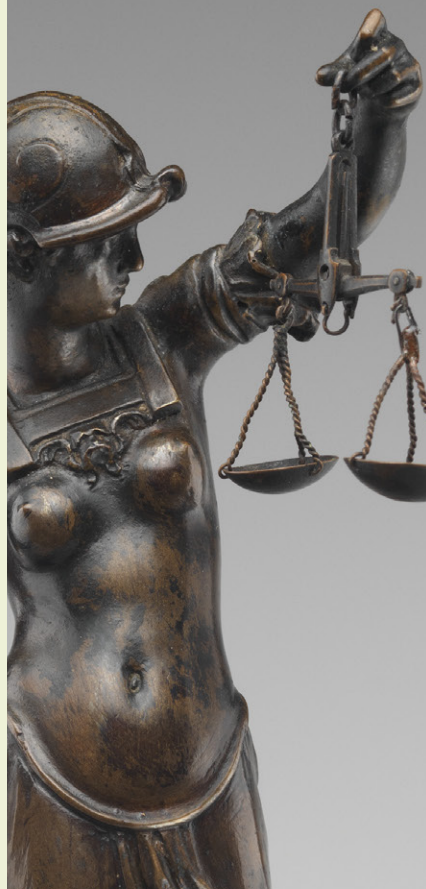


Etica normativa

a cura di Daniele Bondioli,
Sofia Bonicalzi e
Mario De Caro



Acta moralia

Collana diretta da

Mario De Caro

Comitato scientifico

Fabrizia Abbate, Francesco Paolo Adorno, Andrea Aguti,
Maria Filomena Anzalone, Roberto Celada Ballanti,
Sofia Bonicalzi, Giovanna Costanzo, Antonio Da Re,
Anna Donise, Benedetta Giovanola, Paolo Gomasasca,
Claudia Navarini, Veronica Neri, Giuseppe Pintus,
Alice Pugliese, Massimo Reichlin, Maria Vita Romeo,
Ivan Rotella, Oreste Tolone, Maria Silvia Vaccarezza

Etica normativa

a cura di

Daniele Bondioli, Sofia Bonicalzi, Mario De Caro



© 2026, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.
Proprietà letteraria riservata di
Inschibboleth società cooperativa,
via G. Macchi, 94 - 00133 - Roma

www.inschibbolethedizioni.com
e-mail: info@inschibbolethedizioni.com

Edizione digitale pubblicata in Open Access

Acta moralia
ISSN: 3103-1560
n. 2 – maggio 2026
ISBN – Ebook: 978-88-5529-675-5

Copertina e Grafica:
Ufficio grafico Inschibboleth
Immagine di copertina:
Bartolomeo Ammannati (da un modello di), *Giustizia*, ca. 1565
(fusione attribuita a Antonio Susini, fine del XVI secolo)
The Metropolitan Museum of Art, New York

Legge umana e legge divina *Una lettura critica di Anscombe*

Damiano Bondi

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

1. La proposta di Anscombe

Qual è il fondamento della norma morale? Nella *Call for Papers* del convegno SIFM del 2025 si menzionano tre orientamenti fondamentali: l'etica deontologica, il consequenzialismo e l'etica delle virtù. Questa tripartizione si basa essenzialmente sullo schema proposto da Elizabeth Anscombe nel celeberrimo saggio del 1958 *Modern Moral Philosophy*¹. Anscombe, come è noto, si concentra sul dibattito filosofico-morale dell'età moderna, proponendo di fatto una "terza via" tra il deontologismo e il consequenzialismo, ovvero l'etica delle virtù di matrice aristotelico-tomista.

Tuttavia, in epoca medievale esisteva anche una quarta via, che Anscombe ritiene ormai superata, ma che forse, nella nostra condizione attuale post-moderna, merita di essere nuovamente esplorata: si tratta dell'idea della *legge* divina come fonte della morale nel suo aspetto normativo.

1. G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in «Philosophy», XXXIII, n. 124, 1958, pp. 1-19; tr. it. di M. Falomi, *La filosofia morale moderna*, a cura di P. Donatelli, in «Iride», XXI, n. 53, 2008, pp. 47-67.

Anscombe, in *Modern Moral Philosophy*, utilizza la nozione di “legge divina” unicamente come strumento critico per individuare alcune falle sia del deontologismo (1), sia del consequenzialismo (2).

1) Da una parte, la teoria kantiana dell'autolegislazione è considerata «assurda», poiché «il concetto di legislazione richiede che il legislatore abbia un potere superiore»²: in breve, Kant avrebbe “secolarizzato” l'idea della legge divina assegnando alla coscienza il ruolo che prima spettava a Dio, svuotando però così di senso il concetto stesso di “dovere”. Andrea Aguti, in un recente volume, pone così la questione:

Kant ha concepito la legge morale come un *Faktum* della ragione, oggettivandola a livello trascendentale, e tuttavia questo rimedio è peggiore del male, perché mette in discussione l'intera impresa della sua filosofia critica. [...] Se la legge morale è un *Faktum*, essa è qualcosa che la ragione scopre senza esserne l'artefice.³

La ragione, dunque, non ha una forte valenza causativa né la legge morale una solida cogenza. Per recuperare la propria valenza normativa, la legge morale razionale dovrebbe perdere la propria autonomia; e l'eteronomia che le garantirebbe la maggiore absolutezza è quella teologica.

2) D'altra parte, nel consequenzialismo, secondo Anscombe, si conservano soltanto il «sentimento» e l'«enfasi» del “dovere morale”, senza che questa nozione significhi più alcunché. Si cerca così di mantenere la forza cogente insita nel concetto di “obbligo” facendo riferimento, invece che alla legge divina, alle «norme della società», alle «tradizioni», o alla «legge di natura, come se il legislatore fosse l'universo»: in realtà, precisa

2. Ivi, tr. it. cit., p. 48.

3. A. Aguti, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 57.

Anscombe, «la nozione di dovere morale non ha alcun senso ragionevole al di fuori di una concezione dell'etica fondata sulla legge divina»; ma poiché, conclude, «i filosofi contemporanei non hanno alcuna intenzione di conservare questa concezione [...] è possibile allora fare etica anche senza questa concezione, come mostra l'esempio di Aristotele»⁴.

Mario Micheletti sostiene d'altronde che la riabilitazione dell'etica delle virtù di tipo aristotelico, proposta da Anscombe, sia compatibile con l'idea di una legge divina eterna, di cui la legge morale naturale parteciperebbe⁵. La strada per uscire dal vicolo cieco in cui sono finiti il deontologismo kantiano e il consequenzialismo moderno consisterebbe, dunque, in un recupero del naturalismo etico di matrice teistica e razionalista, il quale sarebbe compatibile con l'etica aristotelica.

Il termine “naturalismo etico” si riferisce, in questo contesto, non all'idea presocratica di un equilibrio cosmico che dovrebbe fungere da analogia per lo sviluppo di una norma di giustizia umana – concetto che Anscombe considera obsoleto alla luce delle moderne concezioni scientifiche di “natura”, “cosmo” e “universo” –, bensì alla teoria secondo la quale un'analisi della “natura umana” consentirebbe di definire il bene dell'essere umano, verso cui le sue azioni dovrebbero essere moralmente orientate. Autori come Philippa Foot e Peter Geach si inseriscono in questa corrente di pensiero, combinando elementi aristotelici, tomisti e wittgensteiniani⁶.

4. G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, cit., p. 55.

5. Cfr. M. Micheletti, *Elizabeth Anscombe e la “Filosofia morale moderna”*, in «Politeia», XXXI, n. 119, 2015, pp. 51-55.

6. Per una ricognizione sul naturalismo etico, cfr. M. Lutz - J. Lenmam, *Moral Naturalism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006-2014, <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral>. Per una breve bibliografia in italiano, cfr. M. Micheletti, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007; M. Damonte, *Tomismo wittgensteiniano. Origine, temi, sviluppi*,

2. Critica al naturalismo etico

Credo che il problema posto da Anscombe – ovvero la scomparsa dell'idea di legge divina nella riflessione morale moderna, che ha determinato la perdita di significato dei concetti di “obbligo” e di “norma morale” – sia assolutamente centrale, ma che la soluzione proposta dal naturalismo etico sia problematica. In particolare, la “norma morale” che ne risulterebbe si fonda su un'idea eticamente e filosoficamente discutibile di “normalità naturale”, o meglio di “naturalità normativa”. Discutiamo questo punto, seguendo la proposta teorica di Geach e Foot.

Criticando la nozione di “fallacia naturalistica”, e in generale la filosofia morale di G.E. Moore, Geach sostiene che il termine “buono” non sia utilizzato, per lo più, come predicato, ma come attributo, e che tale attribuzione non sia scindibile dalla presenza o meno di alcune proprietà naturali osservabili e descrivibili in ciò che chiamiamo “buono”⁷. Gli esempi che porta Geach, e che si ritrovano sostanzialmente immutati nei lavori che ne riprendono l'impostazione⁸, sono riferiti o ad *oggetti tecnici* o a *persone* che svolgono una mansione o compiono un'azione: un “buon coltello”, un “buon colpo di tennis”, un “buon orologio”, un “buon contadino”, e così via.

in P. Bettineschi - R. Fanciullacci (a cura di), *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, pp. 53-61.

7. Cfr. P. Geach, *Good and Evil*, in «Analysis», n. 17, 1956, pp. 32-42. Specificiamo che riteniamo la critica di Geach a Moore assolutamente pertinente, e in questa stessa scia si colloca anche l'argomentazione serrata e precipua di C. Smith contro la fallacia naturalistica: cfr. C. Smith, *What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2010, pp. 386-396.

8. Cfr. ad es. J.K. Crane - R. Sandler, *Natural, Artfactual, and Moral Goodness*, in «The Journal of Ethics», XXI, n. 3, 2017, pp. 291-307.

“Buono”, in tutti questi casi, significherebbe “che svolge bene la sua funzione”. Ora, sarebbe fin troppo facile notare che, se si parla di oggetti artificiali o di azioni o mansioni svolte da persone, la proprietà descrittiva “naturale” è in realtà causata (almeno in parte) da una volontà che agisce prefiggendosi degli scopi, o costruendo degli oggetti per un determinato scopo. Questo tipo di “bontà” non ha niente di naturale, se non appunto la conformità o meno al modo in cui la libertà personale dispone della natura, imprimendole scopi propri. La questione si fa più articolata, invece, se prendiamo un essere vivente non artificiale e non personale, ad esempio una pianta. Così fa Philippa Foot in *Goodness and Choice*, parlando di un “buon cactus” (*good cactus*)⁹. Ci sarebbero delle caratteristiche fisiologiche, conformi alla struttura teleologica della specie “cactus”, che farebbero sì che, in loro presenza, il giudizio “quello è un buon cactus” fosse giustificato. Foot ovviamente esclude i casi in cui un vegetale potrebbe essere detto “buono” in funzione di scopi umani, quali ad esempio l’alimentazione (per questo forse sceglie il cactus), e sostiene che ci sono casi in cui un vegetale è buono “in sé”. C’è però un problema di fondo in questa impostazione: in realtà, nessuno parla mai di un “*buon cactus*”, almeno non nel senso di “buono in sé”. Qui Foot sembra tradire la massima wittgensteiniana che ispirerebbe il suo lavoro, quella di riportare le parole «al loro impiego quotidiano»¹⁰. Piuttosto, è significativo

9. P. Foot, *Goodness and Choice*, in «Aristotelian Society Supplementary Volumes», XXXV, n. 1, 1961, pp. 45-80, poi in Ead., *Virtues and Vices. And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002 (1ª ed. 1978), pp. 132-147; tr. it. di L. Ceri, *Bontà e scelta*, in P. Foot, *Virtù e vizi*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 69-88.

10. La citazione è da L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, par. 116. Foot lo cita espressamente nell’introduzione a *Natural Goodness*, Clarendon Press,

il fatto che *non* si dica di un essere vivente, se privo della possibilità di agire liberamente, che sia in sé *buono* o *cattivo*. In *Natural Goodness* la posizione di Foot si fa leggermente più sfumata, ma rimane fundamentalmente invariata. Fondandosi sugli studi di Michael Thompson, Foot sostiene infatti che la «bontà naturale» sia una «bontà intrinseca o autonoma, nel senso che dipende direttamente dalla relazione che lega un individuo e la “forma di vita” propria della sua specie»¹¹. Non-dimeno, in questo testo la filosofa inglese presenta spesso il suo argomento fondandosi sui casi di *mancanza* di “bontà naturale”, piuttosto che sulla sua presenza: «la tesi che proporrò è che il difetto morale è una forma di difetto naturale non differente da quello che si può riscontrare in esseri viventi subrazionali»¹². Così, ad esempio,

non si potrà certo negare che c'è qualcosa di sbagliato in un lupo solitario che mangia, ma non prende parte alla caccia, o in un membro della specie delle api danzanti che trova del nettare, ma non si comporta in modo da farlo trovare alle altre api. Gli individui che sono membri di una specie collaborativa ma agiscono isolatamente sono *difettosi* [defective] al pari di chi ha un difetto di udito, di vista, o nella facoltà di deambulare.¹³

Notiamo che qui Foot non usa mai il termine “malvagio” o “cattivo” (*evil*), ma sempre “difettoso”, o al più, “sbagliato”. Questo perché, analogamente a quanto detto circa il presunto uso di “buon cactus”, nessuno in realtà dice di un lupo solitario che è un “lupo *malvagio*” – così come, certamente, nessuno si sogna di dire che un essere umano disabile è un essere uma-

Oxford 2001; tr. it. di E. Lalumera, *La natura del bene*, il Mulino, Bologna 2007, p. 11.

11. P. Foot, *La natura del bene*, cit., pp. 38-39.

12. Ivi, p. 39.

13. Ivi, p. 25.

no *cattivo*, nemmeno nel più biologistico dei sensi. L'analogia proposta dai filosofi naturalisti non regge, né da un punto di vista linguistico né da un punto di vista logico: se un animale di una specie collaborativa è in *difetto* nel vivere isolato, non è responsabile del suo comportamento, e non può modificarlo, proprio come un difetto fisico; ma un uomo in *difetto* morale può esserne responsabile e può modificare il suo atteggiamento – per questo parliamo di *malvagità* e di *vizio*, e non semplicemente di *difetto*. Se non può esserci libertà, non possono esserci “bene” o “male”.

L'unica concessione che si può riconoscere al naturalismo contemporaneo riguarda l'attribuzione di bontà o cattiveria alle *parti* di un organismo, ma *mai all'intero*. Si parla in effetti, di una «buona radice»¹⁴, quando essa compie bene la propria funzione biologica. Ma, visto che si tratta di un'eccezione minima, la quale in sé non è abbastanza per supportare la tesi naturalistica, dovremmo considerare la possibilità opposta alla concessione di Foot, Geach e altri, ovvero che *non sia il linguaggio morale a fondarsi su quello naturale, bensì il contrario*: tendiamo ad attribuire un carattere pseudomorale alle inclinazioni teleologiche che riscontriamo in natura sulla base dell'esperienza di un'azione volontaria personale che sia andata o meno a “buon fine”, ovvero secondo il fine intenzionalmente prefisso.

In questo senso, ci sembra utile riprendere e rimodulare l'affermazione di Robert Spaemann, per il quale «la personalità è il paradigma dell'essere»¹⁵, e non il contrario. Spaemann intende dire che «noi perveniamo al concetto di essere per sot-

14. L'esempio è sempre ivi, p. 52.

15. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*, Cotta, Stuttgart 1996; tr. it., *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2007², p. 66.

trazione da quello della vita, così come a quello della vita da quello della vita vissuta e cosciente»: le persone sono gli unici esseri viventi in grado di sperimentare e pensare la differenza tra essere-così ed esser-ci. Trasferendo questa dinamica a livello morale, possiamo allora dire che “la personalità è il paradigma dell’etica”, nel senso che le persone sono gli unici esseri viventi in grado di sperimentare e pensare la differenza tra atto intenzionale ed evento, la quale differenza è fondativa di ogni idea di “bene” e “male”.

Gli eventi naturali e gli esseri viventi non personali non sono né “buoni” né “malvagi”, e se noi utilizziamo questo lessico per riferirci ad essi o a loro funzioni o a loro parti, lo facciamo sempre in senso derivato, “per sottrazione” dalla realtà e dall’esperienza della persona, in quanto essere vivente naturale *e* libero.

Questa inversione genealogica si può applicare anche al concetto di legge e di norma, come vedremo nel prossimo paragrafo.

3. Riabilitazione dell’idea di una legge divina positiva come fondamento della norma morale

Abbiamo visto che il naturalismo etico muove da una critica consapevole alla fallacia naturalistica, ma finisce per cadere in una fallacia speculare, la “fallacia moralistica”. Questa consiste nell’assumere come dati una serie di principi e norme da giustificare – per motivi religiosi, ideologici o emotivi – e nel costruire a posteriori un presunto “stato di natura” funzionale a legittimarli: non un’etica fondata sulla natura, ma una natura retro-proiettata a misura dell’etica desiderata¹⁶. Anscombe,

16. La fallacia moralistica, dunque, può essere vista come un caso particolare di *petitio principii*. Per un approfondimento sulla fallacia moralistica, cfr.

in merito, ha una posizione più critica e realistica di Geach e Foot: la ricerca delle “leggi di natura” a fondamento delle norme morali, scrive nel suo articolo del 1958, «potrebbe indurci a mangiare il più debole secondo le leggi di natura, ma mi sembra difficile che ora come ora possa portarci alla nozione di giustizia».

Questo rilievo ci riporta direttamente alla questione della “norma”. In effetti, anche ammesso che il naturalismo etico riuscisse a stabilire un’analogia forte tra un “bene” e un “male” *di natura*, da una parte, e un “bene” e un “male” *morali*, dall’altra, non sarebbe ugualmente capace di stabilire un’analogia altrettanto forte tra la “legge” *di natura* e la “legge” *morale*. E questo non solo perché gli esseri non umani non possono trasgredire le leggi di natura, mentre gli esseri umani sì; ma soprattutto perché, in realtà, il rapporto analogico è invertito: il *princeps analogatum* è la legge morale, non quella naturale. Ovvero, non è il concetto di “legge umana”, politica e/o morale, che deriva da quello di “legge” di natura, bensì quest’ultimo che si costruisce a partire dal primo.

Il concetto di “legge” applicato a qualcosa di “naturale” nasce in analogia con le leggi giuridiche che governano le persone umane, come è testimoniato dalle nozioni *moderne* di “legge fisica” o “legge scientifica”, la cui ascendenza antropologica, e insieme teologica, è acclarata: la “natura” si comporta come una società di enti che rispondono ai dettami stabiliti da un

D. Bondi, *La fallacia moralistica. Sulla parziale eteronomia dell’etica ecologica*, in D. Bertini (a cura di) *Moral Ethernomy. History, Proposals, Arguments*, in «Dialegesthai», XIX, 2017, <https://purl.org/mdd/damiano-bondi-01>. Ho poi scoperto che Steven Pinker, alcuni anni prima di me, aveva sviluppato una concezione analoga: cfr. S. Pinker, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Viking, New York 2002; tr. it. di M. Parizzi, *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali*, Mondadori, Milano 2005, p. 202.

governatore onnipotente e onnisciente¹⁷. L'idea del legislatore divino non si secolarizza soltanto nell'idea che la coscienza umana dispensi norme morali a sé stessa, bensì anche nell'idea che la natura risponda a leggi *proprie*, invece che create da una Ragione divina superiore e scoperte dall'essere umano mediante la propria ragione.

Lasciando da parte le implicazioni che la fisica quantistica potrebbe avere per la concezione contemporanea della “natura” e per un'eventuale riabilitazione dell'idea di un legislatore trascendente nella scienza naturale – campo su cui non mi sento abbastanza preparato, ma su cui alcuni studiosi si stanno seriamente impegnando¹⁸ –, proponiamo quindi una possibile soluzione positiva per la questione *morale* che abbiamo sin qui discusso: ovvero, non il recupero di un'idea di legge morale naturale eventualmente compatibile con una legge divina *eterna*, bensì il franco recupero dell'idea di legge divina *positiva* (riprendo questa distinzione dall'interpretazione che Mario Micheletti dà della presenza di Tommaso nel pensiero di Anscombe)¹⁹. Una simile soluzione è stata proposta, specialmente in ambiente riformato, dai fautori della cosiddetta *Divine Command Theory*, in particolare Robert Adams, Philip Quinn e William Lane Craig²⁰. Il denominatore comune del-

17. Cfr. a riguardo E. Zilsel, *The Genesis of the Concept of Physical Law*, in «The Philosophical Review», LI, n. 3, 1942, pp. 245-279; N. Swartz, *The Concept of Physical Law*, Simon Fraser University, Burnaby 2003.

18. Cfr. in merito P. J. Lewis, *Quantum Ontology. A guide to the Metaphysics of Quantum Mechanics*, Oxford University Press, Oxford 2016; F. Faggin, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano 2022.

19. Cfr. in part. M. Micheletti, *Elizabeth Anscombe e la “Filosofia morale moderna”*, cit.; sul punto cfr. anche J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 308-309.

20. Cfr. R.M. Adams, *Finite and Infinite Goods. A Framework for Ethics*, Oxford University Press, New York 1999; P.L. Quinn, *Divine Commands and*

le varie versioni di questa teoria è l'idea secondo cui ciò che è moralmente buono o malvagio è determinato dalla volontà divina e comunicato all'essere umano sotto forma di imperativi. Ovviamente, il problema *filosofico-morale* centrale della *Divine Command Theory* – al di là della questione *teologica* riguardo la natura di Dio – è il cosiddetto “dilemma di Eutifrone”, presente già nell'omonimo dialogo platonico: qualcosa è buono perché Dio lo comanda, oppure Dio lo comanda perché è buono? Nell'affrontare tale questione, i vari autori si differenziano l'un l'altro. In merito, io propenderei per una soluzione che riprenda la differenza classica tra le azioni morali doverose o illecite – accessibili in quanto tali anche per via razionale – e azioni morali supererogatorie – le quali sono spesso “innaturali”, e per le quali la rivelazione è necessaria. Tuttavia, la mia proposta nel presente contributo vuole andare al di là di questo problema, e sostenere che il comando divino è la forma autentica della *norma* morale, non necessariamente della *morale*. Ovvero, anche se potessimo accedere al *contenuto* della morale per vie diverse dal comando divino – ad esempio considerando la natura umana, la gerarchia oggettiva dei valori, il consequenzialismo utilitarista, la deontologia kantiana ecc. – questo contenuto non potrebbe esprimersi in una norma morale cogente se non riferendosi ad un comando divino. Robert Spaemann esprime chiaramente questa idea nel suo volume *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*:

l'affermazione dostoevskiana secondo cui tutto è permesso se Dio non esiste è vera anche se il contenuto della morale è accessibile indipendentemente da ogni convinzione religiosa.

Moral Requirements, Clarendon Press, Oxford 1978; R.K. Garcia - N.L. King (a cura di), *Is Goodness Without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, Rowman & Littlefield, Lanham 2009; C.S. Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love. Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Ciò che resta incomprensibile senza tale convinzione è *perché* noi dovremmo fare quanto abbiamo riconosciuto come la cosa migliore fra tutte, se importanti interessi personali si oppongono ad essa, e che cosa significhi il fatto che noi *abbiamo il dovere* di fare qualcosa. Nessuna gerarchia di valori può costringere le persone a sottomettersi ad essa.²¹

Anscombe tratta parzialmente questo tema in un articolo intitolato *Authority in Morals* (1962)²², dove sottolinea come sia «a un tempo necessario e impossibile che persone non infallibili debbano avere l'autorità di insegnare»: nella scuola, nella famiglia, nei gruppi sociali, alcune persone umane continuamente insegnano ad altre persone alcune cose, teoriche e pratiche – inclusi principi morali e norme di comportamento. Anscombe, in merito, oscilla tra due posizioni. Da una parte, rinnova la critica alla pretesa *autonomia della morale* di tipo kantiano, che sarebbe inesistente nella realtà dello sviluppo della coscienza morale delle persone, e che avrebbe portato a stigmatizzare come «illogici e riprovevoli» coloro che fanno affidamento *unicamente* sulla Legge Divina²³. Dall'altra, elabora una critica *ante-litteram* alla versione forte della *Divine Command Theory*, poiché in ultima analisi l'idea per cui vi siano un *Bonum quia praeceptum* e un *Malum quia prohibitum* è inaccettabile per la persona umana, la quale cerca una giustificazione razionale tale almeno da fondare la fiducia nell'autorità a cui dovrebbe obbedire. «Non esiste una rivelazione che una certa cosa è buona o cattiva non per qualche ragione,

21. R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 93.

22. G.E.M. Anscombe, *Authority in Morals*, in J. Todd (a cura di), *Problems of Authority*, Darton, Longman & Todd, London 1962, pp. 179-188, ristampato in G.E.M. Anscombe, *Ethics, Religion, and Politics*, in Ead., *The Collected Philosophical Papers*, vol. III, Blackwell, Oxford 1981, pp. 43-50; tr. it., *L'autorità nella morale*, in Ead., *Scritti di etica*, a cura di S. Cremaschi, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 67-76.

23. Cfr. *ivi*, p. 72.

non in base a qualche fatto, non a causa di qualche speranza e aspettativa. [...] Come si può istruire un arciere a puntare un bersaglio invisibile?»²⁴.

Tuttavia, Anscombe non si pone un'altra domanda fondamentale: anche nel caso di un bersaglio visibile, chi potrà mai avere veramente l'autorità di comandare a una persona di scoccare quella che potrebbe essere la sua ultima freccia, se non un istruttore infallibile?

Fuor di metafora, anche in presenza di una giustificazione razionale, chi avrebbe mai l'autorità definitiva di esprimere un comando morale, nella forma del "devi" o "non devi", e di essere riconosciuto assolutamente affidabile dalla ragione umana, se non una Persona Infallibile? Ora, nessuna persona umana è infallibile; solo Dio, se esiste, lo è necessariamente.

Da ciò si conclude che, mentre le norme umane – sociali, politiche e morali – sono sempre discutibili, relative e mai assolute, le norme divine sono invece assolute, e costituiscono perciò la *forma pura logica* della norma morale, in quanto la legge divina, se divina, è sempre vera. Nessuno può chiedermi piena obbedienza, se non un Dio che conosce quale sia il mio vero bene meglio di me stesso.

4. *La legge, la persona, la libertà*

L'idea secondo cui il comando divino costituisce la forma autentica della norma morale potrebbe sembrare, a prima vista, oppressiva o limitante della libertà umana. Al contrario, vorrei sostenere che proprio questa visione può offrire un fondamento più autentico e liberante della normatività morale.

24. Ivi, p. 76.

Per chiarirlo, occorre proporre una correzione “personalista” alla *Divine Command Theory*. Ho già osservato come Dio, nella prospettiva che qui propongo, conosca il bene non solo in astratto, ma il bene di ogni singola persona: proprio per questo può comandarlo in modo autentico. Questo apre alla possibilità di comandi divini individuali, non soltanto generali. L’idea di una legge divina personale è al centro della dottrina cristiana della vocazione, ed è stata esplorata da autori come Kierkegaard, Scheler e dal personalismo del Novecento, ma è rimasta in gran parte marginale nel contesto anglosassone della *Divine Command Theory*, ad eccezione – seppur parziale – di Robert Adams²⁵.

Ciò che mi preme sottolineare è la differenza tra comando e controllo: il *comando*, a differenza del *controllo*, presuppone e non cancella la libertà personale. Non si può parlare di “comando” senza riconoscere la possibilità di disobbedire. Un comando morale autentico si rivolge sempre a una libertà: mira a educarla, non a sopprimerla. Anche quando il comando ha una forma negativa, cioè si esprime come un “non devi”, esso funziona in primo luogo come una sorta di *guardrail* per la coscienza morale, un limite che indica quando si sta per deviare da una strada buona verso ciò che può ferire sé e gli altri.

Al contrario, il *controllo* considera la libertà come un pericolo da neutralizzare, e la legge sempre più come elemento secondario o accessorio. Ne sono esempi le recenti controversie sull’uso di strumenti di polizia predittiva e riconoscimento facciale, spesso impiegati senza trasparenza né consenso pubblico. In questi casi, la legge viene superata dal controllo, e la libertà viene subordinata alla sicurezza e alla prevedi-

25. Cfr. R.M. Adams, *Finite and Infinite Goods. A Framework for Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999, cap. 10.

bilità²⁶. Questo vale anche in ambiti quotidiani come quello educativo. Jonathan Haidt ha mostrato, nel suo libro *La generazione ansiosa*, come molti genitori oggi preferiscano controllare i figli fisicamente, limitandone l'autonomia, piuttosto che educarli attraverso regole chiare e coerenti. Si passa così da un'educazione basata sul "comando" (fallibile, orientato al bene), a una basata sul "controllo" (difensiva, definita dalla paura).

La domanda decisiva è la seguente: che bisogno c'è di indicare delle *norme* di vita, quando si può controllarla? La risposta riguarda la finalità: si danno regole per educare la libertà, per guidarla verso un bene possibile; si esercita controllo per limitare le paure, per consolidare un potere. Il *comando* divino, ancor più perché non accompagnato da strumenti coercitivi, non vuole sostituirsi alla coscienza morale; al contrario la richiede, invitandola a scegliere uno "stile di vita" buono, capace di portare alla felicità e alla salvezza.

26. Cfr. ad esempio, D. Glowacka et al., *Digital Technologies as a Means of Repression and Social Control*, European Parliament, Brussels 2021; D. Freeman Engstrom et al., *Government by Algorithm: Artificial Intelligence in Federal Administrative Agencies*, in «Public Law Research Paper», n. 20-54, Stanford Law School, 2020; Center on Privacy & Technology at Georgetown Law, *Cop Out: Automation in the Criminal Legal System*, Georgetown University Law Center, Washington D.C. 2023; Amnesty International UK, *Automated Racism: How Police Data and Algorithms Code Discrimination into Policing*, Amnesty International UK, London 2025.

Indice

Etica normativa

Introduzione di Daniele Bondioli - Sofia Bonicalzi - Mario De Caro	p. 9
---	------

Sezione I

Etica deontologica

Christel Fricke, <i>Immanuel Kant on the Supremacy of a priori Practical Reasoning</i>	p. 21
--	-------

Tamara Tagliacozzo, <i>L'analogia nel rapporto tra legge morale e legge di natura in Kant</i>	p. 49
---	-------

Giorgio Erle, <i>Sul "come" dell'essere umano e il suo rapporto con il soprasensibile nella filosofia morale kantiana</i>	p. 67
---	-------

Federica Pitillo, <i>Dovere, virtù e vita etica in Hegel</i>	p. 81
--	-------

Luca Lupo, <i>La "regola fondamentale", nucleo etico della psicoanalisi</i>	p. 97
---	-------

Angela Renzi, *Etica normativa tra morale della convinzione e dimensione desiderativo-ottativa* p. 115

Simone Grigoletto, *La buona azione che fa la differenza. Atti supererogatori e limite dell'etica di Kant* p. 131

Francesco Allegri, *L'etica deontologica del rispetto. Il modello kantiano di Tom Regan* p. 155

Stefano Pinzan, *Ragione ed emozioni in psicologia morale. Il contributo di un approccio kantiano integrato* p. 171

Marco Tassella, *Empatia emotiva? Il ruolo delle emozioni nell'etica deontologica razionalista* p. 189

Sezione II

Conseguenzialismo, utilitarismo e teorie del benessere

Massimo Reichlin, *Contro il consequenzialismo* p. 207

Sergio Filippo Magni, *Le sfide del consequenzialismo* p. 231

Federico Bina, *Cause e ragioni dell'anti-utilitarismo* p. 255

Christoph Lumer, *Welfarismo degli strumenti. Una prasseologia strumentalista per l'etica del benessere* p. 271

Barbara Ciccarello, *Utilitarismo e animalismo nella prospettiva filosofica di Jean-François Braunstein* p. 287

Giacomo Maria Arrigo, *Dall'utilitarismo verso dove? Il multiforme criterio normativo dell'economia sostenibile* p. 303

Sezione III
Etica della virtù

Giulia Codognato, *Il “bene” come criterio oggettivo e soggettivo dell’agire morale. Normatività e ragioni per agire in una prospettiva tomista* p. 321

Damiano Bondi, *Legge umana e legge divina. Una lettura critica di Anscombe* p. 337

Lucia Arcuri, *La phronesis e l’etica istituyente. Nuove prospettive sull’autonomia nel pensiero di Cornelius Castoriadis* p. 353

Pierre-Thomas Eckert, *Etica normativa aristotelica, naturalismo etico e filosofia della natura* p. 371

Pierfrancesco Biasetti, *La natura come luogo delle virtù* p. 389

Lorenzo Picca, *Phronesis e regolazione emotiva. Il ruolo delle emozioni nella scelta morale* p. 405

Elena Bartolini, *L’etica della virtù nella deontologia professionale. Il caso del servizio sociale* p. 415

Sezione IV
Paradigmi alternativi

Giulia Battistoni, *Per un paradigma etico alternativo. Apel e Habermas tra deontologia e consequenzialismo* p. 431

Alessandro Volpe, *Un’etica dibattuta. Sulle principali critiche all’etica del discorso* p. 445

Angelo Tumminelli, *Etica formativa ed etica normativa. Per un'integrazione reciprocante* p. 463

Alma Lia Salmeri, *Un'etica incarnata. Leggere Merleau-Ponty per un'alternativa fenomenologica all'etica normativa* p. 479

Lorenzo Fiori, *Dell'insostenibilità dell'etica normativa. Reiner Schürmann e "la ferita anarchica" alla morale tradizionale* p. 499

Daniele Bondioli, *La ricomparsa del senso della vita in filosofia analitica* p. 511

Paolo Monti, *Dalla percezione al giudizio: sui modelli di integrazione fra tradizioni morali nell'etica di Robert Audi* p. 531

Matteo Falomi, *Modernismo e significato secondario. Diamond e Cavell sulla concezione wittgensteiniana dell'etica* p. 547

Sezione V *Metaetica e normatività*

Alice Pugliese, *Fenomenologia e normatività* p. 565

Antonia Faustini, *Evoluzione e normatività. Una critica genealogica al realismo morale* p. 583

Luciana Ceri, *Etica normativa e teoria dell'errore morale* p. 603

Eleonora Severini, *Si può fare etica femminista senza metaetica?* p. 617

Giovanni Battista Soda, *La genesi della normatività nel Treatise di Hume fra dialettica e naturalismo* p. 635

Matteo Santarelli, *Il posto delle norme e dei valori. Tra filosofia morale e scienze sociali* p. 653

Sezione VI

Razionalità pratica ed etica politica

Alessandro Guerra, *Scegliere in condizioni di incertezza morale. Da maximizing expected choiceworthiness a un processo decisionale contestuale fondato su obiettivi* p. 671

Manuel Marsico, *Reversibilità e brute shuffling: quali norme di razionalità pratica?* p. 687

Francesco Testini, *Domine, non sum dignus. Alienazione, valore morale e sindrome dell'impostore* p. 703

Armando Manchisi, *Abbiamo il dovere di realizzare noi stessi? Alcune considerazioni sul valore dell'autorealizzazione* p. 721

Giacomo Pezzano, *Etica della conoscenza filosofica e nuovi media* p. 739

Mario Graziano, *Fifty-Fifty. Punti focali morali e Gioco dell'Ultimatum* p. 755

Laura Corona, *I presupposti normativi della proposta rawlsiana. Su cosa si fonda una società giusta?* p. 773

Serena Meattini, *La giustizia restorativa come paradigma morale* p. 789

Luciano Sesta, *Fiat iustitia pereat mundus? Su alcuni recenti abusi del diritto di difesa armata* p. 805

Sezione VII

Prospettive storiche sull'etica normativa

Laura Langone, *Schopenhauer tra etica descrittiva ed etica normativa* p. 825

Antonio Petagine, *Esistono azioni che non si possono mai fare? A proposito della dottrina suáreziana dell'intrinsece malum* p. 841

Marco Stucchi, *Boccaccio oltre Aristotele e Tommaso a proposito di magnanimità e magnificenza* p. 857

Lorenzo Cavallo, *Ontologia dell'affettivo e prospettivismo assiologico. La risposta di Max Scheler alle etiche di Kant e Nietzsche* p. 875

Patrizia Masoero, *Il contributo di Ernst Tugendhat al dibattito etico antico e moderno* p. 891

Sarah Songhorian, *Quale ruolo per il ragionamento morale nel sentimentalismo classico?* p. 907

Nicolò Germano, *La ricerca dell'etica. Intorno al pensiero di Gennaro Sasso* p. 925

Sezione VIII
Tecnologia e bioetica

- Letizia Conte, *Decolonizzare le frontiere digitali. Prospettive etiche sull'Intelligenza Artificiale* p. 945
- Federica Madonna, *La sfida bioetica alla contemporaneità. Il recupero di un'etica della responsabilità* p. 961
- Maria Teresa Pacilè, *Intelligenza umana e Intelligenza artificiale. È possibile un "senso comune" condiviso?* p. 971
- Aldo Pisano, *Etiche per l'IA. Il "principalismo pratico" come approccio misto per la regolamentazione dell'IA* p. 987
- Andrea Lavazza, *Un'etica delle virtù per l'IA. Formazione morale umana, agency artificiale e i limiti della "saggezza" delle macchine* p. 1001
- Alessia Maccaro, *Intelligenza Artificiale e nuove vulnerabilità. Un'etica normativa nell'era digitale* p. 1015
- Michele Cardinali - Elena Ricci - Alberto Pirni, *La libertà oltre la norma. Il lavoro nell'orizzonte tecnologico contemporaneo* p. 1031

Acta moralia

Collana diretta da
Mario DE CARO

1. Fabrizia ABBATE - Giuseppe PINTUS (a cura di), *Il progresso morale. Sfide, opportunità e prospettive future.*
2. Daniele BONDIOLI - Sofia BONICALZI - Mario DE CARO (a cura di), *Etica normativa.*