

Che cos'è l'etica

1. I problemi dell'etica: un esempio

L'etica, così come altre branche della filosofia, ha origine da domande apparentemente semplici. Cosa rende giuste le azioni oneste e ingiuste quelle disoneste? Perché la morte è qualcosa di brutto per chi muore? La felicità è qualcosa di più che piacere e libertà dal dolore? Sono domande che sorgono spontanee nel corso della nostra vita, così come sono sorte spontanee nelle vite di persone vissute prima di noi in società con tecnologie e culture diverse dalle nostre. Sembrano semplici, ma alla fine ci mettono in difficoltà: qualsiasi risposta sensata tentiamo di dare non appare soddisfacente a una riflessione più attenta. Questa riflessione è l'inizio della filosofia; trasforma domande apparentemente semplici in problemi filosofici e, attraverso ulteriori riflessioni, ci porta a esplorare la profondità di questi problemi.

Naturalmente non tutte le domande che sorgono spontanee e a cui è difficile trovare una risposta sono fonte di perplessità filosofiche. Ad alcune domande è difficile rispondere perché è difficile avere i dati necessari per elaborare una risposta. Se ci sia la vita su Marte, per esempio, e se il pianeta abbia mai visto la presenza di forme di vita, sono domande che l'umanità si è fatta per secoli e che continuerà a porsi finché non avremo abbastanza informazioni sull'ambiente marziano per ottenere risposte definitive. Sono gli interrogativi tipici delle scienze naturali, il cui scopo è raccogliere questo genere di conoscenze e i cui problemi sorgono in genere dalla difficoltà nel reperirle, talvolta addirittura nello stabilire quali siano gli elementi da cercare. Le domande con cui

hanno origine l'etica e altre branche della filosofia sono di natura differente. Non si prestano a risposte semplici, non perché sia difficile ottenere le informazioni pertinenti, ma perché è difficile dare un senso a questi dati e capire come siano collegati alle domande poste. Ci riflettiamo su e scopriamo che le nostre idee comuni presentano aspetti confusi e oscuri e hanno implicazioni sorprendenti. Ci rendiamo dunque conto che le nostre convinzioni in materia hanno basi poco sicure e possono condurre a conseguenze delle quali non eravamo consapevoli e che siamo riluttanti ad accettare. Lo studio filosofico, che ha origine da domande solo apparentemente semplici, scopre queste difficoltà e poi, attraverso un esame critico e minuzioso delle nostre idee e delle nostre convinzioni, cerca di superarle.

Facciamo un esempio. State facendo una passeggiata nel parco vicino a casa durante un pomeriggio di vacanza quando qualcosa tra i cespugli cattura la vostra attenzione. È una borsetta da donna, probabilmente è stata persa, o forse è stata rubata e poi gettata via. Guardate dentro e trovate una patente di guida. Vedete anche un grosso rotolo di banconote: la borsetta non è stata rubata. Che cosa dovete fare? Essendo una persona onesta, cercate un indirizzo sulla patente o un'agenda con un numero di telefono da poter chiamare; in altre parole, iniziate a fare il necessario per restituire la borsetta, con tutto il suo contenuto, alla proprietaria. Una persona disonesta prenderebbe il denaro e getterebbe nuovamente il resto tra i cespugli. "Peggio per lei, la prossima volta imparerà a stare più attenta", potrebbe pensare mentre si mette in tasca le banconote. Anche per una persona onesta, specialmente se in forti difficoltà economiche, la scelta non sarebbe facile. "Perché dovrei essere onesto e restituire i soldi?" potrebbe chiedersi. "Dopotutto, non ci sono possibilità che mi scoprano se li tengo e faccio attenzione a come li spendo; inoltre, la soddisfazione di aver fatto una buona azione non regge il confronto con il sollievo che mi darebbe poter risolvere i miei problemi con questo denaro. Onestà vorrebbe che la borsetta sia restituita con il suo contenuto al legittimo proprietario, è vero, ma è anche vero che l'onestà, in queste circostanze, non sembra essere neanche lontanamente conveniente rispetto alla disonestà". Qualsiasi persona onesta reprimerebbe questi pensieri e cercherebbe un modo per restituire borsetta e contenuto intatti. I pensieri stessi, tuttavia, sono in sé problematici. Non c'è niente

che si possa dire in favore dell'onestà, niente che ci possa dimostrare che, in queste circostanze, è il modo migliore di agire?

Nel farci questa domanda ci stiamo chiedendo se abbiamo ragioni più forti per restituire il denaro alla proprietaria della borsetta o per tenercelo. Dopotutto, è un bel rotolo di banconote – diciamo quattromila euro – non sono spiccioli. Pensiamo a quante cose utili e di valore potremmo comprare, a quanti debiti potremmo saldare: ovviamente, ci sono buone ragioni per tenersi quei soldi. Allo stesso tempo, intascare quel denaro è un'azione disonesta, e questo fatto potrebbe fornire una ragione forte, addirittura inoppugnabile, per restituirlo; ma non possiamo semplicemente dare per scontato che sia così. Infatti ci stiamo ponendo una domanda, cioè se comportarsi onestamente sia il modo migliore di agire in queste circostanze; ma chiederselo comporta chiedersi se il fatto che un'azione sia onesta costituisca una ragione forte, o comunque una ragione, per compierla: presupporre che sia così significherebbe eludere la domanda di partenza. In altre parole, prenderemmo come dato qualcosa che sarebbe necessario sostenere con validi argomenti prima di considerarlo vero. Dunque la nostra domanda, alla fin fine, è in realtà una domanda su quali buone ragioni si hanno per agire in un determinato modo in circostanze in cui l'azione disonesta non può essere scoperta ed è evidentemente più conveniente di quella onesta. Potrebbe essere che compiere l'azione onesta in tali circostanze significhi agire senza una buona ragione? Potrebbe essere che solo gli ignoranti e gli stupidi agiscano onestamente in questo caso? Può sembrare un'affermazione assai strana; ma finché qualcuno non vi dimostrerà che esistono buone ragioni per essere onesti anche in circostanze in cui potreste tenere segrete le vostre azioni disoneste e trarne profitto, questa strana affermazione è l'inevitabile conclusione delle riflessioni svolte.

La domanda a proposito di cosa dovremmo fare in questo genere di circostanze, dunque, ci porta in primo luogo a chiederci se abbiamo ragioni più forti per comportarci onestamente che per agire disonestamente, e poi a chiederci se abbiamo una qualunque buona ragione per comportarci onestamente. Entrambe le domande sono problematiche, ma la seconda lo è in particolar modo. Questo perché normalmente pensiamo che un carattere eccellente sia qualcosa che vale la pena avere e preservare, anche a costo di notevoli sacrifici in termini di comodità e ricchezza materiale, e riteniamo che l'onestà ne sia una componente essenziale. Di conse-

guenza, mentre il primo interrogativo ci può portare a chiederci se sia saggio dare così tanto valore al fatto di possedere un carattere eccellente, il secondo ci obbliga a chiederci se l'essere onesti sia davvero una componente essenziale di un carattere eccellente; e pensare che qualcuno possa avere un carattere eccellente pur non essendo onesto è una conclusione assai destabilizzante. Non solo minaccia di compromettere la nostra fiducia nella regola morale che impone di compiere l'azione onesta anche se quella disonesta non potesse essere scoperta, ma mette anche in dubbio basilari sentimenti e atteggiamenti, verso gli altri e verso noi stessi, che ci aiutano a creare il tessuto delle nostre relazioni con gli amici, i vicini, i colleghi e tutte le altre persone con cui interagiamo nella società. In particolare, mette in dubbio l'ammirazione e la stima che nutriamo per le persone di indiscutibile onestà e l'orgoglio che traiamo dalla nostra onestà e affidabilità.

Dopotutto, quando le persone dimostrano di essere oneste nei nostri confronti, le lodiamo e ne pensiamo bene perché non hanno approfittato di noi quando avrebbero potuto; e analogamente, quando la nostra onestà viene messa alla prova, ci sentiamo orgogliosi di noi stessi per non aver ceduto alla tentazione di imbrogliare o mentire. In breve, consideriamo l'onestà un tratto ammirevole negli altri e un motivo di orgoglio in noi stessi. Ma a questo punto il problema causato dalla nostra domanda diventa evidente: come può il fare qualcosa che non si avrebbe nessuna buona ragione per fare essere segno di un tratto ammirevole, di cui ci si può sentire giustamente orgogliosi? Al contrario, sembrerebbe un segno di stupidità, o di una volontà troppo debole per scegliere autonomamente, e non c'è niente di ammirevole nella stupidità o nella passiva acquiescenza verso le opinioni degli altri; niente di cui andare orgogliosi. Dunque, i basilari sentimenti e atteggiamenti verso gli altri e verso noi stessi che normalmente sarebbero ispirati dall'onestà devono essere considerati errati o falsi se non possiamo trovare una buona ragione per agire onestamente, a eccezione delle circostanze in cui la disonestà rischia di essere scoperta e punita. Eppure, quanto sarebbe strano se l'alta considerazione che abbiamo nei confronti di amici e colleghi per via della loro onestà e l'autostima che ci fornisce la nostra personale onestà fossero totalmente prive di fondamento, ovvero se fossero fondate solo sulla credenza erronea che l'onestà è essenziale per avere un carattere eccellente. Potrebbe essere che coloro che meritano la nostra ammirazione

non siano le persone di onestà impeccabile, ma piuttosto coloro che si comportano onestamente quando è vantaggioso o quando è necessario evitare le conseguenze poco piacevoli dell'essere colti ad agire disonestamente?

2. Socrate e Trasimaco

Siamo arrivati, riflettendo su una comunissima prova per l'onestà di una persona, a uno dei problemi fondamentali della filosofia morale, che riveste un'importanza centrale nella *Repubblica* di Platone. Platone (427-347 a.C.) inizia ad affrontare il problema in un dialogo tra Socrate (469-399 a.C.) e il sofista Trasimaco.¹ Inizialmente il dialogo verte sulla natura della giustizia, ed è incentrato sulla tesi cinica di Trasimaco secondo cui *giustizia* è il nome delle azioni che i potenti vogliono che gli altri compiano a loro vantaggio. Sotto la pressione delle domande incalzanti di Socrate, però, Trasimaco cade in contraddizione e, piuttosto che ritrattare le sue idee, sposta la conversazione dalla questione di cosa sia la giustizia alla questione se la vita migliore, posto che abbia successo, sia una vita dedicata alla giustizia e all'onestà o il suo opposto. Trasimaco si schiera nettamente per la seconda opzione. Le persone che agiscono in modo totalmente ingiusto, afferma, purché riescano a rendersi immuni alle punizioni, vivono una vita decisamente migliore rispetto a coloro che sono completamente votati alla giustizia e all'onestà, poiché le persone giuste e oneste sono sempre a malpartito quando entrano in relazione con gli ingiusti. I giusti, per esempio, prendono per sé solo lo stretto indispensabile mentre gli ingiusti al contrario si accaparrano tutto ciò che possono; allo stesso modo, i giusti assolvono alle loro responsabilità anche laddove ciò implichi la perdita di tempo o denaro, mentre gli ingiusti cercano modi per evadere dalle proprie responsabilità se la cosa può procurare loro un vantaggio. In generale, quindi, Trasimaco sostiene che agire in modo giusto significhi agire per il bene di un altro e non per il proprio; di conseguenza l'ingiusto è colui che non è così sciocco da ignorare il suo bene in favore di qualcun altro: la persona ingiusta guadagna ricchezze e afferra opportuni-

1 Platone, *Repubblica*, Libro I, 336b-354b

tà a cui la persona che agisce giustamente rinuncia, e una vita di grandi ricchezze e opportunità è senza dubbio la vita migliore.

La figura ideale a cui fa riferimento Trasimaco è quella del tiranno, che ha un potere tale per cui può confiscare le proprietà, estorcere e sfruttare il lavoro dei propri sudditi per il proprio tornaconto personale. Un esempio comune sono i re e gli imperatori che si elevano a divinità ed esigono che il loro popolo li arricchisca e li adori. Un altro esempio, più vicino al mondo moderno, è quello del dittatore militare che grazie al terrore e alla frode vive saccheggiando le ricchezze del proprio Paese e vivendo nell'opulenza, senza mancare di nascondere i suoi capitali in banche straniere e paradisi fiscali *offshore*. Questo genere di individuo, che pratica l'ingiustizia su larga scala e lo fa con successo, secondo Trasimaco è il più felice tra gli uomini e, a differenza dei piccoli criminali disprezzati quali teppisti e truffatori, il tiranno che inganna su larga scala è acclamato come un uomo potente e nobile e viene trattato con rispetto e deferenza, elemento che fornirebbe la prova della grande felicità del tiranno: da qui traiamo le conferme che l'uomo totalmente ingiusto che arriva a dominare sugli altri è mirabilmente forte, saggio e libero. L'individuo totalmente giusto, al contrario, può essere al massimo un sempliciotto di buon cuore.

Trasimaco, sfortunatamente, dimostra di non essere in grado di difendere questo punto di vista, così come non era stato in grado di difendere le sue tesi iniziali sulla natura della giustizia: Platone lo dipinge nelle vesti di un individuo arrogante e aggressivo, e sembra non volergli concedere di essere scambiato per un abile pensatore. Socrate insegna a pensare con abilità ma le sue lezioni andrebbero in fumo se a un avversario di così scarsa finezza intellettuale fosse concesso di esibire altrettanta abilità nel ragionamento: quando Socrate ricomincia ad incalzare con le domande e lo mette alle strette sulle sue rivendicazioni a proposito dei vantaggi di una vita ingiusta Trasimaco cede e ritratta. Tuttavia questa sconfitta non mette fine alla discussione: conduce invece a una riformulazione delle affermazioni di Trasimaco da parte di altri partecipanti alla discussione più vicini a Socrate e meno sicuri di se stessi. Glaucone e Adimanto raccolgono la sfida di Trasimaco sul valore della giustizia e la riformulano in modo da far progredire la discussione. Qualsiasi fossero le motivazioni della scelta di Platone di far introdurre la sfida a un personaggio tanto sgradevole, non era sua intenzione lasciarla

cadere in fretta: nella *Repubblica* il sipario su Trasimaco scende alla fine del libro I, ma la discussione sulle sue posizioni continua per altri nove libri.

Glaucone e Adimanto, per stemperare le posizioni di Trasimaco, cambiano sottilmente l'oggetto della controversia: laddove Trasimaco enfatizzava i benefici del praticare l'ingiustizia e proclamava l'eccellenza di chi ha successo vivendo nella completa ingiustizia, Glaucone e Adimanto si concentrano maggiormente sull'apparente assenza di benefici intrinseci nell'agire secondo giustizia dando occasione di riflettere sul fatto che qualsiasi vantaggio si possa ottenere dal vivere una vita retta può essere ottenuto anche facendo credere agli altri di essere onesti pur non essendolo.

Piuttosto che promuovere l'ideale del tiranno con un potere assoluto sugli altri, Glaucone sottolinea i vantaggi di essere invece una spia che agisce nell'ombra, dotata di un anello magico in grado di rendere invisibile chi lo indossa a proprio piacimento:² una tale spia potrebbe rubare e uccidere per il proprio tornaconto pur rimanendo al di sopra di ogni sospetto, godendo sia dei vantaggi dell'essere stimato dagli altri come uomo giusto e onesto sia dei frutti dei suoi crimini. Come il tiranno di Trasimaco, potrebbe praticare l'ingiustizia senza subirne le conseguenze, e per questo motivo sembra vivere una vita migliore rispetto a colui che è veramente giusto e onesto, ma in più sembra anche in grado di raccogliere i benefici dati dal suo comportamento apparentemente giusto e onesto: dunque, ancora più del tiranno di Trasimaco, questa spia mette in dubbio il valore della giustizia in quanto, se può godere dei benefici dell'onestà grazie alla capacità di apparire giusto pur non essendolo, dimostra che la giustizia non ha meriti intrinseci e di conseguenza non ha alcun senso applicarla per se stessa. Attraverso la favola dell'anello di Gige, Platone trasforma la sfida di Trasimaco in uno dei maggiori problemi dell'etica, ovvero su quali basi, se ce ne sono, possiamo considerare la giustizia come apprezzabile in sé, qualcosa che abbiamo buone ragioni di praticare anche in circostanze in cui l'agire contrariamente ad essa comporterebbe migliori guadagni e nessuna ripercussione.

2 *Ibid.*, libro II, 359b-360d

3. L'oggetto dell'etica

Come illustra il nostro esempio del ritrovamento della borsetta piena di denaro, i problemi maggiori dell'etica sorgono dalla riflessione su situazioni comuni che sollevano questioni di morale. L'etica è lo studio filosofico della morale, di quali sono i fini buoni o cattivi da perseguire nella vita e quali le scelte giuste o sbagliate che si possono compiere: si tratta, perciò, di una disciplina soprattutto pratica. Il suo scopo primario è determinare in che modo si debba vivere la propria vita e quali azioni si debbano compiere; per questo si differenzia dagli studi antropologici, sociologici e di psicologia empirica, che analizzano ugualmente le attività umane e le norme sociali, ma sotto un'ottica differente. Queste discipline appartengono alla scienza positiva e il loro scopo primario non è suggerire un'azione ma descrivere, analizzare e spiegare determinati fenomeni della vita umana, fra cui le attività orientate a uno scopo, di singoli individui o gruppi, nonché il modo in cui la vita sociale è regolata da norme che costituiscono la morale convenzionale di una comunità. Non cercano, in altre parole, di dare giudizi o fornire norme sul modo corretto di agire, ma si occupano solamente di stabilire la dinamica effettiva dei comportamenti umani e di cercarne le cause e le condizioni comuni. Questa differenza tra l'etica e le scienze sociali non è peculiare di tali materie: può essere vista altrettanto bene nel contrasto tra la medicina e la fisiologia, o tra l'agricoltura e la botanica; in entrambi i casi la prima è una disciplina pratica, che studia il modo migliore di ottenere o produrre un determinato bene (la salute in un caso, un buon raccolto nell'altro) e fornisce istruzioni su cosa si debba fare per ottenere o produrre quel bene. La seconda invece è una scienza positiva, il cui obiettivo è descrivere e spiegare i processi della vita degli animali e delle piante, rispettivamente, ma non dà alcuna direttiva su come migliorare o affinare tali processi.

La definizione di etica come “studio filosofico della morale” dà il significato principale del termine: ci sono però anche altri significati, alcuni dei quali sono forse più diffusi nel parlare comune; in particolare il termine “etica” viene usato spesso come sinonimo di “morale” in generale e talvolta in un senso più ristretto per indicare il codice morale di una tradizione, di un gruppo o di un individuo: si parla per esempio di etica cristiana, etica professionale, etica di Schweitzer. Anche in filosofia il termine “etica” può

assumere il significato ristretto di un particolare sistema o di una teoria che è il prodotto dello studio filosofico: i filosofi parlando di etica di Hume, etica di Kant, etica utilitaristica e così via, per indicare le teorie principali della loro disciplina. In questo libro, a meno che il termine non venga così modificato, lo intenderemo nel suo significato principale.

Per afferrare questo significato, comunque, dobbiamo essere certi di cosa intendiamo per *morale*: anche questa parola viene utilizzata con diverse accezioni e, di conseguenza, per evitare confusione e ambiguità, dobbiamo stabilire che cosa intendiamo quando l'etica è definita come studio filosofico della morale. Potremmo naturalmente dare un significato corretto definendo la morale come l'oggetto dell'etica, ma dal momento che ci interessa fissare il significato del termine per determinare quale sia l'oggetto dell'etica, questa definizione non ci porterebbe da nessuna parte. Allo stesso tempo, però, ci suggerisce in che direzione cercare: ci suggerisce di concentrarci sulla distinzione appena tracciata tra l'etica e gli studi antropologici e sociologici. Questa contrapposizione, oltre a permetterci di riconoscere l'etica nella sua natura pratica, ci conduce infatti a due diverse nozioni di morale: la morale come istituzione esistente in una determinata società e la morale come ideale universale fondato sulla ragione. La prima nozione individua i fenomeni studiati in antropologia e sociologia; la seconda è quella che meglio definisce l'oggetto dell'etica.

Bisogna ammettere che l'esistenza di due distinte nozioni di morale non è immediatamente evidente; potrebbe diventarlo, comunque, facendo caso al fatto che nessuna morale convenzionale potrebbe essere l'oggetto dell'etica. Una morale convenzionale è un insieme di norme di una particolare società che sono generalmente accettate e seguite dai membri della società stessa; queste norme riflettono i valori condivisi dei membri della società a proposito del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e come spesso purtroppo accade, queste credenze possono essere basate su superstizioni e pregiudizi, tanto che talvolta le pratiche che ne risultano sono crudeli e degradanti: può succedere però che una persona si renda conto che alcune delle norme che appartengono alla morale convenzionale della sua società possiedono simili caratteristiche, e che decida di rifiutarle, pur avendo interiorizzato l'osservanza di quelle norme. Questo ci porta a concludere che per determinare i propri scopi di vita e il modo migliore di condurla è necessario

guardare oltre l'orizzonte della cultura entro la quale si è cresciuti e si è stati educati; ne deriva che una morale convenzionale non può essere l'oggetto di uno studio il cui obiettivo primario è determinare quali siano gli scopi da perseguire nella vita e i modi in cui condurre la propria esistenza. In breve, non può essere l'oggetto dell'etica.

Cerchiamo di capire meglio questo punto con un altro esempio. Non molto tempo addietro la morale convenzionale in buona parte degli Stati Uniti condannava le relazioni e i matrimoni interrazziali, e anche ora in alcune zone del Paese esistono norme di comportamento ampiamente accettate e fatte valere con forza che proibiscono relazioni e matrimoni tra individui di etnia diversa. Immaginiamo che un individuo cresciuto in una comunità dove sono diffuse simili norme arrivi a metterne in dubbio la legittimità, vedendo sempre più chiaramente che sono fondate soltanto su ignoranza e pregiudizio, e che hanno come conseguenze discriminazioni e ingiustizie. Questa chiarezza sul carattere irrazionale e crudele delle norme in questione potrebbe derivare dall'amicizia con un individuo appartenente ad una diversa etnia, come in *Huckleberry Finn* di Mark Twain, dove l'amicizia con lo schiavo fuggitivo Jim porta il protagonista a considerare inattendibile la propria coscienza: Huck inizialmente è a disagio per aver aiutato Jim nella fuga, salvo poi non preoccuparsene più una volta compreso che non poteva convincersi a riconsegnarlo ai suoi inseguitori e che, se lo avesse fatto, si sarebbe sentito altrettanto in colpa.³ L'unico giudizio che possiamo formulare in merito alla decisione di Huck di ignorare i rimorsi della propria coscienza (ovvero gli echi della morale convenzionale della società schiavista in cui era cresciuto) è che è perfettamente lecita, così come risulta perfettamente legittimo accettare la decisione da parte di una persona di andare contro le norme della sua società, qualora risultassero razziste. Questo mostra che riconosciamo la differenza tra ciò che una società generalmente considera giusto o generalmente punisce come sbagliato, da una parte, e ciò che si deve o non si deve fare, dall'altra. L'etica pone al centro della sua attenzione quest'ultimo aspetto e non considera il primo.

Perché la decisione di andare contro le norme della morale convenzionale di una società da parte di un individuo che ne fa parte

3
Mark Twain, *Le avventure di Huckleberry Finn*, cap. 16.

sia corretta, debbono esistere standard di giustizia e saggezza delle azioni, distinti dalle norme della società considerata. La ragione è chiara: una decisione del genere richiede una base, e la base, in questo caso, non può essere costituita da quelle norme. Non può, in altre parole, consistere in norme la cui autorità nel pensiero di un individuo derivi dal loro essere generalmente accettate e fatte valere all'interno della società di cui fa parte. La decisione di andare contro queste norme, una decisione come quella di Huck Finn, dimostra che il fatto che una norma sia generalmente accettata e fatta valere in una società non è una ragione sufficiente per seguirla, e di conseguenza può essere presa in considerazione solo se le sue basi non consistono in standard che derivano la loro autorità dall'abitudine. Le sue basi devono consistere invece in standard la cui autorità ha origine da una fonte indipendente rispetto all'abitudine: possono ovviamente coincidere per certi versi con le norme di una morale convenzionale, cioè possono prescrivere le stesse azioni, ma la coincidenza non è identità; qualsiasi coincidenza possa emergere, la fonte da cui traggono la loro autorità nel pensiero pratico è diversa e perciò costituiscono un insieme diverso di standard morali.

Ma quale potrebbe essere questa fonte diversa? Poiché gli standard in questione possono costituire la base di una decisione ponderata di andare contro le norme della morale convenzionale di una società, deve trattarsi di standard che il pensiero razionale e riflessivo di un individuo in una determinata circostanza ammetta: di conseguenza, la fonte della loro autorità non può che essere il pensiero razionale, ovvero la ragione. A questo punto abbiamo la seconda nozione di morale, intesa come l'insieme di quegli standard di condotta giusta e saggia, la cui autorità nel pensiero pratico è determinata dalla ragione anziché dall'abitudine. A differenza della prima nozione (la morale è un'istituzione esistente di una particolare società) questa rappresenta un'ideale universale: gli standard che comprende non vengono ricavati dall'osservazione e dall'analisi della complessa vita sociale di una società particolare, bensì ragionando e argomentando, partendo da fatti elementari dell'esistenza umana e astraendo. La morale, intesa in questo modo, è l'oggetto dell'etica: il suo studio filosofico consiste nel ricercare gli standard, esporli sistematicamente e stabilire la base razionale della loro autorità nel pensiero pratico. A meno che non venga indicato diversamente, in questo libro parleremo di morale

per riferirci non a una qualche morale convenzionale, bensì all'insieme degli standard che questo ideale comprende.

Adesso che siamo arrivati a questa comprensione del concetto di etica, si può vedere immediatamente perché il problema al cuore della *Repubblica* di Platone è centrale per la disciplina: sarebbe per lo meno sconcertante se scopriremo che l'autorità degli standard fondamentali di giustizia e onestà sul nostro pensiero pratico ha origine soltanto dall'abitudine e non è sostenuta dalla ragione; sarebbe sconcertante, in altre parole, se nessuna teoria etica fosse in grado di dimostrare che questi standard sono parte integrante della morale. Una possibilità che invece consegue chiaramente dalla nostra riflessione sull'esempio del ritrovamento della borsetta piena di denaro, così come dalla riformulazione da parte di Glaucone della posizione di Trasimaco. Entrambe rappresentano argomenti a sostegno dell'affermazione secondo cui gli standard fondamentali di giustizia e onestà sono standard della sola morale convenzionale: dunque la sfida che creano per la teoria etica consiste nel cercare una base razionale per l'autorità che gli standard fondamentali di giustizia e onestà possiedono nel pensiero pratico. Si tratta di giustificare su base razionale la scelta di questi standard come guida ultima per decidere come agire e come condurre la propria vita. Una tale giustificazione mostrerebbe che un individuo ha delle buone ragioni per fare la cosa onesta per se stessa; dunque risponderebbe ai dubbi sollevati dall'esempio della borsetta e dalla riformulazione di Glaucone della posizione di Trasimaco sulla ragionevolezza di fare la cosa onesta in circostanze in cui si potrebbe avere un profitto materiale dall'agire disonestamente senza il rischio di venire scoperti.