. 112.
[135] Ivi, p. 118.
[136] La Murdoch sostiene che «l'uomo è in relazione con il mondo, è immerso in una realtà che lo trascende e il progresso morale consiste nell'essere consapevoli di questa realtà e nel sottomettersi ai suoi scopi» (ivi, p. 119).
[137] Cfr. Ivi, p. 114.
[138] Cfr. Ivi, pp. 115-6.
[139] Cfr. *Ibidem.*
[140] Ivi, p. 194.
[141] *Ibidem*.
[142] *Ibidem*.

paese: le persone, prive dell'edificio teorico, sono prive di un "vocabolario morale" e non sanno perché una cosa sia sbagliata. Un popolo privo di convinzioni morali, le cui controversie sono vuote, è il risultato di un pensiero filosofico privo dell'edificio teorico. C'è un «vuoto morale nella vita del paese»[143] visibile non solo nella filosofia morale ma anche nella filosofia politica.

Di fronte al vuoto morale dell'Inghilterra la Murdoch inizia a sviluppare un proprio progetto morale i cui nodi centrali è possibile cogliere negli scritti *Il sublime e il Buono* (1959), *Esistenzialisti e mistici* (1970) e *Contro l'aridità* (1961) dove la filosofa sottolinea che in età contemporanea arte e morale sono unite nella lotta contro l'irrealtà. Difatti, anche se la tendenza principale dell'uomo del XX secolo è quella di rifugiarsi in un mondo fantastico, irreale, dove non si considera la realtà degli altri individui («o non riusciamo a vedere l'individuo perché siamo rinchiusi in un mondo solipsistico e dimentichiamo la realtà e l'indipendenza degli altri»[144]; o non riusciamo a vedere l'individuo «a causa del nostro essere immersi in una totalità sociale a cui permettiamo in modo acritico di determinare le nostre reazioni, o perché ci consideriamo a vicenda solo perché determinati in quel modo»[145]), tuttavia attraverso l'amore, essenza di morale e arte, è possibile comprendere «che qualcosa di altro da sé è reale»[146]. Arte e morale hanno lo stesso obiettivo: lottano contro l'irrealtà perché vogliono entrare in relazione con un mondo reale fatto di individui – gli altri.

Inoltre in *Esistenzialisti e mistici* (1970) la filosofa considera come nel romanzo mistico, la forma più recente di romanzo del XX secolo, «la virtù è la comprensione o obbedienza al bene»[147]. Se di fronte al profilarsi della scomparsa della religione, di Dio e ai progressi della scienza la risposta immediata dello scrittore esistenzialista è stata quella di esprimere, attraverso il romanzo, una coscienza senza Dio, dove l'uomo è Dio, il romanzo mistico rappresenta una risposta successiva. Conservando una coscienza religiosa e rifiutando le tradizionali immagini religiose, il romanziere mistico ne cerca delle nuove che rappresentino l'idea del bene[148]. Insomma egli continua a rappresentare la virtù e l'idea di Bene a sostegno del progetto morale murdochiano dove la virtù e la libertà sono concetti che devono essere messi al proprio posto da una «più essenziale riflessione sulla giusta qualità della vita umana, qualità che inizia al livello del cibo e del riparo»[149]. Tale progetto è definito dalla filosofa una «non-teoria»[150] che «afferma che il bene umano deve essere messo in primo piano nella vita, non sullo sfondo. Non si tratta del bagliore della forza della volontà, né di una cittadella esoterica della virtù, ma della buona qualità della vita umana»[151].

Iris Murdoch ribadisce con forza come nel XX secolo abbiamo la responsabilità morale di risolvere realmente i gravi problemi che affliggono l'umanità. La morale deve invadere il campo della politica dato che «il perseguimento degli interessi nazionali ha effetti così indiscriminati e vasti»[152]. E proprio perché i bisogni primari degli individui vanno soddisfatti, la virtù e l'idea di bene devono occupare un posto centrale sia nella letteratura che nella morale[153]. Il ruolo dello scrittore mistico, potremmo dire, rappresenta un *analogon* rispetto a quello del filosofo morale: bisogna mantenere lo sguardo rivolto verso l'idea del bene, come fa lo scrittore mistico, perché solo l'immagine del bene spinge, nella vita quotidiana, ad una prassi virtuosa.

---

[143] I. Murdoch, *Un edificio di teoria*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 185.
[144] M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 101.
[145] Cfr. I. Murdoch, *Il sublime e il buono*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 225.
[146] Ivi, pp. 224-25
[147] *Ibidem*.
[148] Cfr. I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 234-235.
[149] Ivi, p. 239
[150] *Ibidem.*
[151] *Ibidem*
[152] Ivi, p. 238.
[153] Cfr. Ivi, pp. 240-1.

3. Gli scritti dal 1950 al 1957: l'incontro con Sartre.

L'incontro con Sartre[154] fu particolarmente importante per la Murdoch. Oltre a scrivere il suo primo testo filosofico *Sartre Romantic Rationalist*, nel 1953 dove illustra il pensiero del pensatore francese, la sua influenza si riflette in quattro saggi dal 1950 al 1957: *Il romanziere come metafisico*, 1950, *Il mito politico esistenzialista*, 1952, *Hegel in abiti moderni* 1957, *La sferza esistenzialista* 1957.

Tale interesse accomuna la Murdoch alla maggior parte delle persone, non solo ai filosofi, che nei vent'anni che seguirono la seconda guerra mondiale si avvicinavano al pensiero di Sartre, tuttavia con una differenza. Anche se fu colpita da lui per il posto centrale che riserva alla coscienza, in seguito lo criticò per avere fornito una raffigurazione «eccessivamente egocentrica»[155] dell'individuo dove la realtà trascendente non ha spazio.

D'altronde la principale critica della Murdoch verso il pensatore francese costituisce uno degli aspetti per cui divenne famoso. Sebbene da tempo fosse generalmente radicata la convinzione che Dio era morto, Sartre negli anni del dopoguerra fu ammirato per aver collegato tale credenza alla raffigurazione dell'essere umano assolutamente libero[156]. Come osserva la filosofa nel 1983, nella sua Introduzione a *Sartre Romantic Rationalist* dove descrive la grande influenza del pensatore francese durante quel periodo, Sartre aveva saputo creare

> un'immagine fresca e appropriata di questo essere che sceglie-se stesso. [...] Il per sé,[...] spontanea coscienza libera, si contrapponeva all'in-sé, inerte fisso, privo di libertà. [...] La guerra era superata, l'Europa era in rovine, eravamo usciti da una lunga prigionia, bisognava ricostruire tutto. La filosofia di Sartre fu di ispirazione per molti che sentivano che dovevano, e *avrebbero potuto*, costruire un mondo migliore [...], perché ora era stato rivelato che qualsiasi cosa era possibile. L'esistenzialismo era la nuova religione, la nuova salvezza. Questa era l'atmosfera di Brussel nel 1945 dove per la prima volta lessi *L'essere e il nulla* e dove [...] (solo in questa occasione) incontrai Sartre. [...]. Ciò che affascinava della sua filosofia era che essa portava in sé un messaggio politico. Il nemico era il passato, il vecchio mondo borghese [...]. Era e doveva essere la fine di un'era. [...] È interessante che un tale ottimismo sorse dalla più vaga conoscenza della dottrina di Sartre, che esprimeva anche il messaggio malinconico che dato che il per-sé non può mai unirsi all'in-sé, l'uomo è *une passion inutile*, una inutile, futile, passione. Il più oscuro messaggio della dottrina sartriana non fu considerato [...].[157]

Nel complesso itinerario della Murdoch due fili sotterranei che legano la sua produzione, la vita interiore e la metafora, traspaiono dai primi saggi dedicati a Sartre. Come emerge in *Hegel in abiti moderni* (1957), il primo filo la Murdoch lo ritrova ne *L'essere e il nulla* dove il filosofo, di fatto, attua una riscoperta della coscienza e dell'essere, «un argomento ormai quasi scomparso dalla filosofia inglese»[158]. Egli ha saputo rivelare il dilemma che si staglia sullo sfondo della filosofia europea, "che tipo di relazione c'è tra soggetto e oggetto?", e ha considerato tale relazione in termini di relazione tra l'essere per-sé e l'essere in-sé[159].

La Murdoch sintetizza brevemente il pensiero del filosofo: «L'essere per sé, o la coscienza ha una vacillante e indefinita qualità che Sartre esprime dicendo che secerne il suo stesso *néant*, il nulla. Il soggetto non ha lo stesso modo di esistenza degli oggetti. Ma [...] [d]esidera essere in sé. Da questa caratteristica della coscienza derivano alcuni aspetti, per esempio la malafede (la consolante illusione che si possa essere qualcosa in un modo simile a quello degli oggetti) e in un

[154] Iris Murdoch legge *L'essere e il nulla* (1943) e, nel novembre del 1945, incontra Sartre a Brussel in occasione di una conferenza sull'esistenzialismo. Conobbe Sartre subito dopo la conferenza e il giorno ebbe modo di avere un colloquio con lui presso un Café. Come documenta Conradi questi furono i loro unici incontri (cfr. P. J. Conradi, *Iris Murdoch. A life*, Harper Collins Publisher, London 200, p. 215).
[155] I. Murdoch, *Hegel in abiti moderni*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 165.
[156] Cfr. I. Murdoch, *Introduction* (1987) a *Sartre Romantic Rationalist*, Vintage, Bath 1999, p. 9.
[157] Ivi, pp. 9-11.
[158] I. Murdoch, *Hegel in abiti moderni*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 163.
[159] Cfr. *Ibidem*.

certo senso, l'impossibilità della sincerità. In questo contesto, inoltre Sartre definisce il 'valore' e ci fa scoprire valori come quello della 'mancanza': la mancanza di qualcosa che sia in grado di stabilizzare e 'reificare' il nostro essere.[...] La relazione tra essere per-sé e essere in- sé prende una forma particolare [...] per quanto riguarda le nostre relazioni con altre persone: il nostro essere per-altri. Gli altri [...] sono pericolosi perché possono fissarci in qualcosa che non desideriamo essere (vergogna) – e sono insoddisfacenti perché anche se desiderano glorificarci (amore) non possiamo essere certi della loro risolutezza, e nel cercare di obbligarli a tener fede al loro compito li oggettiviamo e distruggiamo la libertà che dà valore alla loro azione»[160]. Infine, la Murdoch spiega il sottotitolo del libro, "saggio di ontologia fenomenologica": dato che per il pensatore l'ontologia sta alla metafisica come la sociologia sta alla storia, se l'ontologia fornisce dei modelli e descrizioni di come sono le cose, la metafisica è la sola che può confermare o meno se realmente è così[161].

Fornendo una descrizione della coscienza come struttura universale in un periodo in cui «termini quali 'essere' e 'coscienza'» erano «stati abbandonati dalla filosofia anglosassone»[162], sollevando questioni «concernenti la natura e la funzione della psicologia», operando delle «analisi profonde e affascinanti dei meccanismi e dei desideri umani»[163], Sartre si è contrapposto alla tendenza propria della filosofia inglese che ha ignorato la coscienza, la vita interiore, gli aspetti particolari della vita umana, ovvero, gli eventi psicologici dell'individuo. Inoltre il pensatore si è servito della metafora per raffigurare il funzionamento della vita interiore: sono queste raffigurazioni che possono chiarificare la conoscenza della natura umana[164]. Mentre il «filosofo inglese limita in genere la sua attività alla rimozione di problemi legati a concetti particolari attraverso un esame del funzionamento dell'area in questione. Evita la psicologia e non cerca di dire cos'è la realtà in generale»[165], Sartre ha dato attenzione agli aspetti particolari della vita interiore «usando un procedimento che egli stesso definisce quasi metaforico» (in Inghilterra, nota Murdoch, è stato il rifiuto della metafisica che «ci ha portati a respingere troppo affrettatamente il grandioso aspetto raffigurativo della metafisica»[166]).

Se la descrizione della coscienza e la sua raffigurazione metaforica sono dei fili che si intrecciano con l'intera speculazione della Murdoch, la filosofa critica il pensatore francese perché la sua raffigurazione umana è eccessivamente egocentrica. Con Sartre,

> [l]a nostra esistenza in quanto esseri storici e membri di una società viene rapidamente messa da parte. Il nostro 'dilemma fondamentale' è concepito come il dilemma di un essere solitario. I valori trovano un fondamento solipsistico nel vano tentativo di ogni coscienza di essere *causa sui* e anche gli altri esistono fondamentalmente in quanto minacce e strumenti. In molti punti Sartre fa appello a Kierkegaard contro Hegel. La persona individuale chiede di essere riconosciuta come quella specifica persona e non come parte di qualcosa di sovraindividuale. [...] È come se l'Assoluto hegeliano fosse diventato una persona e lottasse per l'autocoscienza in quella che sospetta essere la più completa solitudine. Le altre persone appaiono, sono quasi inassimilabili a sé. La lotta di una coscienza contro un'altra coscienza (uno dei *topoi* favoriti nei romanzi esistenzialisti) esiste naturalmente.[167]

La seconda tappa di questo confronto, dunque, è la critica che la Murdoch rivolge a Sartre, innanzitutto, perché egli non concepisce l'uomo come parte di una totalità che lo trascende e perché l'uomo è un essere solitario che lotta per la propria autocoscienza *contro gli altri*; sebbene il

[160] Ivi, pp. 164-5.
[161] Cfr. *Ibidem*.
[162] Ivi, p. 165.
[163] Ivi, p. 167.
[164] Cfr. Ivi, p. 165.
[165] *Ibidem.*
[166] *Ibidem*.
[167] Ivi, pp. 165-6.

pensatore sia un moralista impegnato che mira ad influenzare la sua epoca, ha una teoria che sembra rendere inutile l'impegno[168]. L'amore nel pensiero sartriano è un sentimento sterile[169].

La Murdoch, in secondo luogo, critica la concezione sartriana del significato: esso dipende dall'attività del soggetto, dunque, non è connesso a dei valori oggettivi – essi non esistono[170] (per la filosofa, il pensiero di Sartre è spiegato dalla «teoria a priori del significato di Hegel»[171]). Insomma nell'opera di Sartre accanto alla concezione solipsistica dell'individuo vi è la concezione di un significato di cui nulla garantisce l'oggettività, come sottolinea la filosofa in *Il romanziere come metafisico*, una conversazione sull'esistenzialismo che venne trasmessa dal terzo canale radiofonico della BBC nel 1950[172] . Quando seguendo Sartre ci chiediamo:

> ha davvero valore ciò a cui diamo valore? Dobbiamo rispondere, e tuttavia la nostra risposta non può basarsi su *valori oggettivi perché non esistono* [n.s.]. Tutto ciò comincia a suonare stranamente familiare. È interessante notare che per strade differenti gli esistenzialisti e i positivisti logici arrivano a posizioni in qualche modo straordinariamente simili [...]. È nel sottolineare che il valore reale è funzione di un libero atto di valutazione, non una qualità oggettiva del mondo, che gli esistenzialisti si avvicinano di più a questa corrente di pensiero. Entrambi sono stati accusati di corrompere la gioventù ed è facile capire perché.[173]

Questa concezione del significato è ciò che accomuna Sartre ai filosofi del linguaggio inglesi: essi si occupano esclusivamente del significato e lo spiegano «attraverso la posizione delle parole nel linguaggio e nella relazione con schemi di comportamento più o meno convenzionali che suppliscono all'insufficienza del linguaggio. Un esempio recente di questo tipo di analisi si può trovare nel libro del professor Ryle [...]. Il fenomenologo non ritiene che il significato sia solo una funzione del linguaggio né, d'altra parte, lo considera, come fanno gli aristotelici, come qualcosa di inerente alle cose, e neppure come i platonici, lo fa risiedere in un mondo trascendente e intellegibile. Per il fenomenologo il linguaggio dipende dall'attività del soggetto»[174].

Nota la Murdoch come la fisionomia del soggetto sartriano da cui dipende la formulazione del significato è simile a quella del soggetto hegeliano che vive diversi stadi di alienazione e autocoscienza[175]: in Hegel «in una prima fase l'Io viene raffigurato come diviso in se stesso, poi viene colto mentre è in lotta con altri soggetti che domina o dai quali è dominato; procedendo l'io concepisce un significato etico e religioso del mondo»[176].Tuttavia vi è una differenza: l'Io hegeliano non è un'entità irriducibile indipendente («dato il suo carattere storico e psicologico, non è una struttura o categoria fondamentale, perché in definitiva non è un'entità indipendente e irriducibile. Alla fine del processo non ci saranno che fasi differenti dell'Assoluto, e queste fasi non riguardano qualcosa di indipendente dalla fasi stesse»[177]). L'Io di cui parla Sartre, invece, è un'entità indipendente che possiede una caratteristica essenziale, «la sua nullità, ovvero la sua libertà: la sua categoria fondamentale è la realizzazione della libertà»[178]. La coscienza libera è nulla, non ha un

---

[168] Cfr. Ivi, p. 166.
[169] Al contrario la Murdoch ritiene che l'amore non sia sterile, e che «l'apprensione del valore nelle relazioni personali, al livello sociale e nell'arte, sia connessa con l'essenziale apprensione dell'altra persona o cosa indipendente dal reale». (Ivi, p. 166).
[170] Cfr. I. Murdoch, *Il romanziere come metafisico*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 126.
[171] Ivi, p. 124.
[172] Ivi, p. 129.
[173] Ivi, pp. 126-7.
[174] Ivi, p. 124.
[175] Cfr. *Ibidem.*
[176] Ivi, p. 125.
[177] *Ibidem*.
[178] Ivi, p. 126.

significato, ma il mestiere dell'uomo è quello di comprendere il mondo e dargli senso[179] attribuendo dei significati: la coscienza libera deve lottare contro il mondo delle cose e contro i soggetti[180].

3.1 "Il mito politico esistenzialista".

Nel saggio del 1952, *Il mito politico esistenzialista*, Iris Murdoch osserva come Hegel non ha influenzato solo la fisionomia del soggetto sartriano: la sua concezione monistica ha segnato un'intera epoca che si caratterizza per il «pensiero dialettico antiessenzialista, anticartesiano, antiastratto»[181], come risultato della rottura con Kant, pensatore dialettico dualistico. È la credenza nella realtà trascendente che spinge la Murdoch a criticare la solitudine esistenziale che costituisce il punto nodale non solo dell'esistenzialismo di Sarte, ma anche del marxismo e della filosofia inglese contemporanea.

> È l'epoca in cui si devono raccogliere i frutti di Hegel e affrontare il problema della sua rottura con Kant. Kant era un pensatore dialettico ma dualistico [...] distingueva tra la mobile apparenza dei fenomeni e una realtà trascendente, ignota o solo parzialmente nota. Compito della filosofia era esaminare i limiti del nostro pensiero; mostrare come è possibile che non si possa mai conoscere completamente la realtà, che tuttavia esercita su di noi una costante attrazione magnetica. Hegel è un pensatore dialettico ma monistico. Per lui esiste solo la mobile apparenza dei fenomeni, e questa concepita come totalità compatta che si sviluppa razionalmente è verità, realtà. Non c'è nulla al di fuori di essa.[...] La caratteristica hegeliana che marxisti, esistenzialisti e logici inglesi hanno in comune è una pazienza non-dualistica nei confronti dei fenomeni. Tutti lavorano [...] [sul] mondo vissuto, attualmente esperito, pensato in se stesso come reale [..] non inteso come riflesso o l'ombra di un altro, separato modo di essere, parallelo e statico soggiacente ad esso[182].

Il problema principale della filosofia contemporanea per la Murdoch è che la metafisica di tipo cartesiano è stata abbandonata. Non esiste più nulla al di fuori di ciò che possiamo vedere[183]. Nel caso di Sartre, mentre «l'uomo di Kant vive in un universo dotato di una realtà oggettiva trascendente, anche se inconoscibile, l'uomo sartriano ha una coscienza astorica e isolata, come Kant, è angosciato e pieno di dubbi come Kierkegaard, ma differisce da entrambi perché abita in un universo che non contiene più alcuna realtà oggettiva e trascendente. La verità dipende da lui»[184]. Insomma, Sartre concentra la sua attenzione «sulla coscienza individuale e sul suo immediato comportamento mentale e ciò che emerge è un individuo non-storico, non-sociale, non-determinato. Un'immagine solipsistica»[185].

Oltre alla concezione monistica della realtà, vi sono altri due nodi concettuali che avvicinano Sartre al marxismo. Il pensatore, in *Esistenzialismo è un umanesimo*, 1945, predica "l'etica socialdemocratica" («Sartre parla di libertà in termini molto più universalistici e kantiani. Non posso scegliere qualcosa che vada bene per me a meno che non si tratti di qualcosa che vada bene anche per tutti gli uomini. Non posso volere la mia libertà senza volere quella di tutti gli altri»[186]): dato che l'uomo è infinitamente libero è anche infinitamente responsabile e ha il compito di rendere l'umanità libera[187].

In secondo luogo se per il pensatore l'uomo è un nulla che aspira continuamente all'essere, il duplice dualismo sartriano (quello dell'essere in sé e l'essere per sé, e il fatto che la coscienza aspira

---

[179] Cfr. Ivi, 125-6.
[180] Cfr. Ivi, p. 125.
[181] Cfr. I. Murdoch, *Il mito politico esistenzialista*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 150.
[182] Ivi, pp. 150-1.
[183] Cfr. Ivi, p. 151.
[184] Ivi, p. 153.
[185] *Ibidem.*
[186] Ivi, p. 157.
[187] Cfr. Ivi, p. 157-8

a essere ciò che Sartre chiama l'*être-en-soi-pour-soi*[188]) rivela una condizione dell'essere umano che è quella dell'eroe della *Nausea* (1938), Roquetin, che vive sospeso tra due totalità inaccessibili: da un lato il mondo degli oggetti che è impenetrabile, dall'altra il mondo degli esseri intellegibili che è irraggiungibile e contraddittorio[189]. La realtà oggettiva del mondo rappresenta per lui una condizione di caduta: «la razionalità e la solidità di quel mondo è pura superficie, come lo sono la classificabilità e la nominabilità del mondo degli oggetti. Sotto la seconda c'è la bruta confusione del mondo contingente [...]. Il mondo delle distinzioni nette e razionali, delle tecniche e delle posizioni, delle istituzioni è irreale»[190]. Così, considerando il mondo contingente e confuso, Sartre insieme al marxismo rigetta il capitalismo, con i suoi valori materialistici e lo svilimento dell'attività umana, tuttavia a differenza di questo rimane in una posizione mediana poiché è spaventato dall'aderire al socialismo[191].

Pertanto l'esistenzialismo rappresenta miticamente il dilemma politico sperimentato negli anni del dopoguerra[192]. Esso ha saputo trasformare in mito universale la situazione di coloro che rigettano il capitalismo ma non possono aderire al socialismo, coloro che rigettano il mondo delle istituzioni ed anelano ad una totalità ideale, l'in-sé-per-sé del socialismo[193] che non è possibile raggiungere perché, nel pensiero di Sartre, «qualsiasi raggiungimento di un fine corrompe e la manomorta estingue la pura fiamma»[194]. Come osserva la Murdoch:

> La raffigurazione dell'uomo offerta da Sartre è quella di un essere continuamente minacciato dalla svalorizzazione e fissazione del suo universo, da una caduta nella banalità, nel convenzionale, nel borghese, il regno della *mauvaise foi*, da cui può emerger tramite la ricerca, sempre vana di una completezza vitale. Un simile essere è al suo meglio quando in uno sforzo di sincerità, spezza i suoi legami; tuttavia un simile momento non può durare a lungo o essere reso stabile. [...] Qualsiasi risultato si svilisce e si corrompe; i valori vitali si trovano solo nell'affermazione attiva o nella rivolta. La sincerità non è uno stato.[...] Il momento puro si trova sospeso tra le morte convenzioni della società capitalista da una parte e il rigido dogma dei burocrati del Partito comunista dall'altra.[...] l'esistenzialismo può essere visto come una rappresentazione mitica del nostro attuale dilemma politico. [...] uno dei motivi della popolarità dell'esistenzialismo è da ricercarsi nella sua capacità di trasformare in mito universale la situazione di coloro che rigettano il capitalismo ma non possono accettare il socialismo e cercano dunque una via mediana[195].

Utilizzando termini più concreti la Murdoch osserva come gli inglesi, in questo periodo dovettero affrontare il dilemma politico secondo cui non era possibile accettare il capitalismo, ma nemmeno il marxismo: «ci sono elementi del marxismo, come viene vissuto nella Russia sovietica, che rendono inaccettabile per molti di noi. Ci sono certi *fatti*: l'esistenza dei campi di lavoro forzato, l'insicurezza dell'individuo, il controllo autoritario del pensiero, che troviamo intollerabili e ai quali possiamo dire solo no. D'altra parte do per scontato che qualsiasi essere morale dotato di intelligenza dirà no anche alla morale di ciò che potrei chiamare la morale di McCarthy, o alla nozione ipocrita della crociata contro il comunismo in difesa dei 'valori Occidentali'»[196]. Ecco perché «la mitologia esistenzialista può essere vista come la raffigurazione del nostro stesso dilemma. Vogliamo pensare moralmente alla politica ma le nostre categorie morali sono confuse e le nostre categorie politiche sono vuote. Quale risposta offre l'esistenzialismo? Nessuna. Il suo concetto di valore è problematico, un punto di domanda. Ma esprime in modo sincero ed

[188] Cfr. *Ibidem.*
[189] Cfr. Ivi, pp. 154-5.
[190] Ivi, p. 155.
[191] Cfr. Ivi, pp. 155-6.
[192] Cfr. Ivi, p. 160.
[193] Cfr. *Ibidem.*
[194] Ivi, p. 160.
[195] Ivi, pp. 159-60.
[196] Ivi, p. 162.

appassionato il desiderio di percorrere la via mediana, di preservare i valori di un innocente e vitale individualismo in un mondo che sembra minacciarli da ogni parte»[197].

In un periodo storico in cui le categorie morali sono confuse, l'esistenzialismo esprime miticamente il dilemma politico della società inglese e, anche se ha un concetto di valore problematico e per questo non offre delle reali soluzioni, esprime il desiderio di percorrere la via mediana[198] preservando i valori dell'individualismo[199].

A partire dal confronto con Sartre, fin dal primo saggio del 1950, *Il romanziere come metafisico*, le linee direttrici sono state segnate, e si deve ammirare la chiara preveggenza di un pensiero giovane che la filosofa in questi stessi anni stava sviluppando; nel frattempo i suoi *détours* (come si evince dalla lettura di altri saggi filosofici dal 1951-1956) la conducono al dialogo con la filosofia del linguaggio, ad interrogarsi sulla relazione che c'è tra pensiero e linguaggio, ad esprimere la forte nostalgia per l'esperienza personale, la coscienza, ed infine a mettere in evidenza l'importanza della *visione* in ambito morale.

4. Gli scritti dal 1951 al 1956: la riscoperta della vita interiore.

L'itinerario intellettuale di Iris Murdoch e la lettura delle sue opere manifestano con chiarezza un'interrogazione originale: è possibile abbandonare l'idea di evento mentale, di esperienza particolare, di vita interiore?

In particolare due sono i fili che caratterizzano i saggi scritti dal 1950 al 1957: "l'incontro con Sartre" e la riscoperta della vita interiore che vediamo negli scritti *Pensiero e linguaggio,* 1951, *Nostalgia per del particolare*, 1952, *Visione e scelta in ambito morale* 1956. In questi scritti è possibile cogliere importanti intuizioni e l'anticipazione di posizioni che avrebbe in seguito portato a maturazione. Per la filosofa non è possibile fare filosofia morale eludendo l'esistenza della vita interiore, che inizialmente caratterizza come esperienza particolare, ed in seguito descriverà utilizzando due importanti metafore, la tessitura dell'esistente e la natura della sua visione personale: è la visione globale che abbiamo della vita che determina il nostro agire.

4.1 "Pensiero e linguaggio".

> Considererò il linguaggio come una specie di pensiero e, a questo scopo, per prima cosa tenterò una descrizione del pensiero. [...] Assumerò, come sempre avviene quando non filosofiamo, che il pensiero sia un'attività privata che ha luogo nelle nostre teste un «contenuto della coscienza». Anche quei filosofi che si sono opposti più tenacemente all'idea del pensiero in quanto vita interiore ammettono l'esistenza di tali contenuti, benché assegnino loro un ruolo etichettandoli come soliloqui immaginari, immagini o asserzioni rivolte a se stessi. Ciò che viene inteso come pensiero da me sarà identificato con attività di questo tipo, che tenterò per prima cosa di descrivere per esaminare poi le loro relazioni con il linguaggio. (Per linguaggio intenderò sempre il linguaggio verbale).[200]

---

[197] Ivi, p. 162.

[198] «Troviamo lo stesso principio in Marcel e in Bradjaev. Quest'ultimo lo esprime in modo significativo quando dà valore al corteggiamento rispetto al matrimonio e afferma che si debba arrivare al divorzio quando la fiamma è spenta. In campo politico questo può sfociare in una sorta di trozkismo romantico» (ivi, p. 159.)

[199] Come evidenzia nel saggio *La sferza esistenzialista*, in *Ib*., *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 169, nel 1957 la filosofa afferma che, in definitiva, il fascino dell'esistenzialismo, in questo periodo storico, è essenzialmente filosofico: «Sono d'accordo nel dire che la nostra epoca ha bisogno di un marxismo rinnovato. E l'esistenzialismo può dare forse il suo contributo a proposito. Ma il suo fascino come filosofia si fonda ora sui suoi aspetti meno marxisti sulla sua esaltazione drammatica, solipsistica, romantica e asociale dell'individuo».

[200] I. Murdoch, *Pensiero e linguaggio*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 65.

Così l'*incipit* del primo contributo filosofico che la giovane autrice dà ad un convegno sul tema *Pensiero e linguaggio* nel 1951 – in occasione del quale poté confrontarsi con Gilbert Ryle e A. C. Lloyd – dove emerge, in modo embrionale, il perno centrale della sua intera speculazione filosofica: la vita interiore. Al contrario della maggior parte dei filosofi di Oxford che pur considerando la presenza dei contenuti di coscienza non ritenevano esistesse la vita interiore, la filosofa considera, da un lato, il pensiero come una particolare esperienza e dall'altro il fatto che esso è in stretta relazione con il linguaggio metaforico che permette di recuperare e fissare i dati che fanno parte della vita interiore. Da questa nuova prospettiva «pensare non equivale a usare i *simboli* che designano *oggetti* assenti, perché simbolizzare e sentire sono nettamente divisi l'uno dall'altro»[201], ma l'attività del pensiero è strettamente connessa al *sentire*, al comprendere, ad afferrare e possedere la situazione in cui ci troviamo[202].

In primo luogo il pensiero «consiste nella formulazione delle parole mentali» che non sono comprensibili se vengono estrapolate dal contesto in cui sono state pensate: esse sono il contenuto del pensiero e non compaiono come se fossero proiettate su uno schermo per essere lette dal soggetto. Pertanto per comprendere un discorso interiore fatto in passato c'è bisogno di contestualizzarlo e ricordare quali erano le intenzioni in esso presenti (la Murdoch afferma che «se ricordassimo cosa abbiamo detto a noi stessi in una determinata occasione, rimarremmo male informati, a meno che non riuscissimo a ricordare anche il contesto mentale e con quali intenzioni lo abbiamo detto»[203]). Se il discorso pronunciato richiede la consapevolezza del gesto, del tono e del contesto per essere compreso, lo stesso vale per il discorso interiore.

Insomma la filosofa osserva come secondo tale analisi il pensiero assume sempre più la conformazione di un'esperienza, dove le parole possono avere o meno una funzione, ma di questo poi. Il pensiero individuale diviene chiaro solo nel momento in cui si considera sia il contesto in cui nasce, sia gli eventi particolari che hanno luogo in esso, come l'intenzione. Pertanto i nostri monologhi immaginari non sono affatto privi di importanza: se la persona che abbiamo di fronte ha agito in una determinata maniera perché era sua intenzione farlo, tale azione determinerà una reazione e un giudizio da parte dell'osservatore relativo all'evento mentale che ha generato l'azione, come spiega la Murdoch attraverso l'analisi del comportamento di due personaggi del romanzo di George Eliot *Daniel Deronda* (1876), Gwendolen Harleth e Daniel Deronda:

> In *Daniel Deronda* quando Gwendolen esita prima di gettare il salvagente al suo odiato marito, che di conseguenza annega, è molto importante per lei sapere se in quel momento voleva la sua morte intenzionalmente. È anche interessante notare che un'altra persona, Deronda, pensa di essere a sua volta in grado di comprendere le vere intenzioni di Gwendolen. Le sue conclusioni ovviamente, dipendono da un'approfondita valutazione del contesto, ma sembrano riguardare uno specifico evento mentale [...] questo è il nostro modo di comportarci.[204]

Fin da queste prime riflessioni, dunque, la Murdoch sottolinea l'importanza dell'intenzione – tema molto caro alla Anscombe[205] – come un elemento che consideriamo sempre, in modo a volte

[201] Ivi, p. 72.
[202] Cfr. *Ibidem*.
[203] Ivi, p. 66.
[204] Ivi, p. 68.
[205] L'intuizione della Murdoch riguardo alla centralità dell'intenzione in questo saggio del 1950, di fatto precede la trattazione sistematica che la Anscombe presenta in *Intention* nel 1957. Come sottolinea Mary Gormally *Intention* fu pubblicato pochi mesi dopo che tenne le lezioni su questo tema: «L'autrice – mia madre – mi raccontava come nacque il ciclo di lezioni da cui è tratto questo libro. Fu nel 1956, quando l'Università di Oxford decise di conferire la laurea honoris causa all'ex presidente degli Stati Uniti Harry Truman. Proprio l'uomo che si vantava di aver ordinato il bombardamento di Hiroshima e Nagasaky [...]. Ricevuto il permesso di parlare illustrò tutti i massacri per cui Truman era ben noto e paragonandolo a Hitler, a Gengis Kan e Nerone chiese a quale persona malvagia avrebbero in futuro i *magistri* concesso questo riconoscimento. Il discorso di mia madre fu del tutto inutile. [...] furono gli argomenti apportati in difesa della decisione di Truman di bombardare Hiroshima e Nagasaki a farle decidere di dare un ciclo di lezioni sull'intenzione. L'argomento da lei più citato era che 'egli soltanto scrisse il suo nome su un pezzo di carta'. [...]

implicito, quando giudichiamo moralmente una persona; in seguito svilupperà tale considerazione estendendo il giudizio all'intera visione che il soggetto ha della sua vita, perché è questa visione che lo spinge ad avere determinate azioni e reazioni.

Volendo, poi, formulare una precisa descrizione del pensiero, Iris Murdoch coglie due aspetti essenziali: la relazione, nel pensiero, tra le parole e le immagini e la relazione tra pensiero e linguaggio. Innanzitutto ai due estremi del pensiero vi sono la parte più privata composta da immagini fluttuanti e imprecise, indescrivibili che non dicono nulla di nuovo, e la parte pubblica composta dal pensiero pienamente verbalizzato pronto ad essere espresso a qualcuno (in mezzo c'è la regione nella quale le parole ricorrono in un modo immaginante più indeterminato)[206]. Secondo, attraverso il linguaggio esprimiamo il pensiero difatti i simboli del linguaggio ordinario sono i contenuti di coscienza: quando pronunciamo delle parole non lo facciamo perché essi sono «un insieme di simboli pubblici interiormente autoderminantesi, o [...] uno specchio della struttura del mondo» ma perché intendiamo dire qualcosa: «non possiamo ritenere che il linguaggio parli di se stesso: non è 'p' che dice 'p', ma sono io che dico 'p' intendendo p»[207].

Pertanto la relazione che vige tra pensiero e linguaggio deve portare, secondo la filosofa, ad un rinnovamento del linguaggio, e non ad un sentimento di frustrazione per la mancanza di espressioni verbali che esprimano il pensiero, tra pensiero e linguaggio c'è «un dare e un avere»[208]: se le parole possono determinare un senso, una nuova esperienza interiore può rinnovare le parole. D'altra parte, osserva la Murdoch, non bisogna dimenticare che anche se il linguaggio verbale serve per esprimere il pensiero del soggetto, questo non può essere caratterizzato completamente dal suo contenuto verbale poiché pensiero e linguaggio «non sono coestensivi»[209].

A tal proposito la Murdoch mette in evidenza un altro aspetto: quando assumiamo che il linguaggio esprime i contenuti del pensiero, non è possibile cadere nella trappola dei comportamentisti secondo i quali la mente è concepita come divisa tra forme di comunicazione oscure di cui non è possibile dire nulla e casi osservabili di comportamento intelligente: non si può, sottolinea la Murdoch, suggerire che «l'interiore è *nulla*, o al massimo qualcosa di vago e senza nome», piuttosto si «dovrebbe tentare una nuova descrizione»[210]. È possibile descrivere il pensiero attraverso l'utilizzo di un'altra tecnica linguistica, di un altro genere di linguaggio poco considerato,

---

quando ascoltò quelle sciocchezze sull'agire di Truman, si rese conto c'erano delle cose da lei ben comprese che molta gente non capiva: così decise di dare un ciclo di lezioni su di esse» (M. Gormally, *Introduzione* a G.E.M. Anscombe, *Intention*, Mary Catherine Gormally, 1957; tr. it. di C. Sagliani, *Intenzione*, Santa Croce, Roma 2004). Anche in altri saggi, come *Moral Modern Philosophy*, cit., pp. 24, 32, 37, ne sottolinea l'importanza, soprattutto in relazione al concetto di virtù: «la prova che un uomo ingiusto è un uomo cattivo richiederebbe un resoconto positivo della giustizia come "virtù". Questa parte dell'oggetto dell'etica, ci è tuttavia completamente inaccessibile fino a che non avremo una descrizione di quale tipo di caratteristica è una virtù [...] e di come essa si relaziona alle azioni in cui viene citata ad esempio: una questione che secondo me Aristotele non riuscì davvero a chiarire. Per questo abbiamo certamente bisogno di una descrizione che ci spieghi almeno in cosa consista in assoluto un'azione umana, e del modo in cui la sua descrizione di come "fare una certa cosa" sia influenzata dal suo movente e dall'intenzione o dalle intenzioni presenti in essa [...]» (ivi. p. 24). E continua: «non è forse chiaro che ci sono diversi concetti che hanno bisogno di essere analizzati semplicemente come parte della filosofia della psicologia e – come dovrei raccomandare – *bandendo totalmente l'etica* dalla nostra mente? Vale a dire – a cominciare da: "azione", "intenzione", "piacere", "desiderare". [...] Infine potrebbe essere possibile giungere a considerare il concetto di virtù; con il quale, suppongo, dovremmo cominciare un qualche studio dell'etica» (ivi, p. 37). (cfr. Ivi, p. 32). Anche nel saggio *Action, Intention and 'Double Effect'* (un discorso dato in occasione del conferimento della "Aquinas Medal" dell'"American Catholic Philosophical Association" nell'Aprile del 1982, che in seguito fu pubblicato nei *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association* 1982, v. 56, pp. 12-25) la filosofa analizza questo tema. Le intuizioni della filosofa sono degli insegnamenti preziosi per molti pensatori, tra cui anche Rosalind Hursthouse che, commentando la sua opera, scrive *Intention*, in (a cura di) Roger Teichmann, *Logic, Cause and Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 83-105.

[206] Cfr. I. Murdoch, *Pensiero e linguaggio*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 66.

[207] Ivi, p. 67.

[208] Ivi, p. 68.

[209] Ivi, p. 67.

[210] Ivi, p. 77.

il linguaggio metaforico: esso permette di «recuperare e 'fissare' la nostra vita interiore mentale»[211]. Nota la Murdoch:

> Quel che è osservabile è che abbiamo bisogno, e facciamo uso, dell'idea che i pensieri sono particolari esperienza interiori [...] ed è come se fosse possibile descrivere questi eventi come unità verbali oppure in termini metaforici e analogici. Recuperiamo e fissiamo costantemente il nostro passato mentale attraverso una tecnica descrittiva, una specie di narrazione che trova la sua giustificazione nel suo successo[212].

Dunque gli eventi interiori non sono descrivibili solo come unità verbali facenti parte di un sistema filosofico linguistico che, come detto, rinuncia a fornirne un resoconto perché è stato formulato per analizzare atti e scelte osservabili, e non i dati ambigui ed oscuri della vita interiore (il metodo della filosofia del linguaggio è adatto a descrivere i dati empirici universalmente osservabili, chiari, evidenti), ma possono essere descritti in termini metaforici. Difatti,

> la metafora non è un modo d'espressione inesatto utilizzato *faute de meieux*, ma è il meglio possibile. La metafora non è una escrescenza periferica della struttura linguistica, ma è il suo centro vitale. Le metafore che incontriamo, e che ci illuminano, nella conversazione e nella poesia, sono offerte come, e sono ritenute, illuminanti perché il linguaggio occorre nel pensiero per agire in questo modo. Non adottiamo all'improvviso il modo figurato, lo usiamo continuamente. Sia la reale occorrenza delle parole nel pensiero, sia la nostra attività privata di fissare i nostri stati mentali in concetti vengono sperimentati in modo figurato e semisensibile [...]. Il cuore dell'esperienza nella quale il concettualizzante *come se* è al lavoro per produrre una versione più precisa di qualsiasi cosa una memoria rigorosa possa rivelare, ha esso stesso un carattere sensibile; e il linguaggio che fissa il concetto è immerso nel sensibile fin dalla sua occorrenza negli sforzi del pensiero privato.[213]

In tal modo la Murdoch rivaluta l'importanza del linguaggio metaforico come un linguaggio pienamente filosofico, affatto di secondo ordine, il più adatto a descrivere la vita interiore; esso è, innanzitutto, una tecnica di cui ci serviamo naturalmente e continuamente «per descrivere stati mentali o 'processi di pensiero' in tutti quei casi in cui una preposizione che renda il contenuto verbale del pensiero è sentita come inadeguata». In secondo luogo, ciò che caratterizza il linguaggio metaforico inteso come il miglior modo possibile per descrivere la vita interiore, è il fatto che esso è immerso nel sensibile. Esso, potremmo dire, è uno strumento posto a metà strada tra il mondo e la vita interiore: se i simboli del linguaggio sono i contenuti della coscienza e quindi il linguaggio esprime il pensiero, il linguaggio metaforico si serve della raffigurazione semisensibile per spiegare la vita interiore: è in questo modo che usiamo e creiamo i concetti.

Così mettendo in evidenza l'esistenza di un diverso genere di concetti rispetto a quelli utilizzati dai filosofi di Oxford Iris Murdoch non intende dire che «la nozione di concetto in quanto 'modo in cui una parola viene usata' non sia utile e essenziale, ma che forse non si tratta dell'unica nozione filosoficamente interessante» perché esiste anche un altro linguaggio filosoficamente rilevante, «l'attività di creare concetti come qualcosa che afferra e dà ordine alla nostra situazione tramite un linguaggio metaforico»[214], che contrasta il dualismo mondo-linguaggio. La filosofa osserva dunque che il linguaggio non ha solo la funzione di creare concetti che spieghino il significato di una parola, ma di creare concetti che servono per comprendere la situazione in cui viviamo: dunque il concetto non è più separato dai fatti, ma è strettamente connesso ad essi. Pertanto pensare non equivale più ad usare simboli che designano oggetti assenti perché simbolizzare e sentire sono nettamente divisi, ma pensare e concettualizzare assumono il significato di comprendere e afferrare la situazione concreta[215].

---

[211] Ivi, p. 71.
[212] Ivi, p. 70.
[213] Ivi, p. 71.
[214] Ivi, p. 72.
[215] Cfr. *Ibidem.*

Così la filosofa ha dimostrato che anche se il sistema della logica non serve per comprendere i fenomeni mentali, è possibile adottare un approccio «più ingenuamente empirico» che «può rivelarci i problemi circa la caratterizzazione del pensiero, la natura dei concetti, il ruolo della metafora» e può «suggerirci infine, un metodo di indagine che implichi lo studio, lo sviluppo e la difesa delle nostre familiari attitudini linguistiche»[216].

Lo sviluppo delle ultime considerazioni di questo scritto un anno dopo la spingono a presentare, il 9 Giugno 1952, alla Società Aristotelica di Londra (in Bedford Square 21)[217], *Nostalgia del particolare.*

4.2 "Nostalgia del particolare".

> Siamo ormai avvezzi all'idea che la sfera dell'«esperienza» personale o «coscienza» assomigli al silenzio della legge nel *Leviatano*. In questa sfera può accadere *qualsiasi cosa*, non importa cosa, purché non si violino le leggi pubbliche, e che quello che vi accade riguardi soltanto l'individuo. Hume e Locke sostenevano che tra linguaggio ed esperienza ci dovesse essere una sorta di relazione rigorosa e costante. Da quando abbiamo smesso di credere in questo, abbiamo anche lasciato cadere del tutto, forse un po' troppo in fretta la nozione di «esperienza». L'evento mentale è stato abbandonato per due ragioni che vale la pena distinguere; da un lato, perché non ne abbiamo bisogno e, dall'altro, perché non siamo in grado di trovarlo. A distogliere l'interesse dal tentativo di trovarlo è arrivata la scoperta del fatto che non ne abbiamo bisogno. [...] A questo punto ci troviamo di fronte vari problemi per risolvere i quali occorre recuperare ciò che è stato abbandonato.[218]

Iris Murdoch con questo scritto del 1952, *Nostalgia del particolare*[219], risponde all'interrogativo "è davvero possibile abbandonare l'idea di esperienza particolare?" innanzitutto dimostrando l'esistenza dell'evento mentale, secondo, considerando il fatto che la difficoltà che riscontriamo nel descrivere l'evento mentale è la stessa che affrontiamo quando descriviamo un'altra esperienza, terzo precisando la funzione della metafora. Ella dunque prosegue la sua critica nei confronti del comportamentismo, mettendo in evidenza come il grave danno che deriva da questo genere di filosofia è stato non considerare la nozione di esperienza personale. Ora bisogna recuperare tutto ciò che è stato abbandonato.

La Murdoch, in primo luogo, dimostra che l'esperienza è qualcosa che esiste e che la difficoltà relativa alla descrizione di un esperienza interiore è la stessa che abbiamo nel descrivere qualsiasi tipo di esperienza che facciamo. Per dimostrare l'esistenza dell'evento mentale, la filosofa distingue l'evento mentale dall'atto di significato. Oltre ai sentimenti di gelosia e rabbia la cui esistenza è dovuta alla presenza di un contesto esteriore, temporale, che però non determina il significato dei sentimenti che proviamo, esistono anche «eventi mentali dal carattere perfettamente definito, un carattere che non è disseminabile nel contesto né identificabile nel fattore fisico concomitante»[220], la cui esistenza è indipendente da altri fattori esterni:

> quando, per esempio, sento di essere moralmente responsabile di un determinato pensiero, allora sì che mi trovo in presenza di uno di questi eventi autosufficienti. Quando improvvisamente prendo una decisione,

---

[216] Ivi, p. 73.
[217] I. Murdoch, *Nostalgia del particolare*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 87.
[218] Ivi, p. 74.
[219] *Nostalgia del particolare* fu il primo scritto che la filosofa presentò alla società aristotelica di Londra il 9 Giugno 1952. David Pears e Mary Warnock lo definirono, da una parte, una critica nei confronti del quasi-comportamentismo di Ryle, ed in particolare, nei confronti del suo patrocinio di un mondo senza-immagine, dall'altra, una difesa, ancora una volta, della vita interiore. Come nota Pears, Iris «era in guerra» («was at war») con la dettagliata casistica della filosofia del tempo, e ricercava ciò che il filosofo americano William James definì un approccio dalla «mentalità tenera», nel quale, come nel Rinascimento, il senso di meraviglia nei confronti della natura non sia estraneo al desiderio di comprenderla (cfr. P.J. Conradi, *Iris Murdoch. A Life*, cit., pp. 304-5).
[220] Ivi, p. 76.

> o risolvo un problema, ha luogo un determinato movimento mentale [...]. Simili eventi mentali *esistono*, Dio li vede, e sono altrettanto compatti e determinati degli eventi fisici, anche se forse sono più difficili da descrivere. Se sparo al mio padrone di casa, l'evento in sé non dipende dal contesto per quanto concerne la sua esistenza, anche se può in un certo senso, dal contesto per quanto riguarda il suo significato [...]. Analogamente, se all'improvviso penso di sparare al padrone di casa, questo evento non dipende dal contesto per la sua esistenza, ma può dipendere da esso per il suo significato. Tramite l'introspezione cerchiamo di analizzare i contesti ma non perché non ci siano eventi[221].

Come spiega la Murdoch, il fatto che prendiamo una decisione, o abbiamo un'idea, o vogliamo risolvere un problema non è giustificabile dal contesto in cui lo facciamo: il contesto attribuisce il significato all'evento, ma la sua esistenza è profondamente indipendente dal contesto. Così la filosofa dimostra che gli eventi mentali esistono.

In secondo luogo, la filosofa abbatte un ostacolo che i positivisti avevano eretto a riprova dell'impossibilità di fornire una descrizione valida della vita interiore: in realtà, sottolinea la filosofa, la difficoltà che riscontriamo nel descrivere i pensieri è paragonabile a quella che si riscontra nel descrivere le esperienze esteriori: «*qualsiasi* esperienza, l'esperienza di un atto fisico tanto quanto l'esperienza di un evento mentale, può essere difficile da descrivere. È difficile descrivere l'odore della metropolitana di Parigi o dare la sensazione esatta di *com'é* tenere in mano un topo – se non utilizzando parole già usate. Accade lo stesso nel caso della decisione di sparare al padrone di casa»[222].

Pertanto, osserva la Murdoch, anche se i pensieri sono fenomeni piuttosto peculiari, perché hanno una vita e una dinamica propria, non sottostanno sempre al controllo della coscienza ed emergono in modo inaspettato, mostrando «un senso della direzione che può andare oltre quello che la coscienza è in grado di spiegare», è pur vero che «la ritrosia e l'evasività dell'evento mentale sono reali ma non insormontabili»[223], e le sensazioni, considerate come esperienze, possono essere molto simili ai pensieri. Insomma per la filosofa tutte le esperienze, sia le sensazioni del mondo esterno, che i pensieri, sono accomunate dal fatto che hanno un carattere privato e per questo motivo sono difficili da descrivere. Inoltre, la regola che vige per entrambe è che quanto meno è ordinario l'oggetto della nostra descrizione, tanto più è difficile trovare i termini descrittivi adatti[224].

> È difficile dunque collocare precisamente i pensieri o descriverli in modo accurato perché eludono l'osservazione ravvicinata (anche se molte sensazioni fisiche fanno lo stesso); sono difficili da riassumere (come il sorriso della *Gioconda*), il loro movimento è di difficile caratterizzazione (come quello delle onde), devono essere definiti in base alla loro intenzione (come dovrebbe avvenire per un disegno appena abbozzato) e descritti come parte di un processo globale (allo stesso modo in cui dovrebbe esserlo ogni singola mossa di una partita a scacchi).[225]

Dopo aver considerato come sensazioni e pensiero sono due esperienze entrambe difficili da descrivere, la Murdoch osserva una differenza che esiste tra le due: nel descrivere le sensazioni possiamo utilizzare dei termini del linguaggio pubblico che forniscono una descrizione adeguata completa, perché «anche gli altri vedono la stessa cosa», mentre le nostre esperienze interiori non possono utilizzare questo genere di descrizione oggettiva[226]. Ma anche questa differenza non legittima la posizione di chi ritiene le descrizioni verbali della vita interiore meno valide[227]. Al contrario,

[221] Ivi, pp. 76-7.
[222] Ivi, p. 77.
[223] Ivi, p. 79.
[224] Cfr. *Ibidem*.
[225] Cfr. *Ibidem.*
[226] Cfr. *Ibidem.*
[227] Cfr. *Ibidem.*

può benissimo essere più difficile descrivere l'esperienza di una materia o di un movimento che descrivere l'esperienza di un dolore o del modo in cui si è venuti a capo di un problema.[228]

Il terzo aspetto che la Murdoch approfondisce nel suo scritto è che la tecnica adatta a descrivere gli eventi mentali è la metafora. Innanzitutto sottolinea come Ryle sbaglia nel distinguere due possibili descrizioni del processo mentale, la *cronaca*, che consiste nell'elencare gli eventi psicologici verbali bruti (raffigurazioni verbali, immagini mentali), e la *storia*, che consiste in un descrizione colorita dell'evento (brancolavo nel buio, ho capito in un lampo) simile a quella che potremmo produrre spontaneamente per descrivere un momento di cognizione[229]. Ella nota che «se proviamo davvero a compilare una lista di elementi puramente psicologici, scopriamo che (se non vogliamo accontentarci di una descrizione intollerabilmente astratta e inesatta) dobbiamo inserirvi una quantità di caratteristiche che Ryle sembra non aver considerato. Per esempio non possiamo parlare di un'immagine come di un avvenimento psicologico senza dire di cosa è immagine [...]. Dovremmo poi forse tenere conto del modo in cui emerge (improvvisamente e confusamente) e della sua relazione con il processo di pensiero di cui è parte. E considerare infine aspetti più sottili della questione, come il 'tono' emotivo o la 'sfumatura' dell'immagine, se presenti, o il senso di direzione o di urgenza di cui è portatrice. È probabilmente questo che ci obbliga a usare metafore irriducibili, che possono essere o meno le stesse offerte dalla 'storia'»[230].

Inoltre la spontaneità con cui descriviamo gli eventi mentali in modo metaforico è di centrale importanza per l'argomentazione della filosofa perché dimostra la relazione diretta esistente tra l'evento mentale e il linguaggio metaforico, una relazione che non necessita di alcun mediatore esterno[231]. Ancora una volta la Murdoch vuole mettere in evidenza che il linguaggio è connesso alla sfera interiore e può descriverla innanzitutto perché la vita interiore non è estrinseca rispetto alle parole, solo per il fatto di non essere composta da dati non osservabili empiricamente, e in secondo luogo perché la vita interiore è un'esperienza[232].

Quando dico che un dolore è lancinante, di una decisione che è irremovibile o di un pensiero che è confuso, non rilevo alcun particolare divario tra l'oggetto e le parole. L'oggetto non è qualcosa di particolarmente diverso di cui le parole ci parlano solo indirettamente, esprimendosi per enigmi come la Sibilla di Delfi. L'idea che invece sia così nasce dalla convinzione [...] che l'evento mentale sia strano e, in parte, da un'erronea concezione della metafora come paragone di una data struttura con un'altra [...]. L'evento mentale, in quanto esperienza, non è collegato al significato in modo diverso da qualsiasi altra esperienza.[233]

La Murdoch vuole dunque correggere quella che era la visione corrente della filosofia del linguaggio secondo la quale la filosofia morale, con il suo metodo linguistico, deve occuparsi solo dei dati osservabili empiricamente, degli atti, delle scelte e del significato di parole come "il giusto" e "il bene"; al contrario l'etica deve occuparsi della vita interiore e della visione che il soggetto ha del mondo: il linguaggio metaforico descrive in modo preciso il funzionamento del pensiero e il significato si connette all'evento mentale nella stessa maniera in cui il significato si connette ad una qualsiasi esperienza esteriore[234]. La filosofa ha voluto dimostrare l'esistenza di eventi mentali autonomi rispetto al contesto sociale, conferendo alla la vita interiore lo status di esperienza direttamente connessa al linguaggio.

Il confronto tra la nuova visione dell'etica della Murdoch, che comprende la considerazione della vita interiore, e la visione corrente dell'etica di Oxford diverrà particolarmente chiaro nel

[228] *Ibidem*.
[229] Ivi, p. 78.
[230] *Ibidem*.
[231] Cfr. Ivi, p. 80.
[232] Cfr. *Ibidem*.
[233] Ivi, pp. 80-1.
[234] Cfr. *Ibidem*.

saggio del 1956 dove la filosofa mette in evidenza, in modo dettagliato, le differenze morali che derivano dai due diversi approcci filosofici, le differenze che vi sono tra *Visione e scelta in ambito morale*.

4.3 "Visione e scelta in ambito morale". Contro l'analisi neutrale, una morale imperniata sulla «tessitura dell'esistente».

> I filosofi sono stati tratti in inganno non solo da un desiderio razionalistico di unità, ma anche da certi atteggiamenti morali correnti semplificati e generalizzati nella nostra società, e sono stati spinti a cercare un'unica definizione filosofica della morale. [...] Perché la filosofia dovrebbe essere meno varia quando le differenze in ciò che cerca di analizzare sono così importanti? Wittgenstein dice 'Ciò che si dovrebbe accettare, il dato, sono – potremmo dire – forme di vita'. Ai fini dell'analisi la filosofia morale dovrebbe rimanere al livello delle differenze, prendendo come date le forme morali di vita e non cercare di trovare *dietro di esse* una forma unica. [...] 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 trovavano. Questo tipo di *esplorazione immaginativa della vita morale* (n.s.) [...] è stata abbandonata in questo paese perché i filosofi erano convinti che l'etica dovesse essere un'*analisi neutrale* (n.s.) e non potesse essere altro che questo. [...] cercando di essere analisi piuttosto che esplorazione, l'etica può raggiungere solo una forma di precaria neutralità, simile a quella della storia, e non la pura neutralità della logica. L'etica è sicuramente [...] sia esplorazione sia analisi, né si può sostenere che, anche cercando esplicitamente di separare queste due attività, si possa farlo con successo.[235]

Dopo aver concluso l'indagine sul pensiero, il linguaggio, l'interiorità e la metafora Iris Murdoch nel saggio *Visione e scelta in ambito morale* (1957) compie una sorta di cammino a ritroso attraverso il quale spiega la prospettiva etica adottata ribadendone la validità. Con una mirabile ermeneutica dei testi etici greci la Murdoch recupera l'approccio degli antichi filosofi e lo paragona a quello corrente ribadendo che la filosofia morale occupandosi delle *forme di vita* deve rimanere unita alla vita, dunque, l'etica non può ridursi solo a compiere una *pura analisi*, ma deve dedicarsi anche all'*esplorazione immaginativa* della vita morale.

Il conflitto di tale concezione con la filosofia morale moderna inglese è evidente: l'errore della filosofia del linguaggio è stato quello di pretendere di fondare l'etica sul principio di unità e chiarezza e il risultato di tale pretesa è stato rivendicare esclusivamente la validità dell'etica come *analisi neutrale* distaccata dall'esperienza interiore. È stato lo strappo, ossia il distacco dall'esperienza, dalla vita interiore – che la Murdoch descrive utilizzando due metafore, la *tessitura dell'esistente* e *la natura della visione personale* – che ha fatto sì che la morale, in ambito anglosassone, venisse considerata un'analisi linguistica di termini etici, di concetti astratti. Secondo questo approccio la vita interiore è qualcosa di cui non si può parlare, perché rientra nell'ambito del non osservabile, dell'ambiguo, di ciò di cui non è si può dire nulla[236]. Ma, sottolinea la filosofa, eludere l'esistenza e la rilevanza della tessitura dell'esistente, composta da sentimenti e atteggiamenti che fanno sì che il soggetto abbia una determinata concezione della propria vita, vuol dire ignorare la visione personale che lo spinge ad agire in una determinata maniera e che si rivela continuamente nelle sue conversazioni e nei giudizi che formula nei confronti degli altri[237].

Criticando la pretesa neutralità della filosofia morale anglosassone, l'analisi della Murdoch parte dal presupposto che esistano diverse forme di vita, e di conseguenza diversi approcci etici che sono il risultato di parziali punti di vista[238] (se filosofi come Joseph, Taylor, Ross, Prichard erano impegnati «a mostrare diversi aspetti della vita morale», ancora di più i filosofi del linguaggio non

[235] I. Murdoch, *Visione e scelta in ambito morale*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 120.
[236] Cfr. Ivi, pp. 111-15
[237] Cfr. Ivi, 107-8.
[238] Più volte in questo scritto la Murdoch sottolinea la parzialità del punto di vista dei filosofi di Oxford. Cfr. Ivi, pp. 103, 108,116-17, 120.

sono immuni da queste parzialità, e non sono in grado di «derivare dallo studio del linguaggio qualche tipo di definizione iniziale e di analisi successive che avrebbero il prestigio della logica»[239]); pertanto l'etica deve rimanere nell'ambito delle "differenze"[240], termine che la Murdoch utilizza per caratterizzare due diversi aspetti dell'etica, quello della teoria in generale e quello della pratica. Nel primo caso, come detto, la filosofa critica l'etica come mera analisi oggettiva del significato di alcuni termini, rivendicando l'esistenza di differenti approcci etici, ugualmente validi – così da mettere in luce la validità e la legittimità, soprattutto, dell'approccio etico antico[241].

> A questo punto se abbandoniamo l'idea di formula pura, possiamo di nuovo vedere quanto le raffigurazioni filosofiche della morale siano profondamente influenzate dagli atteggiamenti morali. (E il presente scritto non fa eccezione). Alla fine forse non c'è pace tra coloro che pensano che la morale sia complessa e varia e quelli che pensano che sia semplice e unitaria o tra coloro che pensano che gli altri siano di solito difficili da comprendere e coloro che pensano che gli altri siano facili da comprendere. Tutto ciò che si può fare è gettare la propria carta sul tavolo.[242]

Nella pratica, come vedremo, le originali intuizioni della filosofa hanno dei risvolti, potremmo dire, interessanti a proposito della considerazione dell'altro (anche se non compare una trattazione dettagliata), in quanto costituiscono una critica nei confronti del non-cognitivismo che ignorava l'esistenza della vita interiore: quando il soggetto incontra l'altro incontra un essere che è necessariamente diverso da sé perché ha una diversa concezione del mondo, una diversa vita interiore, una diversa visione[243]. Pertanto non dobbiamo dimenticare che ogni persona è caratterizzata da una particolare tessitura, una vita interiore che lo porta ad avere una differente concettualizzazione della realtà, e allora invece di cercare di trovare delle somiglianze, bisogna valorizzare le differenze: il suo essere differente è dato dalla presenza di una vita interiore dove gli atteggiamenti, i sentimenti e la visione della realtà sono frutto del suo background personale[244]: «se simili atteggiamenti ci sembrino desiderabili o lodevoli è un'altra questione»[245].

Entrando in *medias res* il nucleo centrale di questo importante scritto, come detto, è il confronto dettagliato tra la *visione corrente* che è quella che pone al centro la *scelta* in ambito morale, e la *visione* etica della Murdoch che ha come perno centrale il fatto che ogni soggetto morale matura una personale concettualizzazione del mondo che la filosofa definisce tessitura dell'esistente, la *visione personale* del soggetto[246].

La *visione corrente* ha avuto come precursori sia Hume, che crede che «viviamo in un mondo di fatti privi di connessione», Kant, che ritiene che «la morale è razionale e mira a individuare ragioni universalmente valide» e la morale di Mill secondo il quale «una fede imparata a memoria è paganesimo»[247]. Come spiega la Murdoch nel saggio,

> [le] sue più attuali espressioni sono il comportamentismo di Ryle e la concezione del significato, coi loro corollari antimetafisici, che associano al principio di verificazione, ma che si basa anche sull'opera di Russel e degli empiristi inglesi. Secondo questa visione la morale consiste in una serie di scelte esplicite che hanno luogo in una serie di situazioni connotabili. Il 'monologo interiore' individuale ha relativamente poca importanza, in parte spesso non viene preso in considerazione, in parte perché in maniera più pertinente, solo mediante atti espliciti possiamo caratterizzare un'altra persona, o noi stessi, mentalmente o moralmente. Un giudizio morale, inoltre, [...] si deve fondare su ragioni ritenute valide dall'agente per tutti coloro che si dovessero trovare nella sua stessa situazione; ragioni che

[239] Ivi, p. 102.
[240] Ivi. p. 120.
[241] Cfr. *Ibidem.*
[242] *Ibidem.*
[243] Cfr. Ivi, p. 115.
[244] Cfr. Ivi, pp. 108, 111.
[245] Ivi, p. 111.
[246] Cfr. Ivi, pp. 106-107.
[247] Ivi, p. 104.

implicherebbero la specificazione obiettiva della situazione in termini di fatti [...]. Le parole morali entrano nella raffigurazione perché non solo facciamo scelte, ma guidiamo scelte con esortazioni verbali.[248]

La visione corrente, dunque, ha come punti nodali il comportamentismo, il rifiuto di qualsiasi entità metafisica e l'elusione della vita interiore; solo attraverso atti espliciti possiamo caratterizzare una persona moralmente e mentalmente[249]. Inoltre, una raffigurazione di una determinata situazione morale implica la considerazione non solo di atti e scelte, ma anche delle parole il cui significato è stabilito da due elementi, la specificazione (il significato descrittivo) e l'esortazione (il significato valutativo): mentre la specificazione dei criteri per agire bene è diversa a seconda del codice morale dell'agente, l'esortazione rimane costante[250]. Il concetto morale risultante da questa concezione di etica sarà composto dalla definizione oggettiva di una certa attività unito all'esortazione e alla proibizione[251]. Potremmo dire, osserva la Murdoch, che questo tipo di visione morale risulta essere piuttosto vantaggiosa per l'agente, poiché egli è l'«essere razionale e responsabile oltre che libero, capace di muoversi senza impedimenti in un insieme di fatti e di alterare a volontà il contenuto descrittivo del suo lessico morale»[252].

Da ciò si evince che l'aspetto centrale della filosofia del linguaggio risulta essere la voluta dimenticanza della vita interiore che è testimoniata, da un lato, dal modo in cui viene formulato il metodo linguistico: volendo proporre un metodo in grado di analizzare in modo razionale la morale propria ed altrui, esso fornisce un significato alle parole morali privo di errori, poiché le parole vengono definite in modo che aderiscano il più possibile al modello dei termini empirici, hanno dei criteri fattuali di applicazione senza alcun riferimento ad entità trascendenti o stati di coscienza[253]. Dall'altro la filosofia anglosassone ha voluto screditare sia la nozione di fenomeno psicologico privato sia la nozione di visione privata e personale, che può trovare espressione esternamente e internamente, e volendo identificare, con grande difficoltà, le attività della vita interiore, è giunta ad ammettere la sola esistenza di eventi mentali che esistono in qualità di immagini mentali, discorsi rivolti a se stessi che non sono né causa di attività osservabili, né costituiscono «il cuore nascosto o l'essenza della mente individuale»[254]. Pertanto «i concetti che usiamo per comprendere e descrivere la mente dipendono quasi esclusivamente da criteri manifesti»[255].

Così la svalutazione della sfera interiore ha fatto sì che l'etica venisse privata di elementi essenziali per comprendere la moralità di una persona, come il monologo interiore, le attitudini personali o «le visioni della vita che potrebbero trovare espressioni in discorsi non immediatamente diretti alla soluzione di specifici problemi morali»[256] : il filosofo morale si deve occupare solo delle scelte, degli atti e delle parole che guidano le scelte insieme ad argomenti che mostrano il significato descrittivo di queste parole. Come osserva la Murdoch,

Da una parte: non esiste la vita interiore e anche i concetti morali devono avere significato solo attraverso criteri esterni definiti. Dall'altra: la morale è scelta e il linguaggio morale guida la scelta attraverso connotazioni fattuali. Il risultato è una raffigurazione che sembra possedere l'autorità della moderna visione della mente, dell'essenza della vita morale come insieme di scelte esteriori sostenute da argomenti comportamentistici che fanno appello ai fatti: questa raffigurazione è semplice, antimetafisica e non lascia spazio al trascendente. [...] avvertiamo che la morale è essenzialmente comportamento. 'Se dovessimo

[248] *Ibidem.*
[249] Cfr. *Ibidem*.
[250] Cfr. *Ibidem*.
[251] Cfr. *Ibidem.*
[252] *Ibidem.*
[253] Cfr. Ivi, pp. 104-5.
[254] Ivi, p. 105
[255] *Ibidem.*
[256] Ivi, p. 106.

chiederci quali sono i principi morali di una persona, per essere sicuri di ottenere una risposta esatta dovremmo studiare ciò che essa *fa*.[257]

Se la morale è essenzialmente comportamento, e se per capire i principi morali di una persona bisogna considerare solo quello che fa, si rischia di perdere di vista altri fattori importanti dell'etica.

Pertanto, secondo la Murdoch, bisogna cambiare la visione della morale e ritornare a degli interrogativi originari, a cui dare nuove risposte aderenti all'antico paradigma dell'etica: che cos'è la morale e perché ci occupiamo di essa? Bisogna delineare un nuovo approccio morale, una *nuova visione*, che cambi completamente la concezione della morale e attraverso la riconsiderazione della tessitura dell'esistente, rivaluti l'importanza sia della narrazione personale come evento morale, sia della parabola come guida morale caratterizzata dalla concretezza e dall'ambiguità (che ci fa comprendere la realtà ambigua in cui viviamo), ed infine la visione trascendente della realtà.

Innanzitutto nella *nuova visione* della Murdoch il perno della morale non può essere l'analisi della scelta compiuta da una persona in base a ragioni che fanno riferimento ai fatti, ma è costituito dalla nozione di "essere morale" concepita come insieme di atteggiamenti complessi nei confronti della vita[258]. È necessario allora considerare l'essere morale come dotato di una vita interiore complessa:

> Quando comprendiamo e valutiamo altre persone non consideriamo solo le soluzioni di specifici problemi pratici, ma anche qualcosa di più sfuggente, che potremmo definire *la visione globale della vita* (n.s.), come è mostrata nei loro discorsi, nei loro silenzi, nelle scelte delle parole, nei giudizi sugli altri, nella loro concezione della propria vita, in ciò che ritengono gradevole e lodevole e in ciò che trovano divertente: in sintesi le configurazioni del loro pensiero che si rivelano continuamente dalle loro reazioni e conversazioni. Queste cose, che possono essere mostrate in modo aperto e comprensibile o possono essere interiormente elaborate e congetturate, costituiscono ciò che si potrebbe chiamare, usando rispettivamente due metafore diverse, *la tessitura dell'essere di un uomo* (n.s) o la natura della sua personale visione[259].

Nel valutare la moralità di una persona consideriamo soprattutto quella che è la sua visione globale della vita, la sua concezione della vita, le configurazioni del suo pensiero che emergono nelle conversazioni e nel modo in cui agisce: pertanto non ci occuperemo di valutare solo le scelte e gli atti osservabili, ma dovremo prendere atto del fatto che egli ha una vita interiore, una particolare tessitura, una personale visione del mondo.

Abbandonando l'approccio comportamentista e recuperando una «visione vecchia quanto la stessa filosofia morale»[260] secondo cui l'etica coincide con il punto di vista dell'agente che esplora il mondo che lo circonda, è possibile comprendere che, in realtà, agiamo in modo diverso perché vediamo in modo diverso il mondo: «le differenze morali sono in questo senso 'concettuali' e non esclusivamente comportamentistiche»[261]:

> le differenze morali appaiono meno simili a differenze di scelta, dati gli stessi fatti, e più simili a differenze di visione [...]. Siamo diversi non solo perché selezioniamo oggetti differenti dallo stesso mondo, ma perché *vediamo mondi differenti* (n.s.). [...] l'idea che le differenze morali siano differenze concettuali (ovvero differenze di visione) e debbano essere studiate come tali è impopolare in quanto rende impossibile la riduzione dell'etica alla logica, poiché suggerisce che la morale debba, almeno fino a un certo punto, essere studiata storicamente.[262]

---

[257] *Ibidem.*
[258] Cfr. Ivi, p. 108.
[259] Ivi, p. 107.
[260] Ivi, p. 108.
[261] Ivi, p. 109.
[262] Ivi, pp. 108, 110.

Così la domanda iniziale "che cos'è la morale?" trova finalmente una risposta soddisfacente. La filosofia morale non è altro che l'«estensione più sistematica di ciò che gli agenti morali fanno continuamente [...]. I grandi filosofi coniano nuovi concetti morali e comunicano nuove visioni della morale e nuovi modi di comprensione»[263].

L'errore, secondo la filosofa, è stato quello di voler dare alla morale il rigore della logica racchiudendola sotto il principio dell'unità, e a tale scopo, ritenere che essa potesse diventare linguistica, solo mettendo il termine "bene" tra virgolette: ma, come sottolinea la Murdoch, è assolutamente insufficiente, parziale, nonché fuorviante un approccio etico che cerchi di trattare i termini etici come dei semplici termini empirici dove, come la parola "rosso" deve avere un significato, anche la parola "bene" deve averlo[264]. Inoltre sebbene all'interno del comportamentismo tale errore non è visibile, dato che tutti i filosofi hanno adottato lo stesso criterio di applicazione, e i significati descrittivi dei termini morali differiscono solo su ciò che sono i fatti, «quando ci interessiamo alle regioni più complesse situate fuori delle 'azioni' e delle 'scelte', vediamo le differenze morali come differenze di comprensione [...] più o meno estese e rilevanti, che possono mostrarsi apertamente o privatamente, come differenze di narrazione o metafora, o come differenze di vocabolario morale indicanti diverse gradazioni e ramificazioni del concetto morale. Qui la comunicazione di un nuovo concetto morale [...] può implicare la comunicazione di una visione completamente nuova [...] ed è certamente vero che non possiamo *comprendere* i concetti morali degli altri»[265].

In secondo luogo Iris Murdoch specifica il funzionamento della vita interiore considerando che la *narrazione personale* – che consiste nella riflessione del soggetto sulla concezione della propria vita, o meglio, nella riflessione personale che costituisce l'atteggiamento concettuale che si connette, volta per volta, a quelli che sono gli atti morali – è un evento mentale spesso moralmente rilevante non sottoponibile alle regole universali[266]. Partendo dalla critica nei confronti della visione corrente secondo la quale perché un'attività possa essere definita morale deve possedere «una struttura di ragionamento cosiddetto universale» (in modo tale che «una narrazione moralmente rilevante debba sempre implicare regole universali» e «che una decisione è *morale* quando è sostenibile per ragioni universalizzabili»[267]), escludendo le parabole che sono delle narrazioni che esprimono dei modelli sociali, e che «possono avere delle implicazioni pratiche che *possono* essere considerate regole universali»[268], la filosofa sostiene la portata morale di eventi interiori che non hanno affatto questa struttura di ragionamento universale.

> Un uomo con la riflessione può comprendere la propria vita, e concepirla come dotata di un certo significato e di un certo tipo di movimento. [...] [le] narrazioni possono portare a giudizi pratici di una certa importanza. Ora che si tratti di decisioni morali dipende realmente dalla risposta alla domanda: è desiderabile che ogni altro in una situazione simile si comporti nello stesso modo? Di fronte a questa domanda in qualche modo sorprendente i narratori potrebbero replicare: 'Sì, suppongo di sì' o forse potrebbero replicare [...]: 'Nessuno potrebbe trovarsi *in* quella *situazione* a meno che non fosse *me*' [...]. Potrebbe anche accadere che di fronte alla richiesta di specificare le ragioni delle loro azioni, il primo uomo risponda: 'Non capireste' [...]. La mia idea è che qui il modello delle regole universali semplicemente non descrive più la situazione. Si potrebbe tentare di far rientrare per forza la situazione nel modello *ma a quale scopo* (n.s.)? Si finirebbe per rendere meno netta una differenza reale, la differenza tra atteggiamenti morali che hanno questo genere di background personale e quelle che non lo hanno. Se simili atteggiamenti ci sembrino desiderabili o lodevoli è un'altra questione.[269]

[263] Ivi, p. 109.
[264] Cfr. Ivi, p. 108.
[265] *Ibidem.*
[266] Cfr. Ivi, pp. 110-11.
[267] Ivi, p. 110.
[268] Ivi, p. 111.
[269] *Ibidem.*

Insomma la filosofa ribadisce come le narrazioni personali sono eventi morali che spingono ad agire in una determinata maniera, positiva o negativa: esse non rientrano nelle regole universali ma non per questo si qualificano come eventi morali di secondo ordine. Ancora una volta la filosofa sottolinea come il suo è un approccio filosofico nuovo che rifugge il rigore della logica, e dove il principio della differenza non è affatto inferiore a quello dell'uguaglianza e dell'universalità.

Com'è giunta a questa posizione? È stata la riscoperta della vita interiore che l'ha spinta a considerare determinante la tessitura dell'essere dell'uomo, ossia, la visione personale che ogni individuo ha del mondo: essa si qualifica, necessariamente, come differente e non va annullata o assimilata a un criterio generale universale, solo per il desiderio di ottenere lo status di evento realmente morale. La moralità non è più concepita come composta esclusivamente da eventi morali (gli atti e le scelte) universalizzabili, ma è composta da eventi mentali che si collocano sotto il principio della differenza. Questo è l'importante messaggio che troviamo nella lettura di questo saggio le cui intuizioni sono, senza dubbio, rivoluzionarie per la filosofia anglosassone degli anni '50. Ciò che è differente deve essere percepito come positivo: non bisogna più cercare di annullarlo al solo scopo di fare prevalere il principio dell'universalità perché considerato superiore. Se considerassimo filosoficamente inferiore la differenza annulleremmo quella che secondo la Murdoch è una caratteristica che qualifica la vita interiore.

Dopo aver recuperato l'approccio filosofico secondo cui l'etica coincide con lo sforzo dell'agente di comprendere e concettualizzare il mondo in cui si trova attraverso l'esplorazione immaginativa, e dopo aver «sostenuto che esistono delle prospettive morali che sembra insensato far rientrare a tutti costi nella formula delle regole universali»[270] perché ogni individuo ha una visione personale differente del mondo, la filosofa congiunge queste due intuizioni mettendo in evidenza come, secondo questa prospettiva, muta anche la visione del mondo che ci circonda. Se la morale che consiste nell'adozione di regole universali è connessa alla concezione di un mondo empirico e razionalmente comprensibile, una morale concepita come attività esplorativa che concerne ogni persona si connette alla «credenza in un mondo il cui mistero ci trascende»[271]. Il mondo, nella visione della Murdoch, è caratterizzato dal mistero, dall'inesauribilità: esso costituisce lo *sfondo differente* sul quale operiamo delle scelte morali e non per questo, una volta compiute, dobbiamo dimenticarci della sua esistenza.

La visione trascendente della realtà che è presente fin d'ora nel pensiero dell'autrice costituisce uno dei nodi teoretici centrali che svilupperà ulteriormente negli scritti successivi. D'altronde è proprio la credenza nell'entità trascendente che la Murdoch rivendica che rende il confronto tra la visione corrente e la visione naturalista dell'autrice sempre più stridente: se nella visione corrente, per salvaguardare la libertà del soggetto, la morale deve essere flessibile e per questo si elude qualunque realtà metafisica trascendente e i valori morali coincidono con attività empiricamente descrivibili, al contrario nel naturalismo la credenza nella trascendenza è in grado di *fondare il sistema morale*: i valori morali sono «visioni, ispirazioni o poteri che emanano da una fonte trascendente»[272] che dobbiamo conoscere sempre meglio. È dalla credenza nella trascendenza che nasce la considerazione del mondo come realtà che dobbiamo sempre più impegnarci a comprendere, perché *ciò coincide con il progresso morale* («l'uomo è in relazione con il mondo, è immerso in una realtà che lo trascende e il progresso morale consiste nell'essere consapevoli di questa realtà e nel sottomettersi ai suoi scopi»[273]).

Così, se da un lato il liberale sottolinea la discontinuità che c'è tra l'agente che sceglie e il mondo, dall'altro il naturalista considera l'uomo immerso in una realtà che lo trascende a cui è legato[274], e considera determinante mantenere l'attenzione sull'inesauribilità del mondo, sulla sua

[270] Ivi, p. 112.
[271] *Ibidem.*
[272] Ivi, p. 118.
[273] Ivi, p. 119.
[274] Cfr. *Ibidem.*

particolarità, sulla sua frammentarietà: esso è uno sfondo differente ambiguo, confuso, con cui l'uomo è in relazione. Come osserva la filosofa,

> Dobbiamo fare continuamente scelte, ma perché dovremmo cancellare, ritenendolo irrilevante, lo *sfondo differente* (n.s.) di queste scelte, sia che esse vengano fatte confidando in una chiara specificazione della situazione, oppure per tentativi e senza convinzione di aver sufficientemente esplorato tutti i dettagli? Perché l'attenzione per il dettaglio, o la credenza nella sua *inesauribilità* (n.s.), dovrebbe necessariamente provocare la paralisi piuttosto che, per esempio, indurre umiltà ed essere un'espressione d'amore? [...] Il fatto di insistere che la morale è essenzialmente un insieme di regole può essere visto come un tentativo per conquistare sicurezza di fronte all'ambiguità del mondo.[...] [Ma a] volte è più appropriato sottolineare non la comprensibilità del mondo, ma la sua incomprensibilità.[275]

I filosofi del linguaggio scontrandosi con un mondo caratterizzato dall'ambiguità, dall'inesauribilità, dalla particolarità hanno mostrato l'incapacità di poterlo descrivere e giustificare poiché nel mondo «ci sono situazioni oscure e persone incomprensibili e l'agente morale, come l'artista, può scoprirsi incapace di descrivere qualcosa che in qualche senso comprende»[276]. Pertanto per conquistare un po' di sicurezza hanno tentato di costruire una morale concependola come un insieme di regole, ed hanno analizzato solo ciò che è comprensibile e che rientra nelle regole universali. Tuttavia la morale non può concernere solo ciò che è comprensibile ma deve occuparsi anche dell'incomprensibilità, dell'ambiguità del mondo, perché, come detto, quanto più comprendiamo il mondo ambiguo che ci trascende, tanto più potremo avere un progresso morale. A tale scopo la filosofa indica la presenza di due *guide morali*, le *parabole* e le *narrazioni personali*, che sono caratterizzate sia dalla concretezza che dall'ambiguità: esse oltre a veicolare delle verità morali importanti ci aiutano a *comprendere* il mondo ambiguo in cui viviamo.

> Certe parabole o certe narrazioni devono senza dubbio il loro potere al fatto di incarnare una verità morale paradossale, infinitamente suggestiva e aperta ad una reinterpretazione continua. (Per esempio il Nuovo Testamento, il racconto della donna che rompe il recipiente di alabastro contenente un unguento prezioso, o la parabola del figliol prodigo). Queste narrazioni offrono per via della loro concretezza e dunque della loro ambiguità, fonti di ispirazioni morale che regole esattamente definite non possono offrire. [...] Ci sono momenti in cui le situazioni sono poco chiare e in cui quello che occorre non è un rinnovato tentativo di precisare i fatti, ma una nuova visione che può scaturire da una 'narrazione' o da concetti capaci di affrontare ciò che resta ostinatamente oscuro e di rappresentare una *comprensione di tipo alternativo* (n.s.).[277]

Insomma il confronto tra la visione corrente che ha come perno la scelta e la visione personale dell'essere morale tratteggiato dalla filosofa è servito per coglierne le differenze riguardanti sia la concezione del soggetto (la prima elude la vita interiore), sia la concezione del mondo (nel secondo caso il mondo può essere compreso attraverso delle guide morali, narrazioni personali e parabole); bisogna ora esplorare un ulteriore differenza che riguarda la relazione tra i fatti e valori e la definizione di concetto. Se per la visione corrente i fatti sono divisi dai valori ed i concetti delineano il significato di parole morali, dopo aver dimostrato come l'enfasi esclusiva sulla scelta costituisce l'espressione di un'attitudine concettuale tra le tante[278] la filosofa considera che la separabilità tra il fatto e il valore non è una verità ultima, ma è espressione di un atteggiamento morale: di conseguenza dato che «confondere il fatto e il valore»[279] non è più definibile come errore filosofico, nel pensiero della Murdoch fatto e valore si confondono continuamente ed il concetto morale serve

[275] Ivi, pp. 113-15.
[276] Ivi, p. 114.
[277] Ivi, p. 115.
[278] *Ibidem.*
[279] Ivi, p. 118.

proprio per produrre una configurazione del mondo («la libertà non consiste nell'essere capaci di eliminare i concetti dai fatti»[280]).

In conclusione anche se per molto tempo i filosofi inglesi hanno concepito l'agente come solitario e distaccato dal mondo che lo circonda, la cui moralità è visibile nelle azioni e nelle scelte che *fa*, e non hanno considerato minimamente la rilevanza etica della sua vita interiore, con questo scritto la Murdoch ha saputo configurare una nuova concezione di morale imperniata su ciò che l'agente *è*. È proprio la tessitura dell'essere di un uomo, la sua personale visione, la sua configurazione del pensiero, la concezione della sua vita e del mondo, che determina il modo in cui agisce.

5. Il bisogno di "un edificio di teoria" (1958).

Se *Visione e scelta in ambito morale* ha indagato l'importanza della concettualizzazione della realtà da parte dell'agente morale, in *Un edificio di teoria* (1958) si attua un'analisi che fornisce a tale aspetto altre risonanze, quasi uno spessore ulteriore, perché mostrerà che, in ambito anglosassone, l'eliminazione della metafisica e della filosofia intesa come formulazione di concetti che esprimono convinzioni morali si sono accompagnate al discredito della teoria, anche in ambito politico, producendo un vuoto morale.

«La filosofia inglese contemporanea si ispira a Hume e Kant quando afferma che l'esperienza sensibile è l'unico fondamento della conoscenza e in particolare a Kant quando tenta di dimostrare che i concetti privi di tale fondamento sono vuoti. [...] L'agente morale [...] [è] colui che usa la propria ragione per esaminare il mondo fattuale ordinario, e prendere di conseguenza decisioni giustificate mediante il riferimento a fatti e principi semplici proposti come palesemente razionali. [...] In breve l'azione morale consiste nell'operare scelte razionali e nel darne motivazioni semplici e ragionevoli. Non è vista come l'attività del teorizzare, dell'immaginare o del cercare una comprensione più profonda»[281].

Così dichiara Iris Murdoch nel saggio del 1958, *Un edifico di teoria*, dove spiega che nella filosofia anglosassone la condanna nei confronti della concettualizzazione della realtà, di cui si è detto, si inserisce nella cornice più ampia del rifiuto sia della teorizzazione in ambito morale che della metafisica: in questo modo l'esperienza sensibile è divenuta l'unico fondamento della conoscenza e l'azione morale consiste nell'operare scelte razionali in base a motivazioni semplici e ragionevoli, senza che l'agente debba riflettere o meditare, comprendere, la situazione nella quale si trova[282]. Tuttavia è l'interesse murdochiano per la teoria morale, la metafisica e la concettualizzazione della realtà che la spinge a denunciare l'atteggiamento prettamente empirico[283] della filosofia inglese e la sua colpa: «la scelta fatta dai nostri intellettuali contro lo sviluppo di teorie è morale»[284]. Anche se si ha l'impressione «che teorizzare sia illiberale», sottolinea la filosofa,

> non c'è alcuna ragione filosofica (o scientifica) per cui non debba esistere una sfera di teoria, riflessione, meditazione o contemplazione *tra* noi e i semplici livelli empirici dell'azione, purché ci si astenga da determinati argomenti e purché sia chiaro che il fine della teorizzazione è il chiarimento, e la comprensione, morale. Dopotutto in passato le teorie morali, politiche e religiose sono servite spesso a questo scopo.[285]

---

[280] *Ibidem.*
[281] Ivi, pp. 190-91.
[282] Cfr. *Ibidem.*
[283] Cfr. Ivi, pp. 189-90.
[284] Ivi, p. 191.
[285] Ivi, p. 192.

Manca «un edificio di teoria»[286] che abbia come fine la comprensione morale. Questo il problema della filosofia e del pensiero politico. A tal proposito possiamo considerare le l'argomentazioni della filosofa come delle risposte a due interrogativi che costituiscono il perno delle sue riflessioni: quali sono le cause del «vuoto» teorico? Quali invece le conseguenze?

Si possono sintetizzare le cause che hanno prodotto il vuoto teorico nella filosofia inglese: gli inglesi sono stati sempre empiristi, antimetafisici e diffidenti nei confronti dei sistemi teoretici, ecco perché il pensiero politico è stato quasi sempre scettico e riassumibile nello scetticismo conservatore, avente come portavoci Hume e Burke, nello scetticismo scientifico, dove Bentham e Hobbes ne sono i rappresentanti, e nello scetticismo umanistico-liberale con Locke Mill e sullo sfondo Kant[287]. Tuttavia questi pensatori erano dei teorici nel senso basilare del termine perché formulavano concetti ed elaboravano schemi e raffigurazioni che permettono di cogliere le differenze esistenti tra di loro; i liberali in particolare, avevano dei valori spirituali fissati in concetti considerati basilari[288]. Per questo la teoria socialista, che non è stata elaborata da pensatori accademici, si articolava in una serie di idee filosofiche diventate patrimonio comune: «le idee di Locke e degli utilitaristi, così come alcune versioni modificate del marxismo e delle teorie utopistiche importate dalla Francia»[289].

Dal discorso concettuale sul passato la Murdoch passa ad una disamina della scena contemporanea dove gli «sviluppi della logica matematica, l'influenza del metodo scientifico, le tecniche dell'analisi linguistica hanno contribuito a creare una nuova filosofia, perfino più avversa alla teoria scettica che l'aveva preceduta»[290]. Qui l'aspetto «creativo della filosofia è ridotto quasi a zero, o piuttosto tende a limitarsi all'invenzione di quelli che potremmo definire 'dispositivi logici'»[291] ed anche se molti dei «più ostinati problemi filosofici sono stati risolti dal nuovo metodo», tutto ciò ha generato delle gravi conseguenze:

> un certo ambito di pensiero, precedentemente ritenuto importante, è diventato ininfluente. Poiché la filosofia viene assiduamente spinta nella direzione della logica e diventa sempre più materia di esperti altamente qualificati si allontana da, e scoraggia, forme di teorizzazione più vaghe e più generalmente comprensibili, che era solita alimentare e da cui era alimentata.[...] Al di fuori della ristretta area della possibile chiarezza si stende la pericolosa regione del pensiero 'sentimentale' da cui si deve distogliere l'attenzione. L'ideale è una dimostrazione, per quanto esigua, che sia pulita, asettica e conclusiva.[292]

A causa dell'esaltazione del metodo della logica, oltre al rifiuto della filosofia che abita la regione del pericoloso pensiero sentimentale, si è verificata «l'eliminazione della metafisica»[293]. Se in passato i filosofi «formulavano concetti che esprimevano convinzioni morali e li presentavano come fatti riguardanti la natura della mente e del mondo»[294], al contrario tre empiristi[295], Hume, Kant e Hegel, hanno criticato «gli argomenti metafisici, dogmatici e razionalisti»[296] e hanno messo in dubbio la validità delle convinzioni morali: dapprima Hume affermando che «conosciamo solo ciò che i nostri sensi ci dicono» nega «l'esistenza di 'fatti' o 'realtà' morali» e definisce i concetti morali «sentimenti irrazionali e abitudini fantasiose»[297]; in seguito Kant, volendo difendere la conoscenza empirica e la dignità dei precetti morali, parla di categorie che una volta applicate a dati

[286] Ivi, p. 194.
[287] Cfr. Ivi, p. 187.
[288] Cfr. *Ibidem*.
[289] Ivi, p. 188.
[290] *Ibidem*.
[291] *Ibidem*.
[292] *Ibidem*.
[293] Ivi, p. 189.
[294] *Ibidem*.
[295] Cfr. Ivi, p. 191
[296] Cfr. Ivi, p. 189.
[297] *Ibidem.*

empirici danno come risultato la conoscenza[298]; infine Hegel concepisce le categorie come forme non solo della conoscenza degli oggetti empirici ma anche della percezione delle realtà sociali, psicologiche e spirituali[299]. Pur essendo tutti e tre empiristi, la loro posizione riguardo alle credenze è differente: Hume ritiene che le credenze sono tutte irrazionali, Kant ammette solo una credenza, quella nella Ragione con la correlata credenza in Dio, classificando tutte le altre credenze come forme di superstizione[300], mentre Hegel assegna a «tutte le più importanti credenze umane lo *status* di interpretazione e scoperta del mondo»[301].

Insomma ispirandosi a Hume e Kant la filosofia inglese si caratterizza come empirica, scettica e antimetafisica, perché sostiene che «l'esperienza sensibile è l'unico fondamento della conoscenza, e in particolare a Kant quando afferma che i concetti privi di questo fondamento sono vuoti. Anche la filosofia morale e la filosofia politica hanno seguito questa impostazione»[302]. In questo modo se l'agente morale è colui che, kantianamente, usa la sua ragione per esaminare il mondo fattuale e prendere decisioni in riferimento a fatti e principi semplici razionali, operando scelte razionali, l'azione morale non è vista più come risultato della teorizzazione e della comprensione della realtà[303]. Tutto ciò, sottolinea la filosofa, mina le fondamenta della filosofia morale e della filosofia politica: le convinzioni metafisiche e personali sono prive di valore, sono vuote, perché prive di un qualche fondamento empirico:

> mentre la filosofia morale si salva per il rotto della cuffia, la filosofia politica è quasi scomparsa.[...] Dopotutto si tratta di convinzioni metafisiche o, per essere più esatti di valutazioni personali e norme sociali camuffate da verità sulla natura umana.[...] Non è compito della filosofia dare concreti consigli politici, né suggerire il comportamento da adottare di fronte a specifici dilemmi politici: Anche in questo caso l'attività politica, come quella morale, viene fatta coincidere con il compiere scelte empiriche e non viene concepita come un'attività di teorizzazione.[304]

Pertanto, riassumendo i nodi dell'argomentazione murdochiana, il discredito in cui è caduta la teoria in filosofia morale e politica è stato causato da diverse tendenze: «scetticismo conservatore, scetticismo bethaminiano, paura kantiana e protestante delle superstizioni e, più recentemente, avversione per il marxismo; tendenze sostenute tutte in modo evidente dalle tecniche antimetafisiche e distruttive della filosofia contemporanea»[305].

Dopo aver considerato le cause, la Murdoch analizza le conseguenze. Innanzitutto, come detto, l'eliminazione della metafisica non ha condotto solo all'eliminazione di quelle credenze morali – le superstizioni – che erano sostenute da argomenti sbagliati, ma ha prodotto il discredito dell'intero ambito dell'esplorazione morale dal punto di vista concettuale[306]. E dato che in passato le teorie morali, politiche e religiose sono spesso servite per aiutarci a comprendere la realtà, la scelta compiuta dagli intellettuali è di natura morale ed ha avuto delle gravi conseguenze.

Nella riflessione sulla morale e, in particolare, sui problemi sociali si è aperto un vuoto che è stato colmato da vari sostituti, la religione, il socialismo, il comunismo, il pacifismo: ma «ora sembra esserci la carenza perfino dei sostituti»[307]. Secondo la filosofa, l'assenza di teoria ha condotto ad una situazione senza precedenti, ovvero, alla mancanza di un vocabolario morale e religioso: «alla maggior parte delle persone mancano le parole per dire anche solo perché sia

---

[298] Cfr. *Ibidem*.
[299] Cfr. *Ibidem*.
[300] Cfr. *Ibidem*.
[301] Ivi, p. 190
[302] *Ibidem*.
[303] Cfr. Ivi, pp. 190-1.
[304] Ivi, p. 191.
[305] Ivi, p. 192.
[306] Cfr. *Ibidem.*
[307] Ivi, pp. 192-3.

sbagliato ciò che ritengono tale»[308]; se in passato il filosofare «nutriva di idee lo spirito pubblico», invece oggi «ciò di cui siamo pieni [...] sono dettagliati libri tecnici e pamphlet»[309] che propongono dei piani tecnici efficienti per garantire sul piano sociale l'uguaglianza[310]: ma mancano gli ideali e l'edificio teorico socialista[311].

Come si può fronteggiare la proliferazione di scritti tecnici distaccati dal fondamento politico teorico, e la conseguente incapacità, per l'uomo comune, di comprendere la realtà? Bisogna ricostruire l'edificio teorico politico partendo dalla considerazione complessiva dei fini del socialismo, per acquisire una *visione unificatrice* di esso. Solo in questo modo «la persona media» potrà avere una maggiore comprensione di ciò che la circonda[312]. Lo scopo della teoria politica, difatti, è che le persone sappiano chiaramente «cosa c'è di sbagliato nella nostra società»[313], soprattutto perché è quello «che consideriamo sbagliato, e la nostra capacità di esprimere ciò che è sbagliato in modo preciso e acuto influenzerà la nostra idea di soluzione e nello stesso tempo ci darà la forza di cercarne una»[314]. C'è bisogno di presentare al popolo inglese una concezione morale autonoma[315], una rappresentazione concettuale dell'orientamento morale del socialismo, una visione con degli ideali.

> I nostri antenati socialisti avevano ideali, ma non tecniche. [...] Noi invece possediamo le tecniche; queste siamo in grado di spiegarle chiaramente. Ma dei nostri ideali siamo in grado di dare solo una spiegazione piuttosto breve e spoglia. Abbiamo raggiunto uno stadio in cui la quantità di teoria sta diminuendo mentre aumenta la necessità sociale. [...] è l'assenza di teoria a renderci ciechi e a permettere alla burocrazia in tutte le sue forme, di tenerci nella mistificazione; per quello che riguarda la violenza poi, anche l'assenza di un teorizzare civile può condurre in quella direzione. *È pericoloso far morire di fame l'immaginazione morale dei giovani* [n.s.]. Abbiamo bisogno [...] di un'analisi dettagliata e onesta nel suo orientamento morale. Una rappresentazione concettuale più ambiziosa del nucleo e della direzione morale del socialismo [...] permetterebbe anche a noi esperti di cogliere i dati della nostra situazione in modo riflessivo, preciso e ragionato: ci darebbe quella che Shelley chiamava la capacità di immaginare le cose che conosciamo[316].

Il bisogno di un edificio di teoria costituisce per la filosofa la prima necessità reale per la filosofia morale e la filosofia politica. È la teorizzazione e la concettualizzazione morale, anche sul piano politico, che dà la possibilità alla persona di avere degli ideali verso cui tendere e di riflettere e comprendere in profondità la realtà in cui vivono.

In *T.S. Eliot moralista* (1958), riprendendo le parole di Thomas Eliot, Iris Murdoch denuncia il fatto che il popolo inglese sia privo di convinzioni: se «le convinzioni si separano dalle parole che usiamo per giustificarle, le nostre controversie diventano vuote»[317]. Ancora una volta la filosofa sottolinea che c'è un «vuoto morale nella vita del paese»[318]. Un popolo privo di convinzioni morali, le cui controversie sono vuote, è il risultato di un pensiero filosofico privo dell'edificio teorico.

---

[308] Ivi, p. 194.
[309] *Ibidem*.
[310] Cfr. Ivi, pp. 194-5.
[311] Cfr. Ivi, p. 194.
[312] Cfr. Ivi, pp. 194-5.
[313] Ivi, p. 195.
[314] *Ibidem*.
[315] Cfr. Ivi, p. 197.
[316] Ivi, p. 193.
[317] I. Murdoch, *T.S. Eliot moralista*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 181.
[318] I. Murdoch, *Un edificio di teoria*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 185.

6. Gli scritti dal 1959 al 1978: verso un misticismo pratico. Arte e morale.

Iniziando un dialogo con Kant, Iris Murdoch analizza la dottrina del sublime (ne *Il Sublime e il buono*, 1959) e coglie una relazione tra arte e morale nel pensiero kantiano; pertanto ne riprende degli elementi che utilizza per formulare una teoria della tragedia avente come oggetto l'individuo[319]– il particolare. Uno dei nodi teoretici della Murdoch è la relazione profonda che esiste tra morale ed arte: esse appaiono identiche se ne consideriamo l'essenza. L'essenza di entrambe è l'amore: amore significa comprendere che qualcosa di altro da sé è reale. Pertanto arte e morale hanno lo stesso obiettivo: lottano contro l'irrealtà perché vogliono entrare in contatto con un mondo reale fatto di individui – gli altri. Come nota la filosofa, l'opera d'arte letteraria ci fornisce un vocabolario dell'esperienza, che la filosofia morale non possiede più da molto tempo (*Contro l'aridità*, 1961).

In *Esistenzialisti e mistici* (1970) Iris Murdoch coglie in modo ancora più profondo la relazione che vi è tra letteratura e morale. Ella compie un'analisi di due forme di romanzo presenti nel XX secolo: se nel romanzo esistenzialista la libertà e la virtù sono concepite come «affermazione della volontà»[320], al contrario nel romanzo mistico «la virtù è la comprensione o obbedienza al bene»[321]. Pertanto in età contemporanea il romanziere mistico rappresenta una figura estremamente essenziale, perché nonostante la scomparsa della religione e di Dio, conserva una coscienza religiosa: rifiutando le tradizionali immagini religiose, ne cerca delle nuove che rappresentino l'idea del bene.

Lo scrittore mistico, dunque, continua a rappresentare la virtù e l'idea di Bene a sostegno di una filosofia morale dove la virtù e la libertà sono concetti che, al momento, devono essere considerati congiuntamente ad una «più essenziale riflessione sulla giusta qualità della vita umana, qualità che inizia al livello del cibo e del riparo»[322]. Il progetto morale murdochiano si costituisce come una «non-teoria»[323] che «afferma che il bene umano deve essere messo in primo piano nella vita, non sullo sfondo. Non si tratta del bagliore della forza della volontà, né di una cittadella esoterica della virtù, ma della buona qualità della vita umana»[324].

Per la filosofa, oggi più che mai, abbiamo la responsabilità morale di risolvere realmente i gravi problemi che affliggono l'umanità. Nonostante le grandi trasformazioni i problemi antichi rimangono attuali: i diritti umani devono essere garantiti ecco perché la virtù e l'idea di bene devono occupare un posto centrale sia nella letteratura che nella morale. Bisogna mantenere lo sguardo rivolto verso il Bene, come fa lo scrittore mistico, perché solo il Bene spinge, nella vita quotidiana, ad una prassi virtuosa[325].

6.1 "Il sublime e il buono".

> Tolstoj afferma giustamente: «L'apprezzamento del valore dell'arte, cioè del sentimento che essa trasmette dipende da come la gente intende il senso della vita e da dove la gente vede il bene e il male della vita». Possiamo pensare che l'arte sia divertimento, insegnamento, rivelazione della realtà [...] in ogni caso il nostro pensiero rivelerà a cosa attribuiamo valore e qual è la nostra idea del mondo, il che è fondamentalmente la stessa cosa.[326]

---

[319] Cfr. I. Murdoch, *Il sublime e il buono*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 225.
[320] I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 232.
[321] *Ibidem*.
[322] Ivi, p. 239
[323] *Ibidem.*
[324] *Ibidem*
[325] Cfr. Ivi, pp. 241-2.
[326] I. Murdoch, *Il sublime e il buono*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 216.

Il sublime e il buono, 1959, segna l'inizio di un periodo in cui Iris Murdoch focalizza la sua attenzione sul legame che c'è tra arte e morale. Per la filosofa l'apprezzamento del valore dell'arte dipende dal senso che il soggetto dà alla vita, dall'idea che ha del mondo, dalla visione personale della realtà.

Nel saggio il pensiero della Murdoch si muove in varie direzioni e attraversa altri sentieri filosofici, per assumere una direzione più chiara grazie al confronto con altri pensatori come Kant, Hegel, Tolstoj. Tuttavia non si appiattisce su definizioni già date, ma si arricchisce di idee che confluiscono in parte in una nuova ed originale definizione di arte e di morale. In primo luogo la filosofa delinea il metodo adottato: bisogna partire dal giudizio di valore nei confronti dell'opera d'arte particolare e la definizione di estetica deve adattarsi a tale giudizio. Secondo, ella critica sia la definizione tolstoiana di arte sia quella kantiana perché esse sono state formulate con un metodo opposto a quello murdochiano; ecco perché nei giudizi di valore di Kant e Tolstoj compaiono delle «sconvolgenti stravaganze»[327], in quanto manifestano la loro incongruenza con la realtà dei fatti. Terzo, ella mette in evidenza come la relazione tra il sublime e il buono costituisce l'aspetto più interessante del pensiero kantiano, anche se ha bisogno di essere corretta: l'errore di Kant è quello di dare attenzione esclusiva ad ideali morali ed estetiche che non sono contaminate dalla particolarità storica e umana. Infine la filosofa formula una propria definizione di arte e morale: esse hanno «la stessa essenza», l'amore. L'amore «è la capacità di cogliere l'individuale. Amore significa comprendere, che qualcosa di altro da sé è reale. L'amore, e quindi l'arte e la morale, è la scoperta della realtà [...] il riconoscimento immaginativo dell'altro da sé, che significa rispetto per questa stessa alterità»[328] (implicite sono le attinenze al pensiero levinasiano).

Innanzitutto la filosofa illumina il metodo adottato. La definizione di estetica deve adattarsi a ciò che giudichiamo bello, mentre quella di morale deve essere il resoconto di ciò che giudichiamo buono – per lei è fondamentale partire dal giudizio di valore nei confronti di una particolare opera d'arte.

Criticando la concezione tolstoiana secondo cui dopo aver dato la definizione di vera arte è possibile giudicare se un'opera rientra o meno in questa definizione, e dunque decidere che cosa è arte e cosa non lo è, la Murdoch sottolinea come per definire l'estetica bisogna utilizzare un procedimento diametralmente opposto[329]: bisogna partire dal giudizio di valore nei confronti dell'opera d'arte particolare (ovvero partire dal dato di fatto che Shakespeare è stato uno dei più grandi artisti) e la definizione di estetica deve adattarsi a tale giudizio («la nostra estetica deve essere adattata alle grandi opere d'arte, che sappiamo essere tali indipendentemente da essa»[330]). Pertanto la Murdoch critica Kant – che utilizza lo stesso metodo di Tolstoj – e afferma: «è giusto che la nostra fede in Kant e in Tolstoj venga scossa quando scopriamo sconvolgenti stravaganze nei loro giudizi di valore»[331]. L'errore di Kant è dimostrato dal fatto che è incapace di rendere conto della grandezza della tragedia e della grandezza presente nelle arti non letterarie (Murdoch sottolinea che egli preferisce «il canto degli uccelli all'opera» e ritiene che «l'arte sia fondamentalmente gioco»[332]), pertanto egli fornisce una definizione di estetica che giunge ad una *reductio ad absurdum*: è un dato di fatto che «Shakespeare è grande arte e non è gioco» dunque «Kant deve essersi sbagliato»[333].

Al contrario di Kant e Tolstoj, la filosofa sottolinea come «la nostra percezione diretta di quali opere d'arte possano essere considerate come tali [...] impegna il nostro essere morale ed intellettuale in modo altrettanto profondo, delle nostre riflessioni filosofiche riguardo all'arte in

[327] Ivi, p. 215.
[328] Ivi, pp. 224-225.
[329] Ivi, p. 215.
[330] *Ibidem*.
[331] *Ibidem*.
[332] Ivi, p. 221.
[333] *Ibidem*.

generale»[334], pertanto la nostra estetica «deve poter essere adattata alle grandi opere d'arte, che sappiamo essere tali indipendentemente da essa»[335]. Lo stesso metodo deve essere utilizzato nel campo della morale: «se una filosofia morale non ci offre un resoconto soddisfacente o sufficientemente ricco di ciò che, in modo non filosofico, giudichiamo buono, allora non ci serve»[336].

Il filo sotterraneo dell'argomentazione murdochiana è l'identificazione tra arte e morale[337]: pertanto l'autrice illumina man mano il nesso che vede tra il bello e il buono e tra il sublime e il buono in Kant. Ella rilegge la definizione kantiana di arte (ed in seguito quella tolstoiana) per poi recuperarne alcuni tratti da intessere nella sua definizione di arte.

Quando Kant parla del giudizio estetico egli distingue tra il bello e il sublime e nel bello distingue la bellezza libera dalla bellezza condizionata. Il vero giudizio di gusto, secondo Kant, riguarda la bellezza libera (dove «immaginazione e comprensione procedono insieme verso la percezione di un oggetto sensibile che non presuppone un concetto particolare»[338]): i fiori, gli uccelli, le «linee che si intrecciano senza fine e 'tutta la musica non composta per le parole'» per i quali il «giudizio di gusto è puro»[339] sono esempi di bellezza libera. Invece, sono esempi di bellezza dipendente «la bellezza di un uomo, la bellezza di un cavallo, di un edificio, tutte cose che presuppongono un concetto di scopo che determina ciò che la cosa deve essere e quindi un concetto della sua perfezione»[340]. In conclusione per Kant[341] «la combinazione di piacere intellettuale e piacere estetico dà come risultato qualcosa che non è puro giudizio di gusto»[342].

Anche se Iris Murdoch critica l'affermazione kantiana secondo cui l'opera d'arte governata da un concetto o un ideale (ossia la bellezza dipendente) non è arte pura[343], concezione che per la filosofa è inaccettabile[344], dall'altra, come detto, Murdoch valorizza il pensiero kantiano in quanto esprime implicitamente un legame tra sublime e buono, enfatizzato dal legame che entrambe queste esperienze hanno con la ragione.

Nel pensiero kantiano la bellezza (che nasce dall'armonia tra immaginazione e comprensione) non è legata all'emozione ma ad un oggetto, mentre il sublime è legato all'emozione e ad aspetti della natura che suscitano sentimenti di sublimità (una catena di montagne, il cielo stellato evocano il sublime)[345]. Ma in dettaglio, come nasce il sublime? Il sublime nasce dal conflitto tra ragione e immaginazione: la ragione ci impone «come legge la comprensione di ciò che ci sta davanti come una totalità»[346] e cerca «di cogliere la totalità sistemica»[347]; perciò «davanti al cielo stellato

---

[334] *Ibidem*.
[335] *Ibidem.*
[336] *Ibidem.*
[337] D'altra parte, implicito il rimando al rapporto che si instaura nella Murdoch stessa «tra la qualità della vita interiore e la qualità della sua azione letteraria, tra ciò che in lei c'è di *buono* e ciò che lei fa di *bello*. I romanzi, in altre parole sarebbero il risultato di una segreta alchimia in cui la libertà interiore dell'autrice si traduce in qualità artistica che la lettura (la recitazione davanti a un pubblico, nel caso di testi per il teatro) riconverte in un'esperienza che ci trasforma. Il suo modello letterario fu sempre quello di Shakespeare» (L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, cit., p. 62).
[338] I. Murdoch, *Il sublime e il buono*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 216.
[339] Ivi, p. 217.
[340] *Ibidem*.
[341] Inoltre, Murdoch sottolinea che per Kant nel momento in cui «formuliamo un giudizio di gusto ipotizziamo l'esistenza [...] di un senso comune e diamo per scontato che chiunque osservi il bello debba sottoscrivere questo giudizio» (*ibidem*).
[342] *Ibidem*.
[343] Murdoch critica fortemente il carattere radicale delle affermazioni kantiane per cui «la rappresentazione di qualsiasi cosa di cui possediamo un'ideale o un concetto fondamentale porta ad una bellezza dipendente» (*ibidem*).
[344] A tal proposito la filosofa afferma: «non siamo disposti a condividere l'ideale di Kant secondo il quale l'opera d'arte è qualcosa di *non significativo* [n.s.], o che in qualche modo si sforza di non esserlo» (*ibidem*).
[345] Cfr. Ivi, p. 218.
[346] *Ibidem*.
[347] *Ibidem.*

l'immaginazione si sforza di soddisfare l'esigenza della ragione»[348] ma non riesce nel suo intento. Questo genera, da un lato, «un senso di delusione di fronte al fallimento dell'immaginazione, incapace di comprendere ciò che ci sta di fronte, ma dall'altro proviamo un senso di euforia dovuto all'acquisita consapevolezza della natura assoluta delle esigenze della ragione e del modo in cui essa si spinge oltre ciò che la semplice immaginazione vuole raggiungere»[349].

La duplice esperienza del sublime, delusione e euforia, assomiglia, osserva la Murdoch, all'*Achtung*, l'esperienza del rispetto nella legge morale: «la sensazione della nostra *incapacità* [n.s.] di attingere a un'idea che sia per noi legge è il Rispetto»[350]. Nell'*Achtung*, come nel sublime, «proviamo dolore nel contrariare la nostra natura sensibile mediante un'esigenza morale e siamo allo stesso tempo esaltati dalla consapevolezza della nostra natura razionale, ovvero della nostra libertà di adeguarci alle necessità assolute della ragione»[351]. Dunque la vicinanza tra estetica ed etica, per la Murdoch, è evidente quando osserviamo il sublime e l'*Achtung* del pensiero kantiano.

Oltre a far emergere un legame tra arte e morale in Kant (dato che l'esperienza del sublime rassomiglia all'esperienza del rispetto), Murdoch nota come nei suoi scritti traspare un legame tra il bello e il buono meno intenso rispetto a quello vi è tra il sublime e il buono. In Kant il bello simboleggia il buono, è l'*analogon* del buono (il giudizio di gusto è una sorta di controparte sensibile del giudizio morale, perché è indipendente, disinteressato e libero[352]). Nell'esperienza della bellezza si verifica la cognizione contemplativa dell'oggetto. Tuttavia nell'esperienza del sublime si instaura una relazione più stretta con la morale[353]: essa mette in moto, in modo profondo, la ragione (intesa come volontà morale) la quale finisce per avere un ruolo attivo nell'esperienza del sublime. Ecco perché la libertà del sublime non simboleggia la libertà morale, ma è libertà morale[354].

Veniamo ora alla rilettura di Tolstoj. Per Murdoch egli giustamente osserva che l'arte deve riflettere le nostre idee di bene e male, e che l'attività artistica deve trasmettere i sentimenti più elevati, ad esempio, quelli che si radicano nel sentimento religioso («L'arte è l'attività umana il cui scopo è quello di trasmettere alla gente i migliori e più alti sentimenti che la gente abbia mai provato [...] uno strumento che unisce gli uomini in comune sentire, indispensabile per la vita e progresso verso il benessere degli individui e dell'umanità»[355]). D'altra parte lo critica perché «afferma che la grande arte è universale e semplice, e questo la rende generalmente facile da capire. In questo caso una sorta di percezione religiosa istintiva, condivisa da tutti, prende il posto del *sensus comunis* di Kant»[356]. Difatti, per Tolstoj, sono esempi di grande arte l'Iliade, le storie del Vecchio Testamento, le parabole, mentre sono esempi di arte mediocre la pittura impressionista, la poesia di Mallarmé. Su questo punto, sottolinea la filosofa, anche Tolstoj sbaglia: «la sua idea che la grande arte deve essere universale nel senso di semplice, non particolare e comprensibile a tutti colpisce e suscita grande solidarietà» ma è errata «perché sappiamo che esiste una grande arte difficile»[357].

Dopo aver delineato e criticato la definizione di arte di Kant e Tolstoj, Murdoch recupera alcuni nodi teoretici utili per intessere una teoria dove l'arte esprima i sentimenti religiosi, o «la *percezione religiosa*», e dove essa sia in relazione «con alcuni degli aspetti forse più accettabili della concezione kantiana»[358], la relazione tra sublime e buono[359].

---

[348] *Ibidem.*
[349] *Ibidem*.
[350] *Ibidem*.
[351] *Ibidem*.
[352] *Ibidem*.
[353] Ivi, p. 219
[354] *Ibidem*.
[355] Ivi, p. 221.
[356] *Ibidem*.
[357] Ivi, pp. 221-2.
[358] Ivi, p. 222.

La definizione di estetica, osserva la filosofa, deve avere come perno una «concezione della tragedia» – l'opera d'arte più elevata – che, perché sia autentica, «si compone di elementi kantiani ed hegeliani»[360], della teoria del sublime di Kant e della teoria della tragedia di Hegel. Insomma, una corretta concezione di tragedia è data dall'intersecarsi di elementi presenti in entrambe.

La teoria del sublime, spiega la filosofa, «dovrebbe essere la teoria della tragedia di Kant»[361]. Egli considera il sublime «il fallimento dell'immaginazione, incapace di concepire una totalità astratta, astorica, asociale, quasi-matematica totalità che non è *data* ma solo vagamente adombrata dalla ragione. Il sublime è il segmento di un cerchio, la parte colta dall'immaginazione; il resto del cerchio è richiesto e per così dire sognato dalla ragione, ma non dato. Il sentimento del sublime è suscitato solo da oggetti della natura (astorici, asociali, inumani)»[362]. Kant collega il sublime sia al fatto che la ragione sogna una totalità vuota e astorica che non è data, sia al fatto che il soggetto coglie un solo segmento del cerchio (non la totalità sistematica a cui anela la ragione) attraverso l'immaginazione[363].

Dall'altra Hegel nella sua teoria della tragedia «trasforma in sociale, storico, umano e concreto quello che Kant aveva presentato come astorico e asociale ecc. L'esperienza della tragedia è, secondo Hegel, la previsione di un conflitto tra due beni incompatibili. Non un conflitto tra bene e male, ma un conflitto tra due idee di bene che incarnano forze sociali reali e diverse con reali appigli nella società»[364]. Per Hegel Antigone e Creonte «sono entrambi nel giusto, come vediamo se riusciamo cogliere la situazione che racchiude l'una e l'altro. L'unità della sostanza etica è data come totalità e al suo interno vediamo e comprendiamo un conflitto tra diverse idee del bene»[365]. A differenza del sublime kantiano, nella tragedia hegeliana non viene percepito un solo segmento del cerchio, ma il cerchio intero. La tragedia è «inseparabile dalla totalità umana, storica e sociale data, all'interno della quale assistiamo al conflitto, la risoluzione e riconciliazione del quale coincide con la stessa totalità»[366].

Insomma, se in Kant il sublime nasce dalla percezione di elementi astorici (la natura informe) ed è il risultato del sogno della totalità sistematica della ragione legata alla volontà morale, per Hegel la tragedia è inseparabile dalla totalità umana – in essa viene percepito il cerchio intero. Il contrasto tra queste due posizioni è evidente, osserva la Murdoch, quando consideriamo la loro concezione della libertà. Il sublime è un esperienza di «libertà vuota che è l'inutile agonizzante ricerca di una qualche impossibile comprensione percettiva della natura»[367]. Hegel, invece, «umanizza la domanda della ragione, sostiene cioè che essa cerchi la comprensione totale della situazione umana e sociale e il fatto sconcertante è che secondo lui questa richiesta viene soddisfatta»[368]. Ecco perché «la libertà dei personaggi tragici è una libertà relativa soltanto ad una totalità sociale compresa dall'esterno, entro la quale si muovono. La tragedia di Hegel non sembra nemmeno una tragedia, perché gli spettatori non si trovano in una situazione di impotenza dei personaggi tragici, ma assistono alle vicende comodamente istallati dal punto di vista dello spettatore»[369].

---

[359] Come nota Bran Nicol ciò che rende particolarmente originale la teoria murdochiana del romanzo è il «tentativo di trasformare la teoria del sublime di Kant in teoria dell'arte. Solitamente definita dai filosofi 'un'esperienza emotiva che deriva dallo sconfitto e tuttavia rafforzato tentativo della ragione di delimitare l'immensità e l'assenza di forma della natura', Murdoch trova che il sublime porti 'con sé il concetto del tragico e una teoria capace di mettere in relazione letteratura ed etica'. Questo è più visibile nel romanzo, forma che lei considera essere la più legata all'esperienza morale e spirituale» (B. Nicol, *Iris Murdoch. The Retrospective Fiction*, Palgrave Macmillan, New York 2004, p. 6).
[360] I. Murdoch, *Il sublime e il buono*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 223.
[361] Ivi, p. 222.
[362] *Ibidem*.
[363] Cfr. Ivi, p. 223.
[364] *Ibidem*.
[365] *Ibidem*.
[366] *Ibidem*.
[367] *Ibidem*.
[368] *Ibidem*.
[369] Cfr. *Ibidem*.

Per la Murdoch una corretta definizione di tragedia richiede l'intreccio di elementi kantiani ed hegeliani: «il cerchio deve essere umanizzato ma non dato»[370].

Gli errori dell'estetica di Kant sono gli stessi riscontrabili nell'etica: egli ha paura del particolare, ha paura della storia[371]. Se gli oggetti d'arte ideali per lui sono i «fiori e linee che si intrecciano senza senso, cose semplici e pulite non contaminate da nessuna particolarità storica o umana»[372], in etica conserva lo stesso ideale: Kant «prova fastidio di fronte all'influenza della storia sull'etica. Cerca di trasformare il giudizio morale in atto immediato, forma senza tempo dell'attività razionale»[373]. Kant non ci dice di «rispettare gli individui storici completi, particolari e complicati, ma di rispettare la loro ragione universale. In quanto esseri razionali e morali siamo tutti [...] superiori alla storia. Apparteniamo ad un'armonia di volontà [...]. Nella visione etica kantiana non c'è posto per l'idea di tragedia, non sorprende quindi che non ne dia un resoconto nella propria estetica. Siamo liberi se siamo capaci di uscire dalla storia e afferrare un'idea universale di ordine applicabile al mondo sensibile. Questo è ciò che afferma la teoria morale di Kant. Il presupposto è che viviamo in conformità a regole estremamente semplici e generali: soppressione della storia, sospetto nei confronti di ogni eccentricità. A questo punto siamo in grado di vedere che più chiaramente che la bellezza è il simbolo della bontà, la sua controparte sensibile. Il giudizio estetico ha lo stesso carattere semplice e autosufficiente del giudizio morale e rappresenta idealmente la risposta a qualcosa che non è complicato né altamente individuale. I gusti estetici di Kant rappresentano le sue preferenze morali»[374].

Recuperando la relazione kantiana tra sublime e buono e contrapponendosi a Kant, Tolstoj e Platone, la Murdoch definisce l'arte e la morale in quanto imperniate entrambe sull'attenzione verso il particolare[375], l'individuale, l'alterità. Come lo rende possibile? L'arte e la morale hanno la stessa essenza, spiega l'autrice. L'essenza di entrambe «è l'amore, e l'amore è la capacità di cogliere l'individuale. Amore significa comprendere, ed è molto difficile, che qualcosa di altro da sé è reale. L'amore, e quindi l'arte e la morale, è la scoperta della realtà. Ciò che ci spinge verso la realizzazione del nostro destino soprasensibile non è, come affermava Kant, la natura informe ma piuttosto la sua indicibile particolarità. E la più particolare ed individuale di tutte le cose naturali è la mente dell'uomo. Questo è fra l'altro il motivo per cui la tragedia è la forma d'arte più elevata,

---

[370] *Ibidem*.

[371] Cfr. *Ibidem*. La Murdoch sottolinea che Kant non è il solo ad avere una particolare diffidenza nei confronti del particolare e della storia. Egli condivide questa paura con Tolstoj e soprattutto con Platone, la cui sfiducia verso l'arte «è una forma di dissidenza verso qualcosa che è inesorabilmente legato ai sensi, al particolare. Platone sostiene che 'sono proprio gli atteggiamenti scompostamente emotivi quelli che più si prestano a molteplici e varie imitazioni: mentre un costume morale che sia tutto misura e serenità, essendo sempre coerente a sé stesso non è facile a imitarsi, né se viene imitato, è facile a comprendersi'(*La Repubblica*, 604 E)» (ivi, p. 224).

[372] *Ibidem*.

[373] *Ibidem*.

[374] *Ibidem.*

[375] "Particolare" è un termine caro all'autrice, una sorta di *leitmotiv* che ricorre nei suoi scritti quasi a voler mettere in evidenza la contrapposizione tra il suo pensiero e quello della tradizione filosofica dove è stato riservato un ruolo centrale all'"universale". Si noti, tuttavia, che ella lo utilizza per esplicitare concetti diversi, conferendo sempre alla parola il senso di qualcosa di positivo che manca e che deve essere recuperato. La prima volta nel 1952, in *Nostalgia del particolare*, l'autrice sottolinea come la filosofia morale deve tornare ad occuparsi dell'esperienza particolare intesa come «esperienza personale, o coscienza» perché assomiglia «al silenzio della Legge nel Leviatano. [...] abbiamo lasciato cadere, forse un po' troppo in fretta, la nozione di esperienza [...] occorre recuperare tutto ciò che è stato abbandonato» (ivi, p. 74). Ne *Il Sublime e il buono*, 1959, Murdoch sottolinea, invece, che dobbiamo tornare a considerare «qualcosa di particolare che esiste fuori di noi», ovvero, l'individuale (in aperta contrapposizione alla centralità dell'universale nel pensiero di pensatori come Kant, Platone e Tolstoj). Ella sottolinea come ciò «che ci spinge verso la realizzazione del nostro destino soprasensibile non è, come affermava Kant, la natura informe, ma piuttosto la sua indicibile particolarità. E la più particolare e individuale delle cose naturali è la mente dell'uomo» (ivi, p. 225). Insomma, la filosofa ha uno sguardo bifronte: da un lato riscopre l'importanza dell'esperienza particolare, «la tessitura del soggetto», la vita interiore, in quanto avente un ruolo centrale nella responsabilità del soggetto morale, dall'altra mostra attenzione per il particolare inteso come «altro da sé».

perché è intimamente unita alla cosa più individuale [...]. È l'apprensione di qualcos'altro, qualcosa di particolare che esiste al di fuori di noi»[376].

La filosofa ribadisce questo concetto nel saggio del 1978 *L'arte è imitazione della* natura: «Gli altri costituiscono dopotutto gli elementi particolari più interessanti del nostro mondo e, sono in qualche modo, quelli più intensamente e misteriosamente estranei»[377]. L'amore, essenza dell'arte e della morale, è ciò che spinge il soggetto a cogliere la realtà dell'altro da sé.

I nemici dell'arte e della morale sono i nemici dell'amore: le convenzioni e le nevrosi sociali. Nel primo caso il soggetto non vede l'individuo che ha di fronte perché si trova immerso in una totalità sociale, la totalità di Hegel, a cui permettiamo in modo acritico di determinare le nostre reazioni, a causa delle convenzioni. Nel caso della nevrosi, invece, non riusciamo a cogliere l'individuo perché viviamo completamente rinchiusi in un mondo fantastico da noi stessi creato e in cui cerchiamo di far entrare cose dall'esterno senza comprenderne la realtà e l'indipendenza e trasformandole in oggetti del nostro sogno[378]. La fantasia è nemica dell'arte e dell'immaginazione[379].

L'amore, invece è un esercizio di immaginazione. L'amore spinge a scoprire la realtà, a percepire l'individualità dell'altro ed è un esercizio di immaginazione: è ciò che serve per fuggire la fantasia e ad uscire fuori dalla totalità che ci impedisce di vedere l'individuo[380].

Inoltre nell'amore è implicita la libertà tragica, vale a dire che «tutti abbiamo la capacità di immaginare l'essere degli altri. Essa è una realtà tragica perché non esiste un'armonia prestabilita e perché gli altri saranno sempre differenti da noi, fonti di inesauribili scoperte: non esiste, sottolinea la Murdoch una totalità sociale in cui potremo considerare placate o riconciliate le differenze»[381]. L'amore è ciò che permette di riconoscere e rispettare le differenze, senza che vengano annullate.

---

[376] Ivi, p. 225.

[377] I. Murdoch, *L'arte è imitazione della natura*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 264.

[378] I. Murdoch, *Il sublime e il buono*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 225.

[379] Come osserva giustamente Maria Antonaccio, la Murdoch offre «una visione dell'essere umano in quanto libero, ma anche in relazione; come separato, ma anche collocato in un mondo morale che è oggetto di conoscenza. [...] la Murdoch crede che una difesa dell'individuo necessiti del sostegno di un'ontologia che riconosca la realtà e il valore degli altri in un mondo morale. [...] I tentativi moderni di raffigurare gli individui umani non riescono, secondo la Murdoch, a preservare la necessaria tensione tra la libertà del sé ed il suo essere collocato in un mondo morale di altri. [...] O non riusciamo a vedere l'individuo perché siamo rinchiusi in un mondo solipsistico e dimentichiamo la realtà e l'indipendenza degli altri; o non riusciamo a vedere l'individuo 'a causa del nostro essere immersi in una totalità sociale a cui permettiamo in modo acritico di determinare le nostre reazioni, o perché ci consideriamo a vicenda solo perché determinati in quel modo'. Il primo pericolo la Murdoch lo chiama 'nevrosi' e lo mette in relazione con la costruzione di miti egocentrici o fantasie che esaltano l'importanza del sé ed oscurano la realtà degli altri. Il secondo pericolo lo chiama 'convenzione', e lo mette in relazione con la perdita dell'individuo di fronte ad una più ampia totalità sociale. [...] Lei ritrova questi due pericoli nel pensiero moderno e tenta di articolare una concezione di individuo che li eviti entrambi. Nel caso della nevrosi, il pericolo per il concetto di individuo è quello che il sé sia esaltato fino al punto di divenire un mondo in se stesso, con nessuna realtà o valore [...] al di fuori di esso. Murdoch associa questo pericolo soprattutto ad Hegel, al Romanticismo, e anche a Sartre. Nel caso della convenzione, il pericolo per il concetto di individuo è che il sé diminuisca in relazione ad un più ampio autoritario intero che avviluppa tutta la realtà [...]. I due pericoli sono in realtà le due facce della stessa medaglia. In un caso, il sé diviene l'intera realtà; nell'altro, il sé si eclissa o si rimpicciolisce in relazione alla totalità sociale» (M. Antonaccio, *Picturing the Human*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 101-2). «Difendendo la concezione di individuo come essere separato che è in relazione, ma non sopraffatto da una complessa realtà sociale, Murdoch vuole evitare entrambi gli estremi [...]. Ciò che Murdoch cerca non è la mera affermazione del sé come essere sociale. In modi differenti sia la nevrosi che la convenzione lo fanno già riconoscendo la presenza degli altri, anche se in modo non adeguato. Piuttosto, lei ricerca una più radicale affermazione dell'esistenza degli altri individui, non come mere estensioni di un sé nevrotico [...] ma come esseri separati e unici. Una tale affermazione dell'altro individuo in quanto altro risiede nel cuore dell'arte e della morale» (ivi, pp. 102-3).

[380] Cfr. I. Murdoch, *Il sublime e il buono*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 225.

[381] *Ibidem*.

La libertà dell'amore di immaginare l'essere degli altri e l'uscire fuori dalla totalità[382] «si esercita nel confronto reciproco di due individui irriducibilmente dissimili, nel contesto di un lavoro dell'immaginazione ampliato all'infinito»[383]. Per la filosofa l'amore è il riconoscimento immaginativo dell'altro da sé che significa rispetto di questa alterità[384].

La Murdoch considera che uno dei più grandi pericoli per l'uomo consiste nel rifugiarsi nella fantasia, ed allontanarsi dalla realtà, perdendo contatto con essa. Il buon artista come il "pellegrino morale" deve lottare in modo disciplinato contro la fantasia.

Pertanto in *Contro l'aridità* (1961) la filosofa riassume magistralmente la condizione dell'individuo ed illustra il ruolo che, soprattutto la letteratura, ha nella *lotta contro l'irrealtà*:

> Non siamo individui sovrani isolati e liberi di scegliere, ma creature ottenebrate sprofondate in una realtà che siamo continuamente tentati di deformare per mezzo della fantasia. La nostra attuale immagine di libertà incoraggia la fuga dalla realtà, mentre a noi farebbe bene un rinnovato senso della difficoltà e complessità della vita morale e dell'ambiguità della persona umana. Abbiamo bisogno di concetti con i quali definire la sostanza del nostro essere, perché solo attraverso l'approfondimento dei concetti si può ottenere il progresso morale. […] A questo punto della nostra riflessione possiamo capire quale importanza ha la letteratura, specialmente da quando ha preso su di sé uno dei compiti che in precedenza erano propri della filosofia. Attraverso la letteratura possiamo riscoprire quale spessore hanno le nostre vite. La letteratura ci offre degli strumenti per combattere la fantasia. […] ci può offrire un nuovo vocabolario dell'esperienza e un'immagine più vera della libertà.[385]

L'opera d'arte letteraria, *analogon* del buono, serve, come sottolinea la Muraro, per combattere l'irrealtà. Non avere una visione realistica del mondo che ci circonda e delle persone spinge, potremmo dire, ad un'involuzione morale, ovvero ad una mancanza di progresso morale (come nel caso della donna che considera la nuora in modo negativo, perché non ha una visione realistica di lei, ma di questo poi). Al contrario quanto più acquisiamo una visione realistica della realtà, tanto più miglioriamo moralmente. Qui subentra l'importanza della letteratura, perché quest'ultima realizza ciò che la filosofia da tempo non riesce a realizzare, può fornirci un nuovo vocabolario dell'esperienza, vocabolario di cui abbiamo bisogno per diventare più liberi e pensare la trascendenza della realtà[386].

In conclusione, il desiderio di Iris Murdoch che emerge in modo esplicito nella lettura di *Il sublime e il buono*, e che è presente in modo sotterraneo nella sua intera opera, è quello di focalizzare il problema fondamentale dell'essere umano: la tendenza dell'io di eliminare la realtà degli altri. La soluzione è l'amore: l'amore è la percezione dell'individuale, è la realizzazione che qualcosa di altro da noi stessi è reale. Pertanto la filosofa coglie il legame che c'è tra arte e morale[387]: l'arte è l'*analogon* della morale proprio perché entrambe partecipano della stessa

---

[382] Come osserva Fred Alford in questo saggio è evidente la coincidenza tra il pensiero murdochiano e quello levinasiano: il «mondo di Levinas è quello in cui l'io è il nemico non solo dell'altro, ma anche dell'esistenza autentica. Iris Murdoch condivide la visione di Levinas. Come Levinas Murdoch vede l'io come nemico. L'"uscire da noi stessi", [*unselfing*] come lo chiama lei, è il mezzo; il fine è quello di sconfiggere la totalità, che significa l'assoggettamento dell'altro alle mie categorie e alla mia esperienza. Per Levinas la totalità ha pressappoco lo stesso significato» (F. Alford, «Emmanuel Levinas and Iris Murdoch: ethics as exit?», *Philosophy and Literature*, v. 26, n. 1, April 2002, p. 24). Anche Maria Antonaccio sottolinea come ciò che Murdoch e Levinas condividono è la critica nei confronti della totalità (cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., pp. 222-3).

[383] I. Murdoch, *Il sublime e il buono*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 225.

[384] Cfr. *Ibidem*.

[385] I. Murdoch, *Contro l'aridità*, cit., pp. 296-7.

[386] Cfr. L. Muraro, *Introduzione*, in I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, pp. 16-17. D'altra parte se per la Murdoch la scrittura – similmente a Virginia Woolf – ha il potere alchemico di rendere buono quello che tale non era, non solo nella scrittura del reale ma nell'artista stesso, in questo caso l'opera d'arte, come scrittura, serve per trasformare, guadagnare la realtà, nella quale ci troviamo (cfr. *ibidem*).

[387] Sia ne *La sovranità del bene* che in *Metaphysics as a guide to morals*, Murdoch mette in evidenza la somiglianza che c'è tra l'artista e il pellegrino morale: il bravo artista, allo stesso modo del pellegrino morale, possiede virtù come il coraggio, la verità e la giustizia. Tuttavia, bisogna notare che anche se la Murdoch identifica per molti aspetti l'arte e la

essenza, l'amore, e hanno uno stesso obiettivo: lottare in modo disciplinato contro la fantasia per entrare in relazione con un mondo reale composto da altri individui.

6.2 "Esistenzialisti e mistici".

Il cammino iniziato con la riflessione sulla relazione tra arte e morale prosegue nel saggio *Esistenzialisti e mistici* (1970) dove la filosofa opera un confronto tra varie forme di romanzo – il romanzo di Ottocento e Novecento, e le due forme di romanzo recente, il romanzo esistenzialista e quello mistico – per coglierne l'evoluzione. Perché la Murdoch concentra la sua attenzione sul romanzo? Il «romanzo, grande sensibile specchio, o schermo, o campo di forze, resta una delle espressioni più articolate dei dilemmi della propria epoca»[388]; è uno schermo[389] che illumina la relazione tra morale e politica, la struttura della società, il posto che si dà alla religione. Il fine della riflessione murdochiana è il riconoscimento dell'importanza della letteratura, e soprattutto, in età contemporanea, del romanzo mistico.

Il romanzo del XIX secolo e quello del XX secolo riflettono la struttura di due diverse società. Lo scrittore dell'Ottocento percepiva la società, «lo spirito e la personalità» come realtà solide[390]. Sullo sfondo di questo fiducioso scenario facevano la loro apparizione la religione e la politica, senza imporsi. Religione, ragione e impegno[391] erano i capisaldi del pensiero ottocentesco, e la religione non prevaricava gli altri due[392]. La società emanava forza e «la politica era un elemento quotidiano della vita umana. Esisteva una profonda fede in Dio[393] «una fede nel significato assoluto

---

morale, non giunge mai a considerarle identiche. Anzi, la filosofa sottolinea che vi sono profonde differenze che le distinguono: ad esempio, anche se è necessario che tutti ci comportiamo moralmente, non tutti dobbiamo essere artisti; la moralità è necessaria, l'arte non lo è. Nota ancora: «Ovviamente arte e morale hanno un diverso status, un posto completamente differente nella vita umana. L'immaginazione morale e quella estetica sono differenti […]. È necessario che abbiamo una vita buona in un senso in cui la buona arte non è necessaria. È necessario che dimostriamo serietà morale, che condanniamo la frivolezza in determinate situazioni. […] Se siamo artisti non siamo moralmente colpevoli per essere dei cattivi artisti (mediocri) a meno che non sussistano particolari circostanze» (I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 333). Murdoch non suggerisce affatto che «un bravo artista sia anche un buon pellegrino morale dato che, a causa delle 'soddisfazioni quasi-spirituali' e delle tentazioni dell'arte, l'uomo buono probabilmente non è un artista. Pertanto, anche se Murdoch vuole utilizzare l'arte come analogia per la vita morale, arte e moralità non sono (o almeno non sono sempre) equivalenti.[…] La differenza tra le due risiede non solo nell'ambiguità della vita estetica, ma anche nella necessità della vita morale. Tutti dobbiamo essere morali, mentre non tutti abbiamo bisogno di essere artisti o dobbiamo necessariamente dilettarci nell'arte» (H. Widdows, *The moral vision of Iris Murdoch*, Ashgate, Hampshire 2005, p. 129).

[388] I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 230.

[389] In *Arte ed Eros. Un dialogo sull'arte* – uno dei dialoghi raccolti nel testo che Murdoch pubblica nel 1986 intitolato *Acastos: Two platonic dialogues* – la filosofa illustra il ruolo importante dell'arte: «La buona arte ci dice qualcosa […]. É come una visione, un'intuizione, una conoscenza […]. I grandi artisti cercano di capire qualcosa e ci mostrano quello che vedono… il loro dovere è di essere grandi artisti. La grande arte ci spiega come cambia il mondo e giudica il cambiamento, è la più alta e la più saggia scelta di moralità, è qualcosa di spirituale. Senza la grande arte, la società muore. In effetti è come la religione. È il nostro linguaggio migliore e la nostra migliore visione […]. L'arte è un fondamentale metodo di spiegazione […]. Potrebbe anche essere che, come dice Acasto, la grande arte ci dica più verità sulla nostra vita e sul nostro mondo di qualunque altro genere di pensiero o di speculazione […]. Dovremmo ringraziare gli dei per i grandi artisti che tolgono il velo di ansietà ed egoismo e ci mostrano, anche se solo per un momento, un mondo reale, e ci dicono un po' di verità» (I. Murdoch, *Arte ed Eros. Un dialogo sull'arte*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 460, 470, 479).

[390] Cfr. I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 230-1.

[391] Riferendosi al celebre romanzo di Jane Austin, *Orgoglio e Pregiudizio* (1813), Murdoch osserva: «Marianne Dashwood dice allo sleale Willoughby che, anche se non riuscirà mai a dimenticarlo, quando penserà a lui farà in modo di disciplinare la propria memoria in base a 'religione, ragione e impegno costante'. Che trio meraviglioso e come sembrano remoti oggi questi tre principi» (ivi, p. 231).

[392] Cfr. *Ibidem*.

[393] La solidità della società nel romanzo del diciannovesimo secolo è legata alla fede in Dio: «Paragoniamo Tolstoj a Shakespeare. Quanto immensamente, quasi dogmaticamente *teologico* appare Tolstoj al confronto. Shakespeare analizza la società, ma non la dà mai per scontata né si muove al suo interno come un pesce nell'acqua. Parla in modo

e nell'unità del mondo reale»[394]. Inoltre «la distinzione tra il mondo della morale e quello della politica era netta»[395] come netta era la separazione tra sfera pubblica e sfera privata: «la sfera pubblica era governata da un sano individualismo mentre quella privata da una moralità personale che operava in base a principi completamente diversi»[396]. Mentre negli «affari esteri, gli stati difendevano con diplomazia e se necessario con la guerra quelli che ritenevano i loro interessi. In patria il cittadino esibiva un utile e vigoroso egoismo tipico dell'era capitalista e difendeva a spada tratta i propri diritti contro l'intrusione del governo»[397]. Questi presupposti funzionavano «perché gli stati non erano in grado di annientarsi a vicenda, né i governi potevano interferire troppo con la vita degli individui […] erano troppo rozzi per essere realmente pericolosi»[398].

Nel XX secolo tutto è cambiato. La distinzione netta tra morale e politica è resa impossibile a causa dei progressi tecnologici: nei paesi democratici la vita delle persone è influenzata «dalle armi nucleari e dalla televisione»[399]. Le armi nucleari, in particolare, «hanno trasformato la confusione dei legittimi interessi in una specie di roulette russa; i governi, perfino i migliori riescono a controllare e plasmare a loro piacimento la coscienza dei cittadini grazie ad ogni genere di mezzi tecnologici»[400]. Manca la fede in Dio.

Seguendo un ordine logico e cronologico la filosofa suddivide il romanzo recente, specchio del XX secolo, in romanzo esistenzialista e romanzo mistico.

> L'esistenzialismo rappresenta l'espressione più immediata di una coscienza senza Dio. È l'erede dell'ottocentesco argomento luciferino presente nell'individuo e nei progressi nella scienza ed è o tenta di essere allegramente senza dio […] l'uomo è Dio. L'atteggiamento mistico costituisce una risposta successiva, un secondo tipo di riflessione sulla stessa questione in cui emerge il preoccupante sospetto che l'uomo dopotutto non sia Dio. Ciò potrebbe dipendere dalla nostra concezione della scienza, che è andata via via trasformandosi. Oggi è probabile che la scienza provochi in noi ansia più che orgoglio, non solo perché ora se vogliamo siamo in grado di far esplodere il pianeta, ma anche perché abbastanza stranamente, i viaggi spaziali non sono stati in grado di farci sentire delle divinità. Al contrario ci hanno fatto sentire limitati e intimoriti.[401]

Il romanzo esistenzialista è, essenzialmente, espressione di una coscienza senza Dio e «concepisce la libertà e la virtù, come affermazione della volontà»[402].

L'esistenzialismo si afferma in un'epoca in cui inizia a venir meno la fiducia nella società, nella fede, nella religione e nel lavoro: l'esistenzialismo o «volontarismo»[403] è «una filosofia che enfatizza la forza di volontà e le attribuisce un enorme valore»[404]. Esso sostiene valori quali «l'individualismo, la fiducia in sé e si riferisce alla libertà politica in quel senso primario in cui libertà non significa fare ciò che è giusto, ma fare ciò che si desidera»[405]. Mentre 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 «vive in un contesto religioso e metafisico

---

straordinario del potere, ma non dà nemmeno la politica per scontata e considera problematica la sua collocazione nella vita umana. È capace di immaginare il possibile crollo totale dell'ordine umano e scrive come uno che non crede in Dio» (*ibidem*).

[394] Cfr. *Ibidem.*
[395] Cfr. *Ibidem*.
[396] Cfr. Ivi, p. 232
[397] *Ibidem*.
[398] *Ibidem*.
[399] Ivi, pp. 231-2.
[400] Cfr. *Ibidem* .
[401] Ivi, p. 235.
[402] Ivi, p. 232.
[403] *Ibidem.*
[404] *Ibidem.*
[405] *Ibidem*.

enormemente impoverito, tanto che rischia di venirgli a mancare un ambito in cui esista ancora qualcosa in sé, tranne forse la sua stessa forza di volontà. […] La fiducia profonda è sparita»[406]. Se Kant e il protestantesimo descrissero un uomo diviso tra la natura fallace e un mondo spirituale separato, per il contemporaneo esistenzialista, discendente di questa linea di pensiero, il mondo spirituale ha cessato di esistere. Protagonista del romanzo esistenzialista è un uomo coraggioso solitario, senza Dio, senza sensi di colpa che pensa a se stesso come a un uomo libero[407].

Il romanzo mistico rappresenta, come detto, una riflessione successiva dello scrittore del XX su un panorama moderno caratterizzato dal progresso della scienza, dall'«orgoglio luciferino»[408] presente nell'individuo e una coscienza senza Dio[409]. Rispetto al romanzo esistenzialista esso «è più attuale e allo stesso tempo più antico. La sua principale caratteristica è quella di tenere in vita, con ogni mezzo, l'idea di Dio»[410]. Consapevole ormai della limitatezza dell'uomo – ossia del fatto che l'uomo non è Dio – e della necessità di esprimere una coscienza religiosa senza far uso dei tradizionali simboli della religione[411], lo scrittore mistico concepisce la libertà e la virtù «come comprensione o obbedienza al bene»[412]. Se il romanzo esistenzialista rappresenta l'espressione più immediata di una coscienza senza Dio, il romanzo mistico costituisce una risposta successiva: esso è «un tentativo di esprimere una coscienza religiosa senza far uso dei tradizionali simboli della religione. (Gli esistenzialisti non sono credenti, i mistici sì). Nessun Dio (convenzionale), nessuna Chiesa, nessun sostegno sociale o istituzione protettiva. Nessun legame semplice o sicuro con la morale […]. I mistici che sono anche artisti inventano le loro immagini, che spesso troviamo difficili da comprendere. […] Quello che chiamo il romanziere mistico può essere o meno una brava persona o un bravo scrittore, ma quello che sicuramente tenta di fare, magari senza riuscirvi, è inventare nuove immagini religiose (o distorcere quelle vecchie) sullo sfondo di uno scenario ormai vuoto»[413].

Il romanziere mistico, dunque, conserva l'idea di Dio attraverso delle immagini religiose[414] su uno sfondo vuoto, privo di una struttura sociale solida, e raffigura nella sua opera un eroe la cui virtù è l'umiltà. Mentre «l'eroe esistenzialista è un uomo ansioso che cerca di imporre e trovare sé stesso, […] una versione aggiornata dell'eroe romantico: forte e abbandonato a Dio, [che] lotta coraggiosamente, sinceramente e da solo», l'eroe mistico è «un uomo ansioso che cerca di disciplinare, purificare e sminuire se stesso. […] è la versione aggiornata dell'uomo di fede che crede nella bontà anche in mancanza di garanzie religiose, è colpevole e confuso ma non ha perso la speranza. È una figura che ci rincuora perché, seppur fragile e senzadio, è ancora capace di intuire la presenza di un bene autorevole»[415].

Sebbene sia caratteristica «del nostro tempo il *pensare* che le cose passino di moda molto rapidamente»[416], per cui il romanzo è seguito dall'antiromanzo, l'arte dall'antiarte, l'arte tradizionale viene criticata e sembra che il suo scopo non sia più quello di far pensare ma provocare

---

[406] Ivi, pp. 232-3.
[407] Cfr. Ivi, pp. 233-4.
[408] Ivi, p. 235.
[409] Cfr. *Ibidem*.
[410] Ivi, p. 234.
[411] Cfr. *Ibidem.*
[412] Ivi, p. 232.
[413] Cfr. Ivi, p. 234.
[414] Nel delineare la fisionomia del romanziere mistico sembra quasi che la Murdoch faccia un autoritratto. Sia nel romanzo che nella filosofia ella mostra il bisogno di formulare un'idea trascendente di Bene. Nel testo *Metaphysics as a guide to morals*, in particolare, scrive: « Ho voluto utilizzare le immagini di Platone come una sorta di prova ontologica per la necessità del Bene […]. Abbiamo bisogno di una teologia che possa continuare senza Dio. Perché non chiamare una tale riflessione una forma di filosofia morale? Và bene, a condizione che si occupi di quelle materie di 'interesse basilare', la nostra esperienza dell'incondizionato ed il nostro continuo senso di ciò che è santo» (ivi, pp. 511-2).
[415] I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 235-6.
[416] Ivi, p. 236.

coinvolgimento[417], Murdoch sostiene l'importanza della tradizionale forma letteraria del romanzo il cui compito rimane quello di «spiegare il mondo»[418]. Insomma, anche se l'arte «o antiarte, in rivolta contro il sistema in tutte le sue forme è spesso inquietante»[419], la Murdoch mette in evidenza il ruolo del vecchio scrittore ha in un epoca sottoposta a grandi stravolgimenti.

Bisogna inoltre considerare che la letteratura è sempre dipesa da una implicita filosofia morale, che a sua volta era sostenuta della fede religiosa[420]; ora il panorama moderno inglese «è singolarmente non cristiano» e nonostante la scomparsa della religione, di fatto, l'artista conserva una base filosofica, una sorta di «sfondo protettivo» a cui in passato si riferiva e a cui si riferisce («La cristianità non è semplicemente stata abbandonata, ridotta a oggetto sconosciuto. Un'intera generazione è cresciuta al di fuori di essa. Cosa significa questo in termini di simbolismo protettivo, e cioè la base filosofica istintiva della persona comune, lo sfondo sul quale l'artista faceva riferimento del passato?»[421]). Di fatto entrambi i generi di romanzo, quello esistenzialista e quello mistico «continuano in modo molto evidente una tradizione ottocentesca, forse con nuove idee sulla società, ma anche con vedute tradizionali sulla virtù»[422]. Insomma, nonostante si sia verificata la scomparsa della cristianità (per la Murdoch si tratta di una grave perdita) che da sempre silenziosamente ha sostenuto la filosofia morale, la letteratura continua ad avere come base la filosofia morale e conserva delle vedute tradizionali sulla virtù (la filosofa sottolinea, «le cose andranno avanti più o meno come prima»[423], le virtù non sono affatto un "fenomeno" locale sostenuto solo da circostanze temporanee[424]).

Pertanto Murdoch sostiene la presenza di «un'unica e durevole natura umana»[425] che ci spinge a riconoscere la presenza della virtù e della bontà in opere letterarie estremamente lontane da noi in termini di tempo[426]. Basti pensare a personaggi che ritroviamo nella letteratura che riconosciamo come persone buone che esercitano determinate virtù: di fatto «oggi come oggi non abbiamo difficoltà a comprendere le tragedie scritte dai greci nel quinto secolo avanti Cristo. Per molti aspetti anche se non tutti, diamo gli stessi giudizi morali dei greci e riconosciamo le persone buone e rispettabili in epoche e letterature lontane da noi. Patroclo, Antigone, Cordelia, il signor Knightley, Alioša. L'immancabile gentilezza di Patroclo. La fedeltà di Cordelia. Alioša che dice a suo padre di non aver paura dell'inferno. Il fatto che Patroclo sia gentile con la donna prigioniera ha esattamente la stessa importanza del fatto che Emma sia gentile con Miss Bates, e noi percepiamo tale importanza in modo immediato e spontaneo, nonostante tremila anni dividano i due scrittori. E questa se ci si riflette bene, è una straordinaria testimonianza dell'esistenza di un'unica e durevole natura umana»[427].

---

[417] Come osserva la Murdoch: «Un'innata obsolescenza non soltanto è accettata, ma anche guardata con favore […]. Il romanzo è seguito dall'antiromanzo, l'arte dall'antiarte […]. L'arte tradizionale viene attaccata perché all'improvviso appare accademica e limitata[…]. I quadri escono dalle cornici e le sculture vagano per la stanza. Si tratta senza dubbio di un nuovo atteggiamento nei confronti dell'arte: lo scopo non è più quello di far pensare, bensì provocare un coinvolgimento e una partecipazione immediati. L'arte (la grande arte) era solita costringere al silenzio e annullare l'io. Si contemplava quietamente qualcosa la cui autorità ci rendeva ignari di noi stessi. Si era tutt'occhi. Ora lo scopo dell'arte è spesso il contrario di questo. […] Da questo nuovo punto di vista, il vecchio scrittore impegnato con le sue affermazioni responsabili e totalizzanti sull'uomo e sulla società sembra incredibilmente lontano e inadeguato. In effetti è perfino possibile dire che l'artista contemporaneo è in spirito simile a Lenin, visto che il suo scopo *in realtà* non è spiegare il mondo, ma cambiarlo. Quest'arte o antiarte rivolta verso il sistema è spesso inquietante» (*ibidem*).
[418] *Ibidem.*
[419] *Ibidem*.
[420] Cfr. Ivi, p. 237
[421] *Ibidem*.
[422] *Ibidem*.
[423] Ivi, pp. 237-8.
[424] Cfr. Ivi, p. 238.
[425] Ivi, p. 237.
[426] Cfr. *Ibidem*.
[427] *Ibidem.*

D'altra parte ciò che rende particolarmente attuale il tema della virtù e della letteratura che la rappresenta è l'esistenza di problemi antichi sempre attuali, che richiedono, sottolinea la filosofa, un forte ravvicinamento tra morale e politica. La profezia di Marx secondo cui per la prima volta «la razza umana avrebbe posseduto i mezzi tecnici per curare molti dei mali che la affiggono da sempre, come la fame, la povertà e il problema dei senza tetto» si è avverata: «oggi non solo abbiamo gli strumenti per risolvere i problemi, ma siamo nella condizione di non poterli ignorare»[428]. Tuttavia «ci rendiamo conto di non essere ancora capaci di far andare le cose per il verso giusto, non sappiano arrestare la carestia in India o la guerra in Africa»[429].

Ecco perché la morale deve invadere il campo della politica[430]. Alla luce di problemi che affliggono l'umanità, nonostante lo sviluppo della scienza e delle tecnologie, e visto che «il perseguimento di interessi nazionali ha effetti così indiscriminati e vasti» non è più possibile conservare una distinzione netta tra morale e politica[431]. Il pensiero morale deve necessariamente trovare una reale applicazione nella vita quotidiana e perché questo sia possibile bisogna dare un ruolo centrale, anche nella riflessione morale, ai diritti umani fondamentali. La filosofa afferma acutamente:

> Il pensiero morale sta per lanciarsi in una specie di salto mortale. Per l'esistenzialista aveva valore la libertà intesa come forza di volontà. Per il mistico aveva valore lo spirito, magnetico e remoto. Ora il nostro modo di pensare si è fatto (forse) più immediato e, in senso filosofico, più *naturalistico*: i valori principali sono cibo, riparo, lavoro e pace. Ovviamente la razza umana ha sempre saputo in pratica, e sa teoricamente da secoli, che si tratta di beni umani importanti, così importanti da essere definiti spesso *diritti*. Tuttavia a causa della separazione machiavellica tra i mezzi e i fini, tra morale e politica […] questi beni fondamentali non hanno mai potuto assumere un ruolo centrale. […] Ora inizio a sospettare che libertà e virtù siano concetti che dovrebbero essere messi al proprio posto da una più essenziale riflessione sulla giusta qualità della vita umana, qualità che inizia al livello del cibo e del riparo.[432]

In un'epoca in cui i diritti umani costituiscono il filone maggioritario delle riflessioni di illustri pensatori, il progetto morale murdochiano contenuto in queste pagine del 1970 sorprende per la sua attualità ed originalità. La filosofa definisce il suo progetto una «non- teoria»[433]: è «un liberalismo militante, una dottrina dei diritti umani, una teoria naturalista, non storicista, non teoretica» che afferma che «il bene umano deve essere messo in primo piano nella vita, non sullo sfondo. Non si tratta del bagliore della forza di volontà, né di una cittadella esoterica della virtù, ma della buona qualità della vita umana»[434]. Potremmo considerarlo il punto di partenza di un misticismo pratico – che, come vedremo, la filosofa svilupperà ne *La sovranità del Bene* – dove il concetto di Bene deve essere necessariamente considerato. La riflessione sul bene e la virtù implica una considerazione profonda della giusta qualità della vita umana, che è raggiungibile grazie al soddisfacimento dei diritti umani fondamentali, come il cibo e il riparo[435].

Qual è il ruolo dello scrittore nella "dottrina murdochiana dei diritti umani"? Egli è «portatore della verità»[436], il «salvatore della razza umana»[437], proprio perché, nonostante la scomparsa delle

---

[428] Ivi, p. 238.
[429] *Ibidem*.
[430] Cfr. *Ibidem.*
[431] Cfr. *Ibidem.*
[432] Ivi, p. 239.
[433] *Ibidem.*
[434] *Ibidem*
[435] La connessione tra l'esercizio della virtù, la possibilità di "fiorire" in senso aristotelico e il soddisfacimento dei bisogni umani primari è messa in evidenza anche da Elizabeth Anscombe ne *La filosofia morale moderna* (1958) dove osserva: «Infatti è un po' troppo mandar giù che un uomo dolorante, arrabbiato, povero e senza amici sia 'fiorente', come Aristotele stesso ammise. Inoltre, qualcuno potrebbe dire che si ha bisogno almeno di rimanere vivi per fiorire» (G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010, p. 41).
[436] I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 240.

vecchie filosofie, solo attraverso «la narrazione di storie che la virtù continuerà ad essere rappresentata»[438]. La filosofa osserva:

> La virtù che eccelle gratuitamente, senza un fine preciso, slegata dalla religione e dalla società ci sorprende nell'arte come fa nella vita reale: la gentilezza di Patroclo nel pieno di una guerra cruenta, la fedeltà di Cordelia in una corte di adulatori. L'estrema casualità della vita umana e l'evidenza della morte rendono forse sempre la virtù, nel momento in cui vengono rimossi suoi illusori fondamenti, qualcosa di gratuito, ma anche qualcosa che è assolutamente in primo piano nella nostra esistenza, insieme a beni evidenti come mangiare abbastanza e non avere paura. Ed è in questo modo, credo che essa si manifesta nella migliore letteratura. La bontà è indispensabile, bisogna essere buoni senza secondi fini, per ragioni immediate e ovvie, perché qualcuno ha fame o perché qualcuno sta piangendo.[439]

Lo scrittore ha il compito morale di continuare a rappresentare la virtù[440] perché, oggi più che mai, abbiamo la responsabilità di risolvere realmente dei problemi che affliggono l'umanità. Nonostante le grandi trasformazioni i problemi antichi rimangono attuali: i diritti umani devono essere garantiti ecco perché la virtù e l'idea di bene devono continuare ad essere centrali nella letteratura e nella morale: bisogna mantenere lo sguardo rivolto verso l'idea del bene, come fa lo scrittore mistico, perché solo l'immagine del bene spinge nella vita quotidiana ad una prassi virtuosa[441].

In conclusione il percorso che è iniziato cogliendo la relazione tra morale ed arte è proseguito con la riflessione sull'importanza, in età contemporanea, del romanziere mistico, figura estremamente attuale, perché nonostante la scomparsa della religione e di Dio, conserva una coscienza religiosa: egli rifiutando le tradizionali immagini religiose, ne cerca delle nuove che rappresentino l'idea del bene. Dato che nel romanzo mistico «la virtù è la comprensione o obbedienza al bene», la filosofa ha poi messo in evidenza il supporto che la letteratura fornisce alla morale: anche se le vecchie filosofie sono scomparse, la virtù celebrata nella letteratura continua a vivere e rappresenta, potremmo dire, una soluzione a problemi antichi, purtroppo, sempre attuali[442].

---

[437] Ivi, p. 241.
[438] *Ibidem.*
[439] *Ibidem.*
[440] Nel 1961 in *Contro l'aridità* la filosofa sottolinea come in età contemporanea «quello che sperimentiamo è una perdita generale di concetti, un impoverimento del vocabolario morale e politico. Non abbiamo più a 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» (I. Murdoch, *Contro l'aridità,* in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 293). Pertanto il compito della letteratura continua ad essere quello di rappresentare la virtù, oltre che quello di fornire un vocabolario dell'esperienza (cfr. ivi, p. 297).
[441] Cfr. I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 241-2.
[442] Cfr. Ivi, p. 242. «I vecchi temi, legati al mondo ordinario di amore, egoismo e bisogni umani, sono per adesso, ancora attuali e anzi risultano addirittura più significativi e intensi a causa della mancanza della consolazione metafisica. Forse il massimo che si può affermare, e in realtà è davvero molto, è che lo scrittore può e vuole alla fine assomigliare a quel maestro buddhista il quale disse che quando era giovane pensava che le montagne fossero montagne e i fiumi fossero fiumi; che dopo molti anni di meditazione e di devozione aveva deciso che le montagne non erano montagne e i fiumi non erano fiumi, e che alla fine da molto vecchio e molto saggio, era arrivato a capire che le montagne erano montagne e i fiumi erano fiumi» (*ibidem*).

Parte Terza – Il bene, la virtù e la vita buona: il neoplatonismo di Iris Murdoch.

> Quella che appare dotata di senso compiuto, nel mito platonico, è l'idea del Bene come fonte di luce che ci mostra tutte le cose come sono realmente.
>
> «Su "Dio" e il "Bene"», 1969.

1. Gli scritti dal 1962 al 1969: "La sovranità del Bene".

A partire dagli anni Sessanta, in seguito all'insoddisfazione per un paesaggio filosofico che ignorava fatti quali la coscienza, la virtù, l'amore, e formulava un'immagine comportamentistica, esistenzialistica e utilitaristica di uomo la cui moralità coincide con la sola volontà espressa attraverso azioni osservabili, Iris Murdoch instaura un dialogo fecondo con Platone. Consapevole sostenitrice del filosofo greco, ella prospetta una filosofia morale che assuma come centrale la coscienza dell'individuo: essa rispondendo alla «forza di attrazione magnetica dell'idea di perfezione»[1] – il Bene – è la protagonista di un'attività che produce il progresso morale.

Ricordando quanto già detto dell'itinerario intellettuale della Murdoch, il suo pensiero può essere considerato "un tipo di psicologia morale"[2] poiché esso è volto a recuperare una descrizione filosofica della coscienza come portatrice di valore[3]. Questo proposito costituisce una sorta di cornice nella quale collocare sia le riflessioni presenti nelle Gifford Lectures del 1882 (pubblicate nel testo *Metaphysics as a guide to morals*, 1992), sia quelle raccolte *La sovranità del Bene*, 1970 – scritto composto da tre saggi, *L'idea di Perfezione*, *Su "Dio" e il "Bene"*, e *La sovranità del bene sopra altri concetti*. La filosofa vuole riscattare il concetto di coscienza dall'esclusione operata dai filosofi del linguaggio: essi hanno tentato di eliminare l'io[4], inteso come "centro o sostanza morale".

Nel tentativo di fornire una raffigurazione della coscienza che funga da «base esplicativa sistematica alla nostra vita morale ordinaria»[5], alla domanda "come possiamo migliorarci moralmente?", la filosofa risponde disegnando un cammino che, se in queste pagine prende il nome di neoplatonismo, nelle parole stesse della filosofa viene definito «pellegrinaggio morale». Attraverso l'esercizio della virtù nella vita quotidiana il pellegrino raggiunge la vita buona ed instaura una relazione essenziale col Bene, inteso platonicamente come impersonale e trascendente.

Senza l'esistenza della vita interiore, non sarebbe possibile concepire l'agente morale come colui che è in relazione con il Bene.

1. "L'idea di Perfezione" (1962).

Nella *pars destruens* del saggio *L'idea di Perfezione* Iris Murdoch critica la filosofia del linguaggio per aver fornito una raffigurazione riduzionistica di individuo privo di una vita interiore. In particolare, ella critica la filosofia della mente – la cui posizione è riassunta in alcuni scritti di Hampshire – per aver ritenuto che il metodo scientifico fosse in grado di analizzare la moralità dell'individuo: la colpa di questi filosofi è stata quella di lasciare la conoscenza della natura

[1] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 333.
[2] Questa affermazione della Murdoch è citata da Peter Conradi in *Iris Murdoch, The Saint and the Artist*, St. Martin's Press, 1986, p. X.
[3] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, Oxford University Press, New York 2000, p. 86.
[4] Cfr. *Ibidem*.
[5] I. Murdoch, *L'idea di Perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 334.

dell'uomo nel «dominio della scienza»[6]. In realtà, i concetti morali che riguardano l'individuo storico non si muovono all'interno di un mondo concreto analizzabile attraverso la scienza o la logica, ma abitano in un «mondo differente»[7], il mondo della natura umana, dell'individuo dotato di una complessa vita interiore. Pertanto il proposito della Murdoch è quello di illuminare il funzionamento della vita interiore e il processo attraverso il quale egli può progredire moralmente: così la morale, liberata dalla scienza, non coinciderà più con la volontà.

Nella *pars costruens* la filosofa delinea l'attività morale come movimento della coscienza verso l'idea di perfezione, che si concretizza nell'amare l'altro: l'amore, nel pensiero murdochiano è la conoscenza dell'individuo. Esiste dunque una stretta relazione tra conoscenza e bontà: la filosofa delinea un processo di apprendimento e progresso dove la conoscenza dell'altro e della realtà sono il frutto di continui atti di attenzione – termine che la filosofa riprende da Simone Weil – che vanno «coltivati» con sforzo e pazienza (l'attenzione trasforma delle «piccole osservazioni in sforzi dell'immaginazione che producono risultati cumulativi importantissimi»[8]). Attraverso l'attenzione il soggetto può guardare la realtà in modo amorevole e giusto. La visione morale costituisce sia il punto di arrivo del processo di apprendimento (iniziato con lo sguardo attento del soggetto nei confronti dell'altro), sia la precondizione essenziale per compiere una scelta morale corretta – nonché meta dell'agire virtuoso del «pellegrino morale»[9] e precondizione della vita buona. Per la Murdoch l'essere morale dell'individuo, non risiede solo nella sua volontà di movimento, ma nella sua mente che vede e conosce: l'attività morale non è solo azione esteriore, ma risiede anche nella mente[10]. Tutto ciò a dimostrazione del fatto che l'acquisizione di una visione accurata della realtà è responsabilità morale dell'individuo.

1.1 "Dentro non è, come la tesi sembrerebbe implicare, tutto buio e silenzio. Io non mi accontento".

> Distruggendo l'immagine fuorviante e dell'infallibile occhio interiore […] Wittgenstein ha creato un vuoto che il neokantismo, l'esistenzialismo e l'utilitarismo hanno voluto frettolosamente colmare. […] Poiché la «vita interiore» è indefinita, in larga misura assente e, in ogni caso «non fa parte del meccanismo», è *logicamente* impossibile assumere un atteggiamento puramente contemplativo nei confronti del bene. […] La moralità risiede nell'azione. Ciò che sono «oggettivamente» è al di fuori del mio controllo, lo decidono la logica e gli osservatori. Ciò che sono «soggettivamente» è una volontà libera, solitaria e priva di sostanza. La personalità si riduce a volontà pura. Ora non è facile sferrare un attacco a una posizione così pesantemente fortificata; inoltre come dico sempre, il temperamento gioca un ruolo fondamentale nel decidere se vogliamo attaccare questa posizione o se invece ci accontentiamo. Io non mi accontento.[11]

Così scrive Iris Murdoch nella *pars destruens* del saggio *L'idea di Perfezione* (1962). Muovendosi all'indietro in un percorso a ritroso, la filosofa critica neokantismo, esistenzialismo e utilitarismo per aver fornito un'immagine eccessivamente riduzionistica di individuo privo di una vita interiore. È conseguenza di ciò il fatto che nella filosofia morale sia impossibile concepire l'agente morale come colui che può contemplare il Bene e che è capace di progredire moralmente. La morale coincide con l'azione, la sfera privata non esiste: l'uomo è oggettivamente solo ciò che può essere osservato da altri, ed è soggettivamente una volontà libera e pura.

Interessanti sono le pagine che la filosofa dedica ad enucleare la critica che rivolge alla filosofia della mente e in particolare nei confronti dell'immagine riduzionistica di individuo che essa ha prodotto – esplicitata negli scritti di Stuart Hampshire.

---

[6] Ivi, pp. 322-3.
[7] Cfr. Ivi, p. 322.
[8] Ivi, p. 333.
[9] I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del Bene*, Carabba, Lanciano 2005, p. 151.
[10] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 89.
[11] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., pp. 312-3.

Innanzitutto, dato che secondo Hampshire «la filosofia della mente è la base della filosofia morale» la Murdoch sottolinea come le ragioni per cui «l'etica moderna tende a costruire una sorta di 'neolingua' che rende alcuni valori impossibili da esprimere devono essere cercati» in essa e nell'immagine di anima che essa produce[12]. La filosofa dunque critica la filosofia della mente poiché «non ha svolto il compito di selezionare e classificare questioni morali fondamentali»[13], ma ha «imposto un particolare giudizio di valore nella forma di una teoria della natura umana»[14]. Per colmare tale lacuna bisogna tentare di produrre, almeno, una raffigurazione alternativa di anima[15].

Nota la Murdoch come la cornice di questo quadro[16] che ritrae la filosofia della mente, è la figura di Moore, con la sua idea di bene indicante una realtà soprasensibile, un oggetto di conoscenza. Il suo pensiero è un punto di riferimento cruciale per la teoria del bene della Murdoch:

> Moore crede che il bene sia una realtà soprasensibile, che sia una qualità misteriosa, irrappresentabile e indefinibile, che sia un oggetto della conoscenza e (implicitamente) che essere in grado di coglierlo equivalga in una certa misura a possederlo. Egli concepisce il bene in analogia al bello ed è suo malgrado, un naturalista, poiché considera la bontà una componente reale del mondo. […] Moore […] [usa] le metafore semiestetiche della visione nella sua concezione di bene. Una tale analogia di concepire il bene in analogia al bello sembrerebbe ammettere un atteggiamento contemplativo da parte dell'agente morale […]. Il concetto di bene […] è [per lui] un oggetto di intuizione e conoscenza.[17]

La posizione della Murdoch mostra delle affinità con quella di Moore: (1) entrambi sono cognitivisti che sostengono che la bontà non sia una funzione della volontà di scegliere ma un reale oggetto di conoscenza; (2) concordano sul fatto che la principale facoltà morale per conoscere il bene sia la visione o la percezione; (3) entrambi sostengono che la moralità e l'estetica (la bontà e la bellezza) siano analoghi; (4) ed entrambi insistono sul fatto che il concetto di bontà sia non analizzabile e indefinibile[18]. Tuttavia, la riflessione di Moore[19] non è stata condivisa dai critici i quali sostengono che il concetto di bene non sia oggetto di intuizione o conoscenza ma che sia una «funzione della volontà»; essi altresì sostengono che la metafora per comprendere il bene non sia quella della visione ma quella del movimento[20].

Nonostante le intuizioni di Moore, la filosofia contemporanea non considera il bene un oggetto di intuizione, ma una funzione della volontà; una tale concezione del bene completa una raffigurazione riduzionistica di uomo privo di vita interiore – formulata dalla psicologia morale –,

---

[12] *Ibidem.*
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem.*
[15] Cfr. *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*
[17] Ivi, pp. 302-3.
[18] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, Oxford University Press, New York 2000, p. 117. Maria Antonaccio sottolinea come Moore rappresenti un punto di riferimento fondamentale per la teoria del bene della Murdoch. Tuttavia ella manifesta un duplice atteggiamento nei confronti del filosofo che diviene oggetto anche della sua critica: «Murdoch identifica il pensiero di Moore come indicante il decisivo punto di svolta nella filosofia morale moderna che ha avuto delle conseguenze disastrose per l'etica metafisica. Distinguendo la domanda 'Qual è il significato del termine buono?' dalla domanda 'quali cose sono buone?' Moore ha segnato il corso della tendenza dominante della teoria morale del XX secolo. Dopo Moore, sostiene la Murdoch, si è ritenuto che sia l'etica metafisica che il naturalismo etico fossero indifendibili, e così si è aperta la strada all'emotivismo, all'esistenzialismo, e ad altre teorie non-cognitiviste che la Murdoch crede riducano il bene ad un oggetto di preferenza soggettiva» (ivi, pp. 116-7).
[19] La filosofa in *Contro l'aridità* parla dell'importante contributo che Moore ha dato alla filosofia e sottolinea con sottile ironia, come, paradossalmente, l'era scientifica non è stata capace di appoggiarsi su tali importanti intuizioni: «Moore ripristinava il concetto di esperienza e spostava l'attenzione dalle dinamiche dell'azione alla vita interiore. Tuttavia, l'esperienza di Moore era un concetto troppo superficiale e l'era scientifica, caratterizzata da fini semplici, raggiungibili ed empirici, ha preferito una filosofia più comportamentistica» (I. Murdoch, *Contro l'aridità,* in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 293).
[20] Cfr. I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici,* cit., p. 303.

avente un io che coincide con la volontà: la volontà si esprime nel movimento e nell'azione, non attraverso la visione[21].

Insomma, la critica murdochiana nei confronti della filosofia della mente ha, soprattutto, come oggetto l'immagine riduzionistica di individuo che lei trova ben delineata negli scritti di Hampshire, *Thought and Action* e *Disposition and Memory* . Qui l'individuo è concepito come «un oggetto che si muove tra gli oggetti in un continuo fluire dell'intenzione nell'azione. Tatto e movimento, non visione»[22], sono le metafore che lo raffigurano[23].

In *Contro l'aridità* la filosofa riassume così tale immagine:

> Eccoci quindi al cospetto dell'uomo moderno, così come appare in molti studi sull'etica e come credo sia percepito dalla coscienza popolare […]. Si tratta di un essere razionale e totalmente libero, ovviamente tenendo conto del grado di variabilità della sua coscienza di sé. Moralmente parlando, questo individuo è sovrano rispetto a tutto ciò che contempla e totalmente responsabile delle sue azioni. Niente lo trascende. Il suo linguaggio morale è un indicatore pratico, lo strumento delle sue scelte, il segno delle sue preferenze. La sua vita interiore si risolve nelle sue azioni e nelle scelte che compie, oltre che nelle sue credenze che tuttavia sono anch'esse azioni, poiché una credenza è identificabile soltanto se espressa. I suoi argomenti morali si riferiscono a fatti empirici sostenuti da decisioni. L'unica parola morale di cui ha bisogno è 'buono' (o 'giusto'), la parola che esprime decisione. La sua razionalità si manifesta mediante la coscienza dei fatti, sia che riguardino il mondo, sia se stesso. La virtù per lui fondamentale è la sincerità.[24]

L'uomo moderno appare, dunque, razionale, libero, responsabile delle sue azioni, egli 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»[25]. Nel raffigurare un tale individuo i non-cognitivisti danno per scontata la distinzione «tra le cose e le persone che compongono il mondo esterno e le sensazioni e impressioni»[26] che il soggetto[27] può «avere di momento in momento'», ritenendo che ciò che è reale, «è potenzialmente aperto ad osservatori differenti»[28]. Il mondo interiore o mentale è definito «parassita del mondo esterno»[29]: quando il gioco mentale «si esprime nel discorso udibile e nell'azione visibile, è una realtà allo stesso modo in cui lo è il gioco delle ombre» («il pensiero non può essere pensiero […] a meno che non sia diretto verso una conclusione, sia essa nell'azione o nel giudizio»[30]). Inoltre il pensiero non ha nessuna relazione con la volontà: esso non è azione ma «un'introduzione all'azione»[31]. Solo ciò che il soggetto compie è espressione del suo io che si identifica con la volontà: di fatto il «pensiero quando è al massimo della purezza si dirige da sé»[32]. (Tutto ciò ha delle implicazioni anche per il concetto di credenza: essa, in quanto pensiero puro, «non è qualcosa di soggetto alla volontà»[33]).

Insomma, il perno dell'immagine di uomo prodotta dai non-cognitivisti è la volontà che non ha rapporti con la ragione: la sfera interiore non è considerata una sfera morale. Tutto ciò ha delle importanti conseguenze sul vocabolario morale: dato che la sfera morale con il linguaggio dei valori

---

[21] Cfr. *Ibidem*.
[22] Ivi, p. 304.
[23] Come sottolinea Hampshire, «'Il toccare il maneggiare e il manipolare le cose vengono distorti se seguiamo l'analogia della visione'. Le azioni sono, a grandi linee esempi di qualcosa che si muove nel mondo pubblico. Solo qualcosa che conduca ad un cambiamento riconoscibile del mondo' viene considerato un atto» (*ibidem*).
[24] I. Murdoch, *Contro l'aridità*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., p. 291.
[25] Ivi, p. 293.
[26] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 304.
[27] Come aveva già fatto in *Pensiero e Linguaggio* 1950, la filosofa giungerà poi a criticare l'orientamento filosofico non-cognitivista secondo cui solo ciò che è oggetto di osservazione da parte di più persone è reale.
[28] *Ibidem.*
[29] *Ibidem.*
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem.*
[33] Ivi, p. 305.

è prerogativa della volontà «e la volontà è scelta pura, movimento puro, e non pensiero e visione, [essa] ha bisogno in realtà solo di parole di azioni quali 'buono' e 'giusto'»[34], dunque non è possibile avere un vocabolario morale elaborato[35] (l'etica moderna «analizza buono, vuota parola di azione che è il correlato della volontà isolata, e tende ad ignorare altri termini di valore»[36]). L'unica virtù[37] di un tale uomo è la sincerità[38].

Come osserva la Murdoch quello descritto da Hampshire in *Disposition and Memory* risulta essere «un uomo idealmente razionale»[39] consapevole di tutti i suoi ricordi, i cui desideri dovrebbero essere rivolti a possibilità definite in un futuro definito, che dovrebbe essere perfettamente in grado di distinguere la propria situazione attuale dai ricordi inconsci del passato[40]. Se fossimo come lui dovremmo avere una volontà completamente «isolata dalla convinzione, dalla ragione dal sentimento»[41] e dovremmo «mirare alla conoscenza globale della situazione e a una chiara concettualizzazione di tutte le nostre possibilità»[42]. Questa razionalità ideale «ci lascerebbe senza arte, senza sogno o immaginazione, senza piaceri e dispiaceri non connessi ai bisogni istintivi»[43]. Questo uomo ideale, sottolinea la filosofa, non esiste: egli è l'eroe dei romanzi contemporanei.

La Murdoch completa quanto fin qui detto analizzando tre aspetti centrali di questa concezione di individuo, perno di una moralità che coincide con la volontà che si concretizza nell'azione e la cui virtù principale è la sincerità, non la verità. Considera in primo luogo i fautori di questa immagine (comportamentismo, esistenzialismo e utilitarismo), poi le basi teoriche di tipo scientifico che la sostengono, ed infine critica la convinzione che il pensiero sia un parassita della vita esterna, ossia, che l'esistenza del pensiero sia dipendente solo dall'azione esteriore.

Innanzitutto, una tale immagine di individuo «a cui manca qualcosa di vitale» è stata prodotta da comportamentismo, esistenzialismo e utilitarismo. L'immagine è «comportamentistica nel connettere il significato e l'esistenza dell'azione con ciò che è pubblicamente osservabile. È esistenzialistica nell'eliminazione del sé sostanziale e nell'enfasi che dà alla volontà onnipotente e solitaria. È utilitaristica nell'affermare che la moralità è e può essere solo, connessa agli atti

---

[34] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., p. 307.

[35] Come osserva Piergiorgio Donatelli, anche Bernard Williams sottolinea che l'idea di teoria morale «suggerisce una scelta del tipo di concetti che sono coinvolti nel pensiero morale (i concetti sottili, come 'buono' e 'giusto') che lascia fuori il più ampio insieme di concetti di cui sono intessute le vite degli esseri umani e i modi attraverso cui danno un senso a quello che fanno e alle relazioni con gli altri. Secondo Williams i due punti sono collegati, dato che i concetti lasciati fuori dalla teoria morale, che egli indica come spessi e che contrappone ai concetti sottili, sono precisamente quelli che consentono di articolare la posizione del soggetto nei confronti della vita morale, vale a dire i concetti delle virtù» (P. Donatelli, *Iris Murdoch: concetti e perfezionismo morale*, in P. Donatelli e E. Spinelli (a cura di), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2009, p. 102).

[36] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, cit., p. 307.

[37] A tal proposito, la Murdoch sottolinea come l'immagine riduzionista di individuo di stampo esistenzialista-comportamentista, ci ha privati di un vocabolario morale e politico, e delle virtù, oltre che di una relazione con una realtà trascendente: «Che cosa abbiamo perduto? E che cosa, addirittura, non abbiamo mai avuto? Quello che sperimentiamo in generale è una perdita di concetti, un impoverimento del vocabolario morale e politico. Non abbiamo più a nostra disposizione un'estesa e sostanziale rappresentazione *delle molteplici virtù* [n.s.] 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. Alla difficile idea di verità abbiamo sostituito quella più semplice di sincerità. Quello che non abbiamo mai avuto è ovviamente una soddisfacente teoria liberale della personalità, una teoria dell'uomo come essere libero, separato ma in relazione con un mondo ricco e complesso da cui, in quanto essere morale ha molto da imparare» (Ivi, p. 293).

[38] Ivi, p. 307.

[39] Ivi, p. 305.

[40] Cfr. *Ibidem*.

[41] *Ibidem.*

[42] *Ibidem.*

[43] Ivi, p. 306.

pubblici»[44]. Essa è il felice e proficuo connubio, celebrato da Freud, «tra il liberalismo di Kant e la logica di Wittgenstein»[45].

Secondo, tale immagine ha come impianto la tesi secondo cui «i concetti morali devono essere analizzati geneticamente» per cui «l'interiorità deve essere considerata parassita dell'esteriorità»[46]. Anche se la tradizione filosofica a partire da Cartesio «è stata ossessionata da un'entità a cui sono stati dato vari nomi: *cogitatio*, impressione sensoriale, dato sensoriale», entità che era considerata «un'*apparenza* di cui il possessore aveva una conoscenza infallibile»[47], questo concetto è stato ora abbandonato dai filosofi. L'argomento centrale per liquidarlo ha due ramificazioni: «contro la *cogitatio* viene obiettato che (a) una tale entità non può essere parte della struttura del concetto pubblico, e che (b) una tale entità non può essere scoperta introspettivamente. Il che significa che: a è inutile e (b) non esiste. Dei due aspetti dell'obiezione generale, il punto (a) ha ricevuto più attenzione di (b) poiché è stato considerato inconfutabile e (b) è stato invece trattato come complementare. Se qualcosa è inutile non ha poi molta importanza determinare se esista o meno»[48].

Terzo, in base alla tesi comportamentista-esistenzialista l'esistenza degli oggetti interiori è provata solo dal contesto esterno: «Il fatto che io stia veramente pensando a una certa cosa, o decidendo in un certo modo, o che sia arrabbiato geloso o contento sarà determinato correttamente, ed è l'unico modo per determinarlo dal contesto esterno per quanto abbozzato ed embrionale. Che io abbia deciso di fare X sarà vero se ho detto sinceramente che l'avrei fatto e poi l'ho fatto»[49]

Qual è dunque la risposta della Murdoch di fronte alla certezza scientifica del non-cognitivismo? Per quanto questi argomenti possano sembrare validi, la Murdoch non si accontenta di un'immagine di uomo «avulsa dalla realtà e inverosimile»[50]. Certamente «deve essere possibile decidere senza agire. Certamente devono esistere decisioni private. Certamente esistono numerosissimi oggetti, di più o meno facile identificazione, in orbita nello spazio interiore. Dentro non è, come la tesi in questione sembrerebbe implicare, tutto buio e silenzio»[51]. La moralità non può essere solo azione, dove le metafore appropriate sono quella di movimento e non di visione, dove quello che faccio o che sono è qualcosa che viene imposto, nel senso di identificabile solo attraverso concetti pubblici e osservatori obiettivi[52].

Il passo successivo sarà allora, da un lato, quello di delineare le responsabilità della scienza, ed evidenziare la mancata duttilità di un metodo linguistico perché non si adatta alle realtà morali – è stato congeniato per analizzare i fatti; dall'altra mettere in evidenza i limiti della psicoanalisi come analisi ideale dell'individuo storico; infine ristabilire i confini che separano la scienza dalla morale: è quest'ultima che ha come proprio oggetto esclusivo la natura umana.

Da un lato, dunque, come possiamo leggere a chiare lettere in *Contro l'aridità*[53], la filosofa mette in evidenza come la scienza ha giocato un ruolo cruciale nella delineazione di una tale raffigurazione di individuo. È stata la fede ingenua in un metodo scientifico secondo cui i concetti morali devono essere analizzati «geneticamente»[54] a spingere a raffigurare un individuo privo di

---

[44] Ivi, p. 307.
[45] *Ibidem.*
[46] Ivi, p. 308
[47] *Ibidem*.
[48] *Ibidem*
[49] Ivi, pp. 311-12.
[50] Ivi, p. 307.
[51] Ivi, p. 310.
[52] Cfr. Ivi, p. 312.
[53] «Una fede ingenua nella scienza, insieme al presupposto che ogni individuo sia razionale e assolutamente libero, porta a una pericolosa mancanza di curiosità nei confronti del mondo reale […]. Dobbiamo abbandonare il concetto egocentrico di sincerità e tornare al concetto altrocentrico di verità. Non siamo individui sovrani isolati e liberi di scegliere, ma creature ottenebrate, sprofondate in una realtà che siamo costantemente tentate di deformare per mezzo della fantasia. La nostra attuale immagine di libertà incoraggia la fuga dalla realtà, mentre a noi farebbe bene un rinnovato senso della difficoltà e complessità della vita morale e dell'ambiguità della persona umana» (I. Murdoch, *Contro l'aridità*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 296).
[54] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, cit., p. 308.

vita interiore, libero di scegliere, che si identifica con la volontà pura. Questa immagine è irreale. L'uomo non è un individuo sovrano isolato o libero di scegliere, ma è parte della realtà che lo circonda e che lo limita. Ed è un individuo che ha una vita morale complessa[55].

Pertanto, si tratta ora di liberare la filosofia dal dominio della scienza e per fare questo bisogna cambiare completamente prospettiva; bisogna smettere di usare un metodo scientifico per "identificare" determinati fenomeni e per stabilirne l'esistenza.

> Consideriamo l'idea, apparentemente tanto plausibile, di identità come qualcosa che dipende da osservatori e regole, un'idea che conduce direttamente all'analisi genetica dei concetti mentali. L'oggetto è veramente rosso se più persone sono d'accordo sulla descrizione, infatti questo è ciò che essere veramente rosso significa. Una persona ha deciso veramente, detto a grandi linee, se gli altri sono d'accordo sul fatto che ha seguito le regole del concetto decidere […]. Le azioni sono 'cose che si muovono nel mondo pubblico' e gli osservatori obiettivi sono effettivamente o potenzialmente là per decidere che cosa questi movimenti sono.[56]

L'idea di "identificazione" si è spinta troppo oltre, spiega la Murdoch, a causa di una concezione di scienza «che è partita da dove Hume si è fermato»[57]. Se inizialmente Hume ha descritto «una molteplicità di atomi la cui successiva disposizione dà luogo al cosiddetto mondo materiale», in seguito la rivoluzione copernicana della «filosofia moderna, (non è possibile avere 'conoscenza' di 'apparenze')» ha spostato «la nozione di certezza dall'interno all'esterno»: le regole pubbliche determinano ciò è certo[58]. Insomma, la rivoluzione copernicana operata dalla filosofia moderna sostiene l'esistenza di «un mondo impersonale di fatti: il mondo concreto e oggettivo al di fuori del quale la volontà scivola in una posizione di isolamento»[59].

La critica nei confronti del metodo scientifico di identificazione implica altresì la critica nei confronti di un vocabolario utilizzato impropriamente per analizzare la moralità: di fatto, esso risulta essere «rozzo e privo di sfumature»[60] se applicato all'individuo umano, proprio perché è stato congeniato per analizzare dei fatti appartenenti alla realtà osservabile[61]. Ciò è evidente quando consideriamo il caso di un uomo che cerca di capire se quello che prova è pentimento o no: qui l'attività in questione deve rimanere estremamente personale e l'applicazione del "mondo impersonale del linguaggio" ad essa è problematica[62]. Qui abbiamo un individuo che fa un uso personale specialistico di un concetto (pentimento): inizialmente egli trae il concetto dal mondo ma poi lo porta nella sfera privata[63]. Il modo in cui il concetto di pentimento viene utilizzato senza dubbio «è in parte funzione della storia di chi usa il concetto» («Hume e Kant –sottolinea la filosofa – i due santi patroni della filosofia moderna, hanno ognuno a suo modo un'avversione per la storia, e per la particolare nozione di sfera privata che la storia implica»[64]).

Insomma, quando consideriamo l'esistenza di un individuo storico, osserva la filosofa, le cose devono essere espresse in modo differente. Anche l'idea di realtà oggettiva, ad esempio, «subisce importanti modifiche se deve essere concepita non in relazione al 'mondo descritto dalla scienza', ma in relazione alla vita in continuo sviluppo della persona»[65]. Importante è l'attività di «riconsiderazione»[66] e «ridefinizione»[67], osserva la Murdoch, che è una caratteristica della

---

[55] Cfr. Ivi, p. 312.
[56] Ivi, p. 319.
[57] *Ibidem.*
[58] Cfr. *Ibidem.*
[59] *Ibidem*
[60] Ivi, p. 320.
[61] Cfr. *Ibidem*.
[62] Cfr. *Ibidem.*
[63] Cfr. *Ibidem*.
[64] *Ibidem.*
[65] *Ibidem.*
[66] *Ibidem.*
[67] *Ibidem.*

«personalità viva»[68] e che suggerisce una procedura di controllo che dipende dalla storia dell'individuo: di fatto il pentimento «può significare qualcosa di differente per un individuo nei diversi momenti della sua vita, e il suo significato completo è parte di questa vita, e non può essere compreso se non nel suo contesto»[69].

È interessante notare come pur introducendo l'individuo storico Hampshire ha sperato «di tenerlo al guinzaglio grazie alla psicoanalisi»[70], scienza che si occupa della storia dell'individuo, deciso a tutti i costi a non separarsi da una concezione scientifica oggettiva: egli ritiene che "l'analisi ideale" sia un procedimento di controllo dell'individuo storico (l'analista «viene dipinto come in qualche modo presente, come l'osservatore sommamente competente che interpreta l'occhio di Dio»[71]). In questo modo il filosofo crede sia possibile in teoria «avvicinarsi a spiegazioni complete di inclinazioni e comportamento in qualsiasi caso individuale attraverso un analisi interminabile»[72].

Ma la Murdoch critica la psicoanalisi sostenendo che essa non consiste in un'analisi ideale:

> La nozione di 'analisi ideale' è fuorviante. Non esiste alcuna serie la cui estensione possa condurre a una simile analisi. Questa è una questione morale; e quello che è in gioco è la liberazione della moralità, e della filosofia come studio della natura umana , dal dominio della scienza: o piuttosto dal dominio di idee inesatte di scienza che ossessionano i filosofi e altri pensatori. A causa della mancanza, fino a tempi recentissimi, di una netta distinzione tra scienza e filosofia, tale questione non si era mai presentata in modo così netto. In passato, la filosofia ha fatto il gioco della scienza perché in parte era convinta di essere scienza[73].

Iris Murdoch dunque critica sia la psicoanalisi come analisi ideale dell'individuo storico sia i filosofi che hanno voluto che la scienza occupasse un campo filosofico che tuttavia non era di competenza scientifica. In realtà, ribadisce la filosofa, esiste una distinzione netta tra scienza e filosofia: la moralità, non la scienza, è lo studio della natura umana. E anche se la psicoanalisi in quanto scienza dell'individuo può insegnare qualcosa alla moralità e può farle a volte cambiare direzione, «non può contenere la moralità, né, pertanto, la filosofia morale»[74].

Insomma, la colpa della filosofia è stata quella di separare «libertà e conoscenza» e lasciare «la conoscenza (utilizzando acriticamente l'idea accettata di 'ragioni impersonali') nel dominio della scienza»[75]. Ma «i concetti morali non si muovono all'interno di un mondo concreto costituito dalla scienza e dalla logica. Essi costituiscono, per scopi differenti, un mondo differente»[76], il mondo della natura umana, dell'individuo dotato di una complessa vita interiore. Pertanto il proposito della Murdoch è quello di elaborare dei concetti con i quali delineare un immagine realistica di individuo dotato di vita interiore, col desiderio di illuminare il processo attraverso il quale egli può progredire moralmente.

Così, la morale liberata dalla scienza non coinciderà più con la volontà, ma sarà strettamente legata al concetto di attenzione, come esprime in modo incisivo la filosofa.

> Abbiamo bisogno di concetti con i quali definire il nostro essere, perché solo attraverso un apprendimento ed un approfondimento dei concetti si può ottenere il progresso morale. Simone Weil sostiene che la moralità abbia a che fare con l'attenzione, non con la volontà. Abbiamo bisogno di un nuovo vocabolario dell'attenzione[77].

---

[68] *Ibidem.*
[69] *Ibidem*
[70] *Ibidem*
[71] Ivi, pp. 320-1.
[72] *Ibidem*
[73] Ivi, p. 321.
[74] *Ibidem*.
[75] *Ibidem*.
[76] Ivi, p. 322.
[77] I. Murdoch, *Contro l'aridità*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 296.

1.2 Una raffigurazione della coscienza che funge da «base esplicativa sistematica alla nostra vita morale ordinaria».

Nella *pars construens* del saggio *L'Idea di Perfezione* il desiderio di Iris Murdoch è quello di fornire una corretta raffigurazione della coscienza che serva come «base esplicativa sistematica alla nostra vita morale ordinaria»[78]: la coscienza come afferma la filosofa in *Metaphysics as a guide to morals*, è «la forma fondamentale dell'essere morale»[79]. La morale non può essere ridotta al razionale scrutinio dei fatti, ma è strettamente connessa alla visione, ossia, alla nostra complessa conoscenza di noi stessi e del mondo[80]. Pertanto le nostre scelte non sono compiute solo in funzione della volontà, ma anche della conoscenza e di una visione che include la qualità delle nostre percezioni e dei nostri stati mentali[81]: la conoscenza degli altri e della realtà che il soggetto acquisisce è resa possibile da facoltà intellettive – l'attenzione (intesa come sguardo giusto e amorevole nei confronti dell'individuo) e l'immaginazione – ed è strettamente connessa alla bontà e al progresso morale.

La filosofa dimostra l'infondatezza delle argomentazioni di Hampshire attraverso il noto esempio di una concreta deliberazione morale che coinvolge la madre e la nuora. Come osserva Martha Nussbaum, la decisione di Murdoch di usare un esempio di questo tipo è di per sé indicativa del suo tentativo di allargare il cerchio dei dati rilevanti per l'indagine etica includendovi l'attività dell'autocoscienza[82]. In particolare, Murdoch crede che ciò che accade nella circostanza ordinaria di una madre che riflette privatamente sulla scelta del figlio riguardo alla moglie, sia di fatto un esempio di attività morale, anche quando nessuna azione reale ha avuto luogo[83]. Di seguito presenterò l'esempio riassumendone i punti generali: la concezione morale che la filosofa assume «dovrebbe essere utilizzata come sfondo metafisico generale della morale»[84].

> Una madre che chiamerò M, prova ostilità nei confronti della nuora, che chiamerò D. M pensa che D sia una brava ragazza ma che, anche se non proprio insignificante, sia senz'altro grossolana e priva di classe e raffinatezza. D è vivace e alla mano, troppo poco cerimoniosa, brusca, qualche volta decisamente maleducata e sempre fastidiosamente infantile. A M non piace l'accento di D e il suo modo di vestirsi. Crede che suo figlio abbia sposato una ragazza che non è alla sua altezza. Ipotizziamo che la madre, che è una persona molto «corretta» nonostante tutto si comporti molto bene con la ragazza, non lasciando trasparire le sue opinioni di lei. Possiamo sottolineare questo aspetto supponendo che la giovane coppia sia emigrata o che D sia morta: il punto è di rendere chiaro che qualsiasi cosa di cui diciamo che *avviene*, avviene esclusivamente nella mente di M.[85]

L'illustrazione scelta dalla Murdoch non rappresenta un esempio di come si può cambiare idea, ma piuttosto, di come si può migliorare[86]. Gli ostacoli che il soggetto deve superare per raggiungere una visione chiara della realtà e dell'altro sono molti, ma la radice è una: la tendenza a preoccuparsi ossessivamente di se stesso[87]. «Per natura siamo egoisti ed egocentrici e ci vuole uno sforzo, un riorientamento cognitivo ed emotivo per volgere lo sguardo lontano da noi stessi, verso

---

[78] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 334.
[79] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 171
[80] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 86.
[81] L'esplicita dichiarazione che la "coscienza" è "il modo o la forma fondamentale dell'essere morale" la troviamo non solo in *Metaphysics as a guide to morals*, ma costituisce la base della sua critica nei confronti della visione comportamentista-esitenzialista ne *La Sovranità del Bene*.
[82] M. Nussbaum, *Love's Knowledge: essays on Philosophy and literature*, Oxford University Press, New York 1990, p. 46.
[83] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, Oxford University Press, New York 2000, p. 87.
[84] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e* mistici, cit., p. 333.
[85] Ivi, p. 313.
[86] C. Bagnoli, «La mente morale», *Iride* 41, Anno XVII, Aprile 2004, p. 60.
[87] Cfr. *Ibidem*.

l'altro. Questo egocentrismo ci distoglie dalla realtà ed è, fondamentalmente un difetto di attenzione»[88].

Inoltre è possibile «esaminare il miglioramento e il progresso solo se si dispone di un modello *dinamico* di attività morale. Il non cognitivismo è manchevole soprattutto di questo aspetto: non riesce a rendere conto della vita morale perché non dispone di un vocabolario per rendere conto non solo di eventi morali mentali ma neanche delle relazioni che vi sono tra gli eventi»[89]. Per evidenziare che "qualsiasi cosa di cui diciamo che *avviene*, avviene esclusivamente nella mente di M", l'esempio della Murdoch prevede che si possa immaginare che D e suo marito si siano trasferiti altrove, o che D sia ora morta[90].

> Il tempo passa e può essere che M si focalizzi su un forte risentimento e un'immagine stereotipata di D, imprigionata (se posso usare una parola problematica) nel cliché: il mio povero figlio ha sposato una ragazza sciocca e volgare. Tuttavia, la M dell'esempio è una persona intelligente e ben intenzionata, capace di autocritica, capace di *un'attenzione profonda e giusta* [n.s.] verso l'oggetto che ha di fronte. M dice a se stessa: «Sono una persona all'antica, troppo legata alle convenzioni. Forse sono ottusa e piena di pregiudizi e sono di mentalità ristretta. Sarò anche una snob. Sono certamente gelosa. Proviamo a ripensarci». A questo punto ipotizziamo che M osservi D, o che almeno rifletta in modo ponderato su di lei, fino a quando, gradualmente la sua opinione non cambia. Se consideriamo che ora D è assente e morta, questo rende chiaro che il cambiamento non avviene nel comportamento di D, ma nella mente di M. Diventa chiaro allora che D non è volgare, ma piacevolmente semplice; non è priva di classe ma è allegra; non è fastidiosamente infantile, ma piacevolmente giovane e così via.[91]

Il cambiamento morale in M si verifica a partire da un atto di attenzione giusta e profonda nei confronti di D. L'attenzione, nel pensiero della filosofa, è strettamente connessa all'immaginazione: l'immaginazione è «un modo per esercitare l'attenzione sulla realtà» e comporta «un riorientamento cognitivo ed emotivo: tramite esso si arriva a riconoscere l'altro come individuo, e a prestargli ascolto. Questo atto di immaginazione e riconoscimento è ciò che più propriamente costituisce il rispetto della persona: uno sguardo attento e umile, una compassionevole forma di discernimento, il riconoscimento dell'altro come altro»[92].

Vi sono sei nodi morali che la Murdoch chiarisce attraverso questa illustrazione: in primo luogo, mette in evidenza il ruolo dell'attenzione nella moralità e introduce il linguaggio della visione; secondo, osserva come M è stata moralmente attiva anche senza che ci siano delle azioni esteriori che testimoniano tale cambiamento; terzo, considera come l'attività morale che si verifica nella coscienza di M è connessa sia all'idea perfezione che all'amore; quarto, analizza il progresso che si verifica nella dimensione di concetti morali che sono in relazione ad un limite ideale, attraverso l'uso di termini specifici secondari – inoltre, nel corso dell'argomentazione, illumina la natura «idiosincratica» del linguaggio morale; quinto, considera l'importanza della visione su di un piano conoscitivo, come punto di arrivo di un processo di apprendimento e precondizione della scelta morale corretta; infine, la filosofa mette in evidenza la relazione esistente tra conoscenza e bontà.

Innanzitutto, Iris Murdoch mette a fuoco il ruolo che l'attenzione ha e per descrivere ciò che accade nella mente di M introduce il linguaggio della visione. M ha fissato l'immagine di D, vale a dire un'immagine mentale che non ha alcuna relazione con le sue azioni nei confronti di D. M realizza che per rivalutare D deve "guardare" di nuovo a questa immagine, dandole una totale attenzione alla luce del vaglio delle proprie motivazioni. Il risultato di questo processo è che gradualmente la visione che M ha di D muta[93]. L'attenzione è un termine che la filosofa prende in

---

[88] *Ibidem*.
[89] *Ibidem*.
[90] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 88.
[91] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., pp. 313-4.
[92] C. Bagnoli, «La mente morale», *Iride* 41, Anno XVII, Aprile 2004, pp. 60-1.
[93] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 88.

prestito da Simone Weil «per esprimere l'idea di uno sguardo giusto e amorevole diretto verso la realtà individuale. Questo è il tratto caratteristico appropriato per l'agente morale attivo»[94].

Inoltre Iris Murdoch utilizza il linguaggio della visione proprio perché per lei la percezione morale è analoga alla percezione estetica: la filosofa sottolinea che M guarda nuovamente l'immagine che si è fatta di D («M tells herself: [...] let me look again»[95]) ossia, riflette in modo ponderato su di lei, per cercare di essere giusta nei suoi confronti: poi inizia a vederla in modo differente («her vision of D alters»[96]) perché «può meditare su immagini visive di D»[97]. La Murdoch sottolinea: «La metafora della visione non viene quasi irresistibilmente evocata da chiunque voglia descrivere la situazione senza pregiudizi filosofici? Non è forse la metafora più naturale? M osserva D, si occupa di D, focalizza la sua attenzione su D. M è impegnata in una lotta interiore. Potrebbe per esempio essere tentata di ritrarre D in modo caricaturale nella sua immaginazione»[98]. Insomma, il fatto che M osservi l'immagine D e gradualmente comprenda che è un'immagine stereotipata la spinge ad acquisire una visione più realistica della ragazza.

Affrontando i nodi teoretici che emergono nella lotta contro il comportamentismo, e col desiderio di approfondire il concetto di visione come presupposto del progresso morale, in secondo luogo la filosofa sottolinea come M è stata moralmente attiva anche senza che ci siano delle azioni esteriori che testimoniano tale cambiamento. L'illustrazione formulata dalla Murdoch mette bene in evidenza il fatto che, nel giro di tre anni, in M si verifica un cambiamento di opinione nei confronti di D e ciò testimonia il fatto che in lei è avvenuto qualcosa di introspettivo e continuo: M è stata attiva, nel periodo considerato ha fatto qualcosa, qualcosa che noi approviamo, qualcosa che valeva la pena venisse fatto[99]. «M è stata moralmente attiva»[100], questa è la tesi sostenuta dalla filosofa a riprova del fatto che la teoria comportamentistica secondo cui i pensieri non sono altro che ombra delle azioni osservabili è priva di fondamento.

Ci troviamo, dunque, di fronte ad un cambiamento interiore che non è legato ad alcuna azione esteriore: il comportamento di M è rimasto inalterato: il cambiamento non avviene nel comportamento di D, ma nella mente di M. È M che scopre che D non è volgare, ma semplice, non priva di classe ma allegra[101]. Il comportamento di M, perfetto dall'inizio non è mutato[102]. (Se interpretassimo comportamentisticamente l'esempio della Murdoch, l'idea di M interiormente attiva risulterebbe vuota: secondo tale approccio esiste solo l'attività esteriore, dunque solo l'attività morale esteriore, e ciò che chiamiamo attività interiore è l'ombra di ciò che osserviamo[103]).

Progressivamente appaiono più puntuali le caratteristiche della coscienza che la Murdoch considera fondamentali per il progresso morale: in particolare si sofferma sulla relazione tra l'individuo e l'idea di perfezione. L'attività morale che si verifica nella coscienza dell'individuo è strettamente connessa all'idea di progresso e di perfezione: M non sta solo cercando di vedere D in modo accurato, ma in modo giusto e amorevole[104]. E quando introduciamo parole come amore e giustizia nel caratterizzare M, introduciamo nella raffigurazione concettuale l'idea di progresso e di

---

[94] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., p. 327.
[95] I. Murdoch, *The idea of perfection*, in *Ib.*, *Existentialists and Mystics*, Chatto and Windus, London 1997, p. 313. Si riporta la citazione in lingua originale per mettere in evidenza il linguaggio della visione utilizzato qui dalla Murdoch, che perde molto nella traduzione italiana: «Proviamo a ripensarci» (I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., p. 314).
[96] I. Murdoch, *The idea of perfection*, in *Ib.*, *Existentialists and Mystics*, cit., p. 313. Cfr. nota 95. Qui la versione italiana è: «la sua opinione cambia» (I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., p. 313).
[97] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 316.
[98] Ivi, p. 317.
[99] Ivi, p. 315.
[100] *Ibidem*.
[101] Cfr. Ivi, pp. 314, 317-18
[102] Cfr. p. 315.
[103] Cfr. Ivi, pp. 314-5.
[104] Cfr. Ivi, p. 318.

perfezione[105] – la libertà morale di M, dunque, è una funzione di un tentativo di vedere un particolare oggetto in modo chiaro.

L'amore presente nello sguardo attento di M è ciò che la spinge verso il progresso, verso l'idea di perfezione. Come aveva già precisato ne *Il sublime e il buono* – dove affermava che l'amore, essenza della morale, è «la capacità di cogliere l'individuale»[106]– qui la filosofa sottolinea che l'amore «è conoscenza dell'individuo»[107]: ciò vuol dire che di fronte a D, «M ha un compito infinito»[108], quello di amarla, ossia conoscerla.

I compiti morali sono compiti infiniti perché tendono automaticamente verso l'idea di perfezione e i nostri sforzi morali nel tendere verso tale idea sono imperfetti essenzialmente per due motivi. Da un lato c'è «un'imperfezione inevitabile», «un limite ideale di amore e conoscenza che possiamo avere nei confronti degli altri a causa della condizione di angeli caduti propria degli esseri umani»[109]: questa per la filosofa «è una verità sintetica a priori»[110]. Gli esseri umani vivono nella condizione di angeli decaduti: a causa della loro finitezza, l'amore è un compito infinito.

Dall'altra – e qui si comprende come l'orizzonte di pensiero sia ancora e sempre il pensiero platonico, dato il verificarsi, potremmo dire, di un processo di rielaborazione e di attualizzazione di alcuni temi del filosofo greco che confluiscono in una riflessione nuova – i nostri sforzi sono imperfetti perché «mentre ci muoviamo e mentre guardiamo i nostri stessi concetti cambiano»[111]: la filosofa parla «di un limite ideale quanto all'amore o alla conoscenza che si sposta sempre più indietro»[112]. I concetti cambiano perché l'individuo storico si muove in avanti e pur approfondendone il significato, essi assumono maggiore profondità e nuove sfumature, rimanendo irraggiungibili. Ma anche se hanno un limite ideale, proprio approfondendone il significato più profondo, il soggetto progredisce, tendendo sempre più verso la perfezione[113].

Pertanto il fatto che «un concetto mentale sia associato alla nozione di limite ideale distrugge l'analisi genetica del suo significato»[114]. La conoscenza del concetto di amore non è affatto connessa alla conoscenza linguistica del termine "amore"[115]; anche se possiamo conoscere il

---

[105] Cfr. *Ibidem*.
[106] I. Murdoch, *Il sublime e il buono*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., p. 224.
[107] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., p. 322.
[108] *Ibidem*.
[109] *Ibidem*.
[110] *Ibidem.*
[111] *Ibidem*.
[112] *Ibidem*.
[113] «A differenza della momentanea attività della volontà nella scelta morale, l'attività del vedere è essenzialmente progressiva, continua e fallibile; essa implica un punto finale ideale che non può essere mai raggiunto. Il cambiamento nella percezione che M ha di D non è istantaneo, ma graduale e variabile: M può divertirsi nel creare delle caricature di D nella sua mente prima di giungere ad avere una visione più giusta e compassionevole. E una volta che ha raggiunto questa visione, non vi è alcuna garanzia che la percezione che M ha di D non possa cambiare nuovamente, semplicemente in virtù del fatto che l'attività della conoscenza di un altro essere umano è necessariamente un processo senza limiti di tempo. La 'moralità', scrive la Murdoch, 'è essenzialmente connessa al cambiamento e al progresso' [...]. L'idea di perfezione che è sottintesa nella natura progressiva a fallibile della riflessione morale di M su D è di importanza centrale per la nozione di coscienza della Murdoch. Questo perché essa introduce nella nozione di coscienza un ideale perfezionista che struttura la coscienza secondo una gerarchia di valori sulla base di cui noi valutiamo le persone, gli stati mentali, e i corsi delle azioni. [...] questo aspetto della coscienza è correlato al secondo aspetto del bene della Murdoch, cioè il bene come ideale di perfezione o come modello. Dunque, come viene illustrato nell'esempio, la riflessione di M su D si sforza di essere giusta e compassionevole avendo come base un implicito ideale di visione chiara presente nella sua coscienza, e in riferimento al quale lei valuta i suoi propri stati mentali» (M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., pp. 91-2).
[114] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., p. 322.
[115] Il concetto di amore come spiega la Antonaccio, «richiede molto più che la semplice comprensione di come la parola 'amore' è utilizzata nel contesto pubblico o attraverso l'osservazione di come si comportano le persone che dicono che si amano a vicenda. Piuttosto, dobbiamo imparare il significato delle parole morali tali come 'amore' in modo graduale, non solo attraverso le regole date dal linguaggio ordinario, ma anche attraverso la nostra esperienza interiore dell'amore, la conoscenza di noi stessi e degli altri. Inoltre, ciò che riteniamo essere amore, può cambiare nel corso della vita. Mentre impariamo tali concetti, 'Avviene un processo di approfondimento, in ogni caso un processo di

termine, ciò non implica assolutamente la conoscenza del concetto: di fatto, ci sono «due sensi di sapere cosa significa una parola, uno connesso al linguaggio ordinario e un altro che non ha nulla a che vedere con il linguaggio ordinario»[116]. Mentre le parole sono stabili, i concetti cambiano: «a quarant'anni abbiamo un immagine del coraggio diversa da quella che avevamo a vent'anni»[117]. La conoscenza «di un concetto di valore è qualcosa che deve essere compreso, per così dire in profondità, e non semplicemente servendosi di una rete impersonale di significati. Inoltre se la moralità è essenzialmente connessa al cambiamento e al progresso [...] non si può dire semplicemente che, grazie alla razionalità e alla conoscenza del linguaggio ordinario conosciamo il significato di tutte le parole morali necessarie. È possibile che dobbiamo imparare tale significato; e poiché siamo individui umani storici, il movimento dell'imparare è rivolto in avanti verso una sfera sempre più privata nella direzione del limite ideale»[118].

In questo movimento verso la realtà, la meditazione della Murdoch si costituisce come un cammino di riappropriazione di «cose dette dai filosofi a partire da Platone e luoghi comuni dell'etica cristiana al cui centro è l'individuo», tuttavia, con degli sviluppi originali. Il soggetto ama l'individuo, cerca di conoscerlo, è «alla ricerca dell'individuo» e in questo modo risponde alla «forza di attrazione magnetica dell'idea di perfezione»[119]. Mentre l'individuo mantiene lo sguardo verso la perfezione progredisce moralmente amando e conoscendo l'altro.

> Nell'affermare che il concetto centrale della moralità sia «l'individuo», inteso come conoscibile attraverso l'amore, alla luce dell'imperativo siate perfetti», non intendo dire niente di sia pur minimamente esoterico. [...] Normalmente, concepiamo e apprendiamo la bontà in termini di virtù che appartengono a una fabbrica di essere permanente. Ed è proprio la natura storica, individuale delle virtù come realmente esemplificata che rende difficile imparare la bontà da un'altra persona. È più giusto sostenere che copiare un'azione giusta significa agire giustamente», ma qual è la forma da copiare? È un truismo della filosofia recente che questa operazione di discernimento della forma sia piuttosto facile [...]. Ma è caratteristica della morale che non ci si possa affidare interamente al livello convenzionale e che per alcuni versi nemmeno si debba fare.[120]

Il centro della moralità è conoscere l'individuo attraverso l'amore tendendo verso l'idea di perfezione, verso il limite ideale che è legato al concetto di amore. Ma dove è posto questo ideale? La Murdoch precisa che in questo movimento della coscienza verso l'idea di perfezione, che si concretizza nell'amare l'altro, il comportamento morale virtuoso non può essere stabilito in modo convenzionale. L'ideale è percepito come esterno rispetto al soggetto. Ecco perché la filosofa critica Kant: egli afferma che «di fronte a Cristo dobbiamo guardare dentro di noi, alla disposizione razionale racchiusa nel nostro intimo, e decidere se approviamo o no l'uomo che vediamo»[121]. Kant sembra quasi un sostenitore della tesi esistenzialistica perché perora «il ritorno dell'io», ponendo l'accento su «una purezza della volontà solitaria che è propria di tutte le correnti dell'esistenzialismo. Io sono solo, in totale responsabilità e libertà, e posso solo fare in modo appropriato e responsabile ciò che è intellegibile per me, ciò che posso fare con un'intenzione chiara»[122]. Di conseguenza, di fronte al dilemma se obbedire a Cristo o alla Ragione, Kant sceglie la Ragione, perché è particolarmente impressionato dai pericoli dell'obbedienza cieca a una persona o a un'istituzione[123]. Ma, sottolinea la Murdoch, «trovare l'ideale dentro di sé» è ancora più

---

alterazione e complicazione'. I concetti morali dunque utilizzano un limite ideale di comprensione che non può essere mai raggiunto, dato che quel limite è inevitabilmente condizionato dalla storia personale e intima di ogni individuo» (M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., pp. 92-3).

[116] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., p. 322.

[117] *Ibidem.*

[118] Ivi, p. 322-3.

[119] Ivi, p. 333.

[120] Ivi, pp. 323-4.

[121] Ivi, p. 324.

[122] *Ibidem.*

[123] Cfr. *Ibidem.*

pericoloso: Kant avrebbe dovuto avere invece uno sguardo volto «verso l'esterno», verso Cristo, e non «verso l'interno», la Ragione, perché «l'io è un oggetto talmente abbagliante che se lo si guarda, si corre il rischio di non vedere nient'altro»[124]. L'ideale morale dunque è collocato fuori dall'individuo e bisogna mantenere lo sguardo verso di esso, anche se, come detto, la sua conoscenza sarà parziale.

La visione della moralità della Murdoch dunque «presuppone che il mondo morale sia sempre già costituito da una mente individuale che è internamente strutturata in relazione ad un *background* di valore e ad un'implicita idea di perfezione»[125]. Pertanto «Realtà» e «Individuo» si presentano «in contesti morali come limiti ideali, o Idee di Ragione», poste nello stesso luogo in cui si trovano le altre Idee, o concetti morali, il «Bene» e l'«Amore»[126]. Come osserva la Antonaccio, la Murdoch «identifica certe credenze (ad esempio l'ideale di privato evento mentale, l'idea di perfezione, l'idea di individuo) come ideali punti finali o 'ideali regolativi' nel senso che agiscono come guide implicite per la percezione morale»[127].

Con queste affermazioni si apre la possibilità di passare, in quarto luogo, ad un'analisi più puntuale del processo di approfondimento e progresso che si verifica nella dimensione dei concetti morali che sono in relazione con un limite ideale[128]; attraverso l'utilizzo di termini specialistici secondari (come "volgare", "spontanea") si verifica «l'assedio dell'individuo da parte dei concetti» e dunque l'apprendimento a cui è connesso il progresso morale. Nota la filosofa:

> Esiste un processo di approfondimento o complicazione, un processo di apprendimento, un progresso, che può avvenire nella dimensione che i concetti morali possiedono in virtù della loro relazione con un limite ideale. Descrivendo l'esempio di M e di sua nuora, ho attirato l'attenzione dell'importanza di termini normativi descrittivi, i termini specialistici o secondari. (Come per esempio volgare, spontanea e così via). Per mezzo di questi termini avviene potremmo dire «l'assedio dell'individuo da parte dei concetti». Gli usi di queste parole sono sia gli strumenti sia i sintomi dell'apprendere. L'apprendimento avviene quando si usano tali parole, sia ad alta voce, sia dentro di sé, nel contesto di particolari atti di attenzione [...] Ho parlato nel nostro caso di progresso o di cambiamento in meglio.[129]

Il progresso e l'apprendimento che si verificano grazie al fatto che M descriva in modo amorevole e giusto la nuora è strettamente connesso all'utilizzo di termini normativi descrittivi secondari, che appartengono alla sfera privata di M, come volgare e spontanea. Attraverso queste parole si verifica il progresso morale poiché in questo modo M conosce la nuora. Il linguaggio morale nell'esempio della Murdoch è uno strumento che aiuta l'individuo a conoscere se stesso e il mondo. Inoltre la Murdoch sottolinea che le parole per essere apprese necessitano sempre di un «contesto sia spaziotemporale sia concettuale. Si apprende attraverso i contesti, il vocabolario si sviluppa attraverso un'attenzione accurata agli oggetti, e siamo in grado di capire gli altri solo se in qualche misura condividiamo il loro contesto»[130]. Proprio come il critico d'arte ci aiuta a comprendere un'opera solo se ci troviamo di fronte allo stessa opera e se conosciamo i suoi schemi concettuali, allo stesso modo M sarebbe stata aiutata nella comprensione di D da qualcuno che conosceva D e il cui schema concettuale fosse comprensibile a M[131].

Così Iris Murdoch mette in evidenza come il linguaggio, non solo quello morale ma anche quello che concerne la descrizione di oggetti osservabili, dipenda «dai contesti di attenzione»[132]. Il linguaggio ha dunque un carattere «idiosincratico», tanto più quando manca l'oggetto in comune: se

---

[124] *Ibidem.*
[125] M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 94.
[126] Cfr. I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, cit., p. 333.
[127] M Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 210.
[128] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, cit., pp. 324-5.
[129] Ivi, p. 325.
[130] *Ibidem.*
[131] Cfr. Ivi, pp. 325-6.
[132] Cfr. Ivi, 326.

«manca l'oggetto in comune, la comunicazione può interrompersi e le stesse parole possono provocare risultati diversi in ascoltatori diversi»[133]. Ecco perché gli «esseri umani sono oscuri gli uni gli altri» a meno che «non siano oggetti di attenzione comuni, poiché ciò influenza l'uso di un vocabolario comune»[134]. È nel contesto del vedere che sviluppiamo il linguaggio.

Da queste argomentazioni si comprende la forte valenza filosofica e morale del vocabolo della «visione» e la sua prismaticità, se con Murdoch si considerano i possibili gradi di utilizzo: dapprima su di un piano descrittivo, come metafora naturale per descrivere la situazione interiore di M; in secondo luogo sul piano linguistico, come metafora che illustra quanto il linguaggio dipenda dal «contesto di attenzione» («Sviluppiamo il linguaggio nel contesto del vedere: di nuovo la metafora della visione»[135]); infine – e costituisce il quinto nodo della presente analisi – sul piano conoscitivo, poiché rappresenta sia il punto di arrivo di un processo di apprendimento (iniziato con lo sguardo attento di M), sia la precondizione essenziale per compiere una scelta morale corretta (nonché meta dell'agire virtuoso del «pellegrino morale» e precondizione della vita buona, ma di questo poi). Nell'esempio della Murdoch «l'essere morale di M non risiede solo nella 'sua volontà di movimento, ma [...] [nella] sua mente che vede e conosce'[136]. L'attività morale non è solo azione esteriore, ma risiede anche nella mente»[137]. Tutto ciò a dimostrazione del fatto che l'acquisizione di una visione[138] accurata della realtà è responsabilità morale dell'individuo.

Pertanto Sartre, Hampshire, Hare e Ayer sono tutti considerati dalla Murdoch degli inguaribili "esistenzialisti", poiché «identificano la persona vera con la volontà vuota che sceglie» e per l'enfasi «che pongono sull'idea di movimento piuttosto che su quella di visione»[139]; per loro non «ha senso parlare di un 'vedere morale' perché non c'è niente da vedere moralmente»[140]. Essi offrono una duplice immagine della scelta compiuta dal soggetto: un'immagine di scelta libera o, in definitiva, assolutamente determinata. Il soggetto è una coscienza isolata che non ha nessun legame con il mondo esterno, né con il mondo interiore: «egli sceglie liberamente» come agire, in questo è l'esercizio della libertà[141]. Effettivamente, nota la Murdoch, essi rendono conto dello «strano senso di vuoto che spesso viene percepito nel momento in cui si opera la scelta», sentito soprattutto di fronte alle scelte difficili, vale a dire, della «la sensazione di non essere determinati da ragioni»[142]: la scelta come salto nel vuoto. D'altra parte Sartre afferma anche «*Quand je délibère le jeux sont faits*», ossia, quando «scelgo il dado è già tratto. Ci sono forze a me oscure che hanno già preso una decisione»[143] e con ciò esprime una posizione di assoluto determinismo.

Al contrario la Murdoch afferma che per non esperimentare il consueto senso di vuoto di fronte alla scelta, e soprattutto per essere certi di compiere la scelta giusta, dunque per essere buoni,

---

[133] *Ibidem.*
[134] *Ibidem.*
[135] *Ibidem.*
[136] Il testo originale della Murdoch è: «rests not simply in her moving will but in her seeing knowing mind» (I. Murdoch, *The idea of perfection*, in *Ib.*, *Existentialists and Mystics*, cit., p. 321).
[137] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 89.
[138] In riferimento alla prismaticità della metafora della visione, bisogna aggiungere, come osserva Carla Bagnoli, che essa consente anche «di illustrare due aspetti fondamentali del realismo della Murdoch. In primo luogo suggerisce che vi sono modi appropriati e inappropriati di guardare al mondo e agli altri. In questo senso, non tutte le visioni individuali sono risposte adeguate o percezioni corrette nei confronti della realtà. In secondo luogo, consente di rendere conto del progresso morale, cioè del passaggio da una visione distorta ed offuscata della realtà ad una chiara e accurata. Il cambiamento morale, il fallimento, la lotta interiore e la realizzazione di uno sguardo puro sulla realtà sono esperienze morali centrali che sfuggono all'etica analitica. Sotto questo aspetto, il contributo morale della Murdoch non consiste tanto nell'enfasi sulla centralità delle emozioni, quanto nell'aver richiamato l'attenzione su fenomeni (come il cambiamento e il progresso morale) che richiedono una psicologia morale complessa ed un modello di attività morale in cui ha senso parlare di sviluppo ed evoluzione» (C. Bagnoli, «La mente morale», cit., pp. 59-60).
[139] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, cit., p. 327.
[140] *Ibidem*.
[141] Cfr. *Ibidem*.
[142] *Ibidem.*
[143] Ivi, p. 328.

bisogna acquisire con tempo e pazienza una visione attenta della realtà. La visione è frutto di attenzione, osservazione e soprattutto dell'esercizio dell'immaginazione: solo in questo modo la scelta si verificherà all'interno di un mondo che vedo chiaramente[144]. La visione chiara dal punto di vista morale è «il risultato dell'immaginazione morale»[145]. Come spiega la Murdoch:

> Il mio suggerimento è che si possa semplicemente introdurre nella descrizione l'idea di attenzione, o osservazione, di cui ho parlato sopra. 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. [...] Quando M è giusta e affettuosa vede D come realmente è. 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 col 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, non si sarà poi sorpresi di constatare che nei momenti cruciali della scelta, la maggior parte dell'operazione della scelta è stata assolta.[146]

La visione morale di cui parla la Murdoch non coincide con ciò che vediamo quando semplicemente apriamo gli occhi: essa è il frutto del lavoro dell'attenzione che costruisce delle strutture di valore in modo che la scelta non sia più un salto nel vuoto ma sia determinata dal lavoro compiuto dall'attenzione. La libertà morale non consiste nello scegliere facendo un salto nel vuoto: essa «è un compito che viene svolto a pochi passi e continuamente, non un grandioso saltare qua e là senza alcun ostacolo nei momenti importanti»[147]. La vita morale «si svolge in maniera continua, non è qualcosa a cui si stacca la spina fra una scelta morale e quella successiva. Quello che accade negli intervalli delle scelte è infatti cruciale»[148]. Dunque la filosofa pone l'attenzione sul compito che ogni individuo ha di acquisire una visione realistica della realtà: il soggetto non è solo moralmente responsabile delle scelte, ma è responsabile della visione che con sforzo e lavoro di attenzione deve acquisire col tempo[149].

Infine, come si è ribadito più volte, nel pensiero murdochiano la bontà è connessa alla conoscenza[150]: «non alla conoscenza impersonale e quasi scientifica del mondo ordinario, qualsiasi esso sia, ma a una percezione raffinata e onesta di quello che è davvero, un discernimento giusto e paziente e un'esplorazione di ciò che ci si trova di fronte, che è il risultato non semplicemente dell'aprire gli occhi, ma di un genere, senz'altro perfettamente familiare di disciplina morale»[151]. Se la bontà è connessa alla conoscenza e all'esplorazione del mondo, il progresso morale non può avvenire rapidamente. Il cambiamento e le conquiste morali sono lente perché sono frutto di una conoscenza che si acquisisce lentamente («non siamo liberi nel senso di essere capaci di cambiare noi stessi all'improvviso, poiché non possiamo cambiare all'improvviso quello che vediamo, e quindi quello che desideriamo e ci si impone»[152]) e la scelta diviene meno decisiva perché è qualcosa da «coltivare».

> Se presto attenzione nel modo giusto, non avrò scelta, e questa è la condizione estrema a cui aspirare.[153]

Qual è il ruolo della volontà in questa raffigurazione del soggetto morale intento ad esplorare il mondo in modo attento? In questo quadro dove la cornice della visione racchiude in sé le attività

---

[144] Cfr. Ivi, p. 329.
[145] *Ibidem*.
[146] *Ibidem*.
[147] *Ibidem*.
[148] *Ibidem*.
[149] *Ibidem*.
[150] Ivi, p. 330.
[151] *Ibidem*.
[152] Ivi, p. 331.
[153] *Ibidem*.

intellettive della ragione – attenzione e immaginazione che portano alla conoscenza – la volontà ha il proprio posto ed assume un ruolo completamente nuovo: la volontà, non è separata dalla ragione, né è un movimento non ostacolato, ma coincide con l'obbedienza necessaria nei confronti della realtà[154] («questo è ciò che Simone Weil intende quando dice che la volontà è obbedienza, non risoluzione»[155]). Come agenti morali la volontà è necessaria: «dobbiamo provare a vedere nel modo giusto, a superare i pregiudizi, a evitare la tentazione, a controllare e a frenare l'immaginazione, a dirigere la riflessione»[156]. L'uomo è un essere che «vede, e che desidera in base a quello che vede, un essere che ha un qualche controllo debole ma continuo sulla direzione e sul centro della propria visione»[157].

Se consideriamo la volontà come obbedienza alla realtà, l'attività dell'artista è simile a quella dell'agente morale[158]: la bontà e la bellezza non sono contrapposte, poiché fanno parte di una stessa struttura. Platone dice che la bellezza è la sola cosa spirituale che amiamo per natura, pertanto il bello è una preparazione per il bene[159] («le situazioni estetiche non sono analogie della morale, quanto piuttosto casi della morale»[160]). La virtù difatti è la stessa nell'artista e nell'uomo buono: «è un'attenzione disinteressata rivolta verso la natura»[161].

Inoltre, quando la morale cessa di essere concepita meramente come scelta e azione ed viene concepita come scelta e visione, richiederà non solo parole che guidino verso una scelta come "buono" e "giusto", ma anche un vocabolario elaborato normativo[162]. Dato che «il punto di vista comportamentistico vuole concepire la volontà come un movimento puro separato dalla ragione e privare la ragione dell'uso dei termini normativi, l'agente morale così descritto può cavarsela, anzi è costretto a cavarsela solo con i termini morali più vuoti e generali come 'buono' e 'giusto'. I termini morali vuoti corrispondono qui al vuoto della volontà»[163]. Al contrario la Murdoch suggerisce che si può «tranquillamente fare a meno dei termini primari generali, e tutto il lavoro può essere svolto con termini primari specialistici. Se immaginiamo l'agente obbligato all'obbedienza alla realtà che può vedere egli non dirà 'Questo è giusto', cioè 'Scelgo di fare questo' ma piuttosto 'Questo è A, B, C, D' (termini normativi descrittivi), e l'azione seguirà spontaneamente. Dato che la scelta vuota non esiste, non c'è bisogno di alcun termine vuoto»[164].

Giunta alla conclusione Iris Murdoch tenta di riannodare le fila della sua meditazione che si è realizzata dopo un lungo *détour* attraverso l'esplorazione dell'attività morale della coscienza. Partendo dall'attenzione amorevole e giusta nei confronti dell'altro, l'individuo si muove interiormente alla ricerca dell'altro e in ciò risponde alla forza di attrazione magnetica dell'idea di

---

[154] Cfr. *Ibidem.*
[155] *Ibidem*.
[156] *Ibidem*.
[157] *Ibidem*.
[158] M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 94.
[159] Come si vedrà in seguito, Murdoch sottolinea come il primo passo del «pellegrinaggio morale» coincide con la contemplazione della bellezza nella natura: essa è la prima cosa che suscita l'amore in modo immediato.
[160] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 332.
[161] *Ibidem*.
[162] Ivi, p. 332.
[163] Ivi, pp. 332-3.
[164] Insomma, anche se la moralità è stata definita come condotta osservabile in un mondo di fatti accessibili ad osservatori razionali, perché il comportamentismo linguistico concepisce la razionalità morale su un modello di razionalità scientifica, il cui linguaggio prova ad essere "impersonale, esatto e accessibile ad un lavoro di gruppo" (cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., pp. 93-4), al contrario, «dal punto di vista della Murdoch, la razionalità morale assomiglia più alla percezione estetica che alla scienza. Il lavoro della visione e dell'immaginazione (esse costituiscono la vera sostanza della nostra riflessione interiore) costruisce un mondo che in parte è una nostra creazione privata. 'Ognuno di noi vive e sceglie all'interno di un mondo privato, un mondo parzialmente fabbricato, ed è falso suggerire che noi potremmo, anche in linea di principio, 'epurare' il mondo con cui ci confrontiamo da questi elementi personali. Né vi è alcuna ragione per cui dovremmo farlo. Essere degli essere umani è conoscere più di ciò che si può dimostrare, è concepire una realtà che và 'al di là dei fatti' in questo modo familiare e naturale' (I. Murdoch, *The Darkness of Practical Reason*, «The Encounter» 27, July 1966, p. 49)» (M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 94).

perfezione. Dopo aver attraversato un processo di apprendimento reso possibile dall'uso di termini descrittivi secondari, egli giunge a maturare una visione morale[165] che rappresenta la precondizione della scelta giusta. Ne emerge una raffigurazione della coscienza in quanto responsabile di un lavoro di attenzione di grande rilevanza morale. «Il compito dell'attenzione viene esercitato continuamente, si 'osserva' anche nei momenti apparentemente vuoti e quotidiani, trasformando quelle piccole osservazioni in sforzi dell'immaginazione che producono risultati cumulativi importantissimi»[166].

Come osserva Antonio Da Re, nel pensiero della Murdoch l'uomo «non potrà mai, considerata la sua finitezza, conoscere integralmente il reale; egli potrà solo in modo indiretto e parziale esperire e realizzare il bene. Ma questa esperienza limitata del bene è possibile solo se preliminarmente interviene un affinamento dello sguardo e si esercita una capacità di discernimento, frutto comunque di una disciplina morale»[167]. L'insistenza sulla conoscenza dell'ordine reale, sul rispetto che ad esso si deve, sull'affinamento dello sguardo e sull'attenzione, coglie sicuramente un elemento di verità nella nostra esperienza etica: il nostro decidere dipende dal nostro modo di guardare; il nostro modo di trattare l'altro, lo straniero, il diverso, dipende dal nostro sguardo, dipende dalle precomprensioni e dai pregiudizi che nutriamo nei suoi confronti[168]. Iris Murdoch «in qualche modo ci invita a saggiare preliminarmente le nostre precomprensioni e i nostri pregiudizi; solo così potrà risultarne una conoscenza il più possibile adeguata e corretta, rispondente alla realtà dei fatti capace di orientare il nostro comportamento morale»[169].

2. "Su 'Dio' e il 'Bene'" (1969) e "La sovranità del Bene su altri concetti" (1967): il «pellegrinaggio morale», la virtù, il Bene.

> È un fatto significativo che l'idea di bontà (e di virtù) sia stata per larga parte rimpiazzata nella filosofia morale occidentale dall'idea del giusto […]. Questo fatto, entro certi limiti, costituisce un esito naturale della scomparsa di uno sfondo permanente per l'attività umana […] garantito da Dio, dalla Ragione, dalla Storia o dall'io. L'agente, sottile come uno spillo, fà la sua apparizione nel rapido balenare della volontà che sceglie. […] Abbiamo imparato da Freud a concepire "la macchina" [il soggetto] come qualcosa [...] che é molto potente e non facilmente compreso dal suo possessore […] si mostra assai simile […] ad un oscuro sistema di energia […]: esistono [dunque] delle tecniche per purificare e riorientare un'energia che per sua natura è egoista, in maniera tale che quando arrivano i momenti della scelta saremo certi di agire nel modo giusto?[170]

Criticando la concezione cartesiana ed egocentrica ripresa dall'esistenzialismo e dal kantismo secondo la quale il soggetto sceglie liberamente in base alla propria volontà, Iris Murdoch considera la possibilità che il soggetto, compiendo un "pellegrinaggio morale", attraverso l'esercizio della virtù nella vita quotidiana, ascenda al Bene, ed in seguito discenda nel mondo vedendo i concetti attraverso i quali è ascesa (l'arte, il lavoro, la natura) nella loro vera essenza e nelle effettive

---

[165] Come si approfondirà ulteriormente nel prossimo capitolo, il contributo della Murdoch nei confronti dell'etica della virtù consiste nel fornire una concezione morale secondo la quale «agire bene non è semplicemente decidere secondo regole, ma è l'effetto della maturazione di una visione, cioè di un modo di vedere cose e persone che docilmente cerca di scoprire e riconoscere quel che veramente sono, il loro valore e la loro importanza. La visione è infinitamente perfettibile, e cresce mediante una disciplina che genera interessi e attaccamento a tutto ciò che ha valore, è apprezzabile e desiderabile e converge all'idea di bene. Tali attaccamenti sono le virtù» (G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1995, p. 93).

[166] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*,cit., pp. 333-4.

[167] A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010, p. 39.

[168] Cfr. Ivi, pp. 39-40.

[169] *Ibidem.*

[170] I. Murdoch, *Su"Dio" e il "Bene"*, in *Ib.*, *La sovranità del bene*, Carabba, Lanciano 2005, pp. 108-10.

relazioni reciproche[171]. Recuperando una concezione realistica di uomo decaduto, la filosofa considera la possibilità che il pellegrino giunga al Bene attraverso le virtù: «'Il Bene è una realtà trascendente' significa che la virtù è il tentativo di squarciare il velo della coscienza egoistica per congiungersi al mondo come esso realmente è»[172]. L'idea manifesta una sostanziale unitarietà con i risultati precedenti, pur nelle trasformazioni.

Il progetto morale elaborato da Iris Murdoch, innanzitutto, parte dalla considerazione che come esito naturale dell'avanzamento della scienza, in questa fase della filosofia, la vita umana non ha un *télos* esterno verso cui tendere: se Kant, abolendo Dio, ha creato un uomo-dio – descritto in modo mirabile nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) – che anche quando si trova davanti a Cristo si volge a considerare il giudizio della propria coscienza e ad ascoltare la voce della sua ragione, in questo modo ci ha lasciato in eredità «un concetto di volontà come creatrice di valore»[173]. Iris Murdoch critica tale concezione e, considerando l'egoismo come aspetto centrale del funzionamento della psiche umana, alla domanda «come possiamo migliorare noi stessi?» risponde: «si può dubitare che una volontà orgogliosa e nuda diretta all'azione giusta sia davvero una formula realistica e sufficiente»[174].

Al filosofo volontarista Iris Murdoch contrappone la concezione del semplice credente che considerandosi un "uomo decaduto" – la stessa concezione di "uomo decaduto" Murdoch la ritrova nella psicologia moderna, soprattutto in Freud[175] – sente di poter ricevere un aiuto in più dall'esterno («Non più io ma Cristo»): la preghiera, proprio perché mostra un atteggiamento di apertura interiore verso Dio, produce «una migliore *qualità di coscienza* (n.s.)» e provvede «ai fini dell'azione buona un'energia altrimenti non disponibile»[176]. Gli stati di coscienza, per la filosofa, differiscono in qualità e «tutto ciò che modifica la coscienza nella direzione dell'altruismo, dell'oggettività e del realismo» è «connesso alla virtù»[177].

Alla strategia anti-metafisica tipica della filosofia morale contemporanea, la riflessione della Murdoch contrappone una «pellegrinaggio morale» che il soggetto può compiere attraverso l'esercizio della virtù nella vita quotidiana: in questo modo il pellegrino ascende al Bene ed in seguito discende nel mondo vedendo i concetti attraverso i quali è asceso, la natura, l'arte, le *teknai*, nella loro vera essenza e riesce finalmente a considerare l'unità delle virtù nelle relazioni reciproche e in relazione all'unità del Bene. Il mito platonico rappresenta una metafora che insegna a guardare ad alcuni momenti dell'esistenza umana nei quali il bene è presente ad un grado inferiore, e dove l'azione virtuosa è necessariamente connessa alla possibilità di coglierne la presenza.

Nel pensiero murdochiano la moralità e la bontà sono una forma di realismo, dunque, sono connesse alla conoscenza della realtà: l'idea di un uomo realmente buono che vive «in un mondo onirico privato appare inaccettabile»[178] alla filosofa. La conoscenza della realtà è resa possibile «dall'attenzione, da un atteggiamento di disponibilità, di ascolto, di attesa verso il reale: tale

---

[171] Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del bene*, Carabba, Lanciano 2005, p. 153.
[172] Ivi, p. 152.
[173] Ivi, p. 138.
[174] Ivi, p. 141.
[175] La Murdoch condivide la concezione cristiana di essere umano decaduto, dove il peccato è «una condizione quasi insuperabile e certamente universale» (I. Murdoch, *Su"Dio" e il "Bene"*, cit., p. 106). In seguito tale concezione è stata ripresa da Freud: «la psicologia ci ha fornito quella che potrebbe definirsi una dottrina del peccato originale, una dottrina che la maggior parte dei filosofi nega (Sartre), ignora (Oxford e Cambridge), o tenta di ridurre innocua (Hampshire). Quando io parlo del contesto della psicologia moderna, mi riferisco in primo luogo all'opera di Freud [...] mi sembra chiaro che egli abbia fatto un'importante scoperta riguardo alla mente umana [...]. Quella che egli ci offre può definirsi un'immagine realistica e dettagliata dell'uomo decaduto [...]. Freud sostiene una concezione totalmente pessimistica della natura umana. Egli individua nella psiche un sistema egocentrico di energia quasi-meccanica, per larga parte determinato dalla sua natura individuale» (*ibidem*).
[176] *Ibidem*.
[177] Ivi, p. 142.
[178] I. Murdoch, *Su"Dio" e il "Bene"*, cit., p. 114.

atteggiamento richiede un cambiamento del soggetto, un fuoriuscire da sé per indirizzarsi al reale»[179]. L'egoismo è ciò che costringe il soggetto a rimanere rinchiuso in se stesso, mentre l'amore è ciò che lo apre al reale, rendendolo attento e disponibile, e a questi due atteggiamenti corrispondono due facoltà tra loro contrastanti: la fantasia che allontana dal reale e l'immaginazione, che è un modo per prestare attenzione e partecipare del reale[180]. La fantasia personale è il primo nemico dell'eccellenza morale: essa è quel tessuto di autoesaltazione, desideri e dogmi rassicuranti che ci impediscono di vedere cosa c'è fuori. Anche se un uomo buono può essere eccentrico, tuttavia, egli deve avere conoscenza di certe cose che riguardano ciò che lo circonda, la più ovvia delle quali è l'esistenza delle altre persone con le loro esigenze[181].

A tal proposito la Murdoch ritiene che l'arte mostri un'importante analogia con la morale («per questo aspetto è un caso della morale»[182]):

> Rilke diceva a Cézanne che egli non dipingeva il «mi piace», dipingeva «l'eccolo là». Questo non è facile e richiede una disciplina, nell'arte così come nella morale.[183]

La filosofa sottolinea come il compito del pittore è quello dipingere la realtà che vede di fronte a sé, e non semplicemente ciò che gli piace. Di fatto, quando l'artista smette di occuparsi di ritrarre o rappresentare un oggetto naturale reale si focalizza inevitabilmente su se stesso; di conseguenza l'affermazione del proprio io produce un affievolimento di ogni riflessione sul reale, e così, a causa dell'intrusione della fantasia egli produce un'opera d'arte mediocre[184]. Pertanto come l'artista deve avere lo sguardo rivolto verso la realtà e non su se stesso, allo stesso modo il primo interesse dell'uomo buono deve essere la realtà[185].

Il primo passo per cogliere il bene nella realtà è quello di contemplare la bellezza nella natura, poiché questo provoca un cambiamento evidente nella coscienza.

> Sto guardando fuori dalla finestra con uno stato d'animo ansioso e risentito, dimentico di ciò che mi circonda, rimuginando forse su qualche danno inflitto al mio prestigio. Poi all'improvviso un gheppio che svolazza. In un attimo ogni cosa cambia. L'io che rimuginava, con la sua ferita è scomparso. Ora non c'è nient'altro che il gheppio. E quando torno a pensare alla questione questa mi appare meno importante. Di sicuro si tratta di un'esperienza che possiamo fare deliberatamente: prestare attenzione alla natura per purificare le nostre menti dalle preoccupazioni egoistiche.[186]

La natura, dunque, rappresenta l'ambito più accessibile all'uomo perché si verifichi un cambiamento morale, ed è talmente evidente che sia un bene trovare diletto nei fiori, negli animali, che coloro che portano delle piante nella loro casa e osservano gli uccelli possono rimanere sorpresi

---

[179] A. Da Re, *Le parole dell'etica*, cit., p. 41.

[180] Cfr. Ivi, pp. 41-2. Antonio Da Re offre un'interpretazione suggestiva della facoltà della fantasia e di quella dell'immaginazione: è come se la Murdoch rivolgesse al soggetto «un invito di questo genere: se vuoi considerare adeguatamente una cosa o una situazione, se vuoi rispettare una persona, non devi preoccuparti di voler intervenire all'istante: ciò potrebbe essere espressione di fantasia, di un movimento precipitoso che interpreta egoisticamente la realtà a partire dalla tua particolare prospettiva; devi piuttosto lasciarti guidare dall'immaginazione, ovvero guardare al reale con attenzione, rimanere in ascolto e in attesa, lasciarti interrogare dalla realtà, da prospettive altre rispetto alla tua. Si dà quindi una sorta di deficit morale quando si è indifferenti, apatici, disinteressati, quando la mancanza di immaginazione induce a rimanere succubi di stereotipi e di banalità, che poi si tramutano in trascuratezza, in negligenza e in vere e proprie offese» (ivi, pp. 41-2).

[181] Cfr. I. Murdoch, *Su"Dio" e il "Bene"*, cit., pp. 114-5.

[182] Ivi, p. 115.

[183] Ivi, pp. 114-5.

[184] Cfr. *Ibidem*.

[185] Cfr. *Ibidem*.

[186] I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 143.

nel sapere che questi comportamenti hanno a che fare con la virtù[187]: «la sorpresa deriva dal fatto che la bellezza è la sola entità spirituale che amiamo istintivamente»[188].

L'esperienza di «uscire da noi stessi»[189] («unselfing») causata dalla contemplazione della bellezza naturale è il più chiaro ed ovvio esempio del modo in cui la coscienza può essere alterata dalla percezione di una «realtà esterna al meccanismo della fantasia egoista»[190]. La bellezza della natura, secondo la Murdoch, rappresenta l'opportunità più evidente per «uscire fuori da noi stessi»[191]: cosa ancora più importante, la bellezza sembra essere l'aspetto più accessibile del bene[192].

L'esperienza che consiste nell'uscire fuori da se stessi[193] è composta da due movimenti[194]. Il primo movimento è il "*fuori* dal sé": nel momento in cui il soggetto guarda il gheppio, l'io (l'incombente io) in modo automatico svanisce dalla coscienza; l'attenzione nei confronti del nuovo oggetto implica la fine e la soppressione dell'io, dato che il "vedere" ridirige l'energia psichica dall'io verso il gheppio[195]. Il secondo movimento é un "*ritorno* al sé": le preoccupazioni che il soggetto aveva prima appaiono ora meno importanti, perché sono state collocate in un campo percettivo e fisico più ampio (quando l'io è in relazione ad una visione chiara della realtà, diviene un oggetto più piccolo e meno interessante)[196]. Il riorientamento dell'attenzione verso il gheppio è divenuta una nuova fonte di energia: la coscienza è stata alterata dall'attenzione nei confronti di un oggetto al di fuori del suo precedente raggio d'azione[197].

Il passo successivo del pellegrino sarà quello di cogliere la bellezza che si trova nella buona arte: questa, pur essendo meno accessibile della natura è più edificante, sia perché è realmente un prodotto umano, sia perché all'artista si richiedono le virtù al pari dei talenti[198]: «il buona artista in riferimento alla sua arte è coraggioso, veritiero, paziente, umile»[199].

---

[187] Cfr. Ivi, p. 144.
[188] *Ibidem*.
[189] Ivi, p. 142.
[190] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 135.
[191] I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 142.
[192] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 135.
[193] Come si vedrà in seguito, nel corso del suo cammino il pellegrino compie più volte l'esercizio spirituale di *unselfing*, che implica l'uscita da se stesso e il ritorno a se stesso: la prima volta tale esperienza si verifica attraverso la contemplazione della bellezza nella natura. In seguito la ritroveremo anche nella contemplazione e nella creazione dell'opera d'arte, tuttavia con una differenza: l'artista o il fruitore dell'opera d'arte ha bisogno della forma artistica che, in qualità di mediatrice, consente di mettere la realtà nell'opera d'arte o, nel caso del fruitore, di cogliere la realtà nell'opera d'arte – proprio perché ha bisogno di una mediazione l'arte assomiglia alla morale. L'artista deve inoltre compiere uno sforzo maggiore per uscire da se stesso: la forma è il prodotto della propria soggettività e per cogliere la realtà l'artista deve possedere la virtù e deve essere moralmente disciplinato, proprio come l'uomo buono. (Il realismo morale della Murdoch è un realismo riflessivo: pertanto la realtà percepita dal soggetto morale non equivale ad una fotografia della realtà ma è una realtà mediata dalla coscienza e da un visione morale: ecco perché la coscienza, per produrre una visione attenta della realtà, deve essere purificata dai desideri egoisti e deve essere in relazione con la realtà) (cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 139). Infine, l'*unselfing* che troviamo nell'apprendimento di una lingua straniera, rassomiglia all'*unselfing* che si verifica nella contemplazione della bellezza in natura: la lingua straniera è una struttura linguistica esterna che posso cogliere solo se esco da me, la esploro, e poi ritorno in me arricchito da una nuova visione. Vedi nota 374, nella II parte di questo scritto, p. 103.
[194] Cfr. Ivi, p. 135.
[195] Cfr. Ivi, p. 135-6.
[196] Ivi, p. 136.
[197] Cfr. *Ibidem*. Come osserva la Antonaccio, nel pensiero della Murdoch troviamo un realismo riflessivo e l'esperienza della natura è la meno riflessiva delle tecniche di *unselfing* di cui parla la Murdoch. Questo perché «la natura nella sua 'fatticità' ovviamente è un oggetto che è esterno rispetto a noi, e quindi il meno vulnerabile agli 'avidi tentacoli' dell'egoismo umano. Anche se possiamo essere tentati [...] di usare la natura per una esperienza del sé più intensa, tutto sommato troviamo facile riconoscere che la natura è indifferente alle domande della psiche e spesso ostacola l'intenzione e l'aspettativa umana. Questo perché Murdoch crede che la natura sia il posto più accessibile, ma anche il *meno importante* per un cambiamento morale» (*ibidem*).
[198] I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 142.
[199] *Ibidem*.

La percezione della bellezza nell'arte, da un lato, implica una maggiore riflessività nel movimento di uscita dal sé e ci mette in relazione con il bene. La percezione della buona arte che ritrae la realtà – non dell'arte mediocre che si risolve nella fantasia – «ci rassicura del puro diletto dell'esistenza indipendente di ciò che è eccellente» e «rinvigorisce le migliori facoltà ed ispira amore nella parte più elevata dell'anima»[200].

Dall'altra, dato che l'arte è soggetta alle distorsioni dell'egoismo umano, presenta degli ostacoli al movimento di uscita da se stessi[201]. L'artista, come il fruitore dell'opera, deve compiere un grande sforzo per uscire da se stesso[202] dato che per comprendere la realtà nell'arte si serve di forme artistiche[203] che sono il prodotto della propria immaginazione: non è sufficiente la mediazione di una psiche per natura egoista, ma ha bisogno della forma artistica per cogliere la realtà[204]. E la forma[205] ha una doppia funzione: essa può nascondere o rivelare la realtà[206]. Pertanto è necessario che l'artista sia virtuoso affinché le forme artistiche rivelino la realtà.

L'artista deve essere moralmente disciplinato perché solo così sarà nella condizione di mettere da parte il proprio egocentrismo per ritrarre correttamente la realtà attraverso la facoltà dell'immaginazione, senza lasciare spazio alla fantasia[207]. In caso contrario produrrà delle immagini «il cui scopo è la consolazione e l'esaltazione del suo autore, nonché la proiezione delle sue stesse ossessioni e desideri personali»[208]. Allo stesso modo, anche il fruitore dell'opera d'arte, per riuscire a cogliere la realtà che è presente in essa[209], deve essere moralmente disciplinato.

Oltre a cogliere la virtù esercitata dall'uomo nell'entrare a contatto con le bellezza della natura e dell'opera d'arte, la filosofa ritiene importante cogliere altre aree di collegamento tra la morale e le attività umane: le *teknai*[210]. Come accade nell'arte, vi sono dei concetti morali – «come la giustizia, la precisione, la veridicità, il realismo, l'umiltà, il coraggio, la capacità di mantenere una visione chiara, l'amore come attaccamento o come passione senza sentimento o io»[211] – che troviamo

---

[200] *Ibidem*.

[201] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 137.

[202] Cfr. *Ibidem*.

[203] Come si è detto, il realismo della Murdoch è un realismo riflessivo e, come giustamente osserva la Antonaccio, per cogliere la realtà nell'arte come nella morale c'è bisogno della mediazione di altre strutture prodotte dell'immaginazione del soggetto (come la forma artistica). A tal proposito la Antonaccio precisa che il problema della forma «associato all'arte pervade anche l'etica e non può essere risolto attraverso l'idea di un radicale 'uscire fuori da noi stessi', ma riconoscendo la riflessività della visione morale e della visione artistica. In altre parole, Murdoch riconosce come non solo nella pratica del realismo letterario ma anche nella pratica del realismo morale sia necessaria nella nostra visione della realtà una mediazione da parte della struttura del linguaggio e della forma immaginativa. Il punto necessario per comprendere la Murdoch in quanto realista riflessiva è che lei comprende la 'realtà' come ciò che esiste non solo fuori dal sé [...] ma anche come ciò che è mediato dalla coscienza e dalla visione morale. [...] [dunque] il realismo è sempre adattato alla visione personale. [...] L'idea del bene che è implicita in questi esercizi spirituali di *unselfing* è oggettiva nel senso che rappresenta un 'principio di realtà' che contrasta le illusioni della psiche: 'L'io, il luogo in cui abitiamo, è un luogo di illusione. La bontà è connessa al tentativo di vedere il non io, di vedere e rispondere al mondo reale alla luce di una coscienza virtuosa'. [I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 152]. Di nuovo l'oggettività morale o il realismo non è separato dal soggetto che percepisce; piuttosto, questi termini hanno senso solo all'interno dell'area profondamente personale della visione morale umana. Perciò la Murdoch scrive che l'arte 'ci mostra la presenza negli esseri umani di un legame tra una chiara visione realistica e la compassione. Il realismo di un grande artista non è un realismo fotografico, è essenzialmente pietà insieme a giustizia' [Ivi, p. 145]. La buona visione, in altre parole non è neutrale, come l'occhio di una macchina fotografica; è una visione *umana* che è stata purificata dal desiderio egoista» (ivi, p. 139).

[204] Cfr. *Ibidem*.

[205] Come sottolinea la filosofa, sicuramente «gli artisti sono anche dei creatori di modelli. Le rivendicazioni formali e la questione di quanta forma esibire costituiscano uno dei problemi maggiori dell'arte» (I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 121).

[206] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 137.

[207] Cfr. I. Murdoch, *Su"Dio" e il "Bene"*, cit., pp. 114-5, 120-1.

[208] Ivi, p. 120.

[209] Cfr. *Ibidem*.

[210] Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 147.

[211] *Ibidem.*

chiaramente espressi anche in altre attività umane. Se la *tekne* più importante per Platone è la matematica, in quanto la più rigorosa e astratta, la *tekne* che Iris Murdoch considera fondamentale è quella che concerne l'apprendimento di una lingua straniera[212].

> Se sto imparando il russo, ad esempio, mi trovo di fronte ad una struttura dotata di autorità, che esige il mio rispetto. […] Il mio lavoro è una rivelazione progressiva di qualcosa che esiste indipendentemente da me. L'attenzione è remunerata da una conoscenza della realtà. L'amore per il russo mi conduce fuori da me stesso verso qualcosa che mi è estraneo, qualcosa di cui la mia coscienza non può assumere controllo, né esaurirlo, negarlo o renderlo irreale. L'onestà, l'umiltà dello studente – il non fingere di sapere cosa non sa – preparano l'onestà e l'umiltà dello studioso, che non si sente neppure tentato di sopprimere il fatto che confuta la sua teoria.[213]

Così la filosofa analizzando l'apprendimento di una lingua straniera considera come esso è di norma un esercizio di virtù così come di talento, e pertanto, in tale attività vi è una connessione tra la virtù e il mondo reale. Inoltre, se Platone, come detto, eleggeva la matematica a *tekne* regina perché per lui il pensiero matematico distoglie la mente dal mondo materiale e la rende capace di percepire una realtà di nuovo genere, molto diversa dalle apparenze ordinarie, la Murdoch osserva che vi sono altre discipline che mostrano una nuova realtà oltre l'apparenza: esse sono la storia, la chimica, la filologia[214]. Questi «studi non rappresentano soltanto un esercizio della virtù, ma sono *immagini* [n.s.] che introducono alla vita spirituale»[215]: essi non sono la vita spirituale poiché la mente non è ancora ascesa in alto e non ha ancora conseguito la virtù nella sua interezza[216].

Anche nel caso dello studio di una lingua straniera, il soggetto può uscire da se stesso (e come nel caso della natura vi è «un limitato grado di complessità riflessiva»[217]). L'apprendimento di una lingua «richiede l'attenzione disciplinata nei confronti di un oggetto che è al di fuori dei consueti limiti della coscienza»[218]. Il mio lavoro, «è una progressiva rivelazione di qualcosa che esiste indipendentemente da me»[219]. Come nel caso della bellezza naturale, l'esercizio di apprendimento consente di «percepire una realtà che risiede fuori dai sentieri della coscienza. Una tale esperienza può insegnarci l'onestà e l'umiltà perché spinge lo studente a valutare la sua conoscenza limitata alla luce di un nuovo modello fornito da un oggetto sconosciuto. In questo aspetto, gli studi intellettivi mettono in atto lo stesso 'doppio movimento' che abbiamo visto nel caso della bellezza naturale. Inizialmente l'apprendimento di una lingua dirige l'attenzione e l'energia fisica fuori dal proprio io perché essa rappresenta un oggetto dotato di autorità che non può essere assorbito nella coscienza egoista. Pertanto, nel movimento di ritorno, la mente è in grado di percepire una realtà di un nuovo genere, quella che si trova al di là dei precedenti limiti e che aiuta ad 'estendere l'immaginazione, ampliare la visione e rafforzare il giudizio'»[220].

Il percorso morale che ha avuto inizio con il godimento della bellezza nella natura e nell'arte, ed è proseguito con l'apprendimento intellettivo, ha come protagonista un pellegrino che attraverso l'esercizio della virtù scopre la sua capacità di dimenticare il proprio io ed essere realista: volendo percepire il mondo in modo adeguato, egli utilizza la sua immaginazione cercando di congiungersi ad esso. Tutto ciò lo riempie di eccitazione a causa della distanza che separa la sua «coscienza intorpidita» dall'egoismo, dalla percezione corretta della realtà[221].

---

[212] Cfr. Ivi, p. 148.
[213] Ivi, p. 152.
[214] Cfr. Ivi, pp. 148-9.
[215] Ivi, p. 149.
[216] Cfr. Ivi, pp. 148-9.
[217] M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 136.
[218] *Ibidem*.
[219] *Ibidem*.
[220] *Ibidem*.
[221] Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 149.

Difatti la tendenza naturale dell'uomo, sottolinea la filosofa, è quella di distaccarsi dal mondo reale e rimanere attaccato al proprio «grasso implacabile ego»[222]. Ecco perché quando instauriamo delle relazioni con gli altri siamo essenzialmente egoisti, ci preoccupiamo ossessivamente di noi stessi (i «nostri attaccamenti tendono ad essere egoistici e forti, e il passaggio dall'egoismo al disinteresse talvolta è difficile da immaginare»[223]). L'egocentrismo che ci distoglie dalla realtà è fondamentalmente un difetto di attenzione: ecco perché gli errori morali su cui la Murdoch insiste sono errori di distrazione, di mancanza di attenzione, di mancanza di partecipazione, di sconsideratezza, apatia[224].

Questi errori di distrazione, uniti all'ignoranza, alla confusione, alla paura, al credere vero qualcosa perché lo si desidera intensamente, alla mancanza di prove[225], «spesso ci fanno pensare che la scelta morale sia qualcosa di arbitrario, una materia per la volontà personale piuttosto che *un'attenta indagine* (n.s.)»[226]. La filosofa sottolinea come solo attraverso il lavoro dell'attenzione e dell'immaginazione è possibile acquisire una visione morale della realtà e degli altri che costituisce la precondizione per effettuare la scelta corretta: solo in questo modo la scelta non sarà un salto nel vuoto, ma sapremo bene cosa fare. Pertanto di fronte ad importanti interrogativi morali, quali «Un bambino ritardato dovrebbe essere tenuto in casa o mandato in un istituto? Un matrimonio infelice dovrebbe essere mantenuto in piedi per il bene dei figli? Dovrei dimenticare la mia famiglia per occuparmi della politica?»[227] secondo la Murdoch l'amore che assicura la risposta giusta «è un esercizio di giustizia, di realismo e di un guardare realmente»[228].

> La difficoltà – spiega la filosofa – sta nel mantenere l'attenzione fissa sulla situazione reale e nell'impedirle di ritornare furtivamente all'io con le sue consolazioni, autocommiserazione, risentimento, fantasia e disperazione […]. Sicuramente la virtù è una buona abitudine e un atteggiamento doveroso. Ma la condizione che fa da sfondo a questa abitudine a questo atteggiamento, negli esseri umani è un modo giusto di visione e una buona qualità di coscienza. È un compito arrivare a vedere il mondo come esso è. Una filosofia che lascia il potere senza contesto e che esalta l'idea di libertà e di potere come valore supremo, isolato ignora questo compito e offusca la relazione tra virtù e realtà.[229]

Per Iris Murdoch è di fondamentale importanza che la virtù sia messa in relazione con una giusta visione della realtà e una buona qualità di coscienza; la virtù da sola non è sufficiente per agire in modo retto, ma ha bisogno di un contesto a cui fare riferimento, ha bisogno di una visione realistica della realtà e di un buona qualità di coscienza che sposti l'attenzione del soggetto dal proprio ego verso gli altri. Solo con questi presupposti possiamo agire in modo giusto quando arriva il momento, sottolinea la filosofa, non per forza di volontà ma per la qualità dei nostri abituali attaccamenti con il tipo di energia e discernimento che abbiamo a disposizione: questo è lo scopo dell'attività morale della coscienza[230].

L'immagine esplicativa che la Murdoch considera centrale per congiungere i diversi aspetti del quadro è il concetto di Bene, la cui azione è illustrata dall'immagine platonica del sole.

> Il pellegrino morale emerge dalla caverna e comincia a vedere il mondo reale alla luce del sole stesso. […] Si vede il sole al termine di una nuova ricerca che comporta un *riorientamento* [n.s.] (il prigioniero si deve voltare), e un'ascesa. Il sole è reale, è là fuori ma è molto distante. Esso dà luce ed energia, e ci rende capaci di conoscere il vero: alla sua luce vediamo le cose del mondo nei loro rapporti autentici.

---

[222] I. Murdoch, *Su"Dio" e il "Bene"*, in *Ib.*, *La sovranità del bene*, Carabba, Lanciano 2005, p. 107.
[223] Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del bene*, Carabba, Lanciano 2005, p. 150.
[224] Cfr. C. Bagnoli, «La mente morale», cit., p. 60.
[225] Cfr. *Ibidem*.
[226] *Ibidem*.
[227] I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 150
[228] *Ibidem*.
[229] *Ibidem*.
[230] Cfr. Ivi, pp. 150-1.

> […] Possiamo anche parlare seriamente di cose comuni, di persone, opere d'arte, definendole buone, pur essendo al tempo stesso consapevoli delle loro imperfezioni. Il Bene vive, per così dire, su entrambi i fronti della barriera, perciò possiamo combinare l'aspirazione ad una bontà totale con un senso realistico di conseguimento entro i nostri limiti.[231]

Cogliendo le differenze tra i beni che troviamo nell'esperienza quotidiana percepiamo delle direzioni e sappiamo che esiste un concetto superiore di Bene situato oltre i beni di genere inferiore. Così il concetto superiore di Bene resiste al collasso della nostra coscienza empirica egoista, un concetto di perfezione che forse non è mai esemplificato nel mondo che conosciamo, ma che, in primo luogo, ci spinge ad una prassi di bontà, vale a dire, ad uscire dal nostro io per esplorare il mondo reale che ci circonda, a vedere il mondo reale alla luce di una coscienza virtuosa. Nel pensiero murdochiano, il bene[232] "è una realtà trascendente" significa dunque che la virtù è il tentativo di squarciare il velo della coscienza egoistica per congiungersi al mondo come esso è realmente[233].

In secondo luogo, oltre a spingerci ad agire virtuosamente, il Bene dimostra la sua sovranità perché mantiene delle relazioni con altri importanti concetti e li unifica. La Murdoch sottolinea che Platone nella *Repubblica* descrive l'anima in viaggio come ascendente attraverso quattro stadi di illuminazione in ognuno dei quali essa scopre progressivamente quelle che considerava realtà erano solo ombre di qualcosa di ancora più reale. Alla fine della sua ricerca l'anima giunge ad un principio non ipotetico che è la forma o idea del Bene, che la rende capace di discendere e ripercorrere il suo sentiero, stavolta passando per le forme o concezioni vere di ciò che in precedenza comprendeva solo parzialmente. Pertanto Iris Murdoch riprende le riflessioni del filosofo greco e le intesse con le proprie intuizioni circa le relazioni che si istaurano tra le virtù:

> La mente che è ascesa alla visione del Bene può successivamente vedere i concetti attraverso i quali è ascesa (l'arte, il lavoro la natura, le persone, le idee, le istituzioni, le situazioni, ecc.), nella loro vera essenza e nelle loro effettive relazioni reciproche. L'uomo buono sa se e quando l'arte e la politica sono più importanti della famiglia. Egli vede il modo in cui le virtù sono connesse le une alle altre. […] Secondo Platone, operiamo con un'idea di una simile gerarchia nella misura in cui, mediante la percezione del Bene, introduciamo un ordine nelle nostre concezioni del mondo.[234]

Insomma, solo dopo aver percepito il Bene, il pellegrino morale riesce a vedere l'unità completa delle virtù cogliendo le relazioni che le collegano le une alle altre in modo gerarchico. Di conseguenza, «il coraggio che sembrava all'inizio qualcosa a sé stante […] ora è colto come un effetto particolare della sapienza e dell'amore»[235] e distinguiamo «la ferocia arrogante dal tipo di coraggio che renderebbe un uomo capace di preferire con freddezza il lavoro forzato al facile compromesso col tiranno»[236]. Scopriamo poi che «la libertà non è uno sperpero incoerente della propria responsabilità, bensì il disciplinato prevalere sull'io»[237]. Comprendiamo che «l'umiltà si mostra non come una peculiare abitudine a mettersi in disparte, abbastanza simile ad avere una voce impercettibile, bensì come rispetto disinteressato per la realtà, e come una delle virtù più difficili e fondamentali»[238].

La percezione del bene finalmente permette al soggetto di acquisire delle «concezioni vere» che combinano i «modi giusti di giudizio e la capacità di creare connessioni con un'accresciuta

---

[231] *Ibidem.*
[232] Come la Murdoch sottolinea nel saggio *L'idea di Perfezione*, «la comprensione del bene è la comprensione dell'individuale e del reale» (I. Murdoch, *L'idea di Perfezione*, cit., p. 333) e l'esercizio della virtù consiste nella capacità di cogliere il bene nella realtà quotidiana.
[233] Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 152.
[234] Ivi, pp. 153-4.
[235] Ivi, p. 154.
[236] *Ibidem.*
[237] *Ibidem.*
[238] *Ibidem.*

percezione del dettaglio»[239], (come nel caso della «madre che deve tenere in debita considerazione ciascun membro della famiglia quando deve decidere se cacciare o meno la zietta»[240]): se ricerchiamo la cosa migliore, riceviamo in ogni ambito della vita[241] la duplice rivelazione del *dettaglio casuale* e dell'*unità intuita*. Una volta raggiunta un'unitaria visione morale della realtà, il soggetto rimane attento ai particolari della vita.

Non solo la percezione del bene consente di avere una visione unitaria delle virtù e della realtà, dove tuttavia si mantiene l'attenzione verso il particolare, ma conferisce anche la capacità di discernere le virtù e dare un ordine gerarchico alle varie attività presenti nella propria vita. Ad esempio, nel caso dello studioso, l'onestà appare esattamente la stessa virtù in un chimico e in uno storico e se lo studioso serio è anche un uomo buono, egli conosce non solo la sua materia ma anche il posto che deve darle nella sua vita[242]. Similmente, la comprensione dello scienziato a prendere la decisione giusta in merito all'abbandono di un certo ambito di studio, o che conduce l'artista a prendere la giusta decisione riguardo alla famiglia, è superiore alla comprensione nell'ambito dell'arte e della scienza[243]. D'altra parte, «il buon artista non è necessariamente un uomo saggio a casa, e la guardia del campo di concentramento può essere un padre affettuoso»[244]. Attraverso quest'analisi la Murdoch mostra come lo scenario morale resta disparato e complesso ben oltre le speranze di qualche sistematicità, tuttavia, al tempo stesso il concetto del Bene si estende in tutta la sua ampiezza e gli conferisce il solo tipo di unità vaga e non conseguita che può possedere[245]. L'ambito della morale, pertanto, può concepirsi, secondo la filosofa «come comprensivo del nostro modo di vivere nella sua interezza, e così pure delle nostre relazioni con il mondo»[246].

Il Bene, in quanto oggetto trascendente in qualche misura misterioso, possiede dunque un forte potere psicologico e produce un vero riorientamento morale[247]: una volta che l'abbiamo colto giungiamo

> a percepire gradazioni, distanze, criteri, e possiamo essere inclini a considerare meno che eccellente ciò che in precedenza eravamo pronti a lasciar passare [...]. L'idea di perfezione opera dunque in un campo d'indagine, producendo un senso crescente di orientamento[248].

Se la virtù squarcia il velo dell'egoismo umano e il Bene conferisce unità alle virtù, importante è il ruolo dell'amore, poiché esso si muove istintivamente verso il Bene. Anche se l'amore è capace di un «infinito abbruttimento» ed è all'origine dei nostri più grandi errori, quando è purificato anche parzialmente, costituisce l'energia, la passione dell'anima che ricerca il Bene, la forza che ci unisce al Bene e al mondo attraverso il Bene[249]. La sua esistenza è il segno inequivocabile del fatto che siamo creature spirituali attratte dall'eccellenza e fatte per il bene: «L'amore è la tensione fra l'anima imperfetta e la perfezione magnetica concepita come collocantesi al di là di essa»[250].

Alla Murdoch la dottrina di Platone non appare affatto intellettualistica, poiché essa addita a qualcosa di molto vicino alla nostra tradizione morale e religiosa, un'esperienza ordinaria, non misteriosa della trascendenza che si attua nella scoperta dell'altro, un'esperienza del vero che viene

---

[239] *Ibidem.*
[240] Ivi, p. 155.
[241] La filosofa sottolinea che la sua rilettura del pensiero platonico non è affatto in contrasto con il pensiero del filosofo greco: anche se Platone sembra «sottintendere che la strada che conduce al Bene allontani dal mondo del particolare, del dettaglio», egli parla di «una dialettica discendente così come di una ascendente e di un ritorno alla caverna» (ivi, p. 155).
[242] Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 156.
[243] Cfr. *Ibidem*.
[244] *Ibidem*.
[245] Cfr. *Ibidem*.
[246] *Ibidem*.
[247] Cfr. I. Murdoch, *Su"Dio" e il "Bene"*, p. 116.
[248] Ivi, p. 117.
[249] Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, cit., p. 162.
[250] *Ibidem*.

a noi quotidianamente in forma debole: quest'esperienza sarebbe in grado di fornirci una visione e un orientamento nella vita morale.

Così, recuperando un approccio filosofico realista, alla domanda "Come possiamo migliorarci moralmente?" Iris Murdoch risponde considerando come l'esercizio della virtù nella vita quotidiana serve per cogliere il bene ad un livello imperfetto e per giungere, attraverso l'ascesa, al Bene supremo. La visione del Bene conferisce all'uomo buono la possibilità di unificare le virtù e di conferire un ordine gerarchico alle sue attività quotidiane; l'amore purificato è ciò che spinge l'uomo verso il Bene, in quanto polo magnetico da cui è fortemente attratto.

2. Le Gifford Lectures (Edinburgo, 1982): "Metaphysics as a guide to morals"

Nel complesso itinerario di Iris Murdoch il recupero di una concezione metafisica dell'etica rappresenta uno dei contributi essenziali che ella dà al pensiero etico contemporaneo. La metafisica è una forma di riflessione critica sulla realtà e sulla natura degli esseri umani che si serve della costruzione di immagini complesse, metafore e strutture concettuali[1]. Pertanto Iris Murdoch considera il pensiero di Platone un esempio paradigmatico di questo metodo, e sostiene che i grandi filosofi del passato, a differenza dei moderni, erano intenti a presentare una raffigurazione metafisica dell'universo, di cui l'etica ne costituiva una parte. Tuttavia, sia l'analisi linguistica angloamericana che l'esistenzialismo di Sartre, hanno abbandonato questo tipo di analisi separando la metafisica dall'etica, e in questo modo hanno causato un impoverimento dell'area creativa del pensiero umano[2].

La metafisica nel pensiero murdochiano è il presupposto per fornire la raffigurazione di una coscienza in relazione con l'idea del Bene[3], alla luce della quale è possibile cogliere il progresso morale dell'individuo. Anche se il pensiero kantiano concepisce l'uomo come un essere autonomo e solo, e di conseguenza la moralità è esclusivamente incentrata su una concezione solipsistica dell'individuo[4], Iris Murdoch ritiene che la morale debba concepire l'individuo all'interno di una struttura metafisica che lo trascende[5]. Se l'esistenzialismo e la filosofia analitica[6] hanno fornito una

---

[1] Iris Murdoch enfatizza la dimensione «figurativa» e costruttiva della teorizzazione metafisica in modo da sfidare la concezione propria della filosofia analitica che sostiene la neutralità dell'etica. La sua concezione della metafisica diviene parte di una concezione più generale del linguaggio morale come forma di una «costruzione immaginativa». Rinunciando alle pretese scientifiche dell'analisi del metodo linguistico in cui è cresciuta ad Oxford e Cambridge, l'intento della Murdoch è quello di avvicinare l'etica all'arte e alla percezione estetica, e non alla scienza. La filosofia morale deve fornire dei modelli e delle figure che fungano da punto di riferimento per l'agente morale (cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 13).

[2] Cfr. *Ibidem*.

[3] Cfr. Ivi, pp. 25-6.

[4] La filosofia morale moderna, riprendendo la concezione Kantiana, separa la moralità dalla struttura normativa perché essa determinerebbe gli scopi dell'agente morale e minaccerebbe la sua autonomia e la sua libertà di azione – sia l'esistenzialismo che l'etica analitica sono criticati dalla Murdoch per aver isolato l'agente da ogni struttura normativa: pertanto l'agente è in una condizione di solipsismo e la virtù non è correlata a qualcosa di reale al di fuori di noi (cfr. *ibidem*).

[5] Come sottolinea Iris Murdoch nel 1957 nel saggio *Etica e Metafisica*: «La filosofia contemporanea ha uno spirito profondamente antimetafisico e questo carattere antimetafisico si riassume nell'ammonimento: Non può esistere alcuna struttura profonda. [...] [In realtà] l'individuo si muove in modo incerto di fronte alla realtà che lo trascende. Scoprire ciò che è moralmente buono significa scoprire quella realtà e divenire buono significa integrarsi con essa» (I. Murdoch, *Etica e metafisica*, cit., pp. 101, 98).

[6] Iris Murdoch critica sia l'esistenzialismo sartriano che l'analisi linguistica perché sono delle filosofie che negano l'importanza della coscienza nella moralità ed hanno una concezione irreale della volontà morale: fondamentalmente essi hanno un'eccessiva fiducia in un soggetto che per natura è profondamente egoista. (La filosofa ne *La sovranità del Bene* sottolinea che la concezione «della scelta propria dell'esistenzialismo surrealista o razionale si mostra non realistica, eccessivamente ottimistica e romantica perché ignora quello che appare almeno una sorta di sfondo ininterrotto dotato di vita propria»: l'io per natura egoista) (I. Murdoch, *La Sovranità del bene su altri concetti*, cit., p. 109). Da una parte Sartre nega che la coscienza sia in relazione con il valore (e con la natura, le istituzioni e le altre persone); dall'altra, l'analisi linguistica nega l'importanza della coscienza, considerando la vita interiore una sorta di epifenomeno del comportamento esteriore e dei significati pubblici (cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 14).

concezione di etica incentrata su una concezione volontaristica dell'io, che si esprime solo attraverso le azioni osservabili, la concezione murdochiana della coscienza come luogo fondamentale in cui si verifica il progresso morale implica una concezione cognitivista dell'io[7] in relazione con il Bene.

1. La necessità del Bene, della religione e della teoria dell'obbligazione.

Nel suo ultimo scritto, *Metaphysics as a guide to morals*, 1992 – che raccoglie le Gifford Lectures presentate dalla filosofa ad Edinburgo nel 1982 – attraverso il recupero della *prova ontologica* di Anselmo Iris Murdoch dimostra che gli agenti morali vivono le loro vite alla luce del Bene, che è il sole attraverso il quale è possibile vedere come sono realmente tutte le cose. Esso è ciò che spinge il soggetto a conoscere la realtà e le altre persone. Attraverso l'argomentazione logica della prova ontologica la Murdoch dimostra la «necessaria esistenza» del Bene, mentre attraverso l'argomentazione metafisica – che presenta delle forti somiglianze con il pensiero platonico e che la filosofa considera parte integrante della prova ontologica – dimostra il fatto che possiamo cogliere l'idea del Bene nel momento in cui scopriamo una gerarchia della perfezione insita nell'universo.

Il Bene viene, poi, considerato dalla Murdoch il «ponte» che unisce *la morale* e *la religione*: esse, nel pensiero murdochiano, sono un *continuum*. Affinché nella coscienza ci sia un cambiamento spirituale morale profondo che porti ad un reale progresso morale, l'etica deve avere "qualcosa di religioso" (essa è «l'ombra della religione»).

Anche se la critica illuministica nei confronti della religione istituzionalizzata ne ha causato il declino, Iris Murdoch sottolinea che ciò, di fatto, ha provocato anche un impoverimento della morale e il dilagare del relativismo. Pertanto per dimostrare che la religione è un necessario supporto per la morale, la Murdoch analizza l'importanza di alcuni elementi religiosi. Innanzitutto, la virtù che, come nella morale, implica un esercizio continuato nel tempo ed un legame con il Bene. In secondo luogo considera l'importanza del simbolismo religioso: l'alta moralità senza religione, si dimostra astratta, attraverso la simbolizzazione di idee elevate la religione incoraggia la buona condotta. Infine la filosofa afferma che oggi abbiamo bisogno di una religione imperniata sul bene, in quanto è ciò che esiste in modo necessario e assoluto. La persona religiosa, oltre a compiere il pellegrinaggio morale con i relativi esercizi di *unselfing*, mostra particolare attenzione nei confronti delle persone e delle cose che fanno parte della sua vita.

Infine, l'itinerario murdochiano, in questo testo, mostra un'ulteriore articolazione, poiché pur essendo caratterizzato dalla centralità della coscienza e dell'idea del bene, non esclude la dimensione pubblica della morale, considerandola essenziale. Pertanto la teoria dell'obbligazione della Murdoch si inserisce nel contesto di una coscienza in cui si verifica il progresso morale: possiamo muoverci ed adempiere i doveri solo «in un mondo che possiamo vedere» e ciò che deve essere ricercato è la visione[8]. La meditazione della filosofa si articola allora su due livelli (ella critica coloro che cercano di ridurre l'etica ad un solo ed unico principio – o la verità, o il bene, o la virtù, o il dovere – e che così si comportano da «specialisti»[9]): un primo livello dove si considera la moralità in relazione alla coscienza della persona e all'esercizio della virtù, e un secondo livello dove la morale ha una dimensione pubblica[10]: interno ed esterno, visione e dovere, fanno parte del progetto morale murdochiano[11].

---

[7] Cfr. Ivi, p. 14.
[8] Ivi, p. 303.
[9] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 292
[10] Cfr. *Ibidem*.
[11] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 155.

La teoria dell'obbligazione murdochiana è imperniata sui concetti di *volontà*, *dovere* e *assioma*. La volontà è uno strumento del dovere, in quanto esercita un'azione contraria a quella della coscienza, quando questa si lascia trascinare da un'inclinazione egoistica. I doveri costituiscono delle regole esterne rispetto alla sfera della coscienza, ma una volta appresi si fondono con la tessitura della coscienza. Infine gli assiomi sono delle «barriere rigide»[12] che agiscono nell'ambito della moralità politica, salvaguardando i diritti inviolabili dell'individuo.

1. "La prova ontologica": lo stato unicamente necessario del Bene, come «elemento incondizionato nella struttura della ragione e della realtà».

La consapevolezza dell'importanza della metafisica come guida per la morale spinge Iris Murdoch ad analizzare la prova ontologica di Anselmo e a considerarla essenziale per dimostrare che nulla è più importante in filosofia e teologia del riconoscimento «dell'elemento incondizionato nella struttura della ragione e della realtà»[13], ossia, dell'idea di perfezione[14], del Bene[15].

La filosofa sostiene che la prova ontologica è costituita da due trattazioni presenti in scritti diversi di Anselmo[16]: la prima nel II libro del *Proslogion*, dove emerge l'argomentazione logica volta a dimostrare l'esistenza di Dio, e la seconda, contenuta nel III libro del *Proslogion* e nella risposta di Anselmo – nel *Liber Apologeticus* – alla critica del monaco Gaunilone. Qui oltre a comparire una seconda argomentazione logica volta a dimostrare l'esistenza di Dio attraverso la considerazione della «necessaria esistenza di Dio», Anselmo espone anche un'argomentazione metafisica secondo la quale possiamo cogliere l'idea di Dio nel momento in cui scopriamo una gerarchia della perfezione insita nell'universo[17]. L'argomentazione metafisica, contrariamente a come è stata finora considerata[18], non costituisce un semplice supporto nei confronti dell'argomentazione logica, ma per la filosofa è parte integrante della prova stessa e mostra delle profonde risonanze con il pensiero platonico[19]. L'intento della Murdoch è quello di utilizzare le immagini metafisiche di Platone come una sorta di prova ontologica che dimostri la necessità del

---

[12] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, Penguin, London 1993, p. 493.

[13] Questa definizione Iris Murdoch la riprende dal teologo Paul Tillich, *Systematic Theology*, part II *Being and Good*, section I.

[14] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., pp. 391-2, 398, 512.

[15] Come osserva Iris Murdoch ne *La sovranità del Bene* è moralmente essenziale per l'agente focalizzare l'attenzione sull'idea del bene: «È un fatto psicologico che Dio, se gli si presta attenzione, rappresenti una fonte potente di energia (spesso buona). È ugualmente un fatto psicologico, e uno di grande importanza nella filosofia morale, che tutti possiamo ricevere un aiuto morale dal focalizzare la nostra attenzione su cose dotate di valore: persone virtuose, la grande arte [...] l'idea stessa della bontà. Gli esseri umani sono per natura 'devoti', e quando una devozione appare dolorosa o cattiva è assai prontamente rimpiazzata da un'altra, che uno sforzo di attenzione può incoraggiare. Non c'è nulla di strano o di mistico in questo fatto, né nel fatto che la nostra capacità di agire nel modo giusto, 'quando arriva il momento' dipenda in parte, forse in larga parte, dalla qualità dei nostri abituali oggetti di attenzione. 'Tutto quello che è vero, onesto, giusto, puro, amabile e onorato; se c'è una qualche virtù e qualcosa che merita lode, pensate a queste cose'» (I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del Bene*, cit., p. 112).

[16] Iris Murdoch sottolinea che anche se il punto di partenza della tesi di Anselmo è la fede in Dio, l'affermazione *credo ut intelligam* – credo in modo da comprendere: Anselmo non "cerca di comprendere ciò che crede, ma crede in modo da comprendere" – non è valida solo per chi difende la sua fede, ma è un'idea che troviamo spesso concretamente nelle relazioni reciproche, nell'arte, o negli studi teoretici: abbiamo fede in una persona o in un'idea in modo da comprenderla (nel *Menone* Platone parla di un tipo di "grazia" che porta a comprendere ciò che non è presente in natura né può essere insegnato) (cfr. ivi, p. 393).

[17] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 124.

[18] Come osserva Arthur MacGill, l'interpretazione classica della prova ontologica ha considerato che l'argomentazione logica aveva una primaria importanza: pertanto raramente è stata considerata quella che Murdoch chiama l'argomentazione metafisica (cfr. A. McGill, *Recent Discussion of Anselm Argument*, in *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, John Hick and Arthur C. McGill (a cura di), Macmillan Company, New York 1967, pp. 33-110).

[19] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., pp. 391-3.

Bene e del progresso morale nell'essere umano (per la filosofa il pensiero platonico è la base della filosofia morale)[20].

In via preliminare, come osserva Maria Antonaccio, bisogna considerare come l'intento della Murdoch è quello di dimostrare il fatto che il Bene e la coscienza sono due termini correlati la cui realtà può essere colta in modo trascendentale e metafisico[21]. La filosofa utilizza la prova ontologica per dimostrare che la bontà non è negli oggetti della conoscenza morale ma costituisce la condizione trascendentale per tale conoscenza. Pertanto da un lato, la filosofa risponde alla domanda "qual è il significato del termine buono?" sottolineando che la realtà del bene non esiste in modo empirico ma su un livello trascendentale[22]. Dall'altro, attraverso l'argomento metafisico risponde alla domanda "quali cose sono buone?" fornendo un ideale mediante il quale è possibile giudicare le cose buone[23].

Nella prima trattazione dell'argomento logico nel II libro del *Proslogion* Anselmo definisce Dio l'*Ens realissimus*, l'essere più reale di cui nient'altro di maggiore può essere concepito: contro lo sciocco del Salmo XIV che dice in cuor suo, "Dio non c'è", Anselmo innanzitutto distingue ciò che si è in grado di concepire nella mente (*in intellectu*) e ciò che esiste fuori dalla mente (*in re*)[24]. Esistere *in re* è considerato un predicato aggiunto (*extra*) rispetto a ciò che esiste nell'intelletto: ciò che esiste nella realtà è maggiore di ciò che esiste nell'intelletto, e «negare che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esista in realtà significa contraddirsi, perché significa ammettere nello stesso tempo che si può pensare maggiore, cioè esistente in realtà»[25]. Insomma, Anselmo sostiene che ciò di cui nulla di maggiore può essere concepito, non può esistere nel solo intelletto, ma deve esistere nella realtà: pertanto lo stolto che concepisce l'idea di Dio come suprema perfezione, non può concepirlo come non esistente, dato che ciò che esiste è maggiore rispetto a ciò che è nell'intelletto[26]. La certezza dell'esistenza di Dio per Anselmo oltre a dipendere dalla distinzione tra *in intellectu* e *in re*, poggia sulla considerazione che l'esistenza sia una qualità aggiunta[27].

Charles Taylor sottolinea come l'argomento logico della Murdoch è fondamentalmente riflessivo: in primo luogo, la prova ontologica ha come punto di partenza la coscienza: essa cerca di provare la realtà di Dio a partire da un'idea di Dio presente nella mente[28]. In secondo luogo, la prova sostiene che l'idea di Dio *deve necessariamente* («God *must* occur to us»[29]) venirci in mente, perché essa, a sua volta, è la condizione per cui possiamo avere coscienza di noi stessi come individui[30]. La prova non si muove nell'ambito degli oggetti, ma nel soggetto stesso. Murdoch considera questi due aspetti mentre reinterpreta l'argomento di Anselmo come prova per la necessità dell'idea del Bene, che esiste necessariamente in correlazione con una coscienza pensante[31].

Tuttavia, l'argomento logico è stato criticato non solo da Kant che afferma che l'esistenza non può essere considerata un predicato, e che quindi non aggiunge nulla all'oggetto concepito (l'esistenza non può essere considerata come perfezione, la mancanza della quale metterebbe in contraddizione l'idea dell'essere concepito come il più perfetto), ma ancor prima dal monaco Gaunilone, che anticipa l'obiezione kantiana nel suo *Liber pro insipiente*[32]. Egli sostiene che un risoluto negatore dell'esistenza di Dio comincia a negare di averne il concetto, che è il punto di

[20] Cfr. Ivi, p. 511.
[21] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 123.
[22] Cfr. *Ibidem*.
[23] Cfr. *Ibidem*.
[24] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 393.
[25] N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 2009, v. 1, p. 405.
[26] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 393.
[27] Cfr. *Ibidem*.
[28] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 124.
[29] *Ibidem*.
[30] Cfr. *Ibidem*.
[31] Cfr. *Ibidem*.
[32] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 394.

partenza dell'argomento ontologico; inoltre anche se si ha il concetto di Dio come di un essere perfettessimo, da ciò non si può dedurne la sua esistenza, dato che non si può inferire dal concetto di un'isola perfettissima la realtà di quest'isola[33].

La risposta che Anselmo dà a Gaunilone nel *Liber Apologeticus* e le considerazioni presenti nel III libro del *Proslogion* per la Murdoch non contengono solo una semplice chiarificazione della prova ontologica precedentemente considerata dal monaco, ma una seconda trattazione della prova ontologica che di fatto completa la prima. Essa è composta da tre considerazioni: compare una seconda versione dell'argomentazione logica, in primo luogo quando Anselmo dimostra la necessaria esistenza di Dio; in secondo luogo quando il monaco sostiene che l'esistenza di Dio in quanto essere maggiore degli altri è diversa rispetto all'esistenza degli altri oggetti – esso non è un oggetto empirico. Infine Anselmo utilizza l'argomentazione metafisica: il monaco osserva che è possibile conoscere il Bene ascendendo dal bene minore al bene maggiore.

In primo luogo dunque Anselmo amplia e completa la sua precedente argomentazione logica contenuta nel II libro del *Proslogion*, sostenendo che l'esistenza di Dio è necessaria[34]. Tale argomentazione sfugge alla critica di Kant che afferma che l'esistenza non è un predicato: dato che una cosa è la più grande se necessariamente esiste, Anselmo afferma che l'essere più grande di qualsiasi altro deve essere quello la cui non esistenza è impossibile[35]. Per la Murdoch questa seconda versione dell'argomentazione logica rappresenta il perno della prova ontologica. Non stiamo parlando di qualcosa che può essere accidentalmente più grande delle altre cose e di cui qualcosa di maggiore può essere concepito (come nel caso dell'isola perfetta di cui parla Gaunilone), ma di qualcosa di cui nulla di maggiore può essere concepito: solo per questo Essere la non esistenza è impossibile, dunque, deve necessariamente esistere[36]. Pertanto solo di Dio possiamo dire che esiste in modo necessario: se si concepisce un'entità che non può essere superata da nulla di maggiore, essa deve essere reale. La definizione di Dio in quanto avente un'esistenza necessaria, sottolinea la filosofa, è un'importante affermazione di Anselmo: Dio in quanto essere maggiore rispetto a tutti gli altri deve necessariamente esistere[37], dunque la sua irrealtà è impossibile.

In secondo luogo la necessaria esistenza di Dio è connessa al suo non essere un oggetto empirico: Dio non deve essere adorato come un idolo o identificato con un oggetto empirico, come viene sottolineato dal secondo comandamento[38]. Dio non può essere un oggetto particolare contingente, una cosa tra le altre: un dio contingente può essere un essere demoniaco o angelico, ma non l'essere di cui si sta parlando[39]. Come osserva la Antonaccio, Dio esiste in modo da superare il potere del pensiero di negarlo: Dio è la condizione del pensiero stesso. L'esistenza di Dio può essere colta come necessariamente reale mediante la struttura del pensiero della conoscenza umana: la realtà di Dio è correlata alla struttura della ragione umana[40]. Nell'atto attraverso cui la ragione coglie il significato della forma logica della prova essa comprende che Dio è necessariamente reale: dunque la prova ontologica stabilisce una correlazione tra la coscienza e il principio che la presuppone e la supera[41].

Terzo, Anselmo utilizza un argomento metafisico che fa appello all'esperienza e che costituisce parte dell'argomento ontologico che sostiene. È interessante vedere che Anselmo, in modo naturale ed automatico, interrogandosi, compie una transizione dall'argomentazione ontologica all'argomentazione metafisica: se Dio è qualcosa di necessario e non è un oggetto empirico, come lo possiamo conoscere, ovvero, da dove deriviamo l'idea di Bene che può essere estesa al concetto

[33] Cfr. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 2009, v. 1, p. 406.
[34] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 395.
[35] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 125.
[36] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., pp. 394-5.
[37] Cfr. Ivi, p. 395.
[38] Cfr. *Ibidem*.
[39] Cfr. *Ibidem*.
[40] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 126.
[41] Cfr. *Ibidem*.

di perfezione? Dio può essere visto, sostiene il monaco, «nelle cose visibili del mondo, che sono le sue creature e le sue ombre»[42]. Il Dio non visibile è visibile nelle cose del mondo. Pertanto, fondamentalmente, è possibile coglierne la presenza in due modi: attraverso la fede esercitata dalla nostra anima e guardando il mondo attraverso l'esperienza, come sottolinea Anselmo citando Paolo: «difatti le sue qualità invisibili, la sua eterna potenza e divinità, si vedono chiaramente fin dalla creazione del mondo essendo percepite per mezzo delle opere sue; perciò essi [coloro che non credono in Dio] sono inescusabili»[43].

Di fatto, l'affermazione di Paolo in merito "alle cose invisibili manifeste nella creazione" è particolarmente attuale ed è parte integrante della concezione neoplatonica della Murdoch: Paolo la compie per condannare coloro che pur essendo capaci di vedere Dio, volgono lo sguardo altrove rigettandolo, e quindi benché «si dichiarino sapienti, son diventati stolti»[44]. Anche Karl Bart, sottolinea la Murdoch, concorda con Paolo sull'ingiustizia di coloro che si allontanano da ciò che sono in grado di «vedere chiaramente» e sottolinea che la mancanza di umiltà, la mancanza di timore di Dio, non sono «aspetti inevitabili» e «naturali» del nostro pensiero[45], anche se sono profondamente radicati nella filosofia contemporanea. Difatti, perfino Platone nella sua saggezza riconosceva che al di là del visibile risiede l'invisibile che è l'origine di tutte le cose concrete: pertanto, sottolinea la filosofa, è necessario che ci siano «degli occhi onesti» e un atteggiamento disponibile e di apertura per percepire il Bene[46].

Inoltre Anselmo, oltre ad affermare che ogni mente, anche quella dello stolto, può percepire Dio semplicemente guardando la creazione e, per spiegare come ciò accada, parla del processo di ascensione dal bene minore al bene maggiore: tutto ciò che nel mondo è buono partecipa della bontà dell'essere più buono, e ogni individuo ascendendo dal bene minore al maggiore può concepire l'esistenza necessaria di Dio, in quanto essere più grande di cui nulla di maggiore è concepibile[47]. Questo argomento è accessibile anche allo stolto che nega l'esistenza di Dio, dato che poggia su "gradazioni di valore" che sono familiari ad ogni persona attraverso l'esperienza[48]. Possiamo acquisire una crescente comprensione della realtà del Dio unico e della perfezione morale ascendendo attraverso i beni minori verso il bene più perfetto[49].

Riprendendo l'argomentazione metafisica di Anselmo, Murdoch espone una simile argomentazione riferendosi al mito platonico della caverna presente nella *Repubblica*, dove l'universo comprende diversi livelli di realtà: per la filosofa crediamo nell'esistenza del bene supremo nel momento in cui scopriamo che i beni minori sono delle ombre dei più alti gradi del bene[50]. Nel pensiero murdochiano difatti la conoscenza e la moralità (verità e valore) sono connesse in modo tale che l'ascesa dall'illusione alla realtà coincide con l'ascesa verso la bontà e la virtù: la conoscenza morale è legata alla conoscenza del reale[51]. L'argomentazione metafisica di Anselmo è uno strumento che la filosofa utilizza per sostenere la sua concezione trascendentale del bene: anche se non esperimentiamo direttamente il bene (dato che esso non è un oggetto della nostra conoscenza), noi esperimentiamo le immagini e le ombre del bene e della verità perfetta[52]. Così, attraverso l'intera esperienza che facciamo quotidianamente in modo continuo (la Murdoch difatti non si riferisce ad una circoscritta esperienza religiosa), e che quindi comprende ogni nostra attività – gli studi intellettuali, il lavoro, l'arte, le relazioni umane –, in modo intuitivo impariamo a

[42] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 396.
[43] Romani 1:20.
[44] Romani 8:22.
[45] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., pp. 397-8.
[46] Cfr. Ivi, p. 396.
[47] Cfr, p. 394.
[48] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 127.
[49] Cfr. *Ibidem*.
[50] Cfr. *Ibidem*.
[51] Cfr. *Ibidem*.
[52] Cfr. *Ibidem*.

distinguere le gradazioni del bene e del male, ciò che è migliore e ciò che è peggiore: così cogliamo l'esistenza della perfezione[53].

Insomma, se da una parte Anselmo sostiene che Dio è visibile nella sua creazione e che se vediamo Dio nel mondo dobbiamo essere capaci di vederlo ovunque nel mondo[54], dall'altra, similmente, la Murdoch sostiene che vedere il Bene non è solo un'esperienza contemplativa o religiosa, ma ha luogo continuamente in ogni esperienza quotidiana ed implica l'azione dell'amore, che ci spinge ad aprirci verso il Bene: per vedere la realtà abbiamo bisogno che i nostri desideri e l'amore siano purificati[55]. Attraverso gli "occhi onesti" possiamo cogliere nelle cose più basse l'ombra delle più elevate: difatti continuamente nella nostra esperienza si verifica un processo di connessione «tra il bene e il reale»[56] che ci spinge a credere nella realtà di ciò che è perfetto, «di Dio, o del Bene nella vita umana»[57].

Così nelle riflessioni di Anselmo la filosofa trova confermate le proprie intuizioni: la coscienza e l'esperienza sono i due modi attraverso cui Dio, o il Bene, è visibile. Da un lato percepiamo l'esistenza del Bene attraverso la visione delle cose buone nel mondo, di ciò che è bello e santo, e dall'altra percepiamo Dio, o il Bene, attraverso la nostra capacità di distinguere il bene dal male, attraverso la nostra comprensione del timore di Dio e di ciò che è buono[58]. Il Dio personale di cui parla Anselmo «esiste necessariamente e lo concepiamo notando i *diversi gradi* di bontà che vediamo in noi stessi e in tutto il mondo che è ombra di Dio»[59]. Inoltre, la filosofa sottolinea che in Anselmo il concetto di Dio come essere necessario proviene dalla «nostra percezione e dalla nostra esperienza»: dunque proviene dalla nostra «comprensione morale» e non da argomentazioni razionali[60].

Iris Murdoch dunque considerando valida la duplice trattazione della prova ontologica – comprendente l'argomento logico e l'argomento metafisico –, la riprende introducendo però un'innovazione: «coloro che sentono che la prova ontologica dimostri qualcosa ma non Dio», possono tornare a Platone e «sostenere l'esistenza necessaria del valore morale», del Bene, «come impossibile da eliminare dalla nostra esperienza»[61]: se è possibile concepire il Bene, esso deve necessariamente essere reale[62]. Così la prova ontologica, sottolinea la filosofa, può essere associata ad una concezione di religione dove non esiste la credenza negli dei soprannaturali, e che implica un ritorno a Platone[63]. La filosofa in questo modo sostituisce l'argomentazione logica di Anselmo in argomentazione trascendentale che dimostra la necessaria esistenza del Bene: per la Murdoch il Bene è la condizione per cui l'esistenza umana sia concepita come suscettibile di progresso morale. Il Bene è insito nell'essere umano e non se ne può distaccare[64].

D'altra parte la concezione trascendentale del Bene illustrata dall'immagine platonica del sole è presente in tutta l'opera della Murdoch: il Bene ci rivela che tutte le cose sono reali, ma è trascendentale e indefinibile, dunque, non possiamo conoscerlo come conosciamo le cose[65]. Come Anselmo sostiene che la realtà di Dio può essere colta attraverso la comprensione del fatto che Dio è la condizione del pensiero stesso, l'argomentazione trascendentale del Bene della Murdoch stabilisce la realtà del Bene come condizione essenziale per la conoscenza umana[66]. Insomma, la

---

[53] Cfr. *Ibidem*.
[54] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 398.
[55] Cfr. Ivi, p. 399.
[56] Ivi, p. 398.
[57] *Ibidem*.
[58] Cfr. Ivi, p. 396.
[59] *Ibidem*.
[60] Cfr. *Ibidem*.
[61] *Ibidem*.
[62] Cfr. *Ibidem*.
[63] Cfr. *Ibidem*.
[64] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 126.
[65] Cfr. *Ibidem*.
[66] Cfr. *Ibidem*.

realtà del Bene è correlata alla realtà della coscienza: se il bene è reale, anche la coscienza deve essere reale, dato che è questa che coglie la realtà del Bene attraverso il pensiero[67].

Insomma la filosofa dimostra che l'argomentazione logica legata a dimostrare l'esistenza di Dio è in profonda connessione con un argomentazione metafisica che mette in evidenza come la conoscenza del bene è resa possibile dall'attività della coscienza che percepisce i vari gradi del Bene. Nel pensiero platonico esiste una fondamentale connessione tra epistemologia ed etica, per cui «la vera conoscenza e la virtù sono profondamente legate»[68]: la moralità è connessa alla vita spirituale e alla funzione ontologica ed esistenziale[69]. Nella sua rilettura di Platone la Murdoch mette in evidenza come il filosofo tenda continuamente verso la realtà e il Bene, che è la realtà in modo supremo[70], mentre gli oggetti del pensiero posseggono diversi gradi di realtà. Pertanto nel soggetto che guarda il mondo si verifica il passaggio da una condizione in cui vive in un mondo fantastico, ad una condizione in cui matura un «pensiero onesto» grazie al fatto che «la sua mente sia in continua relazione con la realtà»[71]. D'altra parte la verità non è solo «una collezione di fatti»[72]: la connessione tra pensiero e realtà richiede l'esercizio della virtù[73].

Ecco perché il pensiero, la bontà e la realtà[74] sono concetti profondamente interconnessi nel neoplatonismo della Murdoch[75]. L'abilità di amare l'altro in modo giusto, o di giudicare in modo corretto ciò che è male compiere, richiede una seria disciplina sia dell'intelletto che delle emozioni[76]: in questo consiste il pellegrinaggio morale. Ed ecco perché Platone separa l'idea di Bene «dal trambusto imperfetto della lotta umana»[77]: il Bene non può essere contaminato dalla sua inclusione in eventi attuali, dove tuttavia il suo «magnetismo» è onnipresente, anche al livello più basso[78]. Platone, come osserva la Murdoch, sta parlando attraverso metafore metafisiche, miti ed immagini: non esiste un platonico altrove, simile all'altrove cristiano: ciò che è più alto è nell'anima[79].

In conclusione il realismo morale della Murdoch non si rifà ad un modello empirico di percezione, ma ad un modello trascendentale della struttura della conoscenza umana[80]. La realtà del bene è descritta in termini trascendentali e non empirici: non è qualcosa che esiste fuori dalla coscienza come una proprietà nelle cose, ma può essere solo appreso attraverso l'attività riflessiva cognitiva[81]. Nel pensiero murdochiano la coscienza è continuamente orientata verso il Bene, che rappresenta l'ideale; essa distingue i vari gradi di bene ed è spinta a cercare il bene vero attraverso la comprensione dei gradi minori di bene presenti nel mondo[82]. Insomma, nella concezione

---

[67] Cfr. *Ibidem*.
[68] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 398.
[69] Cfr. *Ibidem*.
[70] Cfr. Ivi, p. 398.
[71] *Ibidem*.
[72] *Ibidem*.
[73] Ivi, p. 399.
[74] Nel libro inedito (del quale è permesso riportare esclusivamente una parafrasi) che la Murdoch scrisse tra il 1990-1993 ma che mai completò a causa dei disturbi dovuti al progredire della malattia (l'Alzheimer) ella continua a riflettere sulla connessione esistente tra ricerca della verità, della realtà vera e di come la libertà sia legata alla virtù: nella vita di un uomo, osserva la filosofa, è molto importante sapere se deve credere o meno in un originario dominio della verità, dove esiste la verità essenziale in modo unico. Quando mettiamo in relazione la libertà con la verità (la ricerca della realtà vera) è implicito il coinvolgimento della coscienza, della virtù, della veridicità e della volontà: "è la verità che vi farà liberi". La libertà, sottolinea la Murdoch, deve essere esercitata nel momento in cui si ricerca, in modo onesto, la verità. Dunque l'idea di libertà (con o senza Dio) può essere collocata in una relazione dinamica con la verità, la virtù della veridicità, e con la virtù in generale (parafrasi del testo privo di titolo, p. 105).
[75] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 398.
[76] Cfr. *Ibidem*.
[77] *Ibidem*.
[78] Cfr. *Ibidem*.
[79] Cfr. *Ibidem*.
[80] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 128.
[81] Cfr. *Ibidem*.
[82] Cfr. *Ibidem*.

trascendentale del Bene della Murdoch, esso può essere compreso solo in relazione al pensiero, alla coscienza che valuta; a sua volta il Bene è la *conditio sine qua non* la conoscenza è impossibile: solo grazie alla sua luce la coscienza può vedere il bene nelle cose[83].

L'argomentazione metafisica murdochiana sostiene che il carattere perfezionista del bene si rivela alla percezione cosciente del soggetto attraverso delle specifiche pratiche cognitive: la percezione del bene nella vita quotidiana non consiste in «un'immediata percezione della proprietà del bene presente in alcune cose»[84], ma piuttosto nella capacità di distinguere «le gradazioni del valore»[85], del bene, attraverso dei continui atti di attenzione[86].

2. "Moralità e religione".

In via preliminare si deve rilevare come Iris Murdoch ritenga che tra morale e religione vi sia una stretta relazione: la filosofia morale deve includere al suo interno questa dimensione, sia che la chiamiamo o meno religione[87].

Pertanto ella illumina gli aspetti per cui la dimensione religiosa è essenziale per la morale: in primo luogo, considera come la virtù funge da «ponte»[88] tra moralità e religione, essa implica un esercizio continuato nel tempo ed un legame con il Bene, e si differenzia molto dal dovere inteso come perno di una moralità priva allusioni alla religione; secondo, sottolinea come la religione spinge alla buona condotta attraverso la simbolizzazione di elevate idee morali – l'alta moralità si dimostra astratta senza la religione; terzo, considera come all'interno della religione troviamo le idee morali quali il ravvedimento, il rinnovamento che spingono ad avere una vita morale («quando uno è in Cristo è una nuova creatura»[89])[90]; quarto, osserva come la critica illuministica nei confronti della religione istituzionalizzata ha fatto sì che venisse considerata superata, tuttavia il declino della religione ha provocato un declino della morale e il dilagare del relativismo; infine afferma che oggi abbiamo bisogno della religione poiché essa è necessaria alla morale e delinea una nuova religione che sia imperniata sul bene, in quanto è ciò che esiste in modo necessario e assoluto.

L'idea della virtù, innanzitutto, è il ponte che unisce religione e moralità. Essa è sempre stata considerata come qualcosa di importante da perseguire, tuttavia ha avuto spesso come nemici il cinismo, il materialismo, così come la mancata garanzia dei diritti umani, ossia la miseria, la privazione, e in campo morale, la scomparsa dei concetti morali[91]. La moralità utilitarista, poi, tratta con preoccupazione il "divenire virtuoso" considerandolo una perdita di energia preziosa che dovrebbe essere utilizzata direttamente per alleviare le sofferenze[92].

Approfondendo il concetto di virtù, la Murdoch considera come esso si differenzia molto dal concetto di dovere: mentre il dovere viene adempiuto in modo puntale, in relazione ad una situazione circostanziata nella vita del soggetto, ed è il perno di una moralità dove non vi è alcuna allusione alla religione[93], dove l'individuo è solo con la sua volontà, il concetto di virtù è legato in modo profondo alla religione (la virtù sembra essere l'ombra della religione, o la religione è l'ombra della virtù[94]) – la necessità di essere buoni è qualcosa che và al di là dei semplici appelli al

---

[83] Cfr. *Ibidem*.
[84] Ivi, p. 127.
[85] *Ibidem*.
[86] Cfr. *Ibidem*.
[87] Cfr. I. Murdoch, *Morality and religion*, in *Ib.*, *Metaphysics as a guide to morals*, Penguin, New York 1992, p. 481.
[88] Ivi, p. 481.
[89] II Corinzi 5:17.
[90] Cfr. I. Murdoch, *Morality and religion*, in *Ib.*, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 486.
[91] Cfr. Ivi, 481.
[92] Cfr. Ivi, pp. 481-2.
[93] *Ibidem*.
[94] Cfr. Ivi, p. 482.

dovere, ed implica l'esercizio continuo nel tempo ed un legame con Dio[95]. Da un lato difatti vediamo come il dovere, nel senso ordinario, è qualcosa di «giustamente rigido», «riconoscibile», «intermittente»[96]: quando parliamo di dovere parliamo di un'obbligazione formale che è in relazione stretta alla situazione circostanziata in cui lo adempiamo e che, a sua volta, può chiarirlo (ad esempio: "perché sei andato? L'ho promesso", "perché vai? E' un vecchio amico"), insomma non implica un esercizio constante in ogni momento della vita del soggetto, ma solo in determinate occasioni della vita. Al contrario la chiamata al bene e l'esercizio della virtù implicano la continuità (possiamo dire che esiste del tempo che scorre al di fuori della chiamata al dovere, ma non vi è del tempo al di fuori dell'esigenza del bene)[97].

Dall'altra il dovere viene adempiuto senza sforzo o riflessione, ma può provocare l'esperienza della frustrazione del desiderio insieme al senso di necessità di agire, e si lega alla volontà di un individuo solo – tale moralità è legata a una visione solipsistica di individuo: il dovere[98], quando assume un ruolo centrale in etica, è l'espressione di una moralità dove non si allude affatto alla dimensione religiosa. La formalità razionale delle massime morali fatte per governare delle situazioni particolari fa sì che sembrino dei punti interrotti di un ideale, e non una luce che splende continuamente[99]. Eppure perfino Kant, osserva la filosofa, affermava che "siamo disciplinati perché il dovere è dovere", ma al di là di questo dobbiamo cogliere la luce ispiratrice di una bontà pura, che per il filosofo era la ragione e a volte Dio[100].

In secondo luogo, di fatto, il credo religioso incoraggia molto più alla buona condotta di quanto può fare l'idealismo non religioso, e ciò è evidente se consideriamo come spesso proprio i criminali, *exemplum* di una profonda corruzione morale in quanto trasgressori delle leggi, tuttavia conservano nella memoria quelle immagini religiose che risalgono alla loro infanzia che a un certo punto della loro vita, possono influenzare positivamente la loro condotta[101]. E qui vediamo l'importanza della religione e il legame che ha con la morale: nel periodo dell'infanzia il bambino apprende degli insegnamenti morali ed immagazzina nella memoria delle immagini religiose con cui poi potrà confrontarsi nel tempo. Inoltre trae beneficio dalla «buona atmosfera»[102] religiosa in cui cresce (per buona atmosfera, la filosofa allude ad un atmosfera dove si conserva la concezione di Dio in quanto personificazione della bontà)[103].

La religione è la forma di una "coscienza elevata" («heightened consciousness»[104]) perché profondamente legata a ciò che è profondo, santo e assoluto, e che utilizza la facoltà immaginativa ed emotiva che crea le immagini ed impegna l'uomo in modo completo e continuo: ogni momento assume rilevanza[105]. L'alta moralità senza la religione è troppo astratta, sottolinea la filosofa, ecco perché essa ha assoluto bisogno della religione: questa simbolizza le alte idee morali che poi

---

[95] Cfr. *Ibidem*.
[96] *Ibidem*.
[97] *Ibidem*.
[98] Il confronto operato dalla Murdoch tra virtù e dovere che ha come conseguenza l'illuminazione della superiorità del concetto di virtù perché legato al bene, tuttavia, non implica l'esclusione del dovere dalla vita dell'uomo virtuoso: l'uomo virtuoso vive di conseguenza una vita ordinata, e a volte, data «l'abissale peccaminosità» dell'uomo solo una rigida lista di regole può preservarlo dalla reciproca distruzione. Ciò che è importante per la filosofa è sottolineare la superiorità del concetto di Bene perché sovrano rispetto agli altri concetti, ma anche le obbligazioni, le regole e i desideri devono essere rispettati. Nella vita ci sono diverse esigenze che spesso spingono l'uomo a sentirsi diviso tra amore e dovere: ad esempio, Jeanne Dears in Scott's novel ama la sorella, ma non le può mentire. Il dovere è una cosa, l'amore un'altra. Tuttavia sentiamo che queste differenti esigenze devono connettersi in modo profondo nella vita dell'individuo (cfr. *Ibidem*)
[99] Cfr. Ivi, p. 482.
[100] Cfr. *Ibidem*.
[101] Cfr. Ivi, p. 484.
[102] *Ibidem.*
[103] Cfr. *Ibidem*.
[104] Cfr. *Ibidem*.
[105] Cfr. *Ibidem*.

«viaggiano» con noi nel cammino della vita («high moral ideas which then travel with us»[106]), in questo modo, difatti, sono più efficaci ed accessibili alla coscienza del soggetto delle «nude e semplici»[107] sollecitazioni della ragione[108]. La religione, dunque, si adatta all'«animale umano» che crea continuamente delle immagini («imagine-making human animal»[109]). Basta pensare all'immagine di Cristo e all'effetto che ha avuto lungo i secoli sulle persone: di fronte alle immagini religiose il credente cerca di modificare le sue attitudini confrontandosi ad esse[110]. Le immagini religiose, di fatto, incorporano le idee morali e questo è particolarmente evidente nella religione cristiana: l'arte occidentale non ci ha aiutato a credere solo in Cristo e nella trinità, ma anche nel Buon Samaritano, nel figliol prodigo[111].

In terzo luogo la filosofa considera come all'interno della religione cristiana troviamo i concetti di ravvedimento e rinnovamento che implicano una condotta nuova e quindi morale[112]. Dato che l'uomo sente il peso della colpa dovuta al suo peccato, ha bisogno di una soluzione per tale «malattia»[113], dunque Dio deve esistere: il fatto che si ottenga il perdono da Dio è ciò che spinge il soggetto ad entrare in una religione e ad essa si connette il concetto di ravvedimento e di vita rinnovata, che può essere identificata con la vita morale[114]. In particolare in relazione alla colpa, al rimorso, è il «mistero della religione (rispettato o intuito)»[115] che funge da fonte di energia spirituale[116]. L'incontro con una persona provoca il cambiamento di direzione: il Cristo mistico viene incontrato.

D'altra parte, osserva la Murdoch, anche se la religione è morale, come d'altronde anche il misticismo, gli illuministi hanno criticato la religione istituzionalizzata in quanto nemica della moralità, della libertà, del pensiero libero, e responsabile di repressione[117]. Per questo l'intera istituzione religiosa è caduta in discredito ed è stata considerata superata[118]; vi sono stati, poi, altri pensatori che hanno supportato tale convinzione – come ad esempio Hegel – e ormai questo secolo è caratterizzato dal declino della religione[119]. Eppure, sottolinea la Murdoch, anche se da una parte sembra che per questo la società sia migliorata, che sia divenuta più tollerante, più libera, dall'altra col declino dell'osservanza religiosa e della coscienza religiosa (la pratica della preghiera e il timore di Dio) sono scomparsi anche alcuni aspetti fondamentali per la moralità: il relativismo è dilagato, e senza dubbio Hegel Marx e Freud hanno avuto la loro parte in questo[120].

Pertanto, la filosofa sottolinea che abbiamo bisogno di una versione attualizzata della religione che funga da sostegno per la morale: essa deve avere al centro l'idea del bene. Abbiamo bisogno di una teologia che possa continuare senza Dio, una forma di filosofia morale legata all'esperienza che il soggetto fa dell'incondizionato e di ciò che è santo, il Bene, che rappresenta il ponte tra la morale e la religione[121].

Nel dialogo platonico *Sugli dei. Un dialogo sulla religione* – che leggiamo nel testo *Acasto: due dialoghi platonici* (1986)[122] – da cui si apre la discussione concernente la questione se la credenza

---

[106] *Ibidem*.
[107] Cfr. *Ibidem*.
[108] Cfr. *Ibidem*.
[109] *Ibidem*.
[110] Cfr. *Ibidem*.
[111] Cfr. Ivi, p. 82.
[112] Cfr. Ivi, pp. 486-7.
[113] Ivi, p. 486.
[114] Cfr. *Ibidem*.
[115] Ivi, p. 497.
[116] Cfr. *Ibidem*.
[117] Cfr. Ivi, p. 486.
[118] Cfr. *Ibidem*.
[119] Cfr. *Ibidem*.
[120] Cfr. Ivi, pp. 487-8.
[121] Cfr. Ivi, pp. 511-2.
[122] *Acastos two platonic dialogues*, Vinking Penguin, New York 1986. Questo libro contiene due dialoghi platonici intitolati: *Art and Eros. A dialogue about art* e *Above the Gods. A dialogue about Religion*. Questo testo in seguito è

in un Dio personale, soprannaturale ed altri aspetti "mitologici" della religione siano necessari per la religione o se la religione possa esistere senza implicare la credenza in dei sovrannaturale aventi un carattere mitologico, la Murdoch considera come la religione oggi debba essere legata al concetto di necessità: essa deve riguardare ciò che è assoluto, ciò che non può non esistere. Non può avere come perno una sensazione o un'ipotesi, «non è come qualcosa che sappiamo, un Dio che forse esiste non è un Dio»[123]: la religione «deve essere necessaria, deve essere certa, deve essere provata dall'interezza della vita deve essere il fulcro magnetico di ogni cosa»[124]. Una tale religione esiste al di sopra degli dei[125] e non è connessa alla credenza in un essere soprannaturale: essa è un «fulcro magnetico» che dobbiamo lasciare che ci cambi.

La religione provoca un cambiamento spirituale assoluto[126]. Anche le idee morali, osserva la filosofa, cambiano le persone ma non in modo così profondo, pertanto la moralità per essere presa sul serio «deve essere qualcosa di religioso»: la moralità è un derivato della religione, è l'ombra della religione[127]. La religione è qualcosa che può cambiarci davvero perché implica la necessità: essa riguarda ciò che è assoluto. Come spiega Platone nel dialogo:

> Cioè, quello che io *definirei* religione è qualcosa che può *cambiarci* davvero. La moralità ne è un derivato, è un'ombra della religione, gli dei sono ombre della religione, *noi* siamo ombre in cerca della luce, in cerca del sole, di ciò che è *reale* e *necessariamente vero*... la religione è *differente* e unica. La religione riguarda ciò che è *assoluto*, ciò che non può non esistere. Se appena riusciamo ad immaginarlo sappiamo che deve essere reale.[128]

Che cos'è – chiede Socrate nel dialogo – «questo qualcosa che non è Dio, che deve esistere, che è provato da ogni cosa e che si vede nella luce chiara al di là delle ombre?»[129]. È il Bene, inteso come virtù: divenire virtuosi è lo scopo assoluto della vita umana[130], ciò implica un passaggio dal

---

stato ripubblicato insieme a *La Sovranità del Bene* (1970) nel testo *Esistenzialisti e Mistici*, il Saggiatore, Milano 2006. In particolare *Sugli dei. Un dialogo sulla religione* è un dialogo i cui personaggi sono Acasto, Platone, Antagora, Timonace, Socrate, Alcibiade e un Servitore. Acasto e Platone in momenti diversi del dialogo sono i personaggi che la Murdoch utilizza per esprimere il suo pensiero. Acasto all'inizio del dialogo afferma: «Un contadino pio e superstizioso potrebbe essere una persona migliore» e ciò getta lo scompiglio perché mette in evidenza come la religione, ormai scomparsa dalla società, tuttavia ha sempre dato un valido sostegno alla morale. Attraverso questo dialogo la filosofa vuole dimostrare come sia possibile conservare la religione, data la sua importanza per la morale, senza conservare la credenza nella superstizione o in dei mitologici che sono frutto della fantasia. Socrate è colui che guida la discussione ponendo domande fondamentali quali «Possiamo distinguere la religione dalla fede negli dei? [...] Può esistere una religione senza dei o senza un dio personale?» (ivi, pp. 484, 486). Antagora, un sofista innamorato di Timonace, esprime la tendenza antimetafisica e antireligiosa dell'epoca – assunta sia dagli esistenzialisti che dai filosofi del linguaggio, soprattutto i comportamentisti – e la certezza, affatto condivisa dalla Murdoch, che l'uomo sia dio e fonte dei propri valori morali: «Adesso *separiamo il fatto dal valore*, diamo a ciascuno il giusto posto nella vita, ci liberiamo del soprannaturale su entrambi i fronti. Al posto della mitologia cosmica abbiamo la scienza. Al posto delle pittoresche favole sugli dei, abbiamo uomini moralmente indipendenti che decidono da soli e scelgono i loro valori. Noi siamo i signori del significato più elevato. Non c'è niente di elevato, non c'è niente di profondo, non c'è niente di nascosto [...] ma tutto ciò è talmente *ovvio*, è quello in cui credono tutti i presenti [...]. La religione è essenzialmente superstizione [...]. La fede superstiziosa e degradante corruttrice, ostacola il pensiero, è l'accettazione di una bugia» (ivi, p. 486). Timonace, un giovane consapevole della società che manifesta una posizione marxista nei confronti della religione afferma: «Credo nella fratellanza e nell'uguaglianza e in tutte quelle cose che la scienza moderna ha finalmente reso possibili. La religione è sempre stata una forza reazionaria, rende le persone stupide e pigre, le consola delle loro vite disgustose, grazie alla religione la gente può pensare al paradiso e infischiarsene di cambiare il mondo» (ivi, p. 489). C'è poi un servitore che ha fede nel Dio sovrannaturale e nella religione tradizionale.

[123] Cfr. I. Murdoch, *Sugli dei. Un dialogo sulla religione*, in *Ib.*, *Acasto: due dialoghi platonici* (1983), in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 499.

[124] Cfr. *Ibidem*.

[125] Cfr. *Ibidem*.

[126] *Ibidem*.

[127] Cfr. *Ibidem*.

[128] Ivi, *Ibidem*.

[129] Ivi, p. 500.

[130] Cfr. *Ibidem*.

mondo dell'illusione ad un mondo reale che attraverso l'amore amiamo e conosciamo. La virtù e la bontà sono strettamente connesse alla conoscenza. Per accedere alla virtù, non serve la forza di volontà, ma dobbiamo capire ciò che è vero e reale e ciò significa capire e amare ciò che è buono[131].

La religione delineata dalla Murdoch, dunque, non consiste nel ritirarsi dal mondo ma nel conoscerlo in modo dettagliato[132]. E il Bene non è un oggetto osservabile attraverso i nostri sensi, e non è nemmeno un semplice concetto astratto inventato dall'uomo: esso costituisce la base essenziale della vita umana: il valore in quanto "bene" non è esterno rispetto alla vita umana ma costituisce il fondamento di tutte le cose[133]. Come spiega Platone nel dialogo: «Di tutto possiamo pensare che è al di fuori della vita, ma non del valore, il valore è esattamente... nel fondamento delle cose»[134].

Dunque a differenza del Platone che troviamo nella *Repubblica*, il resoconto che la Murdoch fa del bene non dipende dalla divisione tra il mondo intellegibile e quello sensibile[135]. Al contrario il bene per la filosofa è profondamente connesso a ciò che è reale e necessariamente vero e non dipende dall'esistenza di un mondo sovrannaturale e intellegibile[136]. Il concetto di valore e di bene è strettamente unito alla vita umana considerata come un intero: non esiste nessuna esperienza separata dal bene, dato che tutta la vita umana è vissuta alla luce del bene[137]. Il Bene è "l'inevitabile struttura" della vita umana, non è un oggetto che possiamo vedere, ma è il fondamento di tutte le cose: è ciò che fa sì che il "vedere" sia possibile, anche se in se stesso non è visibile[138].

Il primo passo verso il Bene – inteso come virtù perché, come detto, la virtù diviene lo scopo della vita umana – è la conoscenza della verità e la conquista della libertà dai desideri egoistici. Conoscere la verità è «scoprire ciò che è reale e rispondere alla sua chiamata, come quando vediamo gli altri e sappiamo che esistono»[139]: quando capiamo che gli altri esistono conosciamo la verità. Come spiega il Platone del dialogo, viviamo in un sogno, in una stato di completa illusione: è come se fossimo avvolti in uno scuro velo per cui «crediamo di essere maghi onnipotenti, non pensiamo che qualcosa *esiste* fuori di noi»[140]. Solo «se *proviamo* ad amare ciò che è buono i nostri desideri possono migliorare, possiamo cambiare direzione, *questo* è ciò che io definisco libertà. *Questo* significa diventare moralmente migliori. È quando si ha una sensazione di realtà»[141]. La libertà reale consiste nel non essere schiavi dei desideri egoistici e perciò si inizia a vedere la realtà degli altri. Tutto ciò non consiste nell'annullamento del soggetto, ma diventiamo individui proprio quando smettiamo di essere degli «sporchi sognatori tutti compresi in noi stessi» e, di conseguenza, diveniamo più reali[142].

Il percorso religioso dura tutta la vita, riguarda ogni aspetto della vita ed impegna emozioni come l'amore e il desiderio. Il religioso non è uno spettatore passivo della realtà: basta pensare a cosa si prova quando si studia qualcosa di difficile come la matematica, si prova disperatamente a capire «qualcosa che non *coincide con noi stessi* qualcosa di *altro da noi*. Ci si dimentica di noi stessi. Tutto il nostro essere le nostre emozioni sono impegnate nel tentativo di capire, e questo è il genere di desiderio da cui le azioni scaturiscono»[143]. Lo stesso accade quando dobbiamo imparare

---

[131] Cfr. *Ibidem*.
[132] Cfr. Ivi, p. 502.
[133] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., pp. 53-4.
[134] I. Murdoch, *Sugli dei. Un dialogo sulla religione*, cit., p. 504.
[135] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 53.
[136] Cfr. *Ibidem*.
[137] Cfr. *Ibidem*.
[138] Cfr. *Ibidem*. Come spiega Maria Antonaccio, conoscere il Bene per la Murdoch è come provare a guardare direttamente il sole: è difficile guardare il sole, non è come guardare le cose. Noi non possiamo sapere quale sia il suo centro. Allo stesso modo il bene è la «fonte della visione non vista in un senso ordinario» (cfr. *Ibidem*)
[139] Cfr. I. Murdoch, *Sugli dei. Un dialogo sulla religione*, cit., p. 500.
[140] *Ibidem*.
[141] Ivi, pp. 500-1.
[142] Cfr. Ivi, p. 501.
[143] *Ibidem.*

un mestiere, ad esempio la falegnameria: il falegname inizia a capire, a *vedere*, a imparare un po' di matematica: questo è profondo[144]. Oppure quando vediamo le cose belle, che amiamo istintivamente, o quando ci innamoriamo ed impariamo qualcosa sugli altri dimenticandoci di noi stessi: è allora che si capiscono e si conoscono davvero gli altri[145]. D'altronde conoscere gli altri è la cosa più difficile: siamo facilmente buoni nei confronti della bellezza e malvagi verso i nostri simili. Ma quando ci si innamora è come se all'improvviso si smettesse di esistere: non c'è nient'altro c'è la persona di cui ci si innamora[146]. L'innamorarsi è una sorta di «immagine» di ciò che è buono: poiché è «*come se* si potesse amare molto ma senza egoismo»[147]. Tutto questo è religione, avviene continuamente, è ovunque, è nell'aria che respiriamo: essa riguarda la vita nell'interezza, riguarda tutto ciò che facciamo.

Insomma, la religione implica l'amore per il bene, per la realtà e per gli altri: «L'amore per gli altri, il fatto di imparare a capire e guardare le cose è prova della sua esistenza. Non è qualcosa di astratto, è *qui*. Non significa ritirarsi dal mondo, ma conoscere il mondo, il reale, *questo* mondo, com'è veramente in tutti i suoi dettagli»[148]. La religione implica un'apertura nei confronti degli altri e tale apertura inizia con l'attenzione, che costituisce il primo passo necessario per acquisire un conoscenza completa dell'altro. La conoscenza è strettamente connessa alla bontà come sottolinea la filosofa nel dialogo:

> Religione significa credere che la propria vita sia un *tutto*... voglio dire che la bontà la moralità e il dovere siano *ovunque*... qualcosa come guardare *sempre* più avanti e più a fondo, e provare *venerazione* per le cose... questo è il genere di attenzione che una persona religiosa dedica a tutto. Per lei ogni cosa è importante come ogni singolo istante. [...] avere un atteggiamento religioso significa vedere la propria vita come un insieme coerente, ed essere un uomo religioso significa sentirsi responsabile della *qualità* di tutti i propri pensieri ed esperienze, e perfino delle proprie percezioni, come se tutto fosse significativo e meritevole di giustizia [...] la religione è questo genere di... *lavoro perpetuo*. [...] è umiltà e altruismo, è mettersi da parte e far posto ad altre cose e ad altre persone[149].

La religione è un *lavoro perpetuo* composto da continui atti di attenzione nei confronti delle cose e degli altri: significa sentirsi responsabili della qualità delle proprie esperienze e delle proprie percezioni. Essa implica soprattutto la virtù dell'umiltà, il sapersi mettere da parte per lasciar spazio agli altri.

La vita morale non è «intermittente»[150] né costituisce una particolare area della nostra esistenza: essa riguarda il nostro intero essere in ogni momento: la vita è fatta di dettagli[151]. Pertanto il progresso morale spirituale deve legarsi alla religione, ad una forma di misticismo pratico[152]: ciò richiede che il soggetto abbia attenzione nei confronti della realtà che ci circonda[153]. I versi di San Paolo in Filippesi 4:8: «Tutte le cose vere, tutte le cose giuste, tutte le cose in cui è buona fama siano oggetto dei vostri pensieri», per la filosofa indicano la necessità di avere una comprensione purificata e profonda di ciò che ci circonda: la mente deve essere «magnetizzata»[154] dalla realtà multiforme trascendente del Bene[155]. Pertanto l'esercizio spirituale di uscire fuori da noi stessi serve per rompere la barriera dell'egoismo e per vedere davvero il volto dell'amico[156].

---

[144] *Ibidem*.
[145] *Ibidem*.
[146] Cfr. Ivi, 502.
[147] *Ibidem*.
[148] *Ibidem*.
[149] Ivi, p. 494.
[150] Ivi, p. 495.
[151] Cfr. *Ibidem*.
[152] Cfr. Ivi, p. 301.
[153] Cfr. *Ibidem*.
[154] Ivi, *Ibidem*.
[155] Cfr. *Ibidem*.
[156] Cfr. *Ibidem*.

In conclusione, il percorso religioso delineato dalla Murdoch implica un cambiamento spirituale che deve caratterizzare il pellegrino morale. Per lei la religione e la morale sono un *continuum*. Perché ci sia un cambiamento spirituale profondo che porti ad un reale progresso morale, l'etica deve avere "qualcosa di religioso". Ecco perché il pellegrinaggio morale indicato dalla filosofa include gli esercizi spirituali di *unselfing*, che servono per acquisire una visione chiara della realtà: nel pensiero murdochiano la moralità è davvero «l'ombra della religione». E il Bene è il «ponte» utilizzato per unire morale e religione, mentre la virtù essenziale per diventare buoni è l'umiltà.

2. "Dovere, volontà, assiomi": la relazione «tra l'interiorità e il comportamento pubblico è la *moralità*».

«Non sempre siamo l'individuo alla ricerca dell'individuo, non sempre rispondiamo alla forza magnetica dell'idea di perfezione. Spesso, per esempio quando si pagano le bollette o si compie qualche altro gesto semplice, siamo solo qualcuno che fa quello che *deve* [n.s.] fare, qualcuno che fa delle scelte semplici in base a delle ragioni pubbliche; e questa è la situazione che alcuni filosofi hanno scelto di analizzare in modo esclusivo. [...] Un rapporto di scambio tra i livelli pubblici e privati della moralità è spesso un vantaggio per entrambi, in verità è di norma inevitabile»[157]. La considerazione della moralità come intreccio di livello pubblico e privato, ovvero di doveri e assiomi da un lato, e della visione, della virtù e del pellegrinaggio morale dall'altro, la troviamo in modo embrionale sia ne *L'idea di Perfezione* (1970), che in *Acasto* in *Arte ed Eros. Un dialogo sull'arte* (1986): qui Iris Murdoch afferma, per bocca di Socrate, che «la relazione tra l'interiorità e il comportamento pubblico è la *moralità*»[158]. Tuttavia tali considerazioni giungono a maturazione solo nella sua ultima opera *Metaphysics as a guide to morals* (1993) dove la filosofa spiega il modo in cui queste due dimensioni della morale sono connesse.

L'itinerario murdochiano, dunque, mostra un'ulteriore articolazione poiché partendo dalla considerazione dell'importanza dell'idea di perfezione e dell'acquisizione di una visione morale dove la coscienza ha un ruolo centrale, non esclude la dimensione pubblica della morale, considerandola essenziale. Difatti temendo che il suo pensiero venga additato come una forma di intuizionismo, o come «un'etica dai pensieri bellissimi»[159], la filosofa sottolinea che anche se nell'etica l'idea del bene «rimane il magnete»[160], la teoria dell'obbligazione ne costituisce una parte irrinunciabile[161]: il dovere ha il compito di frenare l'egoismo.

Insomma, attraverso la teoria dell'obbligazione[162] Iris Murdoch integra la sua meditazione sulla coscienza con una riflessione importante sulla morale pubblica, le cui caratteristiche non sono

---

[157] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, cit., p. 333.
[158] I. Murdoch, *Arte ed eros. Un dialogo sull'arte*, in *Ib.*, *Acasto: due dialoghi platonici*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 463.
[159] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 301.
[160] Ivi, p. 482.
[161] Cfr. Ivi, pp. 292, 492.
[162] Nel considerare l'obbligazione morale al di fuori di una concezione di etica basata sulla legge divina, Iris Murdoch diverge dal pensiero di Elizabeth Anscombe espresso nella seconda tesi del saggio *La filosofia morale moderna*: «La seconda tesi riguarda i concetti di obbligazione e dovere – vale a dire obbligazione *morale* e dovere *morale* – e di ciò che è moralmente giusto e sbagliato, nonché del senso morale di "dovere", dei quali dovremmo liberarci qualora questo sia psicologicamente possibile; poiché essi sono il retaggio, o derivati da un retaggio proveniente da una più antica concezione di etica che in genere non sopravvive più e senza di essi sono solo nocivi» (G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, cit., p. 19). Secondo la Anscombe è lecito parlare del dovere morale solo se si presuppone l'esistenza Dio come donatore della legge (cfr. ivi, p. 26), ma dato che tale concezione è stata da tempo abbandonata non ha senso conservare il concetto di dovere in etica: «è come se la nozione di criminale rimanesse in uso anche una volta che la legge e i tribunali penali fossero aboliti» (cfr. *ibidem*). Anche se il pensiero morale murdochiano non prevede la presenza di un Dio come donatore della legge (la Murdoch sostiene che il fatto che tale concezione sia stata abbandonata ha danneggiato l'etica: ecco perché nel suo pensiero morale la virtù è un concetto «ponte» che connette la morale ad una religione dove l'idea del Bene è un concetto necessario e assoluto, che non può essere messo in

assimilabili alla vita interiore[163]. La meditazione della filosofa si articola, dunque, su due livelli: un primo livello dove si considera la moralità in relazione alla coscienza della persona e all'esercizio della virtù, e un secondo livello dove la morale ha una dimensione pubblica[164]: interno ed esterno, visione e dovere, pubblico e privato fanno entrambi parte del progetto morale murdochiano[165]. Pertanto la Murdoch critica i filosofi che troppo spesso cercano di ridurre l'etica ad un solo ed unico principio (o la verità, o il bene, o la virtù, o il dovere) e si comportano come «specialisti»[166], in quanto non vogliono considerare nient'altro al di fuori di un solo concetto centrale[167].

La teoria dell'obbligazione è composta innanzitutto dalla volontà che la filosofa definisce uno strumento del dovere; essa esercita un'azione contraria a quella della coscienza, quando questa si lascia trascinare da un'inclinazione egoistica: la volontà, dunque, opera quando si verifica lo scontro tra il dovere e il desiderio personale. I doveri, poi, che costituiscono delle regole esterne rispetto alla sfera della coscienza, una volta appresi si fondono con la tessitura della coscienza – ecco perché esplicano la loro funzione nell'ambito privato della morale. Infine la filosofa considera l'importanza degli assiomi: essi sono delle «barriere rigide»[168] che agiscono nell'ambito della moralità politica, salvaguardando i diritti inviolabili dell'individuo.

In primo luogo Iris Murdoch considera l'importanza della volontà, conferendole un significato diverso rispetto a quello che in passato le è stato dato (soprattutto da Kant, Wittgenstein e Schopenhauer)[169]: la volontà è lo sforzo che il soggetto compie quando sente l'esigenza di rispettare un dovere che contrasta la propria inclinazione naturale[170]. La visione monistica della volontà adottata dall'esistenzialismo – che riprendeva il concetto kantiano di volontà razionale privata del suo sfondo metafisico[171] – nel pensiero murdochiano è sostituita dalla concezione di una volontà risultante dall'intreccio di desiderio e intelletto: essa esercita la propria libertà dalle cattive abitudini e dai cattivi desideri ed è causata da impulsi di amore, riflessione razionale, formazione deliberata e conscia di nuovi attaccamenti[172].

Il secondo elemento importante nella teoria dell'obbligazione è il dovere. In via preliminare bisogna considerare che la concezione murdochiana del dovere si inserisce nel contesto di una coscienza in cui si verifica il progresso morale: possiamo muoverci ed adempiere i doveri solo «in un mondo che possiamo vedere» e ciò che deve essere ricercato è la visione[173]. Dunque la teoria dell'obbligazione non mina la centralità della coscienza: il dovere è inserito in una moralità dove il cambiamento spirituale e il pellegrinaggio morale rimangono centrali[174]. La coscienza costituisce lo sfondo continuo della vita morale: attraverso di essa apprendiamo la presenza del bene e ciò richiede che essa sia costantemente purificata dal proprio egoismo in modo che possa essere in relazione con la realtà che la circonda.

Difatti se i doveri fossero concepiti al di fuori dello sfondo costituito dalla coscienza che cambia in qualità in relazione all'idea di perfezione nell'esperienza morale, sembrerebbero degli ordini dati da Dio o delle regole sociali determinate storicamente[175]. Inoltre la moralità non sarebbe un'attività continua e costante nell'individuo legata al progresso morale, ma diverrebbe un susseguirsi di

---

discussione), tuttavia la filosofa ritiene giusto inserire la teoria dell'obbligazione nella sua etica della virtù – nel recupero della virtù è concorde con la Anscombe – che presuppone la relazione tra la coscienza e l'idea del Bene.

[163] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., pp. 155-6.
[164] Cfr. *Ibidem*.
[165] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 155.
[166] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 292
[167] Cfr. *Ibidem*.
[168] Ivi, p. 493.
[169] Cfr. Ivi, p. 300.
[170] Cfr. *Ibidem.*
[171] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 159.
[172] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 301.
[173] Ivi, p. 303.
[174] Cfr. M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., pp. 157-8.
[175] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 303.

scelte separate[176]: insomma, se il concetto di dovere fosse disgiunto da una concezione della coscienza come sfondo permanente della morale, l'attività dell'agente si identificherebbe con il solo l'esercizio della sua volontà[177]. A sua volta, come detto, l'idea di coscienza senza il dovere, correrebbe il pericolo di dar vita ad un'esteticizzazione della morale, una forma di intuizionismo.

La caratterizzazione murdochiana del dovere mette in evidenza che, anche se la moralità non è riducibile ad una lista di doveri, essi sono indispensabili[178]. Il dovere è caratterizzato da tre aspetti: é percepito come esteriore ma agisce sulla sfera priva della moralità; può fondersi, col tempo, con la coscienza del soggetto; e costituisce una barriera invalicabile nei confronti di chi segue i propri desideri egoistici. La prima caratteristica del dovere è che esso è "esteriore" rispetto alla coscienza[179]: si articola in una serie di massime, regole morali e sembra entrare nella coscienza come qualcosa di esterno[180]. Ciò è particolarmente visibile quando i doveri vengono appresi durante l'infanzia[181], quando ancora non c'è stata la possibilità – e il tempo – di acquisire una coscienza morale: in questo periodo essi non si scontrano con l'inclinazione personale, ma vengono assimilati nella coscienza. Gli insegnamenti "non mentire, non rubare" costituiscono delle regole che i bambini apprendono all'interno di un'atmosfera che promuove l'onestà, la gentilezza l'amore reciproco, dunque sono regole che vanno apprese in un ambiente in cui sono rispettate[182]. I doveri hanno un carattere assoluto e sono delle «regole morali generali» che rimangono importanti nella vita; e, come accade nell'infanzia, quelle regole che inizialmente sono percepite come esterne possono divenire parte integrante del «tessuto morale» della persona – della sua coscienza –, assumendo la forma di abitudini[183] (attraverso il dovere interiorizziamo dei modelli di comportamento e dei valori[184]).

D'altra parte i doveri costituiscono anche un punto fermo e irremovibile, sono delle «briglie»[185] necessarie per coloro che, per mancanza di riflessione, seguirebbero piuttosto la propria inclinazione egoista. L'uomo è un essere imperfetto e per questo spesso percepisce le richieste morali come esterne, contrarie al proprio istinto, all'abitudine, al proprio pensiero[186] e il dovere è «una forza morale stabile»[187] a cui può attingere. Nella vita umana ci sono cose che bisogna fare moralmente non rispettando le proprie inclinazioni. Ovviamente, un essere completamente buono non ha bisogno del concetto di dovere dato che tutti i suoi atti derivano da «un discernimento virtuoso» («virtuous insight»[188]): Dio, sottolinea la filosofa, non ha doveri[189].

Dunque la funzione del dovere è quella di intervenire quando l'istinto morale o l'abitudine falliscono, quando non riflettiamo in modo chiaro e ricerchiamo delle regole esterne che ci dicano come comportarci[190]. Esso si scontra con la nostra inclinazione – e la volontà, come strumento del dovere, manifesta lo sforzo di obbedire al dovere e non al desiderio personale[191]: il dovere mette «le briglie al nostro egoismo»[192]. Grazie al carattere proibitivo del dovere ("Non mentire", è un ordine più chiaro di "Dì la verità") il soggetto si confronta obbligatoriamente con l'imperativo "non

[176] Ivi, p. 303.
[177] Cfr. Ivi, p. 494.
[178] Cfr. Ivi, p. 292.
[179] M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., p. 158.
[180] *Ibidem*.
[181] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 302.
[182] Cfr. *Ibidem*.
[183] Cfr. Ivi, p. 381. La filosofa sottolinea che il dovere finisce col fondersi con la parte privata della moralità personale.
[184] Cfr. Ivi, p. 494.
[185] Ivi, p. 302.
[186] Cfr. *Ibidem*.
[187] Ivi, p. 493.
[188] *Ibidem*.
[189] Cfr. *Ibidem*.
[190] Cfr. Ivi, p. 302.
[191] Cfr. *Ibidem*.
[192] *Ibidem*.

farlo"[193]: in questo modo il dovere esercita la sua pressione e spinge il soggetto a comportarsi in modo corretto. Ecco perché costituisce un concetto «indispensabile»[194] per la morale[195].

Il terzo elemento fondamentale della teoria dell'obbligazione è l'assioma: esso a differenza del dovere che si inserisce nella sfera privata della morale, ha il suo posto nell'ambito pubblico della moralità politica[196]. Come precisa la filosofa: la «differenza tra ciò che ho chiamato assioma e l'idea ordinaria di dovere (in quanto 'regola') è che il dovere si fonde, è organicamente connesso, al trambusto di ragione e sentimento, regola e desiderio, mentre gli assiomi non lo sono [...]. Inoltre si potrebbe aggiungere che il dovere svanisce nella parte più privata della moralità personale, mentre gli assiomi sono gli strumenti della scena pubblica»[197]. Insomma, la Murdoch sottolinea che mentre i doveri possono fondersi con la coscienza dell'individuo divenendo delle abitudini stabili, gli assiomi costituiscono delle «barriere rigide»[198] che appartengono «all'hobbesiano campo della 'politica morale'»[199] che si connette alla "moralità privata", ma è da essa distinto[200].

Gli assiomi sono stabiliti dalla legge naturale – essi sono il retaggio della tradizione illuministica – e sono, ad esempio, i diritti umani, il principio di tolleranza che hanno una valenza universale (è la storia che stabilisce quando e perché qualcosa diviene assiomatico, ma ciò non vuol dire che gli assiomi siano relativi[201]: essi sono assoluti). La Murdoch dunque stabilisce una netta distinzione tra dovere e assioma[202] poiché questo ha la funzione politica di salvaguardare il valore inviolabile dell'individuo. Gli assiomi, dunque devono proteggere sempre, in modo assoluto e necessario l'individuo nella sfera pubblica: ecco perché la dichiarazione dei diritti umani è stata formulata in modo che valga sempre, in qualsiasi luogo, qualunque sia la situazione particolare in cui ci si trova[203].

Tuttavia, anche se il «pensiero politico liberale stabilisce una certa distinzione fondamentale tra la persona come cittadino e la persona come individuo spirituale e morale», la filosofa sottolinea che in realtà si tratta di una divisione fittizia: «sostanzialmente non siamo divisi in due ruoli»[204] e ciò è dimostrato dal fatto che di solito obbediamo alla legge non solo «come cittadini che osservano la legge, ma anche come agenti morali che la approvano con tutto il cuore»[205].

Insomma, anche se la Murdoch distingue in modo netto l'ambito della morale privata da quello della morale politica, il suo intento non è quello di fornire una raffigurazione di un individuo moralmente schizofrenico perché diviso tra la sfera pubblica dove è "il cittadino", l'individuo politico che ha diritti inalienabili, ed una sfera privata dove medita e progredisce come "essere spirituale" in relazione al Bene. Piuttosto il desiderio della filosofa è quello di connettere questi due ambiti in modo da fornire una raffigurazione di un soggetto unico dove la sfera pubblica si inserisce nel tessuto ampio di una coscienza in movimento[206]. Nel pensiero murdochiano, è

---

[193] Cfr. *Ibidem*.
[194] Ivi, p. 303.
[195] Cfr. *Ibidem*.
[196] Cfr. Ivi, pp. 356-7.
[197] Ivi, p. 381.
[198] Ivi, p. 493.
[199] *Ibidem*.
[200] Cfr. *Ibidem*.
[201] Cfr. *Ibidem*.
[202] Iris Murdoch sottolinea che anche se l'idea generale di assioma può sembrare simile a quella generale di dovere, se ne distingue: ci sono dei doveri pubblici e dei doveri ordinari, relativi alla condotta personale, come dire la verità e la benevolenza. L'idea di dovere si estende nella sfera personale dove perde il suo carattere pubblico e diviene simile al desiderio morale personale e all'aspirazione dell'esperienza e della coscienza. Il dovere è come l'assioma in quanto ha una funzione protettiva o di barriera per l'individuo, ma riguarda un area piuttosto vasta. Invece la filosofa considera che l'assioma è in stretta relazione con una sfera più ristretta, quella della politica, che è meglio considerare separata dalla sfera personale e non assimilabile in essa (cfr. ivi, p. 356).
[203] M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., pp. 160-1.
[204] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 357.
[205] *Ibidem*.
[206] M. Antonaccio, *Picturing the Human*, cit., pp. 161-2.

l'individuo spirituale che svolge un ruolo decisivo nell'ambito della moralità politica[207]: sono «i sentimenti e i ragionamenti privati che forniscono la fiamma per forgiare la linea di condotta della politica». La politica dell'individuo si inserisce nello sfondo costante di una coscienza morale che progredendo moralmente dà il suo contributo anche in questo ambito morale della sua vita[208].

Inoltre, come accade nel caso dei doveri nell'ambito privato, anche nell'ambito politico l'individuo deve costantemente tener conto degli assiomi, contrariando la propria inclinazione egoistica: attraverso l'interiorizzazione dei doveri e il rispetto per gli assiomi, la coscienza compie un lavoro costruttivo[209]. Dunque anche se i doveri e gli assiomi non sono delle intuizioni prodotte dalla coscienza e non sono facilmente assimilabili nell'interiorità, l'agente morale deve riflettere su essi contrastando le proprie convinzioni e i propri parziali interessi[210]. Qui l'immaginazione esplica un ruolo fondamentale: attraverso di essa riconosciamo la verità degli assiomi politici e delle dichiarazioni di diritto[211].

Da Iris Murdoch ci viene, allora, un invito a considerare i doveri e gli assiomi, oltre che l'incoraggiamento a coltivare una coscienza virtuosa: l'esterno e l'interno[212] sono entrambi importanti per la morale. Come sottolineava la filosofa già nel 1962, l'interiorità «non può fare a meno dell'esteriorità»[213]: anche «un'azione pubblica può sprigionare energie psichiche che non possono essere sprigionate in nessun altro modo»[214]. Bisogna ricordare sempre che le dinamiche della personalità umana fanno parte di un'immagine oscura, non pienamente cosciente e completamente razionale, ecco perché abbiamo bisogno di regole che obbligatoriamente dobbiamo rispettare:

> Con questa entità oscura dietro di noi possiamo a volte decidere di agire secondo le regole [...]. Decidere quando tentare tali balzi è uno dei problemi morali più difficili. Ma se anche saltiamo più in là di quello che conosciamo dobbiamo cercare di recuperare. La volontà non può correre molto più veloce della conoscenza, e l'attenzione è il nostro pane quotidiano[215].

Dato che esiste una parte oscura nella coscienza dell'individuo a volte sentiamo di dovere obbedire alle regole, ma ciò non vuol dire che la visione morale non sia necessaria: azione pubblica e visione sono le due facce di una stessa medaglia. D'altra parte, agiamo in un mondo che conosciamo[216].

---

[207] Cfr. Ivi, pp. 161-2.
[208] Cfr. *Ibidem*.
[209] Cfr. Ivi, p. 162.
[210] Cfr. *Ibidem*.
[211] Cfr. *Ibidem*.
[212] I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 294
[213] I. Murdoch, *L'idea di Perfezione*, cit., p. 334.
[214] *Ibidem*.
[215] *Ibidem*.
[216] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., p. 294.

3. La ricezione della Murdoch: alcune interpretazioni.

Dopo aver esordito negli anni Cinquanta con *Pensiero e linguaggio*, Iris Murdoch oltre a scrivere numerosi saggi raccolti in *Esistenzialisti e mistici*, 1997, ha pubblicato *La sovranità del Bene* nel 1970 e *Metaphysics as a guide to morals* nel 1992. Tuttavia, all'inizio il suo neoplatonismo non è stato accolto positivamente: ciò è dovuto al fatto che Iris Murdoch criticava sia l'esistenzialismo che il positivismo logico per aver rigettato la metafisica e per non aver considerato l'importanza della vita interiore.

A partire dagli anni Ottanta il riconoscimento[1] dell'importanza del suo pensiero è giunto da filosofi come Martha Nussbaum, Charles Taylor, Cora Diamond, Maria Antonaccio. Una delle interpretazioni significative del pensiero murdochiano, come si vedrà, è quella della filosofa americana Martha Nussbaum, la quale nell'analizzare la concezione murdochiana dell'amore coglie la presenza di elementi platonici e tracce del pensiero dantesco. L'amore per Iris Murdoch è un sentimento che serve per cogliere l'identità dell'altro. Interessante poi l'interpretazione del pensiero murdochiano fornita da Maria Antonaccio, che sottolinea che la complessità presente nell'opera letteraria dove compaiono due ideali morali rappresentati dal santo, che aspira all'*unselfing*, e dall'artista che persegue i valori mondani, è presente, anche se in modo diverso, nella sua opera filosofica. Il progetto morale di Iris Murdoch non é caratterizzato solo da un impulso ascetico, ma prevede che l'agente morale, attraverso l'utilizzo dell'immaginazione, sia anche un artista creativo: il necessario distacco dai suoi desideri egoistici, non implica la scomparsa della sua personalità.

Considerando poi la ricezione critica della Murdoch in area italiana, a partire dal 2004 è possibile segnalare la presenza di filosofi che in alcuni saggi considerano degli aspetti del suo pensiero: Luisa Muraro ha colto la relazione esistente tra scritti filosofici e letterari; Piergiorgio Donatelli ha considerato come la Murdoch concepisca "l'etica come lavoro concettuale", come riflessione sui concetti che configurano le nostre vite; infine Carla Bagnoli considera la "mente morale" come l'innovazione di maggiore portata della Murdoch.

1. M. Nussbaum lettrice di Iris Murdoch.

Nel saggio[2] *Love and Vision: Iris Murdoch on Eros and the Individual*, 1996, Martha Nussbaum delinea con precisione la concezione murdochiana dell'amore. Nella lettura degli scritti filosofici e letterari di Iris Murdoch, la filosofa americana coglie l'intreccio di elementi platonici presenti nel *Fedro* – dove l'amore erotico costituisce il primo passo affinché l'anima possa elevarsi verso il Bene – ed elementi appartenenti alla concezione dantesca dell'amore, dove il desiderio erotico è un vizio che oscura la percezione dell'altro e del Bene. Anche se Iris Murdoch adotta prevalentemente una visione platonica dell'amore, tuttavia la corregge per delineare una concezione decisamente più complessa dell'amore passionale – presente sia in *Metaphysics as a Guide to Morals*, che nei romanzi *The Sacred and Profane Love Machine*, 1974, e *The Black Prince*, 1973 –: per la Murdoch l'amante non deve solo considerare platonicamente l'amato come il segno di qualcosa di più profondo – il Bene che abita nell'iperuranio –, ma deve cercare di coglierne l'identità. Ecco perché

[1] Tuttavia il primo scritto critico sul pensiero di Iris Murdoch è nel 1965 quando A.S. Byatt scrivendo *Degrees of Freedom* considera che i suoi romanzi sono intessuti delle sue intuizioni filosofiche.

[2] Martha Nussbaum presenta questo saggio in occasione di una conferenza sul pensiero di Iris Murdoch a Chicago nel 1994.

la filosofa, nei suoi romanzi, delinea in modo specifico i personaggi descrivendone in modo realistico i tratti caratteriali: l'agente morale è un individuo che sbaglia, pieno di contraddizioni, di comportamenti inspiegabili, vizi, qualità peculiari non generalizzabili[3]. L'amore per la filosofa è uno strumento di rivelazione che spinge il soggetto ad aprirsi all'altro, a rivelarglisi in modo profondo, e a cogliere l'identità dell'amato.

In via preliminare la Nussbaum compie un'analisi dell'amore platonico[4], sottolineando che per Platone l'amore erotico è necessario per vedere il Bene[5]. Nel *Fedro* Platone considera l'importanza dell'amore passionale: anche se l'uomo è lontano dal bene, la bellezza presente nel corpo suscita l'amore passionale e produce la sua ascesa in modo che possa vedere il Bene[6]. Tuttavia l'amore provoca una duplice risposta. L'amante che si lascia travolgere dalla passione ma indugia nel piacere ricercando solo la gratificazione fisica focalizzandosi sulla forma corporea, non riesce ad onorare la bellezza presente nel corpo[7]: così rimane prigioniero dei suoi impulsi e rimane legato ai sentimenti meschini di gelosia e possesso dell'altro. Al contrario coloro che tendono verso il mondo delle Idee, quando sono travolti dall'amore erotico, sono capaci di cogliere la bellezza dell'anima presente nella forma corporea: in loro la passione fa sì che l'anima si elevi[8] verso il bene[9].

Martha Nussbaum coglie quattro aspetti che caratterizzano l'amore nel pensiero del filosofo greco. In primo luogo, l'amore spinge l'anima a vedere il Bene oltre il sensibile: senza la bellezza e senza il turbamento dei sensi provocato dalla presenza dell'amato, l'anima non cercherebbe il bene e rimarrebbe in una condizione di aridità[10]. Secondo, l'amore erotico è ciò che permette di vedere sia la persona amata che il Bene al di fuori di essa[11]. Terzo, l'amore passionale non rappresenta solo il primo passo che l'anima compie per giungere al Bene, ma deve durare tutta la vita[12]. Quarto, nell'amore erotico di grado superiore l'amante riesce a vedere l'individualità dell'altro in due modi: da un lato egli considera l'altro un agente morale che tende verso il bene e, pertanto rispetta la sua libertà (questo aspetto è ciò che differenzia l'amore generoso dall'amore geloso e possessivo tipico dei giovani)[13]. Dall'altro egli riconosce «la specificità qualitativa» dell'altro, perché percepisce "la divinità" presente nell'amato, riconoscendone la presenza attraverso le tracce corporee[14].

I tratti caratterizzanti l'amore platonico negli scritti murdochiani si intrecciano ad elementi della concezione dantesca dell'amore, profondamente differente dal pensiero presente nel *Fedro*[15]. Per Dante la passione è come una «nebbia»[16] che non permette di vedere l'amato[17]. Quando Dante e

---

[3] Cfr. Ivi, p. 47.

[4] Nel *Fedro* di fronte all'appello della bellezza che fa da mediatrice fra l'uomo decaduto e il mondo delle idee l'uomo risponde attraverso l'amore. Difatti anche se l'amore può rimanere attaccato alla bellezza corporea e pretendere di godere solo di questa, tuttavia quando viene realizzato nella sua vera natura si fa guida dell'anima verso il mondo dell'essere. In questo caso non è più solo desiderio, impulso e delirio: i suoi caratteri passionali non vengono meno ma sono subordinati alla ricerca rigorosa dell'essere in sé, dell'idea: l'eros diventa allora procedimento razionale, dialettica (cfr. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, cit., p. 110).

[5] Cfr. *Ibidem*.

[6] Cfr. M. Nussbaum, *Love and Vision: Iris Murdoch on Eros and the Individual*, in M. Antonaccio e W. Schweiker (a cura di), Chicago Press, Chicago 1996, p. 29.

[7] Cfr. *Ibidem*.

[8] Platone dice che è come se l'amore mettesse delle ali sull'anima, che le sente spuntare proprio come i bimbi piccoli mettono i denti.

[9] Cfr. *Ibidem*.

[10] Cfr. Ivi, p. 31.

[11] Cfr. *Ibidem*.

[12] La Nussbaum sottolinea che anche se Platone dice che a un certo punto bisogna abbandonare la dimensione del godimento sensibile perché questo oscura la visione del Bene da parte dell'anima, egli sottolinea che gli amanti che dopo tanto tempo mantengono viva la dimensione puramente fisica del loro amore, in questo modo hanno la possibilità di accedere al bene: il loro amore è un'illuminazione (cfr. *ibidem*.)

[13] Cfr. Ivi, p. 32.

[14] Cfr. *Ibidem*.

[15] Cfr. Ivi, pp. 32-3

[16] Ivi, p. 33.

[17] Cfr. *Ibidem*.

Beatrice si incontrano nel *Purgatorio* l'amore provato dal poeta è interamente epurato della componente sessuale che lo caratterizzava quando era in vita[18]: vedendo Beatrice egli è travolto dalla passione che viene raffigurata da una fiamma intensa simile allo sconvolgimento che coglie l'amante platonico al quale spuntano le ali. Tuttavia si tratta di una fiamma completamente spiritualizzata[19]. Insomma, Dante può cogliere l'identità dell'amata, Beatrice, proprio perché la dimensione dell'amore erotico – insieme agli altri vizi terreni – è stata completamente abbandonata[20]. Per il poeta il godimento fisico – e gli altri vizi umani come la superbia, l'accidia, la lussuria, l'ira, gola, invidia – acceca l'uomo che non riesce più a vedere il bene dell'altro: è come se esso non fosse più visibile a causa della nebbia[21].

Pertanto la concezione dantesca dell'amore è diametralmente opposta quella platonica ed è sintetizzabile attraverso quattro punti. Innanzitutto l'amore sessuale diminuisce il desiderio di vedere il Bene perché l'amante si concentra sulla bellezza del corpo, di conseguenza la sua mente è volta verso un oggetto d'amore sbagliato[22]. Secondo, l'amore sessuale, come gli altri vizi, crea una nebbia intorno all'amante che non gli permette di avere una visione realistica né dell'amato, né del Bene[23]. Terzo, anche se l'amore sessuale non può essere eliminato dalla vita umana, esso deve essere purificato dal desiderio fisico affinché sia possibile vedere l'altro e il Bene[24]. Quarto, l'amore sessuale non permette di concepire l'amato come agente, né permette di cogliere la sua "specificità qualitativa": in altre parole, non è possibile cogliere la sua individualità e alterità, perché l'amante considera l'amato un mero strumento passivo del proprio piacere[25]. Insomma, anche se Platone sottolinea che quando l'amore rimane su un piano puramente fisico non permette che l'anima si innalzi verso il Bene, la coesistenza delle due forme d'amore di cui parla Platone per Dante è inaccettabile[26].

Tuttavia Iris Murdoch in diversi scritti presenta una concezione dantesca dell'amore: in *La sovranità del Bene* (1970) e nei romanzi *La campana* (1958) *The Black Prince* (1973), *The Sacred and Profane Love Machine* (1974), la filosofa condivide la concezione del poeta secondo cui i peccati obnubilano la persona amata, perché forniscono all'amante una serie di scuse, giustificazioni e meccanismi di mistificazione con i quali egli non riesce a vedere in modo realistico l'amato[27].

Nell'illustrazione presentata ne La *Sovranità del Bene* che raffigura la relazione tra la madre, che nutre una profonda gelosia per il figlio, e la nuora, è possibile cogliere una fisionomia dantesca dell'amore qui rappresentato[28]. Lo sforzo che la madre compie per prendere le distanze dalla propria gelosia al fine di riuscire a vedere le qualità presenti nella nuora è paragonabile a quello che Dante compie per superare i limiti dell'amore terreno[29]. Se Sarte sostiene che "l'inferno sono gli altri", al contrario per la Murdoch l'inferno è in noi stessi perché siamo prigionieri dei nostri vizi e dei desideri che non ci consentono di vedere l'altro realisticamente e nella sua individualità[30]. Il purgatorio raffigura lo sforzo morale grazie al quale riusciamo ad uscire dall'inferno; in seguito entriamo nel paradiso nel momento in cui abbiamo una visione autentica dell'altro e ci dimentichiamo di noi stessi[31].

---

[18] Cfr. Ivi, pp. 33-4.
[19] Cfr. Ivi, p. 34.
[20] Cfr. Ivi, pp. 34-5.
[21] Cfr. *Ibidem*.
[22] Cfr. Ivi, p. 35.
[23] Cfr. *Ibidem*.
[24] Cfr. Ivi, p. 36.
[25] Cfr. *Ibidem*.
[26] Cfr. Ivi, pp. 36.
[27] Cfr. Ivi, 37-9.
[28] Cfr. Ivi, pp. 36-7.
[29] Cfr. *Ibidem*.
[30] Cfr. Ivi, p. 37.
[31] Cfr. *Ibidem*.

Con l'intento di cogliere pienamente la concezione murdochiana dell'amore, che non è semplicemente il prodotto dell'incontro di elementi platonici e danteschi[32], la Nussbaum analizza due romanzi *The Sacred and Profane Love Machine* (1974) e *The Black Prince* (1973): qui anche se a prima vista traspare una concezione dantesca dell'amore – in entrambi compare la presenza della "nebbia" come risultato dell'amore passionale che é inquinato dall'invidia, dall'ansia e dalla gelosia – gli elementi platonici prevalgono su quelli danteschi[33].

Inizialmente in *The Sacred and Profane Love Machine* è possibile riconoscere una concezione dantesca dell'amore: esso spinge chi lo coltiva ad autoingannarsi in modo egoistico[34]. Blaise Gavender pur essendo sposato con Harriet, dalla quale ha un bambino, coltiva una relazione extraconiugale con Emily, dalla quale ha un figlio. Anche se Blaise è consapevole che l'adulterio è moralmente riprovevole, perché viola la fiducia della moglie, descrive la relazione che ha con Emily con tale intensità che considera la passione una sorta di giustificazione che gli consente di coltivare una relazione che implica il tradimento: la passione, fonte di autoinganno, offusca i suoi occhi e lo porta a non considerare né esigenze della moglie, né quelle dell'amante[35]. In questo modo sia la sua motivazione a perseguire il bene, che la sua visione del bene sono completamente oscurati[36]. Inoltre nel momento in cui Harriet viene a conoscenza del tradimento del marito, Blaise cerca di acquietare la situazione e continua a coltivare entrambe le relazioni all'insaputa di ciascuna delle due donne, pertanto è costretto ad inventare stratagemmi, bugie e inganni[37].

Parallelamente, in questo stesso romanzo, Iris Murdoch narra un'altra storia dove la visione dantesca dell'amore erotico viene confermata. Montague Small è un uomo che vive nel ricordo ossessivo della moglie defunta, Sophie: per questo ascolta in modo maniacale un nastro dove è registrata la voce della moglie ed è incapace di sentire la voce delle persone che lo circondano[38]. La sua ossessione erotica è talmente intensa che oscura la visione del bene degli altri e del proprio bene[39]. Quando la moglie era in vita, il matrimonio era caratterizzato da un amore erotico («erotic love unsettled the equilibrium of the entire world, creating an egoistic fog»[40]) intessuto del sentimento della gelosia che non gli permetteva né di vedere chiaramente la realtà, né di cogliere l'individualità di Sophie, come agente alla ricerca del bene: fino al giorno della sua morte, a causa dell'ansia, accusava la moglie di avere degli amanti[41]. Si tratta dunque di un amore passionale basato sull'ansia e sulla gelosia: è un genere di amore che spinge l'uomo a strangolare la moglie, malata di cancro, dopo un violento litigio.

Tuttavia, se da un lato nel romanzo l'amore passionale non permette né la visione dell'altro, né del bene, dall'altra è possibile individuare degli elementi platonici all'interno del testo: il desiderio sessuale implica anche la conoscenza dell'altro e la profonda espressione del soggetto[42]. Anche se i protagonisti sono profondamente egoisti, attraverso l'amore acquisiscono la capacità di vedere l'amato in modo reale. Difatti l'amore che lega Blaise ad Emily è caratterizzato da una passione talmente profonda che questo sentimento diviene uno strumento di conoscenza profonda e di

[32] Come si vedrà in seguito, l'intreccio di elementi platonici ed elementi danteschi è evidenziata dal fatto che da un lato, nel suo pensiero morale, Iris Murdoch riprende l'idea platonica secondo cui la contemplazione della bellezza (nella natura o nell'arte) è il modo più semplice per accedere al bene, e dall'altro, condividendo la concezione dantesca di amore non ritiene che l'amore sessuale sia un passaggio obbligato per accedere al Bene (anche se può essere uno strumento per cogliere l'altro come agente morale e come individuo) (cfr. *ibidem*).
[33] Cfr. Ivi, p. 38.
[34] Cfr. Ivi, pp. 38-9.
[35] Cfr. *Ibidem*.
[36] Cfr. *Ibidem*.
[37] Cfr. *Ibidem*.
[38] Cfr. Ivi, pp. 39-40.
[39] Cfr. *Ibidem*.
[40] *Ibidem*.
[41] Cfr. *Ibidem*.
[42] Cfr. Ivi. 40.

reciproca rivelazione (la relazione che Blaise ha con la moglie Harriet non è caratterizzata da tale conoscenza)[43].

Oltre a considerare l'amore uno strumento di rivelazione, la filosofa caratterizza l'amore in modo più complesso di come fa Platone. L'amore può essere legato anche al dolore e all'autoinganno: spesso le persone che amano rifiutano il processo conoscitivo generato dall'amore erotico, e, a causa dell'egoismo, si chiudono in se stesse invece di aprirsi all'altro[44]. Monty nutre un amore passionale profondamente inquinato dalla gelosia, a tal punto che la sua ansia e la sua insicurezza diventano per lui una barriera che non gli consente di "vedere" l'identità dell'amata: egli è incapace di provare un amore elevato che gli faccia cogliere l'individualità dell'altro[45]. La sua gelosia irragionevole è alimentata dall'amore passionale e dall'incapacità di vedere l'amata come persona sofferente; parallelamente la moglie odia la propria malattia e nella sua condizione non vorrebbe essere oggetto dello sguardo del marito[46]. L'assassinio della moglie è il risultato di un amore mescolato all'autoinganno, alla gelosia, alla cecità e all'egoismo[47]. D'altra parte, nel momento in cui Sophie muore si verifica una sorta di liberazione da questa dimensione ansiosa e accecata dell'amore e Monty riesce a vederla nella sua identità: finalmente la vede libera e la chiama amorevolmente per nome, come se il fatto di pronunciarlo significasse restituirle la propria identità[48].

Insomma, pur conservando una concezione platonica dell'amore, Iris Murdoch in parte la corregge e fornisce una visione più complessa dell'amore. La filosofa rimprovera Platone per avere ignorato il fatto che spesso le persone evitano di amare – nel senso murdochiano secondo cui l'amore implica un'apertura verso l'altro e l'uscita dal proprio egocentrismo – perché essendo egoiste si chiudono in se stesse[49]. Ecco perché spesso l'amore, a causa dei sentimenti di gelosia o invidia che si legano ad esso, non permette che l'amante conosca l'altro e si faccia conoscere. Secondo la Murdoch Platone non ha saputo cogliere la complessità dell'amore: ha dimenticato che le persone soffrono e che spesso, di fronte alla persona amata sofferente, l'amante non prova pietà e compassione, ma odio e risentimento[50].

In *Metaphysics as a Guide to Morals* la filosofa descrive due tipologie di amore: l'amore egoistico che spinge a dominare l'altro e a non rispettarne l'identità, e l'amore che spinge ad aprirsi all'altro e a rispettarne l'identità. Questo genera il processo di *unselfing* attraverso cui l'amante impara a vedere, ad amare e rispettare una persona che non è lui. Se coltiviamo questo tipo di amore, sottolinea la filosofa, non siamo più noi il centro del mondo, ma l'altro [51].

Questa definizione dell'amore la troviamo esemplificata nel romanzo *The Black Prince The Black Prince*[52]. Il protagonista, Bradley, è un artista incapace di produrre delle buone opere d'arte, e profondamente invidioso dell'amico Buffin. Se da un lato l'ansia e l'invidia lo accecano e lo portano a chiudersi in se stesso, invece la passione per Julian gli consente di aprirsi all'altro: l'amore lo spinge ad aprirsi, gli fa abbandonare le antiche paure e incertezze, lo spinge ad azioni coraggiose nei confronti di Julian, ed è grazie all'amore che egli riesce finalmente a comporre un importante opera d'arte letteraria, il cui sottotitolo, non a caso, è "A Celebration of Love"[53]. Anche

[43] Cfr. Ivi, p. 41.
[44] Cfr. *Ibidem*.
[45] Cfr. *Ibidem*.
[46] Cfr. Ivi, pp. 42-3.
[47] Cfr. Ivi, pp. 32-3.
[48] Cfr. *Ibidem*.
[49] Cfr. Ivi, p. 43.
[50] Cfr. *Ibidem*.
[51] Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*, cit., pp. 16-7.
[52] M. Nussbaum, *Love and Vision: Iris Murdoch on Eros and the Individual*, in M. Antonaccio e W. Schweiker (a cura di), Chicago Press, Chicago 1996, pp. 43-44.
[53] Cfr. Ivi, p. 45.

qui la Murdoch celebra il valore dell'amore passionale come strumento che porta a cogliere la realtà e il bene dell'altro, riprendendo in parte il pensiero platonico[54].

In conclusione, Martha Nussbaum sottolinea che la concezione murdochiana dell'amore non è solo il risultato della mescolanza di elementi platonici e danteschi[55], ma è senza dubbio caratterizzata da una propria specificità e originalità. L'interessante concezione dell'amore di Iris Murdoch è il risultato della rielaborazione del pensiero platonico. Se nel *Fedro* Platone afferma che l'amore consente di cogliere l'amato come agente, in realtà il filosofo non è interessato a cogliere l'individualità dell'altro, la sua peculiarità: il corpo è visto come un segno[56] di qualcosa di più profondo, il Bene che abita nell'iperuranio[57]. Al contrario la Murdoch non si limita a concepire l'amato come agente, ma cerca di descriverne le caratteristiche e i tratti caratteriali in modo realistico: egli è un individuo che sbaglia, pieno di contraddizioni, comportamenti inspiegabili, vizi, qualità peculiari non generalizzabili[58]. La filosofa considera degna di attenzione la dimensione fisica in cui si trovano il ridicolo e l'assurdo, ed è ciò che riusciamo a vedere grazie all'amore.

La concezione dell'amore che deve essere volto a cogliere la completezza e l'identità dell'altro, spinge la Murdoch a valorizzare il ruolo dell'arte[59]: essa è la sola che riesce a mantenere un particolare legame con ciò che è ordinario, con ciò che è divertente[60]. L'arte si contrappone alla teoria morale e psicologica in quanto riesce a considerare l'interezza della figura umana («whole entity»[61]), con i suoi dettagli, le sue idiosincrasie e la contingenza[62]. In ciò la Murdoch è più vicina a Proust che non a Platone: anche Proust dipinge l'uomo nella sua totalità, nelle sue assurdità[63].

Di fatto alla Murdoch non piacciono i propri personaggi, li vorrebbe diversi da come sono in realtà: prova per loro un sentimento di disprezzo, e ritiene che la loro coscienza, e soprattutto l'amore, debbano essere purificati dall'egoismo: è necessaria una rieducazione dei loro desideri e dei loro sentimenti[64]. L'amore deve essere purificato dall'egoismo, questo è il solo modo per cogliere l'altro nella sua particolarità, e per cogliere il Bene.

2. L'interpretazione di M. Antonaccio: l'impulso ascetico nel pensiero di Iris Murdoch.

L'opera letteraria di Iris Murdoch esprime una tensione e un contrasto, anche se non in modo assoluto, tra due ideali e due visioni dell'agente morale: quella spirituale e quella mondana[65]. I suoi

---

[54] Cfr. *Ibidem*.
[55] Cfr. Ivi, pp. 46-7.
[56] Come sottolinea Martha Nussbaum, «The *Phaedrus* tells us nothing of love of bodily particularity, since the body, from the first, is seen as a sign of something deeper» (*ibidem*).
[57] Cfr. *Ibidem*.
[58] Cfr. Ivi, pp. 47-8.
[59] In riferimento all'importanza dell'arte Iris Murdoch afferma nel suo scritto filosofico *La sovranità del Bene*: «La buona arte ci rivela ciò che di solito siamo troppo egoisti e troppo timidi per riconoscere, il dettaglio minuscolo e assolutamente casuale del mondo, e ce lo rivela con un senso di unità e forma» (I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del Bene*, cit., p. 145).
[60] Cfr. M. Nussbaum, *Love and Vision: Iris Murdoch on Eros and the Individual*, in M. Antonaccio e W. Schweiker (a cura di), Chicago Press, Chicago 1996, p. 48.
[61] *Ibidem*.
[62] Cfr. *Ibidem*.
[63] Cfr. Ivi, p. 49.
[64] Cfr. Ivi, pp. 48-9.
[65] Peter Conradi in *The Saint and the Artist*, 1989, analizza l'opera letteraria di Iris Murdoch e mette in evidenza l'esistenza di questa tensione presente nei suoi romanzi. Anche altri critici hanno colto lo sguardo bifronte della Murdoch romanziera: i romanzi a volte appaiono moralistici, altre volte umani ed estetici. Tuttavia come osserva Conradi l'impulso ascetico presente nei romanzi non è rappresentato in modo ingenuo: i personaggi che spesso vengono puniti sono quelli che a sono falsamente ascetici e il cui perfezionismo spesso spinge ad un sentimento di *hubris*, e non alla vera ascesi. Dato che la Murdoch denuncia spesso il pericolo di imbattersi nella *hubris* nel momento in cui si perseguono degli ideali morali, i romanzi esprimono dunque "una via di mezzo": compare l'invito a perseguire gli ideali morali, ma contemporaneamente gli eccessi morali vengono derisi. Ecco perché la Murdoch non può essere

romanzi rappresentano dei personaggi che è possibile raggruppare in due categorie, coloro che incarnano l'ideale platonico di *unselfing* («uscire da noi stessi»[66]) in quanto aspirano alla santità, e coloro che incarnano i valori mondani perseguendo l'autoaffermazione: sono gli esteti e gli edonisti che ricercano i piaceri terreni[67]. È possibile scorgere tale duplice atteggiamento anche all'interno della sua opera filosofica? A questo interrogativo Maria Antonaccio risponde compiendo un'indagine volta a considerare la «duplicità»[68] e la complessità presente nella filosofia morale di Iris Murdoch.

Anche se a un primo sguardo sembra che il suo pensiero sia meno complesso della sua opera letteraria, e che il perno della sua meditazione sia costituito unicamente dal desiderio di sconfiggere l'egoismo ed aderire a un modello ideale di Bene, al contrario Maria Antonaccio sostiene che esso non implica solo un percorso morale che prevede l'*unselfing* ma esprime anche la concezione dell'agente morale come «artista creativo»[69]. Pertanto la Antonaccio, volendo correggere la lettura monolitica dell'opera murdochiana[70], ritrova anche negli scritti filosofici la tensione tra il santo e l'artista che caratterizza i suoi romanzi: il pensiero della Murdoch non esprime né un puro ascetismo, né raffigura l'ideale mondano dell'esteta anti-puritano. Piuttosto, la filosofa assume l'atteggiamento dinamico della «puritana anti-puritana»[71].

Maria Antonaccio analizza in primo luogo la relazione esistente tra etica ed arte ne *La Sovranità del Bene*, in modo da considerare come nel pensiero morale murdochiano sia il santo che l'artista compiono un pellegrinaggio morale che implica l'*unselfing*: dunque, si verifica una totale identificazione delle due figure. In secondo luogo, la filosofa americana considera che, tuttavia, è possibile rilevare anche la presenza di un'«estetica controcorrente» che si oppone al radicale *unselfing*: le metafore della creatività e della percezione estetica sono essenziali nel pensiero murdochiano[72] e sono il prodotto dell'immaginazione (una facoltà esercitata da un soggetto attivo che non si pone in una condizione di passiva contemplazione della realtà) e della personalità dell'agente morale. L'obiettivo del soggetto è quello di guardare la realtà in modo giusto e amorevole per maturare «una visione *umana* purificata dai desideri», non una visione neutrale della realtà. Infine, la Antonaccio mette in evidenza come per la Murdoch la tecnica di *unselfing* debba essere connessa al processo costante di purificazione della coscienza dai desideri egoistici[73].

In primo luogo, ne *La Sovranità del Bene* l'arte e l'etica sono legate da una relazione profonda: sia il santo che l'artista compiono un pellegrinaggio morale che implica l'*unselfing*: si verifica una totale identificazione delle due figure, poiché esse non sono solo analoghe, l'arte viene presentata

---

caratterizzata semplicemente come una puritana moralista, ma come "una puritana anti-puritana" (cfr. M. Antonaccio, *The Ascetic Impulse in Iris Murdoch's thought*, in Anne Rowe (a cura di), *Iris Murdoch: A reassessment*, Palgrave Macmillan, New York 2007, pp. 87-8).

[66] I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del Bene*, cit., p. 142.

[67] Cfr. P. Conradi, *The Saint and the Artist*, Harper Collins, London 1989, p. XIV.

[68] M. Antonaccio, *The Ascetic Impulse in Iris Murdoch's thought*, in Anne Rowe (a cura di), *Iris Murdoch: A reassessment*, cit., p. 88.

[69] Cfr. Ivi, pp. 88-9.

[70] Un'interpretazione monolitica degli scritti della Murdoch, sottolinea Maria Antonaccio, si scontra con l'approccio principale dell'etica contemporanea: il fatto che si nutra un atteggiamento prettamente ascetico dove l'agente morale è teso al raggiungimento degli ideali morali, implica una mancanza di attenzione per la persona concreta, per la sua particolarità, e può incoraggiare sentimenti di intolleranza volti a promuovere atti crudeli in nome dei tanto amati ideali morali che prendono la forma di ideali sociali. Ecco perché Martha Nussbaum (come riporta Peter Conradi in «When she was good», *The New Republic*, December 2003, p. 31) ha accusato la Murdoch che i suoi rigidi ideali morali incoraggiano dei sentimenti di intolleranza nei confronti della "variegato tessuto umano": questo è moralmente pericoloso. Il suo platonismo ascetico, secondo la Nussbaum, tende ad abbracciare l'ideale astratto del Bene mentre i suoi istinti artistici si volgono in una direzione aristotelica – verso "il variegato mondo della sorprendente umanità" (cfr. M. Antonaccio, *The Ascetic Impulse in Iris Murdoch's thought*, in Anne Rowe (a cura di), *Iris Murdoch: A reassessment*, cit., pp. 88-9).

[71] Ivi, pp. 88-9.

[72] Cfr. Ivi, pp. 92-3.

[73] Cfr. Ivi, pp. 89, 97.

come un esercizio di *unselfing* e un esempio di morale[74]. Pertanto da una prima lettura del testo, Iris Murdoch sembra essere una moralista ascetica che giudica la condotta umana attraverso l'ideale della perfezione. E di fatto l'intento che la spinge a redigere questo scritto, è quello di controbilanciare la raffigurazione dell'essere umano prodotta dall'esistenzialismo – che incarna una visione eccessivamente ottimistica della vita morale: la morale coincide con la volontà del soggetto, senza che egli si riferisca in alcun modo ad una struttura normativa, a degli ideali morali – caratterizzando l'anima attraverso elementi presenti nella teologia cristiana: l'uomo, osserva la filosofa, è in una condizione di peccato e per progredire moralmente è necessario che la moralità venga concepita come il perseguimento disciplinato della visione morale. Ciò richiede l'abbandono del proprio egoismo[75].

Tuttavia, a differenza del pensiero cristiano agostiniano, Iris Murdoch non ritiene che l'uomo, a causa del suo peccato, sia incapace di compiere il bene: la condizione peccaminosa dell'essere umano consiste, essenzialmente, nella sua tendenza naturale a non guardare il mondo in modo oggettivo[76]. Gli uomini, in modo automatico, utilizzano le loro energie psichiche per alimentare la fantasia e per creare delle immagini irreali che producono una sorta di «velo»[77] che nasconde loro la realtà: si tratta di un meccanismo egoistico della psiche che vuole chiudersi di fronte ad una realtà che può causare sofferenza[78]. Per superare il proprio egoismo bisogna dunque compiere un duplice sforzo: dirigere la visione verso la realtà e allo stesso tempo riorientare le energie psichiche e i desideri in una nuova direzione[79]. Sono i continui atti di attenzione che producono una visione che pone fine al dominio della fantasia egocentrica; di conseguenza si verifica un «riorientamento» delle energie della coscienza volte a cogliere la realtà in modo realistico e oggettivo[80].

Oltre a descrivere le esperienze quotidiane che aiutano il soggetto a riorientare le proprie energie in direzione della realtà che esiste al di fuori delle illusioni e dei desideri (la contemplazione dell'arte e della natura, lo studio intellettivo e l'attenzione nei confronti degli altri)[81], la Murdoch fornisce un'illustrazione importante che incarna il processo di *unselfing*, il cui obiettivo è quello di entrare in contatto con la realtà: l'esempio della madre e la nuora, secondo la Antonaccio, esemplifica in modo unico la disciplina morale necessaria per compiere il percorso di *unselfing*[82].

Questa illustrazione può essere considerata una sorta di riformulazione del mito platonico della caverna. Come i prigionieri della caverna, la madre (M) è impegnata in un pellegrinaggio che la porta ad uscire dalla caverna dove ha una percezione confusa delle realtà, e ad acquisire una visione

---

[74] Iris Murdoch afferma che l'arte è «un ambito in cui si può *vedere* l'essenza della morale [...]. La buona arte diversamente da quella cattiva [...] è qualcosa che sta preminentemente al di fuori di noi e che resiste alla nostra ottusa coscienza. Ci arrendiamo alla sua autorità con un amore non possessivo né egoistico. L'arte ci mostra il solo senso nel quale il permanente e l'incorruttibile sono compatibili con il transeunte; che sia o meno rappresentativa, essa ci rivela degli aspetti del nostro mondo che la nostra ottusa coscienza sognate è incapace di vedere: l'arte squarcia il *velo* [n.s.] e dà un senso al concetto di una realtà che sta oltre l'apparenza; essa esibisce la virtù nel suo vero aspetto, nel contesto dell'amore e del caso» (I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del Bene*, cit., pp. 146-7).

[75] Cfr. Ivi, pp. 90-1.

[76] Cfr. Ivi, p. 90.

[77] I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del Bene*, cit., p. 142. Come scrive la filosofa: «Siamo animali dominati dall'ansia. Le nostre menti sono continuamente attive, intente a tessere un *velo* di ansie, solitamente avviluppato su stesso, spesso falsificante, che in parte ci cela il mondo. I nostri stati di coscienza differiscono nella qualità, le nostre fantasie e i nostri sogni sono triviali e privi di importanza, bensì profondamente connessi alle nostre energie e capacità di scegliere ed agire. Se dunque, la qualità di coscienza ha importanza, tutto ciò che modifica la coscienza nella direzione del disinteresse, dell'oggettività e del realismo deve essere connesso alla virtù» (*ibidem*).

[78] Cfr. M. Antonaccio, *The Ascetic Impulse in Iris Murdoch's thought*, in Anne Rowe (a cura di), *Iris Murdoch: A reassessment*, cit., p. 90.

[79] Cfr. *Ibidem*.

[80] Cfr. *Ibidem*.

[81] Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del Bene*, cit., pp. 153 e ss.

[82] Cfr. M. Antonaccio, *The Ascetic Impulse in Iris Murdoch's thought*, in Anne Rowe (a cura di), *Iris Murdoch: A reassessment*, cit., pp. 90-1.

corretta della realtà – ossia della nuora (D)[83]. Nel racconto della Murdoch la madre progredisce moralmente attraverso uno sforzo disciplinato che richiede continui atti di attenzione: così ella passa da una percezione distorta della nuora, causata dalla gelosia e dall'egoismo, ad una giusta concezione della personalità di D. M acquisisce una conoscenza progressiva di D nel momento in cui compie lo sforzo morale che la porta a guardarla con attenzione e a descriverne le caratteristiche in modo realistico, mettendo da parte il propri desideri egoistici[84].

Come la morale, anche l'arte per la Murdoch implica l'esperienza di *unselfing*: la buona arte (che per la Murdoch è quella impersonale) richiede la totale rinuncia nei confronti della propria soggettività. Anche l'artista, come l'agente morale, deve compiere un pellegrinaggio morale: in lui c'è la forte tentazione di raffigurare nella sua opera delle immagini che sono il prodotto della propria fantasia, tuttavia deve resistere a tale tentazione, mantenendo lo sguardo rivolto verso la realtà[85]. Insomma, l'artista non deve rappresentare ciò che gli piace ma ciò che vede nella realtà: «Rilke diceva a Cézanne che egli non dipingeva il 'mi piace', dipingeva l''eccolo là'. Questo non è facile e richiede una disciplina, nell'arte così come nella morale»[86]. Con questa immagine la Murdoch mette in evidenza la differenza tra il desiderio personale (il "mi piace") e la visione chiara che l'artista tenta di avere (l'"eccolo là")[87]. Insomma, come la madre deve mettere da parte i propri desideri per avere una visione corretta della nuora, allo stesso modo deve farlo l'artista per produrre una buona opera d'arte[88]. Per la filosofa l'*unselfing* implica il «distacco»[89] dell'io dai propri desideri: come l'artista deve avere una visione esatta e giusta della realtà, l'agente morale deve mostrare una simile precisione nella percezione della situazione morale in cui si trova[90].

La somiglianza profonda che lega l'arte alla morale non presuppone solo che l'arte sia un'analogia della morale; l'arte è legata alla morale in modo ancora più intenso: essa è un caso di morale, un esempio di morale, non si limita ad esserne l'analogia[91]. Vediamo allora che nel pensiero filosofico della Murdoch la distinzione tra arte e morale collassa[92]: come sottolinea la filosofa, la virtù è la stessa nell'artista e nell'uomo buono[93]. Nel momento in cui apprezziamo la bellezza, sia nell'arte che nella morale, si verifica l'ingresso nella vita buona, dato che l'egoismo viene frenato nel momento in cui si vede la realtà[94]. Insomma la disciplina dell'*unselfing* è parte integrante della buona arte: senza di essa il prodotto dell'artista non deriva dalla visione della realtà, ma della propria fantasia[95].

Tuttavia, anche se l'identificazione tra arte e morale come forme della visione purificata[96], fa sì che la tensione tra il santo e l'artista presente nei suoi scritti letterari sembri mancare ne *La*

---

[83] Cfr. Ivi, pp. 90-1.
[84] Cfr. *Ibidem*.
[85] Cfr. Ivi, pp. 91-2.
[86] I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del Bene*, cit., p. 114-5.
[87] Cfr. M. Antonaccio, *The Ascetic Impulse in Iris Murdoch's thought*, in Anne Rowe (a cura di), *Iris Murdoch: A reassessment*, cit., pp. 91-2.
[88] Cfr. Ivi, p. 92.
[89] *Ibidem*.
[90] Cfr. *Ibidem*.
[91] Cfr. *Ibidem*.
[92] Cfr. *Ibidem*.
[93] Come sottolinea Iris Murdoch, all'artista «si richiedono le virtù al pari dei talenti. Il buon artista in riferimento alla sua arte è coraggioso, veritiero paziente, umile» (I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del Bene*, cit., p. 144).
[94] La buona arte «non è *come* la condotta virtuosa: è *essa stessa* una forma e il prodotto finale della condotta virtuosa. Similmente, la cattiva arte non è semplicemente *come* la mediocre condotta; piuttosto la cattiva arte e la cattiva condotta sono il risultato del fallimento dell'*unselfing*, ed entrambe esibiscono le caratteristiche opposte che la buona arte o il comportamento virtuoso esibiscono» (M. Antonaccio, *The Ascetic Impulse in Iris Murdoch's thought*, in Anne Rowe (a cura di), *Iris Murdoch: A reassessment*, cit., p. 92).
[95] Cfr. *Ibidem*.
[96] L'artista e il santo, come già è stato detto, sono entrambi dei pellegrini morali che condividono il percorso di abnegazione e di maturazione della visione della realtà: l'arte è una tecnica di *unselfing* è un'esemplificazione di ciò che Murdoch intende dire quando parla di virtù (cfr. *ibidem*).

Sovranità del Bene, è possibile ritrovare nella descrizione dell'*unselfing* un'«estetica controcorrente»[97] che si oppone all'impulso ascetico[98].

Pertanto, in secondo luogo, Maria Antonaccio osserva che le metafore della creatività e la percezione estetica assumono un ruolo centrale nel pensiero murdochiano: esse non permettono che si verifichi un radicale *unselfing*[99]. Di fatto la visione che M acquisisce di D dipende dall'immaginazione creativa e dalla personalità di M e non implica una completa rinuncia del proprio sé. Ciò è evidente se consideriamo tre aspetti: il ruolo dell'immaginazione; l'importanza del temperamento e della personalità di M; e, infine, il fatto che la visione raggiunta è «una visione *umana* purificata dai desideri»[100].

Innanzitutto determinante è il ruolo dell'immaginazione. La visione finale che M ha di D non è il risultato di una contemplazione passiva della realtà è ciò è testimoniato dal fatto che il suo sforzo consiste nel mettere da parte le immagini fantastiche presenti nella sua mente, e, con l'aiuto dell'immaginazione, ridescrivere in modo creativo le qualità di D[101]. A differenza della fantasia che costruisce una barriera tra noi e il mondo generando delle figure false e banali, l'immaginazione è un'attività morale che serve per esplorare il mondo che ci circonda e ci aiuta a comprenderlo in modo approfondito[102]. Dunque il processo di *unselfing* per la Murdoch non implica la scomparsa delle immagini dalla coscienza, piuttosto richiede che l'immaginazione, in modo creativo, generi delle immagini che raffigurano la realtà. Il soggetto in questo modo costruisce in modo creativo e attivo una visione corretta di D[103].

Inoltre, il processo di *unselfing* non implica la scomparsa della personalità di M, al contrario le risorse del suo temperamento sono essenziali perché le permettono di ridescrivere D in modo diverso[104]. La soggettività e l'individualità di M non la ostacola nel raggiungimento di una chiara visione di D. M è capace di vedere D allontanandosi dai sentimenti di gelosia ed invidia, senza separarsi dalla propria individualità: lo sforzo che lei compie «per percepire D in modo giusto stimola le sue peculiari capacità»[105].

Infine, la visione che M matura non è una visione neutrale come quella di Cezanne che nella sua opera ritrae "l'eccolo lì". L'obiettivo dell'agente morale non è quello di acquisire una visione "accuratamente neutrale" dell'altro, propria del realismo fotografico[106]. Piuttosto M cerca di vedere D in modo giusto e amorevole: l'attenzione dell'agente morale consiste nell'avere uno sguardo giusto e amorevole nei confronti dell'altro[107]. Insomma la "buona visione" non è una visione neutrale come l'occhio della macchina fotografica, ma «è una visione umana che è stata purificata dal desiderio egoista»[108].

Così attraverso la sua analisi Maria Antonaccio innanzitutto dimostra che anche se l'*unselfing* richiede la scomparsa dei desideri egoistici, nel pensiero murdochiano ciò non implica la scomparsa del soggetto: non si verifica mai un'ascesi radicale. La visione morale è il risultato di una «spinta creativa» volta a tollerare e amare la realtà dell'altro. In questo modo la Antonaccio mette anche in evidenza che il pensiero della Murdoch è caratterizzato dalla stessa tensione presente nei suoi romanzi e non è unicamente intento a promuove un ideale ascetico: da un lato, difatti, si verifica

[97] Ivi, p. 93.
[98] Cfr. *Ibidem*.
[99] Cfr. Ivi, pp. 92-3.
[100] Ivi, p. 94.
[101] Cfr. Ivi, pp. 93-4.
[102] Cfr. Ivi, p. 93-4.
[103] Cfr. Ivi, p. 95.
[104] Cfr. *Ibidem*.
[105] *Ibidem*.
[106] Cfr. Ivi, p. 94.
[107] Cfr. *Ibidem*.
[108] *Ibidem*.

l'identificazione tra arte e morale nel progetto dell'*unselfing*, dall'altra l'atteggiamento creativo da parte dell'agente morale alimentato dall'immaginazione resiste al totale *unselfing*[109].

Infine Maria Antonaccio considera come nella struttura della coscienza Iris Murdoch presenti una tensione tra egoismo e *unselfing*: anche se l'agente morale può progredire moralmente attraverso la tecnica di *unselfing*, l'ego tende sempre ad imporsi nuovamente. Di fatto, anche se il cambiamento morale è il risultato di una nuova direzione della visione e del riorientamento dell'energia psichica, la direzione della nostra visione e la qualità della nostra attenzione è stata condizionata per troppo tempo dalla tendenza dell'ego a proteggere se stesso[110]. La psiche[111] è caratterizzata da un sistema inarrestabile costantemente volto a prendersi cura dei propri interessi; pertanto, dato che l'ego è pronto in ogni momento a riemergere, il pensiero murdochiano non prevede solo una sua sconfitta momentanea, ma piuttosto lo sviluppo di una forma di coscienza che stia sempre in guardia contro ogni falsa consolazione, come quella di ritenere che l'ego sia stato sconfitto una volta per tutte, o che si sia raggiunta, una volta per sempre, la visione del Bene[112].

A causa dei meccanismi di autoinganno generati dal proprio egoismo – che introduce, in modo sottile, dei sentimenti di *hubris* nel soggetto che tende verso gli ideali morali –, la filosofa pone la fonte della trasformazione psichica al di fuori della coscienza, per natura egoista. Il pericolo che l'ego cerchi di infiltrarsi ed inquinare la coscienza rimane sempre in agguato: ecco perché a volte la Murdoch parla di un radicale *unselfing* che richiede la morte dell'ego[113]. Ma perfino queste strategie radicali non assicurano il successo del progresso morale e non sono invulnerabili: non vi è nessuna garanzia che il soggetto, nello sforzo di sfuggire alla fantasia egoista, non sia di nuovo attirato indietro nel meccanismo della psiche egoista[114]. Ecco perché il processo di *unselfing* non richiede la sola sconfitta dell'egoismo, ma «un continuo processo di purificazione»[115] della coscienza dai propri desideri egoistici.

In conclusione, la concezione murdochiana della coscienza risulta essere omologa a quella dell'arte. L'arte è caratterizzata da due aspetti: da un lato, quando è il prodotto della fantasia, è ingannevole ed è coinvolta nella sistema dell'ego che si autoprotegge; dall'altra, come rappresentazione della realtà, dice la verità sulla vita umana[116]. A causa della sua «duplicità», l'arte può insegnarci molto sulla differenza tra apparenza e realtà, se la cogliamo nella sua complessità e non la bandiamo dalla vita umana[117]. Allo stesso modo Iris Murdoch, se da un lato riconosce che nella vita morale c'è il pericolo dell'egoismo che spinge l'uomo a vivere in un mondo fantastico – pertanto ne denuncia la pericolosità e idea la tecnica di *unselfing* per sfuggire alla sua influenza –, dall'altra riconosce l'importanza della personalità dell'agente, come artista creativo, nella percezione morale: la fantasia egoista può essere purificata solo attraverso il creativo uso dell'attenzione morale e dell'immaginazione[118].

---

[109] Cfr. Ivi, p. 95.
[110] Cfr. Ivi, pp. 95-6.
[111] Iris Murdoch riprende la concezione freudiana dell'io: «Abbiamo imparato da Freud a concepire 'la macchina' come qualcosa di altamente individuale e personale, qualcosa che è, al tempo stesso molto potente e non facilmente compreso dal suo possessore. L'io della psicanalisi è certo abbastanza sostanziale [...] [è] uno sfondo ininterrotto dotato di vita propria [...]. Ciò che siamo realmente si mostra assai [...] simile ad un oscuro sistema di energia, dal quale emergono a tratti scelte e atti visibili della volontà, in modi spesso non chiari e spesso dipendenti dalla condizione del sistema negli intervalli tra i momenti della scelta. Se è così che stanno le cose, uno dei problemi più importanti della filosofia morale potrebbe essere così formulato: esistono delle tecniche per purificare e riorientare un'energia che per sua natura è egoista [...]?» (I. Murdoch, *La sovranità del Bene su altri concetti*, in *Ib.*, *La sovranità del Bene*, cit., pp. 109-10).
[112] Cfr. M. Antonaccio, *The Ascetic Impulse in Iris Murdoch's thought*, in Anne Rowe (a cura di), *Iris Murdoch: A reassessment*, cit., pp. 95-6.
[113] Cfr. Ivi, p. 96.
[114] Cfr. *Ibidem*.
[115] Cfr. Ivi, p. 97.
[116] Cfr. *Ibidem*.
[117] Cfr. *Ibidem*.
[118] Cfr. *Ibidem*.

Così Maria Antonaccio dimostra che esiste una continuità tra la "duplicità" presente nell'opera letteraria di Iris Murdoch, dove compare la figura del santo e dell'artista, ed alcuni aspetti della filosofia morale della Murdoch[119]. Ne *La Sovranità del Bene* c'è una tensione costruttiva tra il progetto del "santo" che compie l'*unselfing*, che sembra implicare esclusivamente la morte dell'ego, e la presenza dell'agente morale che, assunto il ruolo dell'artista creativo, frena tale imperativo: l'«estetica controcorrente»[120] rispetto all'*unselfing* implica la celebrazione dell'immaginazione e permette l'espressione della personalità dell'agente per cogliere la realtà[121].

3. La ricezione critica della pensiero morale della Murdoch in area italiana.

Con *Esistenzialisti e mistici*, la *Sovranità del Bene* e la sua ultima opera *Metaphysics as a guide to morals*, Iris Murdoch dà un contributo originale alla filosofia morale a partire dagli anni '50.

Tuttavia in Italia è stata poco studiata come filosofa e ciò è dimostrato dal fatto che ancora non abbiamo una sua monografia. Ma perché ancora non è maturato un significativo interesse nei confronti di questa filosofa? I romanzi l'hanno resa celebre[122] e dato che negli anni Sessanta lasciò l'insegnamento ad Oxford, di lei si è parlato e si continua a parlare, erroneamente, come di una «filosofa pentita» passata alla letteratura[123].

Prima di presentare la ricezione critica del pensiero morale della Murdoch in Italia, sarà utile riassumere i tratti essenziali del suo pensiero. Secondo la Murdoch non è possibile fare filosofia morale eludendo l'esistenza della vita interiore, che inizialmente caratterizza come esperienza particolare, ed in seguito descriverà utilizzando due importanti metafore, la "tessitura dell'esistente" e la "natura della visione personale": è «la visione globale che abbiamo della vita»[124] che determina il nostro agire. La filosofa, recuperando l'approccio degli antichi greci, da un lato considera l'agente morale come colui che esplorando la realtà la concettualizza, dall'altra la morale consiste anch'essa in una concettualizzazione della realtà che deve teorizzare un ideale morale verso cui l'uomo possa tendere (il Bene). Quanto più il soggetto esplora la realtà e matura una visione realistica di essa, tanto più potrà progredire moralmente.

Nella critica italiana, sono ancora piuttosto scarsi i saggi che analizzano il pensiero di Iris Murdoch, che è prevalentemente studiata come scrittrice più che come filosofa. In questa prospettiva, Luisa Muraro oltre a presentare il pensiero della Murdoch, si è soffermata soprattutto ad esaminare la relazione tra *filosofia e letteratura*. Se Carla Bagnoli si è soffermata su *la mente morale* come l'innovazione di maggiore portata della filosofa, Piergiorgio Donatelli ha considerato come la Murdoch concepisca *l'etica come lavoro concettuale*, come riflessione sui concetti che configurano le nostre vite.

Luisa Muraro – eminente filosofa il cui pensiero si è *incontrato*[125] con quello della Murdoch – ha presentato Iris Murdoch al pubblico italiano in due saggi del 2004 e del 2005 e nell'introduzione alla versione italiana di *Esistenzialisti e mistici*, sottolineando che la Murdoch è stato mossa da un'autentica passione filosofica, non inferiore a quella letteraria: è una pensatrice che ha saputo concepire l'assoluto in pieno clima relativista.

Iris Murdoch fa parte, come osserva la Muraro, della generazione di donne (delle quali parla Giancarlo Gaeta) come Simone Weil, Etty Hillesum, per l'Italia Anna Maria Ortese, che nel ventesimo secolo hanno avuto piena consapevolezza della crisi della modernità, cosicché la storia,

---

[119] Cfr. *Ibidem*.
[120] *Ibidem*.
[121] Cfr. *Ibidem*.
[122] Cfr. A. Da Re, *Murdoch, Jean Iris*, in *Enciclopedia filosofica italiana*, Bompiani, Milano 2006, v. 8, p. 7881.
[123] Cfr. L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, in A. Buttarelli (a cura di), *Concepire l'infinito*, La Tartaruga Edizioni, Milano 2005, p. 58.
[124] I. Murdoch, *Visione e scelta in ambito morale*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 170.
[125] S. Fuart, *Iris Murdoch: l'incontro*, Circolo della Rosa 2005, p. 1.

la politica, la religione, la società divengono parte della loro opera: esse non si sono limitate a cogliere il carattere distruttivo della crisi, ma «hanno trovato in se stesse energie sufficienti per indicare le porte strette per ricominciare», e questo hanno potuto farlo perché non si sono sentite complici del potere né vincolate alla tradizione[126]. La Murdoch, come detto, fa parte di questa generazione, con una differenza. Il suo pensiero non si sviluppa al seguito di altri, né dalla critica o dal confronto antagonistico «ma dall'alterità, filosofia di chi pensa in un altrove, filosofia dell'altro che è donna e in questo senso liberamente *femminile*. Il suo contrassegno sono alcune formule che ricorrono fin dai primi scritti, 'c'è altro, 'c'è più di questo', 'sì ma...' ecc»[127].

D'altra parte, secondo la Muraro, quando Iris Murdoch parla del Bene e della supremazia di questo concetto su altri, è intenta a spiegare un'idea che è del tutto estranea alla cultura in cui viveva e per svilupparla fa riferimento a Platone[128] (forse proprio sull'esempio di Simone Weil[129]). La Murdoch ha risposto alla crisi della modernità riuscendo a concepire l'infinito, l'assoluto e Simone Weil sembra aver avuto una decisiva influenza su di lei: la Weil fu per lei come «un'illuminazione che non l'allontanò dal suo percorso» che «agì come una luce in lontananza nella foresta [...] ossia come un orientamento profondo.[...] È la Weil che le diede il nome del punto di fuga delle prospettive umane, il bene, un nome per riscattare la infelicità dell'incompiutezza dell'opera, e convertirla in apertura dell'orizzonte e nella possibilità di altro»[130].

Questo d'altronde è ciò che rende il pensiero della Murdoch particolarmente originale rispetto all'ambiente filosofico che abitava: «formatasi ad Oxford al tempo della filosofia analitica trionfante, lontana da ogni apparenza religiosa, ma singolarmente libera da pregiudizi metafisici, cerca la strada partendo dalla certezza, che lei sente di condividere con noi, che la bontà sia veramente importante. E ci dice di avere in mente *non* i valori etici e la possibilità di un miglioramento, ma l'idea di perfezione. In contrasto con l'abito mentale del relativismo, cui il pluralismo induce e quasi obbliga, in polemica con l'empirismo della filosofia analitica, lei introduce così quasi mercanteggiando un accordo linguistico, senza ricorrere a dogmi o alla metafisica, il pensiero dell'assoluto»[131].

Oltre a considerare l'importanza della filosofia della Murdoch in quanto capace di concepire l'assoluto in piena crisi della post-modernità come punto di fuga, apertura dell'orizzonte, la filosofa italiana si sofferma ad esaminare la relazione che vi è tra *gli scritti filosofici e letterari*: essi fanno parte di uno stesso percorso, sono dunque concomitanti, ma allo stesso tempo indipendenti. La «costante e spartita dedizione ai due tipi di scrittura, insieme all'eccellenza mostrata in entrambi, è il segreto della straordinaria personalità di questa pensatrice [...]. Gli scambi tra filosofia e letteratura sono manifesti: nei suoi romanzi risuonano i temi filosofici che le stanno a cuore, e nei

---

[126] Cfr. L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, cit., pp. 62-3,

[127] Ivi, p. 64.

[128] Anche Mario Ricciardi, che analizzeremo tra poco, coglie il "platonismo" di Iris Murdoch soprattutto nei concetti di *virtù* e *conoscenza* e nel mito della caverna, che la spingono a sviluppare l'idea di un pellegrinaggio morale, attraverso il quale si verifica un cambiamento nella coscienza della persona, visibile non solo attraverso le azioni della persona, ma nella visione che ha del mondo: il modo in cui "vede le persone e le foglie sugli alberi" diviene differente (cfr. M. Ricciardi, «*Philosophy, literature and life*» in *Politeia*, Anno XVIII, n. 66, 2002, p. 10). Da qui la connessione tra etica e conoscenza evidente nel pensiero della Murdoch: per la pensatrice la filosofia morale deve suggerire un percorso di riflessione su se stessi e deve spingere il soggetto ad avere una particolare attenzione nei confronti della realtà e degli altri (cfr. *ibidem*). Come la Murdoch ha osservato nel 1993 «Learning is moral progress because it is an asceticism, it diminishes our egoism and enlarges our conception of truth, it provides deeper, subtler and wiser visions of the world. What should be taught in schools: to attend and get things right» (I. Murdoch, *Methaphysics as a guide to morals*, Vintage classics, London 2003, p. 179).

[129] La Muraro afferma: «Io non do altro peso al platonismo di Iris Murdoch che questo, di supporto e copertura per una straordinaria intuizione che poteva svilupparsi indipendentemente dalla metafisica platonica. Lei per me è una che, come Simone Weil, ma in maniera sua originale, ha saputo concepire l'infinito dall'interno della crisi della modernità e ha cercato di metterlo al mondo, aprendo una porta stretta fuori dall'agonica post-modernità» (L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, cit., p. 71).

[130] Ivi, pp. 66-7.

[131] L. Muraro, *Al mercato della felicità*, Mondadori, Milano 2009, p. 29.

saggi è frequente il riferimento alla vita degli esseri umani nella complessità e nella concretezza dei loro contesti e delle loro personalità»[132].

Pertanto se la schiera di lettori e lettrici di romanzi può ignorare la sua produzione filosofica, chi è interessato al suo pensiero filosofico non può ignorare la *fiction*, data l'esistenza di un'*asimmetria*[133] tra ciò che si può immaginare e rappresentare con l'arte del linguaggio e quello che si può argomentare con la logica[134], cioè capire e spiegare, e, prima ancora, fra quello che si esperisce e quello che se ne dice[135], «asimmetria di cui Murdoch ha saputo fare una vera risorsa del pensiero filosofico»[136]. Secondo l'ipotesi della Muraro «l'una non ha fatto altro che incrementare l'altra».

Oltre a cogliere l'asimmetria tra i due generi di scrittura, la Muraro sottolinea gli scambi tra letteratura e filosofia nell'opera murdochiana con effetti di contaminazione linguistica – basti pensare al titolo *Sotto la rete* che è una contaminazione, l'immagine viene dal *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, 6.341, o all'uso cospicuo del termine *contigency*, parola latina inventata da Boezio per tradurre Aristotele che ritroviamo sia nei saggi che nei romanzi della nostra autrice[137]. I suoi romanzi oltre ad essere caratterizzati dalla presenza di coppie oppositive ed alternative (come in *Sotto la Rete* dove Jake afferma "Io odio la contingenza" in aperto contrasto con Hugo, contrasto che non giunge ad alcuna sintesi), si distinguono per la scrittura spartita su due versanti, quello della fiction e della prosa ragionante[138]. Questo regime della doppia scrittura, fiction e prosa ragionante, presente nei romanzi serve proprio per alimentare l'infinitezza dell'opera.

Considerando l'intera opera della Murdoch, la Muraro conclude che nella vita della pensatrice «scrittura filosofica e scrittura ragionante si intrecciano in un segreto disegno che tuttavia traspare se lo colleghiamo a un terzo tipo di scrittura, che la occupò meno delle altre, la scrittura autobiografica»[139]. La sua è una *scrittura continua*. La Muraro la chiama *scrittura infinita*[140], una pratica di vita che oltre a decantare la vita interiore[141] è suscitata dall'attrazione per il bene che rappresenta per l'autrice il punto di fuga della prospettiva umana. Essa è tesa a verificare «dal vivo, il potere di attrazione del bene»[142]: nei suoi romanzi, in particolare, la scrittura è una pratica di esplorazione della possibilità del bene nel mondo degli umani, non separabile dall'impegno personale nei confronti del bene, che impegna sia la scrittrice sia i suoi personaggi in un rapporto

---

[132] L. Muraro, «Iris Murdoch, la filosofia da vivere», in *L'Unità*, 25 Marzo 2004, p. 24. Questo saggio è stato pubblicato nel libretto *Concepire l'infinito* a cura di P. Mazziotti ed E. Segni, Apeiron Editori, Sant'Oreste 2004, p. 21.

[133] «Non vuol dire che questi sia meno di quello; in un rapporto asimmetrico non c'è comparazione definitiva, i rapporti asimmetrici non sono mai riducibili a rapporti gerarchici di più/meno, maggiore/minore, superiore/inferiore» (L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, cit., pp. 62-3).

[134] Cfr. Ivi, p. 59.

[135] Cfr. Ivi, p. 62.

[136] *Ibidem.*

[137] Cfr. Ivi, p. 60.

[138] Cfr. *Ibidem*.

[139] L. Muraro, «Iris Murdoch, la filosofia da vivere», in *L'Unità*, 25 Marzo 2004, p. 24.

[140] Come osserva Muraro nel saggio del 2005 *Scrittura in-finita*: «A chi le chiedeva quanto tempo lasciasse passare tra la scrittura di un nuovo romanzo rispose un'ora. 'Si è parlato di scrittura coatta'. Io ho cercato un'altra parola e ho pensato a 'scrittura continua' come la lotta del Sessantotto [...] che a un certo punto si chiamò lotta continua. Volevo rendere conto del fatto che si tratta di una risposta felice a un compito che è forse senza fine, e così ho trovato la risposta giusta, *scrittura infinita* (n.s.), che ricorda altre scritture suscitate dall'invincibile attrazione di un bene perduto: Dio per Veronica Giuliani, l'amore materno per Marguerite Duras [...]. Per la nostra autrice, è la bontà o il bene (the Good) che lei prende in prestito dalla grande filosofia del passato e che sta a significare il punto di fuga delle prospettive umane, posto oltre ogni possibile compiutezza, quella del discorso scientifico o filosofico, ma anche quella della pagina e del libro» (L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, cit., pp. 61-2).

[141] Cfr. L. Muraro, «Iris Murdoch, la filosofia da vivere», in *L'Unità*, 25 Marzo 2004, p. 24.

[142] *Ibidem*.

che ci fa indirettamente conoscere la sua filosofia[143]. La sua filosofia sarebbe dunque il resoconto speculativo della sua esperienza di scrittrice dei romanzi[144].

Infine oltre ad essere una pratica di esplorazione della possibilità del bene nel mondo e negli umani, l'opera d'arte letteraria serve, come sottolinea la Muraro, per *combattere l'irrealtà*. La Murdoch difatti considera che uno dei più grandi pericoli per l'uomo consiste nel rifugiarsi nella fantasia, ed allontanarsi dalla realtà, perdendo contatto con essa[145]. Non avere una visione realistica del mondo che ci circonda e delle persone spinge, potremmo dire, ad un'involuzione morale, ovvero ad una mancanza di progresso morale (come nel caso della donna che considera la nuora in modo negativo, perché non ha una visione realistica di lei, ma di questo poi). Al contrario quanto più acquisiamo una visione realistica della realtà, tanto più miglioriamo moralmente. Qui subentra l'importanza della letteratura, perché quest'ultima realizza ciò che la filosofia da tempo non riesce a realizzare, può fornirci un nuovo vocabolario dell'esperienza, vocabolario di cui abbiamo bisogno per diventare più liberi e pensare la trascendenza della realtà[146]. D'altra parte se per la Murdoch la scrittura – similmente a Virginia Woolf – ha il potere alchemico di rendere buono quello che tale non era, non solo nella scrittura del reale ma nell'artista stesso, in questo caso l'opera d'arte, come scrittura, serve per trasformare, guadagnare la realtà, nella quale ci troviamo[147].

Anche Mario Ricciardi considerando la relazione tra la letteratura e la filosofia nel suo articolo *Philosophy, literature and life* (2002), ha sottolineato innanzitutto come l'impegno nella letteratura testimoni lo sviluppo del suo pensiero (dato che in lei è forte l'interesse nei confronti dell'esperienza personale, della vita interiore, la *fiction* serve proprio per comprenderne il funzionamento[148]). In secondo luogo Ricciardi seguendo la tesi di R.W. Hepburn, secondo cui non abbiamo bisogno di principi universalizzabili per dare un senso alle nostre esperienze *ma abbiamo bisogno di storie*, sottolinea come la Murdoch si serva della letteratura per esplorare la vita morale[149].

Infatti Iris Murdoch era già una scrittrice di successo (il suo primo romanzo *Under the net* era stato pubblicato nel 1954) quando nel saggio filosofico *Visione e scelta in ambito morale* (1956) afferma: «[q]uando comprendiamo e valutiamo altre persone non consideriamo solo le soluzioni di specifici problemi pratici, ma anche qualcosa di più sfuggente, che potremmo definire la visione globale della vita, come è mostrata nei loro discorsi, nei loro silenzi, nelle scelte delle parole, nei giudizi sugli altri, nella loro concezione della propria vita, in ciò che ritengono gradevole e lodevole e in ciò che trovano divertente: in sintesi le configurazioni del loro pensiero che si rivelano continuamente dalle loro reazioni e conversazioni»[150]. È verosimile dunque che qui la Murdoch parlasse con l'autorità che le veniva non solo dalla filosofia ma anche dalla sua esperienza di scrittrice[151]. D'altra parte anche se vi sono altri filosofi ad Oxford che si dedicarono alla filosofia e

---

[143] Cfr. L. Muraro, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, cit., p. 61.

[144] «Il fatto che la Murdoch non si limitò a leggere i romanzi, ma li scrisse, la spinse a sviluppare un rapporto particolare tra quella che è la qualità della vita interiore e la qualità della sua creazione letteraria, tra ciò che il lei c'è di *buono* e ciò che lei fa di *bello*: i romanzi sarebbero dunque il risultato di una segreta alchimia in cui la libertà interiore dell'autore o dell'autrice si traduce in qualità artistica che la lettura riconverte in un'esperienza che trasforma» (ivi, p. 62).

[145] In *Contro l'aridità* Murdoch afferma che: «Una fede ingenua nella scienza, insieme al presupposto che ogni individuo sia razionale e assolutamente libero, porta a una pericolosa mancanza di curiosità nei confronti del mondo reale [...] dobbiamo abbandonare il concetto egocentrico di sincerità e tornare al concetto altrocentrico di verità. Non siamo individui isolati e liberi di scegliere, ma creature ottenebrate sprofondate in una realtà che siamo continuamente tentati di deformare per mezzo della fantasia. La nostra attuale visione di libertà incoraggia la fuga dalla realtà» (I. Murdoch, *Contro l'aridità*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 296).

[146] Cfr. Ivi, p. 18.

[147] Cfr. L. Muraro, *Introduzione*, in I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 16-17.

[148] Cfr. M. Ricciardi, «*Philosophy, literature and life*» in *Politeia*, Anno XVIII, n. 66, 2002, p. 6.

[149] Cfr. Ivi, p. 15.

[150] I. Murdoch, *Visione e scelta in ambito morale*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 170.

[151] Cfr. M. Ricciardi, «*Philosophy, literature and life*» in *Politeia*, Anno XVIII, n. 66, 2002, p. 16.

alla letteratura, tra cui Bertrand Russel, Roger Scruton, solo in lei[152] «l'esperienza di romanziera procedeva di pari passo con lo sviluppo della riflessione sui limiti dell'approccio analitico»[153].

All'interno di questo intreccio di filosofia e letteratura gli studiosi italiani Carla Bagnoli e Piergiorgio Donatelli hanno illuminato due aspetti importanti e profondamente interrelati del pensiero della Murdoch: la scoperta della *mente morale*, dunque, la rivalutazione dell'esperienza soggettiva in etica, e la considerazione dell'etica come *riflessione sui concetti che configurano le nostre vite.*

Per il primo aspetto Carla Bagnoli parla della riscoperta della *mente morale* come del più importante contributo filosofico della Murdoch: ella si contrappone al non-cognitivismo che ignorava sia l'esperienza soggettiva della morale, sia le differenze di visioni morali. La *pars destruens* dell'argomentazione della Murdoch è costituita dalla critica nei confronti sia del positivismo logico che del non-cognitivismo, che hanno rigettato la metafisica ed hanno conferito un'eccessiva centralità al metodo dell'analisi linguistica e concettuale (quindi l'etica, ridotta ad un'analisi neutrale distaccata dalla psicologia morale e dalla filosofia della mente, ha come oggetto solo l'osservabile, la sfera dell'azione, mentre la mente, la sfera del particolare, non è affatto considerata) e Murdoch evidenzia come questo approccio etico è caratterizzato dalla critica anti-metafisica, dunque, esso non è nato da uno studio paziente della pratica morale, ma è semplicemente espressione del credo liberale[154].

Nella *pars construens* Murdoch, da un lato, considera che l'etica deve tornare a porsi delle domande fondamentali, "Qual è un ideale morale decente? Come possiamo migliorarci moralmente?" e per farlo è necessario riconoscere il ruolo importante che la mente ha nelle attività morali: la riflessione filosofica non può limitarsi alla sfera dell'azione ma deve recuperare l'attenzione per i fenomeni morali che sono stati ignorati. Pertanto bisogna riconoscere la *continuità* dei processi mentali come l'immaginare o il concepire un'azione alla luce di certe aspettative, e lo stadio puramente esecutivo dell'azione e, allo stesso tempo, considerare che per effettuare una giusta scelta bisogna avere una *giusta visione* del problema che ci preoccupa; le buone scelte infatti dipendono da una *percezione adeguata* della situazione, dunque gli errori morali sono dovuti alla disattenzione, alla distrazione, alla mancanza di immaginazione, e non sono quindi errori di pianificazione o esecuzione[155]. Per la Murdoch è la capacità di pensare, immaginare, deliberare che ci consente di prendere decisioni appropriate[156].

Dall'altro la Murdoch valorizza l'attività *contemplativa*, come attività morale, e l'importanza di avere una *teorizzazione morale*[157] che fornisca un *ideale* morale che il soggetto possa contemplare[158]. È la contemplazione, come attività morale fondamentale, che trasforma le persone, le motiva diversamente e determina i progetti che devono essere perseguiti[159]. La Bagnoli

---

[152] Murdoch giunse a realizzare che «filosofia e letteratura, nonostante la loro diversità» sono «entrambe attività che rivelano la verità. Sono entrambe attività cognitive ed esplicative. La letteratura come le altre arti, implica esplorazione, classificazione differenziazione e visione organizzata. Naturalmente la buona letteratura non si presenta come buona analisi, poiché quel che l'immaginazione produce è sensuale, compatto reificato, misterioso, ambiguo e peculiare. L'arte è cognizione in modo diverso» (I. Murdoch, *Letteratura e filosofia: un'intervista con Brian Magee*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il Saggiatore, Milano 2006, p. 44).

[153] M. Ricciardi, «*Philosophy, literature and life*» in *Politeia*, Anno XVIII, n. 66, 2002, p. 16.

[154] Cfr. C. Bagnoli, «La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch», *Iride*, Anno XVII, Aprile 2004, n. 41, pp. 47-9

[155] Cfr. Ivi, p. 52.

[156] Cfr. *Ibidem*.

[157] Per la filosofa la contemplazione e la teoria sono risorse fondamentali per percepire comprendere, guidare e operare il cambiamento (cfr. I. Murdoch, *Un edificio di teoria*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 171-187).

[158] Cfr. C. Bagnoli, «La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch», *Iride*, Anno XVII, Aprile 2004, n. 41, pp. 52-3.

[159] Cfr. *Ibidem*.

sottolinea come l'essere umano è in grado di correggersi: il miglioramento morale è possibile nel momento in cui il soggetto[160] matura una *visione realistica* della realtà[161].

Inoltre la riscoperta della mente morale spinge la Murdoch a considerare che il *disaccordo morale* è generato dal fatto che ogni individuo ha una visione morale differente[162]: ma vi sono delle visioni accurate e delle visioni offuscate e per migliorare moralmente bisogna acquisire una visione realistica degli altri, come nel caso della donna e della nuora in cui «il progresso morale consiste nell'acquisire, con sforzo e pazienza, una visione chiara dell'altro. Questo sforzo è di tipo morale; è una lotta che si intraprende con se stessi nel tentativo di liberarci dagli impulsi egoistici e vedere la realtà così com'è, indipendentemente da come vorremmo che fosse»[163]. Per la Murdoch, dunque, «il progresso morale non è una strada spianata dall'adozione di regole generali o principi universali, è invece il frutto di atti particolari e continui di attenzione»[164] (ma ci sono delle persone che non si rendono conto dell'inadeguatezza della loro percezione della situazione e che, secondo Murdoch, soffrono di cecità morale). È l'egocentrismo che ci distoglie dalla realtà, ed è, fondamentalmente, un difetto di attenzione: per natura siamo egoisti ed egocentrici e ci vuole uno sforzo, un riorientamento cognitivo ed emotivo per volgere lo sguardo da noi stessi verso l'altro[165].

Dunque è la capacità di rivisitare le proprie convinzioni e di riesaminare la nostra percezione che ci rivela quello che siamo: agenti morali storici, non solo soggetti che persistono nel tempo, ma soggetti capaci di cambiare, di sbagliare, di correggersi, di fallire e di progredire[166]. Iris Murdoch, come osserva la Bagnoli, ha richiamato l'attenzione su fenomeni (come il cambiamento e il progresso morale) che richiedono una psicologia morale complessa ed un modello di attività morale in cui ha senso parlare di evoluzione e sviluppo[167]. Il suo merito è stato quello di fornire un modello dinamico di attività morale per esaminare il miglioramento e il progresso morale.

Se Carla Bagnoli ha illuminato la *mente morale* come aspetto profondamente innovativo del pensiero della Murdoch, da qui deriva un ripensamento sul ruolo dell'etica. Se le differenze morali corrispondono alle differenze concettuali, e se l'agente morale esplorando la realtà la concettualizza, l'etica consiste anch'essa nella concettualizzazione della realtà[168].

Così la Murdoch oltre a mettere in evidenza l'esistenza della mente morale, riscopre le *dimensioni concettuali dell'etica*, dimensioni acutamente esaminate da Piergiorgio Donatelli nel saggio *Iris Murdoch concetti e perfezionismo morale*, 2009. Il filosofo osserva come la teoria morale nelle sue principali versioni, il kantismo, l'utilitarismo e il finalismo ontologico ha presentato un pensiero morale governato da criteri che possono essere elencati in modo indipendente dal contesto in cui trovano applicazione ("l'idea è che l'intera forma normativa è raccolta nelle forme di razionalità delineate in anticipo e in modo indipendente dal contesto in cui

---

[160] Nel caso, ad esempio, della donna che riflette sui sentimenti di ostilità che avverte verso la nuora che considera una buona ragazza ma senza buone maniere (che avverte un turbamento morale privo di alcuna manifestazione esteriore) il cambiamento nella donna, ossia il miglioramento morale, si verifica dopo che ella ha riesaminato il proprio atteggiamento verso la nuora e comincia a vederla com'è in realtà: invece che maleducata, la vede semplice e poco raffinata, gaia anziché puerile (cfr. *ibidem*). Questo cambiamento interiore sfugge al modello dei non-cognitivisti ed è dovuto al fatto che la donna fa un *ritratto più realistico* della ragazza che porta ad una ricognizione più accurata dell'oggetto.

[161] Cfr. Ivi, p. 53.

[162] Cfr. Ivi, p. 57.

[163] *Ibidem.*

[164] *Ibidem.*

[165] Cfr. Ivi, p. 60.

[166] Cfr. Ivi, p. 53.

[167] Ivi, p. 60.

[168] Come scrive Murdoch nel 1958 in *Un edificio di teoria*: «l''eliminazione della metafisica' [...] non scredita *ipso facto* l'ambito delle credenze morali, inteso propriamente come ambito di esplorazione morale dal punto di vista concettuale. [...] Non c'è alcuna ragione filosofica (o scientifica) per cui non debba esistere una sfera di teoria, riflessione, meditazione o contemplazione *tra* noi e i semplici livelli empirici dell'azione,[...] purché sia chiaro che il fine della teorizzazione è il chiarimento e la comprensione, morale». (I. Murdoch, *Un edificio di teoria*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 192).

trovano un'applicazione"): qui la dimensione personale non contribuisce in nessun modo a modellare la razionalità dell'etica[169]. È come se le richieste morali non provenissero da nessun luogo e di conseguenza è impossibile concepire la morale come un modo in cui il soggetto governa la propria vita. Come osserva Bernard Williams, in questo modo i concetti che vengono coinvolti nel pensiero morale sono solo i concetti *sottili* (come "buono" e "giusto") mentre vengono tralasciati il più ampio insieme di concetti *spessi* di cui sono intessute le vite degli esseri umani e i modi in cui essi si relazionano con gli altri: ma sono i concetti *spessi*, vale a dire i concetti delle virtù, che consentono di articolare la posizione del soggetto nei confronti della vita morale[170].

Pertanto Donatelli sottolinea come il merito della Murdoch è stato quello di fornire un approccio concettuale dell'etica e di conferire valore anche ai concetti che configurano le nostre vite. Il punto di partenza della Murdoch è la critica della filosofa moderna che ha eliminato la metafisica al suo interno: in *Metaphysics and Ethics* (1957) ella considera come Moore ha trasformato la questione etica dalla domanda sulla natura della bontà, da cui ci si aspetta una risposta che riveli una qualche struttura dell'universo, «in quella su cosa sia l'attività dell'assegnare valore alle cose»[171]. Ugualmente tale abbandono della metafisica è ancora più evidente se consideriamo il prescrittivismo di Hare che si raffigura «la morale come una dimensione che fa la sua comparsa nei momenti della scelta, sullo sfondo di fatti che non hanno alcun peso morale. A loro volta tali scelte sono segnalate nel linguaggio in una modalità che trascura come irrilevante cosa succede nell'interiorità delle persone prima o dopo la scelta, la dimensione della tessitura dell'io, come la chiama la Murdoch. Perciò c'è la scomparsa sia del mondo esterno, che non contribuisce più a configurare l'esperienza morale, sia del mondo interiore, che non è più preso in considerazione. Nella prospettiva di Murdoch la nozione di metafisica indica lo sfondo più ampio (*larger background*) eliminato dal prescrittivismo, sulla scia della storia che Murdoch ha raccontato: lo sfondo dei fatti e lo sfondo offerto dall'interiorità degli individui»[172].

Dunque se la causa della perdita dell'approccio concettuale dell'etica è riconducibile all'eliminazione della metafisica, Murdoch, innanzitutto, recupera la visione metafisica in modo da collegare l'etica allo sfondo concettuale[173]. Così mentre nella visione liberale adottata dai filosofi del linguaggio l'uomo è solo senza uno sfondo concettuale e privo di una vita interiore, ed è completamente libero di scegliere e responsabile della sua scelta, al contrario la visione metafisica[174] offre un'immagine secondo cui «l'individuo si muove incerto di fronte a una realtà che lo trascende. Scoprire ciò che è moralmente buono significa scoprire quella realtà, e diventare buono vuol dire integrarsi con essa. [...] La sua libertà non è pronta libertà di scelta in una situazione chiara: essa trova piuttosto espressione in una conoscenza del proprio essere reale e nella condotta che naturalmente scaturisce da tale conoscenza»[175]. Insomma, Iris Murdoch considera la realtà come uno sfondo, un quadro complessivo, una struttura storica sociale e religiosa con cui la moralità si pone in una rapporto di continuità. Scoprire ciò che è moralmente buono significa scoprire quella realtà e divenire buono vuol dire integrarsi con essa[176].

In secondo luogo gli autori metafisici spingono la Murdoch a ripensare il metodo linguistico della filosofia: se «la nostra libertà non è solo libertà di scegliere e di agire in modi diversi, [ma] è anche libertà di pensare e di credere in modi diversi, di vedere il mondo in modi diversi, di cogliere

---

[169] Cfr. P. Donatelli, *Iris Murdoch: concetti e perfezionismo morale*, in P. Donatelli ed E. Spinelli (a cura di), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2009, p. 101.
[170] Cfr. Ivi, p. 102.
[171] Ivi, p. 105.
[172] Ivi, p. 104.
[173] Cfr. Ivi, p. 107.
[174] Il contrasto evidente tra la concezione della morale della visione liberale adottata dai filosofi del linguaggio e quella della Murdoch è dovuto allo scontro di due sistemi di credenze e concetti: se nel primo caso i filosofi tendono a cercare «una formula universale», nel secondo abbandonando il dominio della logica pura «entriamo nell'ambito confuso dei concetti secondo cui vivono gli uomini e questi sono soggetti al cambiamento storico» (*ibidem*).
[175] I. Murdoch, *Etica e Metafisica*, in *Ib.*, *Esistenzialisti e mistici*, Il Saggiatore, Milano 2006, p. 98.
[176] Cfr. Ivi, p. 107.

diverse configurazioni e di descriverle con parole diverse. Le differenze morali possono essere differenze concettuali oltre che differenze di scelta»[177]. Di conseguenza se il linguaggio morale era stato strettamente correlato alla scelta difatti dire "buono" corrisponde a "scegli questo", nel momento in cui l'etica coincide con la comprensione del mondo in cui siamo collocati, ovvero, è una riflessione sui concetti che configurano le nostre vite, bisogna mettere anche in discussione la nozione di linguaggio morale come sfera circoscritta[178]: qualsiasi parola può dare voce ad un pensiero morale[179]. Insomma per la Murdoch non dobbiamo più soffermarci troppo ad analizzare i termini come "buono" o "giusto" ma dobbiamo prendere in considerazione «una varietà ampia di parole», come "vero", "coraggioso", "sincero"[180], parole che designano i concetti delle virtù.

In conclusione, i saggi italiani riguardanti il pensiero della Murdoch hanno messo in evidenza come le sue riflessioni vedano l'intrecciarsi di fili teoretici importanti per il dibattito etico contemporaneo, tra cui: la relazione tra filosofia e letteratura, l'importanza dell'esperienza soggettiva dell'etica e la considerazione di concetti di virtù di cui sono intessute le nostre vite.

[177] Ivi, p. 100.

[178] Se «l'etica non è una sfera chiusa, rappresentabile – come suggerisce la visione liberale – nei termini dell'operare del giudizio morale in base a criteri, che è possibile circoscrivere e separare dal mondo su cui operiamo e che trovano applicazione nel momento della scelta. Se pensiamo all'etica come espressione di uno sfondo più ampio, allora le parole rilevanti non sono più solo quelle che si collegano direttamente ai criteri di scelta del soggetto morale ma tutte le parole» (*ibidem*).

[179] Cfr. Ivi, p. 108.

[180] Cfr. Ivi, p. 107.

Conclusione

La cornice generale in cui ho inserito la mia tesi è l'ambito morale della filosofia contemporanea, sotto il segno della "riabilitazione della filosofia pratica". L'itinerario che ho tracciato è quello della riscoperta della virtù nella Oxford degli anni Trenta, dove ho colto la proposta filosofico morale di Iris Murdoch, imperniata su tre nodi teoretici essenziali: il Bene, l'individuo e la virtù.

Nella ***prima parte*** della tesi ho considerato come Iris Murdoch fa parte di un cenacolo di donne filosofe come Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Mary Midgley e Mary Warnock, unite dal desiderio di riscoprire la vita interiore e la virtù. Anche grazie al confronto con loro, Iris Murdoch riscopre la centralità del concetto di virtù e sposta l'attenzione dall'analisi sulla dimensione esteriore dell'etica, che concerne le azioni osservabili, tipica del positivismo logico, alla dimensione della vita interiore. Riscoprendo l'etica della virtù di Aristotele e Platone, la sola capace di sviluppare una stretta unione tra filosofia ed etica, queste filosofe partecipano ad una fase di gestazione della rinascita della filosofia pratica. D'altra parte non si può dimenticare che in quello stesso periodo, negli anni Cinquanta, negli Stati Uniti, Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt, riprendevano la filosofia politica di Platone ed Aristotele, perché capace di sviluppare la stretta unione tra la filosofia e la pratica.

In via preliminare mi sono soffermata su una delle filosofe più importanti del gruppo, Elizabeth Anscombe, conosciuta per essere stata la "discepola" di Wittgenstein, ed ho analizzato le tre tesi presenti nel suo scritto *Moral Modern Philosophy*, 1958: la filosofa critica il consequenzialismo e considera la possibilità di rifondare l'etica sul concetto di virtù. Ho considerato poi l'analisi della nozione di virtù offerta da Philippa Foot con il saggio *Virtù e vizi*, 1978, e come Rosalind Hursthouse sia divenuta una delle maggiori sostenitrici contemporanee dell'etica della virtù con il testo del 1998, *On virtue ethics.* Se da un lato ho analizzato la virtù, dall'altra ho approfondito la riflessione sul vizio compiuta da Mary Midgley in *Wickedness*, 1984. L'ultima componente di questo gruppo di donne filosofe è Mary Warnock, che mostra il suo anticonformismo nei confronti della filosofia morale moderna quando, contrapponendosi alla tesi secondo cui le passioni sono distaccate dalla ragione, recupera le riflessioni compiute da Hume e Kant, e considera l'immaginazione una facoltà dove le emozioni operano insieme all'intelletto (*Imagination*, 1976).

Nella ***seconda*** e nella ***terza parte*** della tesi ho analizzato il pensiero morale di Iris Murdoch la quale rivolgendosi a Platone, manifesta grande originalità anche nei confronti delle sue colleghe filosofe che, invece, si interessano ad Aristotele. Ho delineato tre periodi che scandiscono lo sviluppo cronologico e contenutistico delle sue riflessioni: 1) l'incontro/scontro con Sartre nei saggi 1950-1957, 2) un periodo polemico nei confronti della filosofia inglese, il positivismo logico, in cui la filosofa giustifica l'esistenza della vita interiore, nei saggi 1951-1956, 3) un grande periodo neoplatonico negli scritti dal 1962 al 1992 – *La sovranità del Bene*, 1970, *Un dialogo sugli dei e la religione*, in *Acasto*, 1986, e *Metaphysics as a guide to morals*, 1992. Si tratta di un pensiero tortuoso, composto da molti sentieri filosofici ed approfondimenti che si intrecciano nella riscoperta dell'interiorità e del valore del pellegrinaggio morale, come risultato della murdochiana rilettura del pensiero platonico.

In particolare, nella ***seconda parte*** della tesi, ho approfondito i primi due periodi che scandiscono lo sviluppo del pensiero murdochiano. Il primo periodo è caratterizzato dall'incontro/scontro con

Sartre – in *L'esistenzialista come metafisico,* 1950, *Il mito politico esistenzialista*, 1952, *Sartre Romantic Rationalist*, 1953, e in *Hegel in abiti moderni*, 1957 –: anche se la Murdoch condivide il suo interesse per la coscienza, tuttavia lo critica per aver fornito una raffigurazione solipsistica dell'individuo, che non ha alcuna relazione con la realtà trascendente.

Ho poi analizzato i saggi di carattere polemico, dal 1951 al 1956, dove la filosofa dimostra l'esistenza della vita interiore (*Pensiero e linguaggio*, 1951, *Nostalgia del particolare*, 1952, *Visione e scelta in ambito morale*, 1956). La Murdoch critica il positivismo logico e il non-cognitivismo poiché hanno rigettato la metafisica ed hanno ridotto l'etica ad un'analisi neutrale che ha come oggetto solo l'osservabile, la sfera dell'azione, mentre la mente non è affatto considerata. Pertanto la filosofa rivaluta l'importanza della mente e sostiene che il pensiero è un'esperienza che, al pari dell'esperienza sensibile, può essere compresa ed analizzata quando se ne considerano il contesto e gli elementi essenziali che la compongono.

Iris Murdoch è fin dall'inizio convinta che gli eventi psicologici non osservabili esistono e che hanno una rilevanza morale anche se non possono rientrare nelle regole universali: per lei non è possibile fare filosofia morale eludendo l'esistenza della vita interiore, che definisce «la tessitura dell'esistente». Non solo, ma motiva la sua scelta appoggiandosi ai filosofi del passato, ritenendo che sia essenziale imitarli adottando un approccio metafisico – che è stata rigettata dalla filosofia moderna – dove l'agente morale è colui che esplorando la realtà la concettualizza, e dove l'etica consiste in una concettualizzazione della realtà. Iris Murdoch prende le distanze dal rifiuto della metafisica – in *Un edifico di teoria*, 1958 –, dallo scetticismo inglese e dalle tecniche dell'analisi linguistica, che hanno provocato la mancanza di un edificio teorico sia nella filosofia morale inglese, che nel pensiero politico. Lo scoraggiamento di qualsiasi teorizzazione imperniata sulla concettualizzazione della realtà, ha prodotto un vuoto morale nel paese, per cui le persone sono prive di un vocabolario morale.

La *pars construens* del tragitto murdochiano ha inizio con il suo confronto con Kant, ne *Il sublime e il Buono*, 1959, quando sostiene che l'arte è l'*analogon* della morale: arte e morale, per la filosofa, sono unite nella lotta contro l'irrealtà ed aprono la strada al soggetto desideroso di entrare in relazione con gli altri. Attraverso l'amore, che la filosofa definisce «la capacità di cogliere che qualcosa di altro da noi è reale», e che costituisce l'essenza di arte e morale, il soggetto può entrare in contatto con la realtà.

In seguito, in *Esistenzialisti e mistici*, 1970, Iris Murdoch delinea la figura del romanziere mistico, che in epoca contemporanea, di fronte al declino della religione, conserva una coscienza religiosa, ricercando delle nuove immagini religiose che rappresentino l'idea del bene e della virtù. La Murdoch riconosce il bisogno di sviluppare «una non-teoria» dove i concetti di virtù e di libertà siano in stretta relazione con una riflessione pratica sulla giusta qualità della vita umana, qualità che inizia al livello del cibo e del riparo. Sono l'estrema casualità della vita umana e l'evidenza della morte che rendono sempre la virtù, qualcosa che è assolutamente in primo piano nella nostra esistenza, insieme a beni evidenti come mangiare abbastanza e non avere paura: «la bontà è indispensabile, bisogna essere buoni senza secondi fini, per ragioni immediate e ovvie, perché qualcuno ha fame o perché qualcuno sta piangendo»[181].

Nella ***terza parte della tesi*** ho approfondito il terzo periodo, quello neoplatonico, negli scritti dal 1962 al 1992 – *La Sovranità del Bene*, composto dai saggi, *L'idea di Perfezione*, 1962, *Su "Dio" e il "Bene"*, 1969, e *La sovranità del Bene su altri concetti*, 1967, poi il testo del 1986, *Acasto: due dialoghi platonici* riferendomi in particolare a *Sugli dei. Un dialogo sulla religione*, e la sua ultima opera *Metaphysics as a guide to morals*, 1992 – dove la filosofa, dialogando con Platone, mette a fuoco i nodi teoretici principali della sua indagine: il Bene, la virtù e la vita buona, intesa come pellegrinaggio morale.

Ricordando quanto già detto dell'itinerario intellettuale della Murdoch, il suo pensiero può essere considerato un tipo di psicologia morale volto a recuperare una descrizione filosofica della

[181] I. Murdoch, *Il sublime e il buono*, in *Ib*., *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 241.

coscienza come portatrice di valore. Di fronte ad un paesaggio filosofico che ignorava fatti quali la coscienza, la virtù, Iris Murdoch sostiene che, nella vita morale dell'individuo, la coscienza occupa un posto centrale: essa rispondendo alla forza di attrazione magnetica del Bene è la protagonista di un'attività che produce il progresso morale.

Criticando la tesi della filosofia della linguaggio – nel saggio *L'idea di Perfezione*, 1962 – secondo cui dentro «è tutto buio e silenzio», Iris Murdoch sottolinea come la colpa di questi filosofi è stata quella di delegare alla scienza la conoscenza della natura dell'uomo: in realtà i concetti morali che riguardano l'individuo non si muovono all'interno di un mondo concreto di fatti analizzabili attraverso la scienza, ma abitano in mondo differente, oggetto esclusivo della morale.

Dato che esiste una stretta correlazione tra conoscenza e bontà, la filosofa delinea un processo di apprendimento e progresso dove la conoscenza dell'altro e della realtà sono il frutto di continui atti di attenzione – termine che la filosofa riprende da Simone Weil – che vanno «coltivati» con sforzo e pazienza. In particolare, attraverso l'esempio della relazione tra una madre, gelosa del proprio figlio, e la nuora di cui ha una pessima opinione, la Murdoch rappresenta una concreta deliberazione morale. Ciò che porta la madre a considerare la nuora in modo positivo, non può essere verificato da un esame delle azioni osservabili, dato che il suo comportamento, da sempre rispettoso e corretto, è rimasto inalterato. Piuttosto il progresso morale è causato da un'attività morale, non osservabile, che ha luogo nella coscienza e che implica il continuo sforzo di guardare in modo giusto e amorevole la nuora, distaccandosi dalla propria inclinazione naturale; i concetti di amore e giustizia a cui la madre si riferisce sono direttamente connessi all'idea di perfezione.

La visione che la madre giunge ad avere della nuora costituisce sia il punto di arrivo del processo di apprendimento (iniziato con lo sguardo attento nei confronti dell'altro), sia la precondizione essenziale per compiere una scelta morale corretta. Per la Murdoch l'essere morale dell'individuo, non risiede solo nella sua volontà di movimento, ma nella sua mente che vede e conosce. Pertanto l'acquisizione di una visione accurata della realtà è responsabilità morale dell'individuo.

Iris Murdoch delinea inoltre il pellegrinaggio morale come suggestiva rilettura del mito della caverna che implica il progresso morale – nei saggi *Su "Dio" e il "Bene"* e *La sovranità del Bene su altri concetti*. Attraverso l'esercizio sia della virtù nella vita quotidiana che dell'*unselfing* («uscire da noi stessi»), l'agente morale riesce a cogliere il bene ad un grado inferiore: così in seguito può ascendere al Bene, e discendere nel mondo vedendo i concetti attraverso i quali è asceso nella loro vera essenza e cogliendo l'unità delle virtù. L'amore è il sentimento che spinge l'agente a muoversi istintivamente verso il Bene: è la tensione fra l'anima imperfetta e la perfezione magnetica.

Il pellegrinaggio morale reso possibile dalla virtù e dall'*unselfing* ci porta a mettere da parte il nostro io per acquisire una visione sempre più realistica della realtà che ci circonda. Per la filosofa la moralità e la bontà sono una forma di *realismo* peculiare, una realismo riflessivo perché la visione che il soggetto giunge ad avere non è neutrale, ma è il prodotto di una coscienza purificata dai desideri egoistici. Nel contemplare la bellezza della natura, dell'arte e nell'apprendere una lingua straniera, impariamo a mettere da parte noi stessi e a lasciare posto all'altro: ecco perché la virtù dell'umiltà è la più importante.

In questo movimento verso la realtà, è essenziale l'idea del Bene illustrata dall'immagine platonica del sole. Dopo aver colto la differenza tra i beni di grado inferiore, percepiamo che esiste un concetto superiore di Bene: alla sua luce l'agente può cogliere sia le relazioni esistenti tra le attività della sua vita, sia la relazione che lega le virtù le une alle altre, e la loro unità rispetto al Bene.

Ho poi analizzato tre importanti nodi teoretici presenti nell'ultima opera della filosofa, *Metaphysics as a guide to morals*, 1992: *la prova ontologica*, la relazione tra *moralità e religione*– riferendomi anche ad *Acasto*, 1986 – e la teoria dell'obbligazione imperniata sui concetti di *dovere, volontà e assioma*. La metafisica, come forma di riflessione critica sulla realtà e sulla natura degli esseri umani che si serve della costruzione di immagini complesse, è il presupposto per fornire la

raffigurazione di una coscienza in relazione con l'idea del Bene, attraverso cui è possibile cogliere il progresso morale dell'individuo.

Iris Murdoch utilizza *la prova ontologica* di Anselmo per dimostrare l'esistenza del Bene. In primo luogo, attraverso l'argomento logico che dimostra la necessaria esistenza di Dio, la filosofa sostiene che la necessaria esistenza del Bene è correlata della coscienza pensante. La Murdoch sottolinea come l'argomento logico, secondo cui se Dio esiste *in intellectu* esiste anche *in re*, è essenzialmente riflessivo, poiché cerca di dimostrare la realtà di Dio a partire da un'idea di Dio *presente nella mente*. L'idea di Dio deve *necessariamente* venirci in mente, perché essa, a sua volta, è la condizione per cui possiamo avere coscienza di noi stessi come individui. Inoltre la prova dimostra che il Bene ha un esistenza diversa rispetto a tutti gli altri esseri inferiori, e che non è osservabile, perché non è un oggetto empirico.

In secondo luogo, la Murdoch utilizza l'argomentazione metafisica di Anselmo, secondo cui è possibile ascendere dal bene minore al bene maggiore, per sostenere una concezione trascendentale del bene. Anche se non possiamo vedere il Bene, perché non è un oggetto empirico, attraverso l'intera esperienza che facciamo quotidianamente in modo continuo, impariamo a distinguere le gradazioni del bene e del male, ciò che è migliore e ciò che è peggiore: così cogliamo l'esistenza della perfezione.

Ma non è sufficiente delineare una filosofia morale con al centro la virtù e dimostrare l'esistenza necessaria dell'idea di Bene perché il soggetto progredisca moralmente: perché si verifichi un cambiamento spirituale profondo la morale ha bisogno del sostegno della religione, con la quale si deve porre in un rapporto di continuità. Il Bene è il «ponte» che unisce *la morale e la religione*. Pertanto, anche se questa attraversa una fase di declino, la filosofa sottolinea che è necessario mantenere in vita una religione che abbia al centro l'idea necessaria del Bene, inteso come virtù: in questo modo divenire virtuosi diviene lo scopo assoluto della vita umana. La religione, nel pensiero murdochiano, è un *lavoro perpetuo* composto da continui atti di attenzione nei confronti delle cose e degli altri che portano a compiere continuamente l'esercizio spirituale di *unselfing* per rompere la barriera dell'egoismo e vedere il volto dell'altro: essere religiosi significa sentirsi responsabili della qualità delle proprie esperienze e delle proprie percezioni, ed implica soprattutto la virtù dell'umiltà, il sapersi mettere da parte per lasciar spazio agli altri.

Inoltre, la Murdoch critica i filosofi che spesso cercano di ridurre l'etica ad un solo ed unico principio, o la virtù o il dovere, o il bene, e che in questo modo si comportano da specialisti; pertanto anche se nel suo pensiero morale l'idea del bene «rimane il magnete», esso mostra un'ulteriore articolazione dato che prevede anche una teoria dell'obbligazione. Essa è imperniata su tre elementi, *volontà, dovere e assioma*: la volontà esercita un'azione contraria a quella della coscienza, quando questa si lascia trascinare da un'inclinazione egoistica; i doveri hanno il compito di mettere le briglie all'egoismo, esercitando una funzione di freno nei confronti della coscienza egoista, non purificata; gli assiomi, poi, sono delle «barriere rigide» che agiscono nell'ambito della moralità politica, salvaguardando i diritti inviolabili dell'individuo. Così, se da un lato la moralità è in stretta relazione con la coscienza e con il pellegrinaggio morale, dall'altra la morale ha una dimensione pubblica. Per la filosofa interno ed esterno, visione e dovere, fanno entrambi parte della moralità.

A partire dagli anni Ottanta il riconoscimento dell'importanza della filosofa è giunto da filosofi americani come Martha Nussbaum, Charles Taylor, Cora Diamond, Maria Antonaccio. In primo luogo ho considerato l'interessante interpretazione di Martha Nussbaum che in *Love and Vision: Iris Murdoch on Eros and the Individual* nel 1996 delinea la concezione murdochiana dell'amore, cogliendo l'intreccio di elementi platonici presenti nel *Fedro* – dove l'amore erotico costituisce il primo passo affinché l'anima possa elevarsi verso il Bene – ed elementi appartenenti alla concezione dantesca dell'amore, dove il desiderio erotico è un vizio che oscura la percezione dell'altro e del Bene. Di fatto, Iris Murdoch corregge la concezione platonica dell'amore, offrendone una descrizione più complessa, sia nelle sue opere filosofiche che nei romanzi, come *The Sacred and Profane Love Machine*, 1974, e *The Black Prince*, 1973. L'amante non deve solo

considerare platonicamente l'amato come il segno di qualcosa di più profondo, in mondo delle idee, ma deve cercare di coglierne l'identità: l'amore è uno strumento di rivelazione che spinge il soggetto ad aprirsi all'altro, a rivelarglisi in modo profondo, e a cogliere la particolare identità dell'amato.

Maria Antonaccio nello scritto *The ascetic impulse in Iris Murdoch's thought*, 2007, volendo correggere l'interpretazione monolitica del pensiero filosofico della Murdoch, secondo cui l'impulso ascetico e il desiderio di aderire all'idea del Bene è l'unico aspetto che lo caratterizza, mette in evidenza come la tensione presente nei suoi romanzi tra il santo e l'artista, in realtà è presente, anche se in modo diverso, nel suo pensiero morale. La descrizione che la Murdoch fornisce dell'*unselfing*, non implica una radicale uscita da se stessi: al contrario la madre è in grado di giungere ad avere una visione realistica della nuora, grazie alla sua personalità e all'esercizio dell'immaginazione. Nel pensiero murdochiano, l'impulso ascetico è frenato dal fatto che l'agente morale assume il ruolo dell'artista creativo: si tratta di una controcorrente estetica, presente in modo preponderante nei suoi scritti filosofici, che conferisce particolare importanza alla percezione estetica, considerata essenziale per cogliere l'identità della nuora.

Infine ho presentato la ricezione critica della Murdoch in area italiana. Essa è composta da alcuni saggi di filosofi come Luisa Muraro, che ha colto la relazione esistente tra scritti filosofici e letterari e il fatto che Iris Murdoch esprime un pensiero differente, tipicamente femminile, perché è intenta a ripensare l'altro, l'assoluto, in pieno clima relativista. Piergiorgio Donatelli ha poi considerato come Iris Murdoch concepisca "l'etica come lavoro concettuale": l'etica è una riflessione sui concetti che configurano le nostre vite, pertanto non dobbiamo più soffermarci troppo ad analizzare i termini come "buono" o "giusto" ma dobbiamo prendere in considerazione «una varietà ampia di parole», e soprattutto i concetti di virtù. Infine Carla Bagnoli considera l'importanza che la "mente morale" ha nel pensiero murdochiano. La Murdoch riconosce l'esistenza di una continuità tra i processi mentali e lo stadio esecutivo dell'azione e, allo stesso tempo, considera che per effettuare una giusta scelta bisogna avere una giusta visione del problema che ci preoccupa.

In un'epoca caratterizzata dalla crisi delle ideologie, anche l'universo dei valori appare in continua trasformazione in cerca di fondamenti altri. In tale contesto ho trovato nella proposta morale di Iris Murdoch, coerenza di pensiero e ricchezza nel provvedere degli schemi concettuali e delle figure esplicative in relazione con il Bene. Il progresso morale possibile attraverso una coscienza virtuosa purificata dai desideri egoistici, la centralità del soggetto in relazione con l'idea del Bene, l'*unselfing*, l'attenzione, l'amore, l'umiltà intesa come capacità di mettersi da parte per fare spazio all'altro, sono elementi essenziali per il dibattito etico contemporaneo, che invitano a continuare a dialogare con la filosofa.

Bibliografia

Opere di carattere generale

G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, Las, Roma 1995.
E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma Bari 2008.
A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010.
S. Cremaschi, *L'etica del Novecento*, Carocci, Roma 2006.
L. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, Carocci, Roma 2008.

Opere delle filosofe di Oxford e relativa bibliografia critica

G. E. M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics*, Imprint Academic, Charlottesville 2005
G. E. M. Anscombe, *Logic cause and action*, Cambridge University Press, Cambridge 2000
G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in *Ib.*, *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers III*, Blackwell, Oxford 1981; tr. it. di E. Monteleone, *La filosofia morale moderna*, in a J.A. Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando Editore, Roma 2010.
G. E. M. Anscombe, *Mr. Truman's Degree*, in *Ib.*, *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers III*, Blackwell, Oxford 1981
Hursthouse Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, New York 1998
Mercado J.A. (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando Editore, Roma 2010.
Midgley Mary, *Wickedness*, Routledge, New York 1984
Midgley Mary, *The ethical primate*, Routledge, New York 1994
Midgley Mary, *The essential Mary Midgley*, Routledge, New York 2005
Midgley Mary, *The owl of Minerva*, Routledge, New York 2005
Teichmann Roger, *The philosophy of Elizabeth Anscombe*, Hardback, Oxford 2008
Warnock Mary, *A memoir: People and places*, Faber and Faber, London 1976
Warnoch Mary, *Imagination*, Faber and Faber, London 1976
Warnoch Mary, *Women philosophers*, Everyman, London 1996

Opere filosofiche di Iris Murdoch

Acastos: two platonic dialogues, Viking Penguin, New York 1986
Existentialist and Mystics: Writings on Philosophy and literature, Chatto an Windus, London 1997; tr. it. di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Il saggiatore, Milano 2006
Sartre: Romantic Rationalist, Vintage, London 1999 (1953)
The Sovereignty of Good, Routledge Classics, London and New York 2001 (1970); tr. it. di G. Di Biase, *La sovranità del Bene*, Rocco Carabba, Lanciano 2005
Methaphysics as a guide to Morals, Penguin Books, New York 1993 (1992)

Opere letterarie di Iris Murdoch

Under the Net, Chatto and Windus, London 1954; tr. it. di G. Goering, *I gatti ci guardano*, Garzanti 1956; tr. it. A. Micchettoni, *Sotto la rete*, Rizzoli, Milano 1966
The Flight from the Enchanter, Chatto and Windus, London 1956
The Sandcastle, Chatto and Windus, London 1957
The Bell, Chatto and Windus, London 1958; *La campana*, Rizzoli 2004
A Severed Head, Chatto and Windus, London 1961; *Una testa tagliata*, Feltrinelli, Milano 1963
An Unofficial Rose, Chatto and Windus, London 1962; *Una rosa non ufficiale*, Feltrinelli, Milano 1954
The Unicorn, Chatto and Windus, London 1963; *La sua parte di colpa*, Feltrinelli, Milano 1969
The Italian Girl, Chatto and Windus, London 1964; *La ragazza italiana*, Einaudi, Milano 1974
The Red and the Green, Chatto and Windus, London 1965; *Il rosso e il verde*, Feltrinelli, Milano 1967
The Time of the Angels, Chatto and Windus, London 1966; *Il tempo degli angeli*, Feltrinelli, Milano 1972
The Nice and the Good, Chatto and Windus, London 1968; *I belli e i buoni*, Feltrinelli, Milano 1968
Bruno's Dream, Chatto and Windus, London 1969; *Il sogno di Bruno*, Feltrinelli, Milano 1971
A Fairly Honourable Defeat, Chatto and Windus, London 1970
An Accidental Man, Chatto and Windus, London 1971; *Un uomo accidentale*, Rizzoli, Milano 1977
The Black Prince, Chatto and Windus, London 1973
The Sacred and Profane Love Machine, Chatto and Windus, London 1974
A Word Child, Chatto and Windus, London 1975
Henry and Cato, Chatto and Windus, London 1976
The Sea, The Sea, Chatto and Windus, London 1978; *Il mare e il mare*, Rizzoli, Milano 2003
Nuns and Soldiers, Chatto and Windus, London 1980
The Philosopher's Pupil, Chatto an Windus, London 1983
The Good Apprentice, Chatto and Windus, London 1985; *L'apprendista*, Feltrinelli, Milano 1986
The Book and the Brotherhood, Chatto and Windus, London 1987; tr. it. di A Bottini, *Il libro e la fratellanza*, Feltrinelli, Milano1989
The Message to the Planet, Chatto and Windus, London 1989
The Green Knight, Chatto and Windus, London 1993
Jackson's Dilemma, Chatto and Windus, London 1995
Something special, illustrato da Michael McCurdy, Vintage, London 2001 (1999); tr.it. di E. Dal Pra, *Qualcosa di speciale*, Nottetempo, Roma 2006
The Three Arrows with Servants and the Snow, Chatto & Windus, London 1973
Joanna, Joanna, Colophon Press with Old Town Books, London 1994
The One Alone, Colophon Press with Old Town Books, London 1995.
A Year of Birds, Chatto & Windus, London 1991 (1984)
Poems by Iris Murdoch, Yozo Muroya and Paul Hullah (edited by), University Education Press, Japan 1997

Bibliografia critica in inglese*

Allen Diogenes, «Two Experiences of Existence: Jean Paul Sartre and Iris Murdoch», *International Philosophical Quarterly* 14.2, June 1974

Allen Diogenes, «Metaphysics as a Guide to Morals», *Commonweal* 120, 23 April 1993

Alford Fred, «Emmanuel Levinas and Iris Murdoch: Ethics as Exit? », *Philosophy and Literature*, vol. 26, n.1, April 2002

Altorf Marije, *Iris Murdoch and the Art of Imagining*, Continuum, Bristol 2008

Altorf Marjie, *Assessing Iris Murdoch in the Light of Feminist Philosophy: Michèle Le Doeuff and Philosophical Imaginary*, in A. Rowe (edited by), *A reassessment*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2006

Antonaccio Maria, «Metaphysics as a Guide to Morals», *Journal of Religion* 74, April 1994

Antonaccio Maria and Schweiker William, *Iris Murdoch and the search of human goodness*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996

Antonaccio Maria, «Imagining The Good: Iris Murdoch's Godless Theology», *The annual of the Society of Christian Ethics*, vol. 16, 1996

Antonaccio Maria, «Contemporay Forms of *Askesis* and the Return of Spiritual Exercices», *The Annual of The Society of Christian Ethics*, vol. 18 1998

Antonaccio Maria, *Picturing the Human: The moral thought of Iris Murdoch*, Oxford University Press, Oxford 2003

Antonaccio Maria, *Form and Contigency in Iris Murdoch's Ethics*, in M. Antonaccio and W. Schweiker (edited by), *Iris Murdoch and the search of human goodness*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996

Appleyard Brian, «The Times Profile: Iris Murdoch», *Times*, 6 July 1989

Arnold David Scott, *Liminal Readings: Forms of Otherness in Melville, Joyce and Murdoch*, Palgrave MacMillan, 1992

Baldanza Frank, «Iris Murdoch and the Theory of Personality», *Criticism* VII, Spring 1965

Bajaj Kum Kum, *A Critical Study of Iris Murdoch's Fiction*, Atlantic Publishers and Distributors, 2001

Backus George, *Iris Murdoch: the Novelist as Philosopher, the Philosopher as Novelist*: *"The Unicorn" as a Philosphical Novel*, P. Lang, Bern 1986

Baldanza Frank, *Iris Murdoch*, Twayne Publishers, New York 1974

Barrett D.C., «Metaphysics as a guide to morals», *International Philosophical Quarterly* XXXXIV, March 1994

Bayley John, *Iris and Friends: A Year of Memories*, Duckworth, London 1999

Bayley John, *Iris: A Memoir of Iris Murdoch*, Duckworth, London 1998

Bayley John, *Widower's House: The Last in a Trilogy*, Duckworth, London 2001

Begnal Kate, *Iris Murdoch: A Reference Guide*, GK Hall & Co., Boston 1987

Birdsall Michael, *Art, Beauty and Morality in the Novels of Iris Murdoch*, Ph.D. Thesis, University of Minnesota 1980

Blackburn Simon, «The Good and the Great», review of *Metaphysics as a Guide to Morals*, *Times Literary Supplement*, October 23 1992

Bloom Harold (edited by), *Modern Critical Views: Iris Murdoch*, Chelsea House Publishers, New York 1986

Blum Lawrence A., «Iris Murdoch and the Domain of the Moral», *Philosophical Studies* 50 1986

Bronzwaer Will, *Images of Plato in "The Fire and the Sun" and "Acastos"*, in R. Todd (edited by), *Encounters with Iris Murdoch*, Free University Press, Amsterdam 1988

Bove Cheryl, *Understanding Iris Murdoch*, University of South Carolina Press, Columbia 1993

* Si riportano prevalentemente i testi riferiti al pensiero morale, tralasciando quelli più squisitamente di critica letteraria.

Byatt A.S., *Degrees of Freedom: the early Novels of Iris Murdoch*, New York Vintage, London 1994 (1965)
Byatt A.S., *Iris Murdoch, Ib., Writer's and their work*, Longman Paperback, 1997
Byatt A.S and Ignês Sodré, *Imagining Characters: Six Conversations about Women Writers*, Chatto & Windus, London 1995
Bove Cheril and Rowe Anne (edited by), *Iris Murdoch News Letters 1987-2006*, Kingston University, UK and Ball State University, USA
Bradbury Malcolm, «The Romantic Miss Murdoch», *Spectator*, 3 September 1965
Bran Nicole, *The restrospective fiction*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2004
Conradi Peter, «The Metaphysical Hostess», *ELH* 48, summer 1981
Conradi Peter, *Philosophy and Morals: A Conversation*, Iris Murdoch, John Bailey and Peter Conradi, in Mercedes Bengoechea and Ricardo Sola (edited by), *Morals and Writing (1940-1990)*, Servicio Des Publicaciones Universidad de Alcala (UK) 1995
Conradi Peter, «A Major New Book on Philosophy», review of *Metaphysics as a Guide to Morals* by Iris Murdoch, *Iris Murdoch Newsletter* 6, summer 1992
Conradi Peter, *Iris Murdoch and Plato*, in Anna Baldwin (edited by), *Platonism and the English Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge 1994
Conradi Peter, *The Saint and the Artist*, Vintage, London 1994
Conradi Peter, *Editor's Preface*, in I. Murdoch, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Chatto and Windus, London 1997
Conradi Peter, *Iris Murdoch: A life*, Harper Collins, London 2001
Conradi Peter, *Iris Murdoch: A Life*, Harper Collins, London 2001
Conradi Peter, *Peroration for Dame Iris Murdoch at the Graduation Ceremony for Kingston University Graduates*, The Barbican, London 4 November 1993
Diamond Cora, *We are Perpetually Moralists: Iris Murdoch, Fact and Value*, in M. Antonaccio and W. Schweiker (edited by), *Iris Murdoch and the search of human goodness*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996
Dipple Elizabeth, *Iris Murdoch: Work for the Spirit*, Methuen & Co., London 1982.
Dipple Elizabeth, *The Black Prince and the Figure of Marsyas*, in Harold Bloom (edited by) *Modern Critical Views: Iris Murdoch*, Chelsea House Publishers, New York 1986.
Dipple Elizabeth, *Circularity versus Progress in the Religious Life: A Study of The Bell and Henry and Cato*, in Lindsay Tucker (edited by), *Critical Essays on Iris Murdoch*, GK Hall & Co., New York
Dipple Elizabeth, *The Green Knight and Other Vagaries of The Spirit; or Tricks and Images for the Human Soul, or The Uses of Imaginative Literature*, in M. Antonaccio and W. Schweiker (edited by), *Iris Murdoch and the search of human goodness*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996
Dooley Gillian (edited by), *From a Tiny Corner in the House of Fiction: Conversations with Iris Murdoch*, University of South Carolina Press, 2003.
Dunbar Scott, «On Art, Morals and Religion: Some Reflections on the Work of Iris Murdoch», *Religious Studies* 14
Eagleton Terry, «The Good, the True, the Beautiful», review of *Metaphysics as a Guide to Morals*, *Guardian*, December 5 1993
Ellis Fiona, *Murdoch and Levinas on God and Good*, Heytrop College, University of London 2008
Evans William, «Iris Murdoch, Liberal Education and Human Flourishing », *Journal of Philosophy of Education*, vol. 43, n. 1, 2009
Fletcher John and Bowe Cheril, *Iris Murdoch: a descriptive Primary and annotated secondary bibliography*, Garland, New York and London 1994
Foley Betty Mitchell, *Iris Murdoch's Use of Works of Art as Analogies of Moral Themes*, Ph.D. Dissertation, Wayne State University 1979.
Foot Philippa, «Iris Murdoch: a memoir of Philippa Foot», *Iris Murdoch News Letter*, n. 14,

2000.
Frankova Milanda, *Human Relationships in the Novels of Iris Murdoch*, Masarykova Univerzita V Brn, 1995.
Gamwell Franklin I., *On the Loss of Theism*, in M. Antonaccio and W. Schweiker, *Iris Murdoch and the search of human goodness*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996
Gerstenberger Donna, *Iris Murdoch. Irish Writers' Series*, Bucknell University Press, Lewisburg Press, 1975.
Glendinning Victoria, «Cold Comfort for the Godless», *Sunday Times*, 29 September 1985, Books Section, 15.
Goldberg S., *Agents and lives: Moral Thinking in Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
Gordon David J., «Iris Murdoch's Comedies of Unselfing», *Twentieth Century Literature* 36, no. 2 summer 1990
Gordon David J., *Iris Murdoch's Fables of Unselfing*, University of Missouri Press, Columbia 1995
Griffin James, «The Fat Ego», *Essays in Criticism* 22, January 1972
Griffin Gabriele, *The Influence of the Writings of Simone Weil on the Fiction of Iris Murdoch*, Edwin Mellen Press, San Francisco 1993
Grimshaw Tom, *Sexuality, Gender, and Power in Iris Murdoch's Fiction*, Taeneck, Fairleight Dickinson University Press, Madison 2005
Hague Angela, *Iris Murdoch's Comic Vision*, Susquehana University Press, Selsinsgrove 1984
Hamilton Ian, «Life and Letters: An Oxford Union», *New Yorker*, 19 February 1996
Hacking Ian, «Plato's Friend», *London Review Books*, 17 December 1992
Hardy Robert, *Psychological and Religious Narratives in Iris Murdoch's Fiction*, Edwin Mellen Press, 2000
Harrison Bernard, «Metaphysics as a Guide to Morals», *Ethics* 103, April 1995
Hauerwas Stanley, «The Significance of Vision: Towards and Aesthetic Ethic», *Studies in Religion*, summer 1972
Hauerwas Stanley, *Murdochian Muddles: Can We Get Through Them If God Does Not Exist?*, in M. Antonaccio and W. Schweiker, *Iris Murdoch and the search of human goodness*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996
Hawkins P.S., *The language of Grace: Flannery O'Connor, Walker Percy and Iris Murdoch*, Cowley Publication, Cambridge 1993.
Hederman Mark Patrick, *The Haunted Inkwell: Art and our Future*, The Columba Press, 2001.
Heusel Barbara Stevens, *Iris Murdoch's Paradoxical Novels: Thirty Years of Critical Reception*, Camden House, 2001.
Jansen Henry, *Laughter Among the Ruins: Postmodern Comic Approaches to Suffering*, Peter Lang, 2001.
Johnson Deborah, *Iris Murdoch*, The Harvester Press, Brighton 1987.
Kane Richard, C. *Iris Murdoch, Muriel Spark and John Fowles: Didactic Demons in Modern Fiction*, Associated University Press, London 1988
Kenny Anthony, «Luciferian Moralists», review of *The Sovereignty of Good*, *Listener* 85, 7 January 1971
Kerr Frank, *Immortal Longings: Versions of Transcending Humanity*, SPCK, London 1997
Kustow Michael, «Boundary Breaker and Moral Maker», *Guardian* 8 October 1992
Laverty Megan, *Iris Murdoch's Ethics: A consideration of her romantic vision*, Continuum, London New York 2007
Lewis Roger, «A Dangerous Dame: Iris Murdoch at Seventy», *Telegraph Weekend Magazine*, 8 July 1989
Lewis Tess, «Metaphysics as a Guide to Morals», *American Scholar* 662, Summer 1993

Lovibond Sabina, *Iris Murdoch, gender and philosophy*, Taylor and Francis group, Hardcover, 2011
Johnson Deborah, *Iris Murdoch*, The Harvest Press, Brighton 1987
MacIntyre Alasdair, «Good for Nothing», Article review of *Iris Murdoch: Work of the Spirit by Elizabeth Dipple, London Review of Books* 3-16, June 1982
MacIntyre Alasdair, «Which World Do You See?», review of *Metaphysics as a Guide to Morals*, New York Times Book Review, January 3 1993
MacKey Douglas, *Iris Murdoch: Sea of Contingency*, Borgo Press, 1997
Majdiak Daniel, «Romanticism in The Aesthetics of Iris Murdoch», *Texas Studies on Literature and Language* XIV, Summer 1972
Margarita Mauri, *Iris Murdoch on virtue*, «Telos», 18 Novembre 2008.
Mehta Vera, «Onward and Upward with the Arts: A Battle Against the Bewitchment of Our Intelligence», *New Yorker* 37, 9 December 1961
Mettler Darlene, *Sound and Sense: Musical Allusion and Imagery in the Novels of Iris Murdoch*, Peter Lang, New York 1991
Millingan Tony, «Exile From Perfection in Iris Murdoch's Philosophical Texts», *The Heythrop Journal* 2010
Nicol Bran, *Iris Murdoch: The Retrospective Fiction*, Palgrave MacMillan, 2004
Nicol Bran, *Iris Murdoch for Beginners*, Writers and Readers Paperback, 2001
Nussbaum Martha, «Miscast in Dialogue Form», *Times Literary Supplement* 4350, 15 August 1986
Nussbaum Martha, *Love and Vision: Iris Murdoch on Eros and Individual*, in M. Antonaccio and W. Schweiker (edited by), *Iris Murdoch and the search of human goodness*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996
O'Connor Patricia, *To love the good: The moral philosophy of Iris Murdoch*, Peter Lang Publishers, New York 1996
O'Sullivan Kevin, «Iris Murdoch and The Image of Liberal man», *Yale Literary Magazine* 131, December 1962
Philips Diana, *Agencies of the Good in Iris Murdoch*, Peter Lang, New York 1991
Plant Bob, «Ethics without Exit: Levinas and Murdoch», *Philosophy and Literature* 27 (2), The John Hopkins University Press 2003
Pondrom Cyrena N., «Iris Murdoch: An Existentialist?», *Comparative Literature Studies* 5, December 1968
«Profile: Iris Murdoch, Novelist and Philosopher», *Independent*, 19 April 1989
Punja PP., *The Novels of Iris Murdoch: A Critical Study*, ABS, 1993
Quinton Anthony, «Philosophy and Beliefs», *The Twentieth Century* VII, June 1955
Raban Jonathan, «Lullabies for a Sleeping Giant», *Encounter* July 1974
Rabinovitz Rubin, *Iris Murdoch. Essays on Modern Writers*, Columbia University Press, New York 1968
Ramanathan Saguna, *Iris Murdoch: Figures of Good*, Macmillan, London 1990
Ricciardi Mario, *Essays on the moral and political philosophy of Iris Murdoch*, «Politeia», XVII, n. 66, 2002
Richter Duncan, «Virtue Without Theory », *The Journal of Value Inquiry* 33, 1999
Reynolds Margaret, *Iris Murdoch*, Vintage Paperback, 2004
Rossi Philip J., «Metaphysics as a Guide to Morals», *Theological Studies* 54, December 1993
Rowe Anne, *The Visual Arts and the Novels of Iris Murdoch*, Edwin Mellen Press, 2002
Rowe Anne, *Iris Murdoch: a reassessment*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2006
Rowell Geoffrey, «Credo: Religion Must Have a Liberal Spirit but a Dogmatic Heart», *Times*, 25 October 1995
Rolo Charles T., «'Potpouri'», *Atlantic Monthly* 1, no. 94 1954
Sage Lorna, «The Pursuit of Imperfection», *Critical Quarterly* 19, summer 1977
Sage Lorna, «No Trespassers», *New Review*, September 1977

Sage Lorna, «Civil Engineer», *New Review*, April 1974
Schweiker William, *The Sovereignty of God's Goodness*, in M. Antonaccio and W. Schweiker (edited by), *Iris Murdoch and the search of human goodness*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996
Smith Mick, «Worldy (In)Difference and Ecological Ethics: Iris Murdoch and Emmanuel Levinas», *Environmental Ethics: An Interdisciplinary Journal*, 29 Spring 2007
Staples Sally, «A Saint in Servant's Clothing», review of *Jackson's Dilemma*. *Sunday Express*, 15 October 1995.
Soule George (edited by), *Novelists: Anita Brookner, Margaret Drabble, Iris Murdoch, Barbara Pym - An Annotated and Critical Secondary Bibliography*, Scarecrow Press, 1998
Spice Nicholas, «I hear, I see, I learn», *London Review of Books*, 4
Spear Hilda, *Iris Murdoch*, Macmillan, Basingstoke 1995
Spear Hilda D., *Modern Novelists: Iris Murdoch*, Macmillan, London 1995
Spencer Goodyer Jennifer, «The Blank face of love: the possibility of goodness in the literary and philosophical work of Iris Murdoch», *Modern Theology* 25, April 2009
Sullivan Zoreh T., «Iris Murdoch's Self-Conscious Gothicism», *Arizona Quarterly* 1997
Summers Sue, «The Lost Loves of Iris Murdoch», *Mail on Sunday*, 14 March 1988
Taylor D.J., «Snake in the Sun», review of *Jackson's Dilemma*, *Guardian*, 13 October 1995
Taylor Charles, Iris Murdoch on Moral Philosophy, in M. Antonaccio and W. Schweiker (edited by), *Iris Murdoch and the search of human goodness*, University of Chicago Press, Chicago and London 1996
Todd Richard, *Iris Murdoch: The Shakespearian Interest*, Barnes & Noble, New York 1979
Todd Richard, *Contemporary Writers: Iris Murdoch*, Methuen, London 1984
Todd Richard, *Encounters with Iris Murdoch*, Free University Press, Amsterdam 1988
Tominaga Thomas T., *Iris Murdoch and Muriel Spark: A Bibliography*, Rowman and Littlefield Publishers, 1976
Tracy David, *Iris Murdoch and the Many Faces of Platonism*, in M. Antonaccio and W. Schweiker (edited by), *Iris Murdoch and the search of human goodness*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996
Tucker Lindsay, *Critical Essays on Iris Murdoch*, GK Hall & Co., New York 1992
Turner Jack, *Murdoch vs. Freud: A Freudian Look at an Anti-Freudian*, Peter Lang Publishers Inc., 1993
Vichery John B., «The Dilemma of Language: Sartre's La Nausée and Iris Murdoch's Under The Net», *Journal of Narrative Technique* I, May 1971
Wasson Robert, «Notes on a New Sensibility», *Partisan Review* 36, 1969
Warnock G. J., «The Moralists: Values and Choices, review of the Sovereignty of Good», *Encounter* 36, April 1971
Weldhen Margaret, «Ethics, Identity and Culture: Some Implications of the Moral Philosophy of Iris Murdoch », *The Journal of Moral Education*, vol. 15, n. 2, May 1986
Windsor Dorothy A., «Iris Murdoch's Conflicting Ethical Demands: Separation versus Passivity in The Sacred and Profane Love Machine», in Lindsay Tucker (edited by), *Critical Essays on Iris Murdoch*, GK Hall & Co., New York 1992
Winston Joe, «Beauty, goodness and education: the Arts beyond utility », *The Journal of Moral Education*, vol. 35, n. 3, September 2006
Widdows Heather, *The moral vision of Iris Murdoch*, Ashgate, Aldersot 2005
Wolfe Peter, *The Disciplined Heart: Iris Murdoch and her Novels*, University of Missouri Press, Columbia 1966

Bibliografia critica in tedesco

Altorf Marjie and Willemsen, «Iris Murdoch en de verbeeling van het Goede», in Iris Murdoch, *Over God en het Goede*, translated and introduced by M. Altorf and M. Willmensen, Boom, Amsterdam

Brugmans Edmund, «Iris Murdoch en de sovereiniteit van het goede», *De Uil Van Minerva* 17.4.

Brungmans Edmund, «Fundamenten en methoden in Murdochs moraalfilosofie», *Tijdschrift voor Filosofie* 66.1, 2004

Haasse H., «"Dreadfully significant": Over het werk van Iris Murdoch», *Leestekens*, Querido, Amsterdam 1965

Phillips Diana, «Iris murdoch zoektocht naar het goede: de verrijkende wederzijdse beïnvloeding van sheppende verbeeldingskracht en analytisch denken», *Wijsgerig Perspectief* 1994-5

Todd Richard, «Iris Murdoch: veertig jaar romanscrijven», *Wijsgerig Perspectief* 1994-5

Bibliografia critica in francese

Chevalier Jean Luise, «Rencontres avec Iris Murdoch», *Centre de Reserches de Littérature et Linguistique des Pays de Langue Anglaise*, University de Caen, France 1978

Bibliografia critica in italiano

Bagnoli Carla, *La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch*, «Iride», Anno XVII, Aprile 2004, n. 41

Diamond Cora, *L'immaginazione morale*, Carocci, Roma 2006

Da Re Antonio, *Murdoch, Jean Iris*, in *Enciclopedia filosofica italiana*, Bompiani, Milano 2006, v. 8

Donatelli Piergiorgio, *Iris Murdoch: concetti e perfezionismo morale*, in P. Donatelli ed E. Spinelli (a cura di), Carocci, Roma 2009

Muraro Luisa, *Iris Murdoch, la filosofia da vivere*, in «L'unità», 25 Marzo 2004

Muraro Luisa, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, in A. Buttarelli (a cura di), *Concepire l'infinito*, La Tartaruga Edizioni, Milano 2005

Muraro Luisa, *Postfazione*, in I. Murdoch, *Una cosa speciale*, Nottetempo, Roma 2006

Ricciardi Mario, *Tre filosofe ad Oxford*, «Aut Aut», Il Saggiatore, n. 324, 2004