



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA
DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA, STORIA
SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie filosofiche

Anno Accademico 2020/2021

Tesi di Laurea

Integrità e disintegrazione morale

Relatore: Prof.ssa Maria Silvia Vaccarezza

Correlatore: Prof.ssa Valeria Ottonelli

Candidato: Simone Traverso

Indice

Introduzione	4
Cap. 1 - Che cos'è l'integrità: la non integrità	6
1.1. Scegliere sulla base dell'integrità e il dilemma morale	6
1.2. Perdita dell'integrità	9
1.2.1. L'ipocrita	10
1.2.2. L'insincero	11
1.2.3. Il debole di volontà o ἀκρασία	12
1.2.4. L'autoingannevole	13
1.2.5. L'amorale	14
1.2.6. Il convertito morale	15
1.3. Una definizione in negativo	18
Cap. 2 - Prospettive al vaglio dei “personaggi”	21
2.1. Due idee a confronto	21
2.1.1. Harry Frankfurt	21
2.1.2. Bernard Williams	24
2.1.3. Un primo discrimine	26
2.2. Christine Korsgaard e la “svolta costitutivista”	28
2.2.1. Da Sources of Normativity a Self-constitution	29
2.2.2. Contro l'agency	33
2.3. Una definizione in positivo	35

2.3.1. Normatività e libertà di agire	35
2.3.2. Identità e compliance	37
2.3.3. Ultime considerazioni	38
Cap. 3 - Integrità e virtù	40
3.1. Che cos'è la virtù	41
3.2. Due visioni concorrenti	43
3.2.1. La meta-virtù e <i>the redundancy objection</i>	43
3.2.2. Una virtù epistemica	46
3.2.3. Una critica: Eichmann contro Pinocchio	47
3.3. Cluster di virtù	52
3.4. Il mantenimento del proprio sé	56
Conclusione	59
Bibliografia	61

Introduzione

Che cos'è l'integrità? Che cosa significa essere integri? Sono queste le domande che ho intenzione di prendere in esame per introdurre il lettore all'argomento delle pagine successive. In questo elaborato cerco di indagare intorno al concetto di integrità a partire dal suo senso comune fino a tentare di formalizzare una nozione più strutturata.

A questo proposito nel primo capitolo, per amor di completezza, comincio la mia trattazione con alcuni prototipi di disintegrazione morale, individui cioè che comunemente sono indicati come non portatori di unità nelle loro azioni: sono persone che nel momento in cui si trovano ad affrontare una situazione conflittuale non sono in grado di riconoscere i propri desideri e, di conseguenza, a riportarli nel loro agire. In questo caso le cause sono le più svariate e il tutto li porterà a un'azione per nulla aderente al proprio sé.

Con questo primo focus cerco di guardare a ciò che non è l'integrità, per una definizione in negativo, al fine di cominciare a circoscrivere il campo d'azione, sebbene in ogni caso “nessuna definizione [sarà] sufficiente per caratterizzare adeguatamente l'integrità in modo puntuale e comprensivo.”¹.

Per questo motivo, in una visione di continuità, proseguirò la mia trattazione riportando le teorie più classiche dell'integrità morale con una particolare attenzione alle soluzioni che questi pensatori potrebbero indicare nei confronti dei cosiddetti “personaggi” disintegrati.

In questa seconda parte vorrei infatti rispondere al seguente quesito: in che modo le teorie classiche dell'integrità potrebbero rendere conto dei prototipi disintegrati, o meglio in che modo riescono a spiegarli e quale sorte li tocca?

A tal proposito è interessante notare come, per questi autori, l'idea dell'unità della persona sia equiparata a un'azione votata al perseguimento della propria identità. Il fatto di mantenere intatta la visione che si ha di sé, i propri desideri e le proprie

¹ Cox Damian, La Caze Marguerite, Levine Michael P., *Integrity and the Fragile Self*, New York, Routledge, 2018, p. 1.

volizioni permette al singolo di vivere la propria vita in continuità, evitando per questo di incorrere nella propria disintegrazione.

Tra le varie proposte contemporanee mi soffermerò maggiormente sulla parte più costruttivista e la successiva svolta costitutivista sostenuta dalla pensatrice americana Christine Korsgaard. Ciò che emerge in questa prospettiva, come tratto caratteristico dell'integrità, è l'ineluttabilità del fatto normativo. Abbiamo bisogno di buone ragioni per agire e queste provengono dalla concezione che abbiamo di noi stessi, da chi siamo e da che cosa vogliamo.

In modo simile al primo capitolo, concludo questa parte cercando di far venire fuori alcuni concetti chiave sulla nozione di integrità al fine di rispondere alla domanda posta all'inizio, nella ricerca di una possibile definizione in positivo.

Infine nella terza e ultima parte di questo elaborato vorrei considerare un'ulteriore domanda: è possibile un'integrità meno onerosa nei confronti del sé, ma soprattutto è possibile la disintegrazione morale?

Ciascuna delle posizioni che vengono affrontate nel secondo capitolo rifiutano completamente l'eventualità di una posizione disintegrata, perciò, come superamento di alcune mancanze riscontrate con le correnti precedenti, cercherò di illustrare alcune delle più influenti visioni dell'integrità come virtù. Riporterò alcune critiche classiche e alcune mie considerazioni personali per poi concludere con l'introduzione dell'idea di integrità come *cluster* di virtù.

La mia intenzione è quella di far notare come un tipo di integrità troppo onerosa, come quella korsgaardiana, non lasci alcuna possibilità di crescita al soggetto e come, per questo motivo, non permetta in nessun modo un suo ampliamento o cambiamento a meno di non incorrere in una disintegrazione dell'individuo stesso. Per questo vorrei cercare di capire se tale disintegrazione sia inevitabile o meno, con uno sguardo vero la possibilità della sua esistenza.

Cap. 1

Che cos'è l'integrità: la non integrità

Nel primo capitolo di questo mio elaborato vorrei concentrarmi sulla ricerca di una definizione, che possa essere il più completa possibile, di integrità morale. A tal proposito ritengo indispensabile partire da esempi di vita pratica che possiamo notare nell'agire quotidiano, nostro e altrui.

Nella misura in cui siamo in vita possiamo affermare abbastanza universalmente che siamo degli agenti: persone, cioè, che in qualche modo compiono azioni sulla base delle proprie volizioni, valori e desideri. In assenza totale, ma anche parziale, di eventi contrari, nel momento dell'azione siamo persuasi del fatto che stiamo agendo in accordo con il nostro sé, cioè con tutta una serie di elementi all'interno dei quali identifichiamo noi stessi. In questo senso, però, risulta difficile individuare la motivazione di una scelta sulla base dell'integrità proprio per il fatto che tale azione sembra venga compiuta in modo automatico, in una successione quasi meccanica di causa ed effetto.

Per questo motivo reputo essere necessario che, per una possibilità di definizione del tema indicato sopra, alla base di un qualsiasi corso di azione ci debba essere un contraccolpo: un qualcosa che non permetta alla mia azione di compiersi nel modo che le è più istintivo ma che, in un certo senso, lasci al soggetto agente la possibilità di porsi la domanda più scomoda: perché?

1.1. Scegliere sulla base dell'integrità e il dilemma morale

Direi di partire da un *topos* della teoria dell'azione: non si può non scegliere, poiché qualunque atto di non scelta è esso stesso una scelta. Nel momento in cui una persona, in una situazione di conflitto, si trova a dover scegliere una qualsiasi via da percorrere dovrà in qualche modo interrogare se stessa e, volente o nolente, ciò andrà ad intaccare, *in primis*, che cosa veramente desidera e, *in secundis*, la concezione che possiede di sé rispetto all'oggetto in questione.

Ora, nel momento in cui ci si trova a dover affrontare una scelta di questo tipo (non automatica) si è portati, in modo istintivo, a guardare entrambe le possibilità di azione al fine di andare verso un'auto-consapevolezza circa le motivazioni che dovrebbero spingere un tale individuo ad intraprendere una via piuttosto che un'altra.

Facciamo un esempio: Marco si è appena diplomato e si ritrova a dover scegliere se proseguire gli studi all'università o se intraprendere una carriera lavorativa. È indubbio che Marco, proprio per poter capire ciò che sembra più confacente alla sua persona, andrà a guardare quelle che sono le proprie caratteristiche personali, i propri desideri e ambizioni che possiede sul suo futuro. Alcuni potrebbero dire che, in questo caso, non siamo di fronte a un conflitto morale in senso stretto, dato che in fin dei conti Marco non si trova a dover scegliere un valore piuttosto che un altro; potrebbe esserlo nella misura in cui Marco, appena dopo il suo esame di maturità, abbia fatto una promessa ai suoi amici di andare all'università con loro e ai suoi genitori di iniziare a lavorare nell'attività di famiglia. In realtà penso che in entrambi i casi siamo di fronte a un'azione di tipo morale. La seconda può sembrarlo di più perché rivolta a individui che sono esterni al soggetto agente; eppure senza quell'agire primigenio che permette una maggior consapevolezza di me stesso, non avrei la possibilità di agire in modo così efficace: è una moralità rivolta a se stessi. Per questo motivo, ciò che risulta veramente più importante è capire allora in quali casi ci troviamo effettivamente di fronte a un vero e proprio conflitto morale.

Carla Bagnoli, nel suo saggio *Dilemmi morali*², riporta un quadro piuttosto dettagliato riguardo a quello che viene comunemente indicato come dilemma morale e a quello che in realtà è. Importante ai fini della nostra trattazione è la distinzione che riporta tra il conflitto morale e il dilemma stesso. Una tale suddivisione indica quanto “siamo deliberatori limitati e deboli, e suggerisce che, in realtà, non vi [siano] conflitti morali che meritano la qualificazione di «dilemmi»; ci sono solo casi di scelta difficili perché *non riusciamo* a discernere la soluzione giusta.”³. Un conflitto, per quanto complesso e difficile possa essere, non sarà mai alla stregua di un dilemma che per

2 Bagnoli Carla, *Dilemmi morali*, Genova, De Ferrari editore, 2006.

3 *Ivi*, p. 9.

definizione non ammette una soluzione perfetta. Se nel primo caso si potrebbe lavorare, in un certo senso, sullo stabilire relazioni di importanza tra le ragioni morali che si riconoscono come importanti, nel secondo caso sembra non esserci alcuna plausibile via di uscita: tutte le possibili soluzioni non lasciano spazio ad alcuna azione morale.

Come spiega ancora Bagnoli: “L’agente è come intrappolato, condannato a violare [sia] una ragione morale qualsiasi sia l’azione che intraprende.”⁴. In entrambi i casi, infatti, viene chiesta una deliberazione tale per cui sia possibile una risoluzione di qualche tipo e che permetta alla persona in questione di esprimere chi è.

Per questo motivo è necessario pensare a una teoria che si basi non tanto su agenti ideali che riescano a valutare i pro e i contro di possibilità di azione, applicando ora l’una ora l’altra teoria morale, ma che si fondi su quelli che sono i nostri desideri, le nostre volizioni e visioni della vita personali anche se, per questo, imperfette. In fin dei conti non avremmo nessuno tipo di conflitto se vivessimo nella perfezione etica e una teoria che aspiri ad essere pratica ma che non contiene la possibilità della visione del singolo, pur nella sua limitatezza, a parer mio, si rivelerà essere sempre un mero esercizio teorico.

Per quanto questo sembri non più di uno sguardo etico rivolto a se stessi, penso che il coinvolgimento dell’altro sia altrettanto importante. Nel momento delle deliberazione non guardiamo soltanto a noi stessi, per l’appunto, ma ci rivolgiamo anche verso coloro che sono importanti per la nostra vita, incarnando sempre anche una parte di quelli che sono i loro valori e desideri. Ciò non solo a livello più privato, come quello della famiglia o delle amicizie, ma anche in quello, per così dire, più pubblico come nei luoghi di lavoro o associazioni. Insomma, incarniamo una serie di valori ulteriori che in qualche modo ci appartengono e che risultano essere importanti in fase di decisione.

Dunque nell’atto della scelta di un’azione ciascuna persona deve far fronte a due tipi diversi di volizioni e desideri: (i) quelli di sfondo, che sono determinati dal proprio *background*; è il punto da cui siamo partiti e che possiede le caratteristiche di essere, da una parte, ineliminabile e, dall’altra, non scelto; (ii) quelli costruiti, che riprendono

4 Bagnoli Carla, "I dilemmi morali e l'integrità", Iride, a. XII, n. 27, maggio-agosto 1999, p. 1.

invece ciò che è stato ed è il proprio modo di agire, il quale risulta essere non solo derivato dal primo, sia esso in positivo o in negativo, ma anche “intagliato” di più su quella persona in particolare. Anche solo la violazione di uno di questi due aspetti potrebbe generare nel singolo una disintegrazione del sé ed è in questi casi conflittuali che la domanda dell’integrità emerge con maggiore enfasi. Finché tutto quello che è dentro di noi e tutto quello che sta fuori di noi converge, la domanda dell’integrità non viene interpellata: è quando uno dei due fattori diverge che allora tale questione viene fuori.

1.2. Perdita dell’integrità

Ma in fin dei conti perché dobbiamo essere integri? È a questa domanda che vorrei rispondere in questa sezione o quantomeno cercare di guardarla dal punto di vista di una mancanza di interezza. In effetti quello che risulta più condizionante quando ci troviamo davanti a un conflitto sembra proprio essere la paura di perdere la propria integrità.

Per questo motivo, come spiega Lynne McFall in *Integrity* alla base delle nostre scelte vi sono degli impegni che abbiamo l’esigenza di mantenere e “che uno sia disposto a morire per qualcosa non lo rende vero, ma è la prova più chiara che abbiamo di tali impegni. Ci sono cose che non potremmo fare senza il tradimento di sé e la disintegrazione personale.”⁵.

Questa viene comunemente associata alla perdita di se stessi, direi quasi alla paura di sbagliare con noi stessi, per il fatto di condurre una vita quasi di parzialità di sé, come se, in fondo, non ci conoscessimo abbastanza per poter scegliere alcunché.

A tal fine, in questa parte, riprendendo a grandi linee la trattazione di Gabriele Taylor e di Raimond Gaita dal titolo *Integrity, Commitment and Concept of a Person*, vorrei passare in rassegna alcuni esempi tipici di perdita dell’integrità che mi sembrano più pregnanti. Sono casi in cui ciascuno può riconoscere una mancanza di fondo del soggetto in questione e che mi permetteranno di delineare in modo più specifico che

5 McFall Lynne, “Integrity”, *Ethics*, Vol. 98, No. 1, Oct., 1987, pp. 5-20.p. 13.

cosa si intende per integrità morale e perché questa sembra mantenere un così forte valore per la nostra azione.

1.2.1. L'ipocrita

Vorrei partire allora dal caso dell'ipocrita. Un simile individuo, a mio parere, è espresso benissimo dalla sua etimologia greca *ὑποκριτής*. Nella sua traduzione italiana tale termine indica l'attore, colui che fa finta di essere qualcuno che non è. Colui che "finge di vivere secondo determinati standard quando in realtà non lo fa."⁶ In questo senso, per chi ascolta tale individuo, esso sembra perfettamente unito nei suoi valori e desideri, poiché infatti sembra portare avanti esattamente ciò che proclama; nel segreto delle sue azioni però ciò che dice non si avvera. Non viene però indicato come un ipocrita fin tanto che rimane in questa penombra: lo diventa nel momento in cui viene riconosciuto come tale; in qualche modo esce allo scoperto.

In ogni caso, mi sembra doveroso differenziare che cosa si trova alla base di un'azione ipocrita: (i) una possibilità potrebbe essere il fatto che una persona è spinta a nascondersi dietro a scelte che risultano essere buone perché ritenute tali da altre intorno a lei. Tale individuo è mosso in nome di una certa idea che altri possiedono: in qualche modo è come se agisse non in virtù di ciò che effettivamente desidera, ma in nome di un altro che questi hanno creato.

(ii) Una seconda possibilità è legata ad un'azione deliberatamente volta alla simulazione di un individuo inesistente da parte del soggetto stesso. Il fine di tale comportamento sembra non essere tanto il perseguimento di un altro scopo, che lo renderebbero più integrato con le proprie volizioni (come nel primo caso), quanto piuttosto un comportamento finalizzato a un'apparenza di sé verso l'esterno.

In entrambi i casi l'individuo risulta spezzato a metà tra il mondo dell'apparenza e il mondo di una verità interna: da una parte ciò non è la vera intenzione del soggetto⁷, dall'altra, l'azione si finalizza all'assunzione delle sembianze di qualcun altro. Ai fini

6 Taylor Gabriele and Gaita Raimond, "Integrity", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*, Vol. 55 (1981), p. 145.

7 Vedremo questa particolare sfaccettatura nel terzo esempio di perdita dell'integrità.

della mia trattazione ritengo che questo secondo aspetto sia quello più vicino alla perdita dell'integrità.

1.2.2. L'insincero

Una seconda figura da porre sotto analisi è l'insincero. Esso presenta come caratteristica di fondo un comportamento camaleontico. Anche se in un primo momento sembra essere molto simile al caso dell'ipocrita, in realtà possiede alcune caratteristiche che gli sono peculiari. L'insincero è colui che non porta a termine i compiti: è quella persona che in un primo momento si ritrova ad avere un forte entusiasmo per un compito, una particolare idea o desiderio, ma che poi viene subito abbandonato. Ciò avviene anche in modo repentino e in base agli umori di quel periodo. Gabriele Taylor indica proprio come prenda "il colore di ciò che lo circonda."⁸ Certamente è indubbio che il cambiamento di opinioni e di corsi d'azione sia possibile e faccia parte dell'agire dell'essere umano, come continua a spiegare la pensatrice tedesca nel suo saggio, ma è altrettanto vero che essi non portano alla rivoluzione totale di quelle che sono le proprie credenze personali.

Un esempio di questo particolare tipo di persona lo possiamo ritrovare all'interno di coloro che vissero sotto i regimi totalitari, nei quali o ci si integrava al nuovo sistema o si perdeva la vita. In questo senso però si può notare come esistano due tipi di insincerità: da un lato, vi è chi esprime pubblicamente la propria adesione per un fine, sia esso quello di non venire uccisi, sia quello di coglierlo come un'opportunità di carriera; dall'altro, vi sono coloro che, convinti dal nuovo sistema, risultano non avere nessuna buona ragione per continuare a seguire l'impegno o l'obiettivo precedente.

Come si può intuire in questa sede prenderò in esame questo secondo aspetto dell'insincerità: a dispetto dell'ipocrita in questo caso ciò che viene meno all'interno dell'individuo è proprio la sua identità, intesa come affermazione e mantenimento dei propri desideri e delle proprie idee proprio a causa di "una totale mancanza di conoscenza di sé."⁹

8 *Ibidem.*

9 *Ibidem.*

1.2.3. Il debole di volontà o ἀκρασία

Un altro tipo di persona che possiamo incontrare all'interno di questo schema è indicabile come il debole di volontà. Tale individuo in effetti comprende a pieno ciò che vuole e come vorrebbe esprimerlo, ma per quanto ci provi, i suoi sforzi non lo portano al suo scopo. Taylor in questa parte, a mio parere, sembra essere più duro di quanto si convenga per tale figura. Dice infatti che “lascia che gli altri lo manipolino in posizioni in cui non vuole veramente essere, e si ritrova ad accettare in realtà ciò che sa o sospetta di voler davvero rifiutare”¹⁰. Questa persona infatti non solo è manipolata ma permette di esserlo nonostante lei non lo voglia veramente: una sorta di masochismo della scelta, a favore però di nessun fine in particolare.

In realtà credo che, colui il quale non possenga abbastanza forza di volontà, non abbia come risultato effettivo quello dello “sballottamento” di sé da un'opinione all'altra, ma piuttosto temo che il pericolo maggiore sia la solitudine. Infatti l'effetto più facilmente verificabile si rivela essere l'isolamento forzato, al fine di evitare qualsiasi tipo di desiderio esterno che gli risulterebbe troppo oneroso. Per un individuo del genere il mondo, con tutte le sue volizioni e intemperie, sembra essere troppo opprimente per i suoi piccoli desideri, i quali sembrano essere spesso delle nullità al suo confronto.

In ogni caso un comportamento di questo tipo porta a una parziale se non completa eliminazione del singolo a favore di desideri di altro tipo che mantengono sempre una ragione sufficientemente buona per oltrepassare i desideri dello stesso.

Anche in questo caso non penso ci sia una effettiva causa scatenante o un qualche tipo di forte ingerenza di una delle due parti. Il solo fatto di conferire una tale scarsità di importanza alle proprie volizioni porta necessariamente a una tale debolezza di volontà da eliminare quasi del tutto l'individuo stesso: a tal punto forse varrebbe quasi la pena chiedersi se sia lecito parlare ancora di agente¹¹.

¹⁰ *Ivi*, p. 146.

¹¹ Vedi Cap. 2

1.2.4. L'autoingannevole

Arrivati fino a questo punto vorrei far notare come, alla base di tutte queste possibilità di perdita dell'integrità, vi siano degli elementi di comunanza: in primo luogo, vi è una paura di fondo che frena i singoli individui a mostrare al mondo esterno i propri desideri e le proprie volizioni; ciò porta, in secondo luogo, a nascondere se stessi, o dietro ad altri tipo di ideali che appaiono migliori, o dietro all'impossibilità di riuscire a compiere alcunché a causa di tale paura.

Il caso dell'autoinganno, come viene spiegato da Taylor, è uno dei casi di perdita dell'integrità più importanti e caratterizzanti: “combina le caratteristiche [degli altri] casi e mostra più chiaramente di quanto non facciano l'interrelazione tra [le loro] caratteristiche”¹². In questo caso, come negli altri del resto, alla base di tutto vi è la propria disintegrazione. Se in altre circostanze tale fatto portava o a una completa non scelta o a una passività totale nei confronti di tutto quello che accadeva intorno al soggetto, qui vi è un'azione volta sempre di più a nascondere l'instabilità di fondo.

Ciò si nota per due tipi di azioni: (i) il proprio autoinganno, che risulta essere la diretta conseguenza (ii) dell'inganno degli altri: una falsa identificazione con determinati valori e desideri porta a mentire alle altre persone, senza comprendere però che in primo luogo si sta mentendo a se stessi.

Ciò che non fa diventare l'autoinganno debolezza di volontà è, *in primis*, la sua non consapevolezza, la mancanza di autocoscienza di stare, per così dire, dalla parte sbagliata di se stessi. *In secundis*, come dice anche Jon Elster “l'autoinganno è un progetto intenzionale, mentre non lo è la debolezza della volontà.”¹³. In sostanza, come poi proseguirà il filosofo norvegese, colui che si autoinganna adotta fin da subito una nuova credenza proprio con il fine di soppiantare la precedente, cercando però in tutti i modi di nascondere tale intenzione¹⁴.

In questo caso la motivazione non sembra essere così semplice come nelle altre forme di disintegrazione. Non c'è una impossibilità di fondo o una passività che

12 *Ibidem*.

13 Elster Jon, *Ulisse e le Sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Bologna, il Mulino, 1983, p. 277.

14 *Ivi*, p. 281.

bloccano l'agente verso qualsiasi forma di espressione del proprio sé; in questo caso vi è il parziale o il totale abbandono volontario di un determinato desiderio.

In questo senso mi sembra che si possano individuare due motivazioni al riguardo: da una parte, la paura e il senso di schiacciamento che porterebbero l'individuo a sentirsi inadeguato all'interno del mondo che lo circonda; dall'altra una dissonanza cognitiva, un senso di totale sproporzione e di differenza tra sé e il mondo circostante: sarebbe portato a un tale non-senso delle cose a tal punto da rifuggire qualsiasi verità personale precedente, andando verso una nuova conformazione del proprio sé.

Per questi motivi, secondo il mio punto di vista, in questa categorizzazione, la paura e il dolore continuano ad essere i primi motori di questa azione di paradossale inganno verso se stessi.

1.2.5. L'amorale

In parallelo con l'autoinganno possiamo trovare l'amorale. In questa prospettiva infatti ci troviamo, a mio parere, in una forma complementare. A differenza della persona immorale, che va contro le norme di comportamento esistenti, l'amorale sembra non mettere nemmeno in campo la propria volontà di disobbedire. All'amorale non interessa essere una persona che agisce in un modo che possa essere identificato come buono o cattivo: non rende conto a nessun tipo di legge, che sia interna a sé o esterna. Infatti la problematicità di questa figura sta nel fatto che non possiede alcun tipo di integrità personale e, soprattutto, sembra non aver alcun bisogno.

È interessante notare la posizione di Richard Hare che viene riportata da Ronald Milo nel suo saggio intitolato *Amorality*: “In effetti, è proprio così che Hare definisce la persona amorale: «O si astiene del tutto dal formulare giudizi morali o non ne fa altro che giudizi di indifferenza (vale a dire, o osserva un completo silenzio morale, o dice: ‘Nulla importa moralmente’; l'una o l'altra di queste due posizioni potrebbe essere chiamata una sorta di amoralismo [...].»¹⁵. In sintesi sembra essere una persona senza

15 Milo Ronald D., “Amorality”, *Oxford University Press on behalf of the Mind*, Vol. 92, No. 368, 1983, pp. 489.

alcun tipo di interesse nei confronti delle azioni morali, anzi ne rifiuta quasi la definizione.

Milo prosegue la sua trattazione definendo come gli agenti amorali si possano distinguere in due tipi: (i) il silenzioso e (ii) l'indifferente. Da una parte, il primo consiste nel "non avere alcuna credenza morale da parte di una persona, [cioè che] per un dato atto (o tipo di atto), tale persona non crede né che sia moralmente sbagliato né che non sia moralmente sbagliato."¹⁶, dall'altra, il secondo "consiste nel credere che tutto sia moralmente lecito. Una tale persona crede, per ogni dato atto, che né farlo né non farlo sia moralmente sbagliato."¹⁷.

In tutto questo, però, mi sembra che l'esistenza di un tale individuo, non sia così realistica per due motivi: *in primis* la figura dell'amorale indifferente sembra essere più rivolta verso un tipo specifico di corso d'azione più che l'essenza di tale individuo; infatti, come Milo riporta, una descrizione di questo singolo è più in accordo con l'immorale. *In secundis* il silente amorale, in questa prospettiva, sembra essere più che un altro modo di affrontare lo sconforto e il dissidio che si prova tra se stessi e il mondo esterno, che una vera e propria forma dell'essere. La soluzione che viene trovata è il silenzio, che viene interpretato come un assenso ad un qualsiasi tipo di azione. In modo simile a quello che avviene nella persona che si autoinganna, l'amorale silenzioso, insieme alla volontà di preservare se stesso, perde la propria integrità a causa della non scelta di percorrere un certo percorso di azione.

A mio parere non esistono individui amorali, esistono modalità di approccio agli eventi esterni che molto spesso fanno incorrere il soggetto stesso ad una soluzione opposta all'indirizzo che si era prefissato.

1.2.6. Il convertito morale

In questo paragrafo vorrei affrontare brevemente l'ultimo tipo di persona che viene pensata come non integrata: il convertito morale. Tale individuo risulta essere

16 *Ibidem.*

17 *Ibidem.*

piuttosto complesso da trattare proprio perché esso rappresenta un *unicum* tra tutti gli altri paradigmi.

La caratteristica fondamentale di questo paradigma è che la conversione porta l'individuo verso una nuova unità di sé: esso, allo stato finale, risulta essere una persona che agisce rispettando i suoi nuovi valori e, dunque, integro. Infatti, come dice Richard Dees in *Moral Conversion*, “la nuova prospettiva si accorda meglio con le convinzioni e con i valori fondamentali del convertito”¹⁸. Se, in questo senso, l'individuo si ritrova a possedere una sua unità personale, per quale motivo dovremmo inserirla all'interno della trattazione dei modelli di perdita dell'integrità?

La questione che nasce all'interno di questa prospettiva sta nel passaggio da un tipo di corso di azione a un altro. Possiamo porre infatti due domande: (i) per quale motivo tale persona ha sentito come necessario cambiare i propri valori; si sentiva veramente riconosciuta nella prospettiva precedente? (ii) Nel momento in cui avviene il passaggio da un paradigma ad un altro in quel momento si distrugge e si crea un nuovo sé, oppure viene solo modificato?

Per quanto l'idea di conversione ci possa risultare sempre positiva e portatrice di cambiamenti buoni, non si può non chiedersi in che modo l'individuo stesse vivendo prima di tale cambiamento: stava vivendo veramente o fino ad allora non era mai riuscito ad essere completamente se stesso?

A proposito di tale interrogativo sorge spontaneo il richiamo al pensiero di Platone nel “il mito della caverna”. Gli uomini legati che guardano le ombre proiettate sul muro sono come chi non è ancora riuscito ad avere il coraggio di uscire dalla propria caverna personale. Il punto di svolta è la *μετάνοια*, la trasformazione mentale. “[La] metanoia è un cambiamento nel modo di pensare e di sentire, che implica abbandonare le vecchie abitudini di pensiero e di comportamento e accogliere un nuovo modo di pensare e di vivere.”¹⁹, è quella torsione del capo che porta il prigioniero all'essenza delle cose. Per questo motivo ritengo che, sia che ci si trovi nella situazione iniziale,

18 Dees Richard H., “Moral Conversions”, *International Phenomenological Society*, Vol. 56, No. 3, 1996, p. 535.

19 McGrath, *La Grande Domanda: perché non si può fare a meno di parlare di scienza, di fede e di Dio*, Gravelona Toce, Bollati Boringheri Editore, 2016, p. 70.

pre-conversione, sia che si sia arrivati a quella finale, dopo la conversione, in nessuno dei due casi si incorre in una qualche forma di disintegrazione del proprio sé.

Nel primo caso infatti siamo in una condizione di non conoscenza (tempo 1), nel secondo caso abbiamo abbracciato la nostra vera essenza (tempo 2). Certamente mi si potrebbe obiettare che al primo tempo non si fosse veramente integri proprio perché non si era ancora arrivati alla piena consapevolezza di sé. Ciò è vero, nella misura in cui al momento siamo già passati al secondo tempo. Una critica del genere sarebbe come criticare gli schiavi nella caverna perché credevano alle ombre sul muro: quella era l'unica verità che potevano esperire.

Ciò che per il momento resta ancora da comprendere è il passaggio tra i due tempi. In quel frammezzo qualcosa, in certo senso, è come se si rompesse per poi ricomporsi dall'altra parte. Per ovviare a tale ostacolo Dees ci fornisce una spiegazione in termini di potenzialità dell'uomo. "Per definizione, una conversione non è un evento pianificato. Se sto aspettando che avvenga una specifica conversione, allora sono già convertito. Così quando Agostino si sedette in quel famoso giardino di Milano in preda al tormento, supplicando Dio di salvarlo, sapeva già cosa era necessario per dare una svolta alla sua vita."²⁰ In fine dei conti tutto quello che occorre per compiere questa trasformazione non può che trovarsi già dentro di noi, pena il rischio di essere debole di volontà ed essere il balia del mondo esterno.

All'interno di questa visione la persona che siamo veramente esiste già dentro ciascuno di noi: è necessario solo saperla tirare fuori. Nonostante una spiegazione del genere possa essere condivisibile e piuttosto intuitiva, nel momento in cui il singolo riconosce emergere un nuovo paradigma di sé qualcosa si deve spostare per fare spazio al nuovo. Eppure qualcosa si rompe. Il passaggio dalla vecchia concezione di sé alla nuova è traumatico, genera una rottura che porta l'individuo a una, seppur minima, disintegrazione di sé.

20 Dees Richard H., "Moral Conversions", *International Phenomenological Society*, Vol. 56, No. 3, 1996, p. 533.

1.3. Una definizione in negativo

Arrivati a questo punto, dopo aver affrontato alcuni paradigmi possibili di perdita dell'integrità, vorrei provare a dare una prima definizione, seppur in negativo, di cosa si intenda per integrità morale e per quale motivo risulti essere così importante per l'azione umana e per il pensiero comune.

Un individuo che viene indicato come manchevole di integrità, in tutti i paradigmi che abbiamo affrontato, porta su di sé alcune caratteristiche peculiari. In primo luogo ciò che emerge con maggiore forza è la mancanza di identità. Il soggetto che si trova in questa situazione non riesce a trovare nessun tipo di corso d'azione che gli sia, in qualche modo, familiare. In quel momento l'unica conoscenza cui si può rifare è quella di non sapere quale sia lo scopo primigenio dell'azione stessa. Questo esito lo rileviamo in molti degli esempi che ho riportato sopra: nella sua forma più diretta lo possiamo vedere soprattutto nel debole di volontà e nell'azione dell'autoinganno. In entrambi i casi, infatti, tale mancanza porta il soggetto dell'azione a un occultamento di sé, portando come risultato l'essere in balia delle circostanze e di se stessi.

Tutto questo porta a quella rottura di cui parlavo prima: senza sapere chi sono non sono più in grado di darmi una direzione e ogni azione risulta essere votata alla casualità o alle intemperie del quotidiano. Nel momento in cui la persona in questione, scopre questa discrepanza di sé, intuisce di avere due possibilità: (i) iniziare a muoversi per una ricerca di senso, avendo come unico scopo quello di capire chi è veramente²¹; (ii) cadere in una dissonanza cognitiva talmente forte da farlo incorrere, nel peggiore dei casi, in una totale apatia.

Per amor di unità con le figure precedentemente descritte, individui come l'ipocrita, l'insincero e l'amorale risultano essere la manifestazione di tale rottura, i quali sono portati naturalmente o alla debolezza di volontà o all'autoinganno proprio al fine di provare a eliminare tale disintegrazione. "L'autoinganno [infatti] sorge perché l'io non ha raggiunto una integrata"²², mentre "il debole di volontà in determinate

21 Questo è il passaggio dal primo al secondo tempo che indicavo nella sezione del convertito morale.

22 Elster Jon, *Ulisse e le Sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Bologna, il Mulino, 1983, p. 279.

circostanze negherà le implicazioni dei suoi impegni in modo che non ci sarà incoerenza tra i diversi aspetti della sua vita”²³, in una tendenza incontrollabile verso l’abbandono di sé.

Come diretta conseguenza della perdita della propria identità vi è sicuramente, come secondo aspetto peculiare, l’impossibilità di un’azione che sia veramente morale. In questa sede non voglio addentrarmi in una definizione di cosa sia morale e di cosa non lo sia. Ciò che indico con morale è un’azione compiuta da una persona che conosce sé, conosce il proprio fine e agisce per andare in quella direzione²⁴. In effetti senza una tale conoscenza, la propria azione non potrebbe mai rispecchiarsi in quello che veramente io sono.

Certamente si potrebbe obiettare che, in qualche caso fortuito, tale individuo potrebbe compiere delle azioni che a lui potrebbero essere, in qualche modo, confacenti. Infatti, pur senza esserne consapevole, potrebbe agire in conformità con il proprio sé nei casi di azioni volutamente randomiche. Eppure, non potremmo mai parlare di un agente completamente integro poiché si baserà esclusivamente sulla casualità degli eventi: in questa infatti non c’è né intenzione, né metodo, né fine; non è presente così tanto di quella persona al punto che alcuni filosofi, come vedremo nel prossimo capitolo, si sono chiesti se si potesse ancora indicare come un vero agente.

Infine, la mancanza di integrità porterebbe al solipsismo del singolo. L’impossibilità di una qualsiasi relazione sta proprio nel fatto di non poter avere nulla da offrire all’altro. In un rapporto di qualunque genere, sia esso di amicizia o solamente lavorativo, avere una propria identità è una *conditio sine qua non* un qualsiasi individuo possa interagire con un altro. Ciò sta nel fatto nell’impossibilità di fiducia: nel momento in cui una persona che perde la propria integrità, assumendo una delle modalità di comportamento che ho elencato sopra, tale impossibilità diventa concreta. Non vi è alcuna verità nella sua azione in quando agirà esclusivamente in funzione di un livellamento della dissonanza che prova in questo momento. La sua azione sarà sempre

23 Taylor Gabriele and Gaita Raimond, "Integrity", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*, Vol. 55 (1981), p. 151.

24 In questo senso do per scontato che l’azione in questione sia votata al bene.

viziata da tale lotta interna che non potrà mai essere completamente rivolta verso l'esterno.

A questa visione si potrebbe obiettare come una tale concezione dell'integrità sia troppo onerosa: in effetti risulterebbe molto difficile essere sempre uniti con se stessi nelle proprie scelte e ciò non porterà ciascuno, per forza di cose, ad essere o impossibilitato ad un'azione morale o impossibilitato alla relazione.

Per questo motivo, al fine di contribuire maggiormente a questa trattazione, nel prossimo capitolo vorrei riportare brevemente quelle che sono le definizioni più rilevanti dell'integrità che sono state sviluppate negli ultimi cinquant'anni. Il mio intento è quello di guardare a una definizione in positivo circa le sue caratteristiche e le sue odierne interpretazioni.

Cap. 2

Prospettive al vaglio dei “personaggi”

In questo secondo capitolo vorrei indagare il concetto di integrità morale guardando in direzione delle sue definizioni più classiche. Per questo motivo tenterò di offrire un percorso il più lineare possibile all'interno delle varie prospettive cercando di approfondire in che modo il singolo autore spieghi e affronti i casi limite di disintegrazione morale esposti nel capitolo precedente.

Il mio intento è quello di avvicinarmi a una sorta di risposta alla domanda: in che modo le teorie classiche dell'integrità potrebbero rispondere ai prototipi disintegrati? In che modo riescono a spiegarli e quale sorte li tocca?

In fin dei conti, affinché una teoria possa essere detta buona, essa deve poter fornire una spiegazione razionale della realtà intorno a noi: “Ciò che ciascun osservatore ritiene di percepire, è e deve essere determinato mediante concetti carichi di teoria. Coloro che percepiscono senza concetti, come più o meno disse Kant, sono ciechi.”²⁵.

2.1. Due idee a confronto

In questo primo paragrafo cercherò di delineare brevemente quelli che sono due concetti dell'integrità piuttosto agli antipodi tra loro: il mio intento è quello di mettere a confronto le due visioni dell'integrità allo scopo di guardare quale sia il problema che hanno scelto di affrontare. Entrambe le prospettive, come vedremo, partiranno dal concetto di identità come fondamento per l'azione umana, ma la affronteranno su due piani ben distinti.

2.1.1. Harry Frankfurt

Il primo autore su cui mi vorrei soffermare è Harry Frankfurt. Nella sua visione, ciò che emerge come fattore preponderante è l'incombenza di molteplici volizioni. Il problema che il filosofo statunitense mette in rilievo è quello dell'identificazione del

²⁵ MacIntyre Alsdair, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armado editore, 2009, p. 112.

singolo con una particolare volizione. Infatti ciascuno ha come difficoltà di base non tanto la scelta in sé, ma l'oggetto in questione: quale è il desiderio che più mi rispecchia?

In *Taking Ourselves Seriously* spiega come “tuttavia, il semplice fatto che una persona abbia un desiderio non gli dà una ragione. Quello che gli dà è un problema. Ha il problema se identificarsi con il desiderio e quindi convalidarlo come idoneo alla soddisfazione, o se dissociarsi da esso, trattarlo come categoricamente inaccettabile e cercare di sopprimerlo o liberarsene completamente.”²⁶.

Il fatto di liberarsene implica proprio un non-riconoscimento, guardare una possibile scelta e non vedere nulla di se stessi. Nella situazione dilemmatica che ho posto sopra, nel caso Marco scegliesse di stare con i propri genitori tale deliberazione implicherebbe in qualche modo una conformità a quella posizione.

In più, continua Frankfurt, in modo quasi automatico, “se [esso] si identifica con il desiderio, riconosce che soddisfarlo significa ricevere una posizione, per quanto inferiore, nell'ordine delle sue preferenze e delle sue priorità. Se esternalizza il desiderio, decide di non dargli alcuna posizione in quell'ordine.”²⁷. In un'azione di questo tipo ecco che Marco genera delle priorità che sono organizzate sulla base del fatto che una tale sistemazione esprime al meglio le sue volizioni e, di conseguenza, chi è in realtà.

L'unico modo per essere integri a livello morale è esserlo con se stessi e ciò è possibile solo quando vi è una continuità tra le proprie volizioni e la loro messa in pratica. Il problema cui guarda Frankfurt è proprio l'aspetto dilemmatico della scelta: la questione dell'integrità nasce in questo aspetto della vita.

La soluzione non è quella di eliminare determinati corsi d'azione per altri, ma riorganizzare le proprie volizioni in una gerarchia ben organizzata, al fine di permettere al singolo di scoprire ciò che lo rende più unito a sé. Ciò di cui abbiamo bisogno è una, sorta di volontà di base interiore che abbia in se stessa la potenzialità di indicare al singolo la giusta strada.

26 Frankfurt Harry G., "Taking Ourselves Seriously", *The Tanner Lectures on Human Values*, Stanford University, April 14-16, 2004, pp. 175.

27 *Ibidem*.

“Sembra essere peculiarmente caratteristico degli esseri umani, tuttavia, che siano in grado di formare ciò che chiamerò «desideri di secondo ordine» o «desideri del secondo ordine»²⁸. Per quanto una nomenclatura del genere sembri indicarli come di una qualità inferiore, questi desideri in realtà stanno alla base di tutto il processo deliberativo.

Secondo Frankfurt infatti possediamo due tipi di desideri: da una parte ci sono quelli, in un certo senso, più istintivi (desideri primari) che permettono esclusivamente di compiere o non compiere una determinata azione; dall'altra vi sono quelli di secondo ordine che, stando all'autore, permetterebbero al singolo di poter desiderare di guardare la realtà da un'altra angolazione per avere la possibilità di scegliere un altro corso d'azione. Spiega infatti come “è la nostra peculiare abilità di separarci dal contenuto e dal flusso immediati della nostra coscienza e di introdurre una sorta di divisione all'interno delle nostre menti. Questa manovra elementare stabilisce una supervisione diretta verso l'interno.”²⁹.

Per Frankfurt ciò che rende diversi gli esseri umani da tutti gli altri esseri viventi è la possibilità intrinseca di essere diversi, di scegliere un altro corso di azione. È grazie a questa potenzialità che è possibile essere integri. Tutto si rifà, in ogni caso, alla libertà del singolo. Infatti solo se ciascuno prende veramente sul serio i suoi desideri potrà metterli in pratica: c'è bisogno di questo riconoscimento primigenio per poter agire secondo la propria identità e cioè “che non siamo preparati ad accettarci così come veniamo. Vogliamo che i nostri pensieri, i nostri sentimenti, le nostre scelte e il nostro comportamento abbiano un senso [...]. Abbiamo bisogno di dirigerci - o comunque di credere che ci stiamo dirigendo - in conformità premurosa a norme stabili e appropriate.”³⁰.

28 Frankfurt Harry G., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No.1. (Jan. 14, 1971), pp. 7.

29 Frankfurt Harry G., "Taking Ourselves Seriously", *The Tanner Lectures on Human Values*, Stanford University, April 14-16, 2004, pp. 170.

30 *Ivi*, p. 169.

2.1.2. Bernard Williams

Il secondo autore di cui vorrei trattare è il filosofo britannico Bernard Williams. Nella sua visione integrità ed identità risultano essere esattamente sullo stesso piano: spiega, infatti, come ciascuno di noi si riconosca integro nella misura in cui mantiene salda la propria “identità morale”³¹. Ma andiamo con ordine.

A differenza del problema che metteva in luce Frankfurt, rispetto alla molteplicità delle volizioni che si potrebbero presentare, Williams pone l’accento sul fatto che ciò che scelgo di seguire rappresenta chi sono in realtà. Il fatto di Frankfurt non sussiste perché nel momento in cui io so chi sono automaticamente non avrò nessun tipo di dubbio sull’azione da compiere.

Questo fatto determina l’identità morale di ciascuno, infatti “la nostra relazione morale con il mondo è data in parte da [sentimenti morali], e dal senso di ciò con cui possiamo o non possiamo "convivere", per arrivare a considerare quei sentimenti da un punto di vista puramente utilitaristico, cioè come avvenimenti al di fuori del proprio io morale, è perdere il senso della propria identità morale; perdere, nel modo più letterale, la propria integrità.”³². Ogni agente possiede dentro di sé un sentimento morale che viene passato al vaglio della nostra identità e se, tale scelta, comporta un beneficio di qualche tipo.

Ciò che ciascuno di noi assume come impegno profondo lo fa nella misura in cui questo sosterrà la propria identità: tali progetti fondamentali si rifaranno direttamente a quei piani di vita, per dirla con Rawls, tramite i quali rileviamo la nostra identità. Tutto questo poggia sul fatto che compiere azioni morali non porta alcun tipo di remunerazione, infatti non c’è “alcuna differenza rilevante da un punto di vista morale che consiste proprio nel fatto, non ulteriormente spiegabile in termini generali, che benefici o danni vanno a una persona piuttosto che a un'altra [...]”³³.

Il problema che sta alla base di una concezione di questo tipo è l’impossibilità di poter riconoscere la bontà o meno di un corso d’azione. Non è necessario che l’integrità

31 Williams Bernard, “Consequentialism and integrity”, Scheffler Samuel (a cura di), *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, 1998, p. 38.

32 *Ibidem*.

33 Ivi, p. 32.

del singolo cerchi di sposare una via che sia il più morale possibile in unione con le proprie aspirazioni. In fin dei conti la base di azione che intraprende Williams si basa su ciò che più identifica il soggetto agente e ciò che gli porta una maggiore utilità ed è proprio questo che significa essere integro.

Ciò che determina una cesura tra i due autori è il fatto che l'integrità di Williams non ha come scopo un'azione votata alla moralità. Se per Frankfurt, infatti, tale elemento veniva introdotto dalla volontà di cambiamento, quella tendenza verso qualcosa di diverso, insito in quelli che lui chiama "desideri del secondo ordine"³⁴, per Williams l'integrità "non è una disposizione che di per sé produce motivazioni, come fanno la generosità e la benevolenza"³⁵. Per questo motivo, all'interno della visione del filosofo britannico, agire con unità è muoversi solo ed esclusivamente verso quegli impegni profondi che determinano veramente chi si è.

L'integrità non porta con sé motivazioni di nessun tipo, infatti se lo facesse sarebbe chiamata virtù: si potrebbe dire che risulta essere esclusivamente una disposizione naturale del singolo verso la propria identità: per cui "mentre [questa] è una proprietà umana ammirevole, non è correlata alla motivazione come lo sono le virtù."³⁶ In questo senso sembra che Williams lasci aperta la possibilità di completare tale senso di unità del singolo con un'azione virtuosa, che nel caso indicherebbe la spinta verso cui tende l'agire umano.

Tutta questa trattazione si struttura deliberatamente in netto disaccordo con la concezione kantiana della morale che viene indicata come una "imparzialità morale esagerata"³⁷. Ciò non toglie nulla al significato che possiede l'integrità in senso stretto. Se da una parte non porta avanti nessuna motivazione personale, essa si dimostra come indirizzata verso i propri progetti i quali "sono la condizione della mia esistenza, nel

34 Frankfurt Harry G., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No.1. (Jan. 14, 1971), p. 7.

35 Williams Bernard, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, London, Cambridge University Press, 1981, p. 49.

36 *Ibidem*.

37 *Ivi*, pag 12.

senso che, a meno che non sia spinto in avanti dall'impeto di desiderio, di progetto e di interesse, non è chiaro il motivo per cui dovrei andare avanti [...]"³⁸.

2.1.3. Un primo discrimine

Prima di addentrarci nella visione korsgaardiana dell'integrità vorrei brevemente cercare di ipotizzare in che modo Harry Frankfurt e Bernard Williams spieghino e, nel caso, intendano affrontare quei soggetti disintegrati di cui ho trattato sopra. È indubbia infatti la loro ineluttabilità ed è per questo motivo che risulta necessario tenere conto della loro esistenza.

Come abbiamo già avuto modo di notare all'interno di questo due prospettive, un individuo si riscopre disintegrato nel momento in cui non capisce più quale sia la sua vera identità e quali siano i desideri correlati ad essa. Nella trattazione che ho fatto nel primo capitolo, per una definizione in negativo dell'integrità morale è emerso come alla base di ciascun prototipo di disintegrazione vi siano alcune caratteristiche comuni: da una parte si incontra la totale o parziale mancanza di identità, che viene causata da una situazione di stallo tra volizioni e soggetto agente; ciò porta l'individuo, in secondo luogo, a una tale dissonanza interna da dover necessariamente scegliere tra due strade differenti: la ricerca di senso o l'apatia.

Per questo motivo Frankfurt nella sua trattazione ha come fine quello "che i nostri pensieri, i nostri sentimenti, le nostre scelte e il nostro comportamento abbiano un senso. Non ci accontentiamo di pensare che le nostre idee si formino a casaccio, o che le nostre azioni siano guidate da impulsi transitori e opachi o da decisioni insensate."³⁹. Questo fine lo ritroviamo nella sua introduzione del concetto di desiderio di secondo ordine, il quale permette all'individuo in questione di comprendere veramente se stesso. "Identificare la volontà di un agente significa identificare il desiderio (o i desideri) da cui è motivato in qualche azione che compie o identificare il desiderio (o i desideri) da cui sarà o sarebbe motivato quando o se agisce."⁴⁰

38 *Ibidem*.

39 Frankfurt Harry G., "Taking Ourselves Seriously", *The Tanner Lectures on Human Values*, Stanford University, April 14-16, 2004, p. 169

40 Frankfurt Harry G., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No.1. (Jan. 14, 1971), p. 8.

Eppure non basta. Il pensiero del filosofo statunitense sembra manchevole di rendere conto di un aspetto centrale dell'agire umano: il cambiamento. Il problema dell'integrazione si basa sul fatto della necessità di questo aspetto della propria esistenza; che cosa succederebbe se accedesse di non avere nessun tipo di motivazione per portare avanti quel corso d'azione? Se di fronte a una scelta difficile non comprendessi veramente chi sono e, per questo, non riconoscessi l'ordine corretto delle mie volizioni?

Una possibile risposta che potrebbe dare sarebbe quella che la persona in questione non sia riuscita a dare una forma ordinata ai propri desideri, non permettendo al singolo di mantenere il proprio sé inalterato, nella maggior espressione della propria identità.

Mi sembra che il fatto di gerarchizzare le proprie volizioni, non lasci spazio alla responsabilità del singolo di fronte a chi è veramente, in tensione sempre verso ciò che gli appare più semplice e conveniente: non a ciò che potrebbe essergli più proprio. In Frankfurt c'è un tipo di gnoseologia interna, di conoscenza personale, così elevata e onerosa da sopportare che, a mio avviso, non permette nemmeno di guardare all'esistenza di persone disintegrate.

Williams, dal canto suo, sembra mantenere una visione più pragmatica dell'integrità indicando fin da subito come a questa manchino alcune caratteristiche. Il ruolo che assegna a tale concetto è quello di difensore dei compiti presi, di promesse e di progetti fondamentali che regolano l'agire di quella persona. Eppure, in un modo non dissimile da Frankfurt, non rende ragione dell'esistenza della disintegrazione: coloro che si ritrovano disintegrati non hanno agito secondo i propri piani di vita. In questa visione sembrerebbe veramente semplice mantenersi saldi nelle proprie decisioni; in fin dei conti ciò che veramente ha importanza e che permette di evitare la propria distruzione è essere se stessi, cioè compiere le nostre scelte sulla base dei nostri piani di vita. Eppure le persone disintegrate esistono.

Ciò che manca a un'azione di questo tipo è proprio quello che Williams scinde dall'integrità e demanda alla virtù: "le virtù, che di per sé non producono un motivo caratteristico, ma sono necessarie per quel rapporto con se stessi e con il mondo che

consente di agire per motivi desiderabili in modi desiderabili [...]”⁴¹. Escludendo quello che è il fine del mio operato e la sua direzione, l’azione in quanto tale perde il suo valore perché si ritrova in *nonsense*. “L’integrità potrebbe essere mantenuta da un criminale. Un ladro o un assassino potrebbe agire in modo coerente in base ai principi determinati dai suoi valori e obiettivi.”⁴². Questo è il discrimine. Nessuno penserebbe mai a un ladro o a un assassino come a una persona integra, cioè che compie quei reati sulla base del fatto che gli permettono di essere più se stesso. Si penserebbe piuttosto che fosse stato costretto a rubare per fame o a uccidere perché a propria volta minacciati, senza andare a sviscerare eventuali forme di devianza o agli impeti rabbiosi.

Quello che Williams non mette in risalto nel suo concetto di integrità è quello che demanda alla virtù, la quale risulta essere la vera portatrice di significato dell’azione.

2.2. Christine Korsgaard e la “svolta costitutivista”

Dopo aver esposto brevemente le concezioni più classiche dell’integrità morale, in questo paragrafo vorrei illustrare la visione costruttivista che persegue Christine Korsgaard e la sua, cosiddetta, “svolta costitutivista.”

Ciò che emerge fin dal principio è una visione più complessa di tale concetto al fine di farvi rientrare quelle che sono le caratteristiche più peculiari dell’azione. Ciò che richiede una iniziativa di questo tipo e che permetta la prosecuzione della mia integrità è quella che Korsgaard chiama la «domanda normativa»: “Nel cercare una fondazione filosofica della moralità non stiamo cercando soltanto una spiegazione delle pratiche morali. Ci stiamo chiedendo che cosa *giustifichi* le pretese che la moralità avanza nei nostri confronti.”⁴³.

Ciò che tenta di farci notare è il fatto che non ci basta sapere che una tale azione mi rende integro per compierla. Quello di cui ho veramente bisogno è di conoscere le

41 Williams Bernard, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, London, Cambridge University Press, 1981 p. 49.

42 Putnam Daniel, "Integrity and moral development", *The Journal of Value Inquiry*, 30, June, 1996, p. 237.

43 Korsgaard Christine M., *Le origini della normatività*, Pisa, Edizioni ETS, 2014, p. 30

reali motivazioni per cui dovrei farlo. Certamente il rischio che ci viene posto davanti è proprio quello di non trovare nessuna ragione. Infatti come dice Korsgaard all'inizio della seconda lezione di *Le origini della normatività*: “Ecco in primo luogo perché, dopo tutto, cerchiamo una fondazione filosofica dell'etica: perché abbiamo paura che la vera spiegazione del motivo per cui abbiamo credenze e motivi morali possa non essere una spiegazione che li rafforzi.”⁴⁴.

2.2.1. Da *Sources of Normativity* a *Self-constitution*

Ne *Le origini della normatività* Christine Korsgaard parte da un assunto fondamentale. Nessuno di noi può prescindere dalla normatività della morale: “In etica questo problema può diventare pressante perché per gran parte di noi arriva il giorno in cui ciò che la moralità comanda, ciò che impone come obbligo o ciò che raccomanda è *difficile*.”⁴⁵. Il problema della scelta che abbiamo notato nella scelta di Marco nel paragrafo riguardante i dilemmi morali ha questa origine: Marco non ha solo fatto una promessa, è la promessa stessa che impone di essere mantenuta.

Come poi riporta nel prosieguo dell'opera tale visione è di fatto in netto contrasto con le teorie sentimentaliste e realiste le quali si rifanno, da una parte a una attitudine desiderativa, dall'altra al riconoscimento che tali obblighi esistono realmente e cioè che “le pretese morali sono normative se sono vere, e sono vere se ci sono enti o fatti intrinsecamente normativi che esse descrivono correttamente.”⁴⁶.

Il problema è che, concezioni di questo tipo, non sono sufficienti di fronte alla pretesa di senso che possiede l'essere umano, alla ricerca della propria identità e di orientamento verso quella direzione. Lo abbiamo visto benissimo nella visione dell'integrità di Bernard Williams: il solo fatto di conoscere chi sono non ha la forza necessaria a farmi agire in quella direzione. Ecco quindi la pretesa normativa della morale, il fatto cioè di riconoscere e fare propria la pretesa morale di quell'azione.

Ciò è possibile per il fatto che il soggetto si percepisce come un agente razionale. È ciò che Kant esprime ed è la base del costruttivismo contemporaneo: “le

44 Ivi, p. 77.

45 Ivi, p. 29.

46 Ivi, p. 41.

leggi della moralità sono le leggi della volontà stessa dell'agente e che le sue pretese sono tali che l'agente è pronto a rivolgerle a se stesso.”⁴⁷. Questa concezione permette di riconoscere l'autonomia del soggetto e, quindi, la sua capacità auto-riflessiva.

Tutto quello di cui abbiamo bisogno è già presente dentro ciascuno di noi: non dobbiamo né inventare delle capacità particolari, né tanto meno dobbiamo andare a ricercarle in qualche meandro oscuro della realtà. Di fronte alla scelta di perseguire un qualsiasi corso d'azione abbiamo la possibilità di sapere ciò che ci è veramente proprio riconoscendo quelle che sono le peculiarità che lo contraddistinguono come tale ed è possibile perché tale potenzialità è già in noi.

Questa capacità auto-riflessiva dipende dalla capacità di guidare se stessi e questa è l'attività fondamentale per Korsgaard e cioè l'approvazione riflessiva. “Il teorico dell'approvazione riflessiva tenta una nuova strada. La moralità è fondata sulla natura umana [...]. È in quanto siamo agenti che dobbiamo fare ciò che abbiamo l'obbligo di fare, ed è come agenti che pretendiamo di sapere perché.”⁴⁸. In sintesi questo risulta essere un test che permette al soggetto di approvare o disapprovare alcuni standard di autogoverno: è il nostro sé che legifera e governa, permettendo di disarcionare le nostre preferenze.

In questa veste si possono notare alcune fugaci somiglianze, dal punto di vista metodologico, con il desiderio di secondo ordine di cui Frankfurt spiegava essere portatore di quella capacità del soggetto di poter cambiare corso d'azione. Rispetto al filosofo statunitense ciò che compie Korsgaard è certamente un totale ribaltamento di prospettiva che porta il singolo a venire a contatto, in modo autonomo e certo, con quelle che sono le sue caratteristiche personali.

Quindi “la coscienza umana ha una struttura riflessiva che ci pone dei problemi normativi. È per questo che chiediamo ragioni per agire, una concezione del giusto e del bene. Agire sulla base di una concezione del genere significa [...] avere una concezione pratica della propria identità in base alla quale attribuite valore a voi stessi, trovate che la vostra vita valga la pena di essere vissuta e che le vostre azioni valgano la pena di

47 *Ivi*, p. 42.

48 *Ivi*, p. 128.

essere compiute.”⁴⁹. Questa è la motivazione, la ragione di cui mancavano le concezioni descritte prima: è il ciò che muove il soggetto.

Il problema dell'integrità sorge in quella che Korsgaard chiama identità pratica. Questa infatti è la forma base di quello che noi siamo; è ciò che ci definisce in quanto viventi sociali, aventi una storia, delle origini; è quell'identità di cui si parlava nel paragrafo precedente in uno sviluppo di più ampio respiro, che tenta di comprendere il più possibile ciascuna sfumatura di noi stessi. Il problema del normativo sorge quando ciascuna di “queste identità [dà] luogo a ragioni e ad obblighi. [Infatti] le vostre ragioni esprimono la vostra identità, la vostra natura; i vostri obblighi derivano da ciò che quell'identità proibisce.”⁵⁰

Da questa nuova concezione di sé, cioè come depositari di identità pratiche, nasce il concetto di integrità. Nel linguaggio comune, come riporta anche la pensatrice americana, questa infatti da un lato viene usata per indicare l'unitarietà dell'io e della sua coerenza, dall'altro si porta dietro il carico della rettitudine del singolo. Nell'uso che Korsgaard porta avanti, tale termine viene usato “per indicare qualcuno che vive secondo i suoi principi.”⁵¹. L'integrità permette alla persona in questione di essere un tutt'uno con le proprie identità personali, le quali a loro volta determinano il proprio agire.

Quello che sta compiendo l'autrice è una moralità verso se stessi, una specie di carità morale personale: è il riconoscimento di sé rispetto alle visioni che abbiamo di noi stessi, conferendo dignità e buone motivazioni alle azioni che ne conseguono. Da ciò ne risulta che violare gli obblighi che ci legano alle nostre identità pratiche sia un genere di autolesione perché andrebbe a disfare noi stessi.

Prima di affrontare in che modo Korsgaard affronta i casi di disintegrazione morale, vorrei riportare brevemente quella che è stata la prosecuzione della teoria che ho appena esposto nella sua opera successiva: *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*.

Per questo secondo scritto infatti si parla della cosiddetta “svolta costitutivista”. Ciò che viene proposto in questa visione è una nuova proposta normativa, che in

49 *Ivi*, p. 166.

50 *Ivi*, p. 140.

51 *Ivi*, p. 141.

Sources of Normativity deriva dall'autorità del sé, l'autorità delle proprie identità particolari generate dalla propria struttura riflessiva. Questa, infatti, risulta essere una rivisitazione del vaglio operato dall'imperativo categorico kantiano: un test per approvare o meno anche quelle che sono le nuove identità pratiche.

In questa seconda opera la vera normatività emerge dall'auto-costruzione dell'agente. Ciò è possibile solo in una certa concezione dell'azione: “affinché un movimento sia la mia azione, affinché sia espressivo di me stesso nel modo in cui deve essere un'azione, deve risultare dall'intera mia natura che opera come un tutto integrato.”⁵².

In quest'opera al centro di tutto non c'è più la persona in quanto tale, ma il singolo che agisce, il quale nel momento in cui agisce va a costituire la sua identità. Ciò che apporta veramente qualcosa alla mia persona, e quindi alla mia identità, è la mia *agency*: un'azione mossa in direzione dell'imperativo categorico per riprenderci quell'autonomia dell'agire che la casualità estrinseca delle cose non permetterebbe, in una ricerca continua di quei mezzi o di quelle soluzioni che portino all'effetto sperato e quindi all'efficacia delle mie azioni:

“L'ideale dell'*agency* è l'ideale di inserirsi nell'ordine casuale, in modo tale da fare una vera differenza nel mondo. Autonomia, nel senso kantiano di non essere determinato da una causa estranea, ed efficacia, nel fare una differenza nel mondo che è veramente tua, sono solo le due facce di quell'ideale, una che guarda dietro e l'altra che guarda avanti.”⁵³

Solo in virtù di queste caratteristiche l'agente è veramente un agente, con un'azione cioè che sia autonoma nelle sue volizioni e che abbia un effettivo riscontro nella realtà. Questa viene definita come la componente kantiana di questa seconda opera, Korsgaard infatti, spiegando anche la sua componente teleologica, mantiene insieme una visione aristotelica dell'azione.

52 Korsgaard Christine M., *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford, Oxford Press, 2009, p. 19.

53 *Ivi*, pp. 89-90.

In effetti ciò che risulta veramente ineluttabile e che ho anche riportato come questione problematica rispetto ai due concetti di integrità come identità è l'aspetto teleologico dell'azione: per quale motivo agisco in questo modo? "L'organizzazione teleologica è ciò che unifica ciò che altrimenti sarebbe una mera questione in un oggetto particolare di un tipo particolare. L'organizzazione teleologica, secondo Aristotele, è anche oggetto di conoscenza."⁵⁴.

Tale organizzazione permette al singolo di esperire la forza normativa che alcuni oggetti hanno su di noi per il modo che abbiamo di rappresentarci il mondo intorno: possiede semplicemente un'attrattiva che grazie all'*agency* possiamo vagliare in una prospettiva di mantenimento della propria integrità. Tale attrattiva viene generata da quelli che Korsgaard chiama "standard costitutivi": "Gli standard normativi a cui dà origine l'organizzazione teleologica di una cosa sono quelli che chiamerò «standard costitutivi», standard che si applicano a una cosa semplicemente in virtù del suo essere il tipo di cosa che è."⁵⁵.

Per questo motivo, ciò che risulta come una vera novità è il fatto che un individuo che agisce in questo modo è un agente completamente libero nella sua decisione. Infatti, poiché ha riconosciuto e appreso la presa normativa che hanno su di lui le cose che vede nella sua rappresentazione del mondo in un modo tale da rispondere senza nessun tipo di costrizione. Ciò permette la sua crescita e la sua costituzione in quando tale: un'azione di questo tipo è ciò che costituisce veramente questa persona. Non esiste alcuna identità morale prima dell'azione e per questo motivo non esiste un proprio sé già preimpostato, esiste solo la possibilità della costituzione.

2.2.2. Contro l'*agency*

In questo breve paragrafo vorrei tentare di guardare in che modo Christine Korsgaard affronterebbe i casi di disintegrazione del soggetto. Ciò, a differenza di Williams e di Frankfurt, risulta essere piuttosto problematico per la pensatrice statunitense. In effetti, sulla base delle proprie identità pratiche, se una persona agisse

54 *Ivi*, p. 28.

55 *Ibidem*.

senza guardare quelle che sono le proprie aspirazioni o i propri desideri, andrebbe contro le piccole identità che ha dentro.

Come dice Korsgaard: “Un obbligo assume sempre la forma di reazione a una minaccia di perdita dell’identità.”⁵⁶. L’elemento discriminante è la nostra umanità. Essa, come prosegue nella sua trattazione, ha il potere di eliminare quelle identità che non mantengono la propria integrità, quelle che “entrano in conflitto con altre [identità] più fondamentali [e che per questo] dobbiamo liberarcene.”⁵⁷.

Il problema di questo fatto risulta essere più complesso all’interno del convertito morale. Questo infatti se si dovesse basare su questi assunti non modificherebbe mai la sua prospettiva, non andrebbe mai oltre, perché cambiare significherebbe entrare nella disintegrazione di sé; ciò perché perderebbe tutte le sue identità pratiche, o comunque quelle più importanti, per una sola. Eppure in un certo senso, quella motivazione che lo spingerebbe sarebbe quella più importante per lui.

Nella visione costitutivista, le ipotesi di disintegrazione morali risultano pressoché invariate dal lato delle identità morali. Ciò che ha una svolta completamente opposta è la pretesa di normatività che la nuova visione dell’*agency* impone al soggetto. Qualche anno dopo la pubblicazione di *Self-Constitution* David Enoch fece notare come in questa seconda opera emerga il problema della nonagentività: nel momento in cui qualcuno rifiuta di agire moralmente rifiuta di essere un agente.

“Forse non posso essere classificato come un agente senza mirare a costituirmi. Ma perché dovrei essere un agente? Forse non posso agire senza mirare all’auto-costituzione, ma perché dovrei agire? Se il tuo ragionamento funziona, questo dimostra solo che non mi interessa il libero arbitrio e l’azione. Sono perfettamente felice di essere uno *shmagent*, un non agente che è molto simile agli agenti ma a cui manca lo scopo (costitutivo dell’*agency*).”⁵⁸. Nella prima opera il vincolo normativo era quello delle identità pratiche, adesso il vero problema è avere bisogno di buone ragioni, di un *telos*

56 Korsgaard Christine M., *Le origini della normatività*, Pisa, Edizioni ETS, 2014, p. 142.

57 *Ibidem*.

58 Enoch David, “Agency, Shamagency: Why Normativity Won’t Come From What Is Constitutive of Action”, *The Philosophical Review*, Vol. 115, No. 2 (Apr. 2006), p. 179.

che permetta al singolo di essere un agente: agire abbracciando tutte le caratteristiche dell'*agency*.

All'interno di questa visione sembra non esserci la possibilità di nessun tipo di disintegrazione morale, nemmeno la più piccola parte “non possiamo fare continuamente un'eccezione «solo per questa volta» [o tirare a sorte, o agire senza una motivazione,] altrimenti perderemo comunque la nostra identità”⁵⁹.

Ma è propri così? Coloro che sono disintegrati con se stessi per il fatto di non aver ancora compreso la direzione delle loro azioni non possono più aspirare ad essere degli agenti? Veramente non hanno più la facoltà di tornare ad essere integri? Quello in cui incorre Korsgaard è un vero e proprio paradosso morale: è necessario sempre agire secondo la propria integrità, pena la disintegrazione di sé e l'impossibilità di tornare ad agire in direzione di questa.

2.3. Una definizione in positivo

Nell'ultima parte di questo capitolo, alla luce di quello che è stato detto nei paragrafi precedenti, vorrei cercare di arrivare a una sintesi delle caratteristiche che contraddistinguono il concetto di integrità.

Non è facile trovare delle connotazioni simili all'interno delle varie prospettive che ho sviluppato sopra. Ciò che mi viene più naturale riportare è un confronto fra termini che, a mio parere, potrebbero spiegare in un modo più ampio un concetto così complesso come l'integrità morale

2.3.1. Normatività e libertà di agire

In primo luogo, l'elemento che emerge con più forza è la domanda normativa. Questo era la componente che mancava nelle teorie dell'identità di Frankfurt e di Williams da una parte, ed è ciò che più ha peso in Korsgaard dall'altra.

Abbiamo bisogno di motivazioni per agire e soprattutto di buone ragioni, cioè che abbiano su di noi un certo valore normativo: che in qualche modo ci spingano ad agire in quella direzione proprio per il riconoscimento della sua stessa bontà. “Porre la

⁵⁹ Korsgaard Christine M., *Le origini della normatività*, Pisa, Edizioni ETS, 2014, p. 143.

domanda normativa significa chiedersi se le nostre credenze e i nostri motivi morali non riflessivi possano superare il test della riflessione.”⁶⁰.

L'integrità morale ha bisogno di normatività. Oltre al fatto che non basterebbe pensare a che cosa accadrebbe in caso contrario, cioè alla disintegrazione morale, per farmi perseguire ciò che mi rende più me stesso; il disincentivo con effetti negativi, spesso sortisce l'esito contrario negli individui, pronti anche a perdere se stessi pur di non sentirsi predeterminati.

Il lato normativo permetterebbe di eliminare tale sentimento di costrizione a favore di una spinta interna. “Nella vita di tutti i giorni si possono porre lo stesso tipo di domande sulla normatività delle leggi e sulle esigenze dell'obbligo professionale, dell'obbedienza filiale, della fedeltà sessuale, della lealtà personale e dell'etichetta quotidiana.”⁶¹. Korsgaard utilizza ciò all'interno delle nostre identità pratiche, le quali in virtù del loro passaggio attraverso l'approvazione riflessiva, risultano possedere una carica normativa forte a tal punto da scegliere in base o all'una o all'altra. Grazie al carattere normativo di tali componenti di me stesso ho la possibilità di agire secondo la mia identità.

Si potrebbe obiettare di non avere in questo contesto molta libertà di agire, proprio a causa del fatto che in un certo senso la mia capacità deliberativa si ferma sulla soglia della normatività delle mie identità pratiche. Korsgaard ci dice che in ogni caso “è perché la mente ha un carattere riflessivo che dobbiamo agire, come diceva Kant, in base all'idea libertà.”⁶². La nostra ragione non è nostra nemica. Essa, grazie alla sua capacità riflessiva, permette al singolo di approvare o meno determinati desideri e volizioni che se non presi sul serio lo potrebbero portare alla disintegrazione. “Come dice Kant: dobbiamo *far sì* che l'agire secondo quel desiderio *sia la nostra massima*. Allora, anche se può darsi che si faccia ciò che il desiderio ci chiede, lo facciamo liberamente.”⁶³.

60 *Ivi*, p. 75.

61 Korsgaard Christine M., *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford, Oxford Press, 2009, p. 2.

62 Korsgaard Christine M., *Le origini della normatività*, Pisa, Edizioni ETS, 2014, p. 132.

63 *Ibidem*.

2.3.2. Identità e *compliance*

Un altro termine che possiamo ritrovare in queste prospettive è sicuramente quello di identità. Se per le prime due prospettive questo era usato quasi come sinonimo di integrità, per la filosofa americana questa assume una sfumatura differente.

Ne *Le origini della normatività*, infatti, ciò che emerge è il fatto che “sono le concezioni di noi stessi che sono più importanti per noi ad obblighi incondizionati. Violarli significa infatti perdere la vostra integrità e di conseguenza la vostra identità; e non essere più chi siete.”⁶⁴ Il concetto di integrità è che ciò permette l’unità delle singole identità pratiche, è il mezzo grazie al quale ciascuno ha la possibilità di avere un sé unito.

Sta alla responsabilità del singolo decidere di abbracciare quei desideri che gli permettono di essere se stesso e di lasciare quelli contrari alla sua identità. In un certo senso l’integrità permette di compiere uno spartiacque tra i vari desideri, selezionando quelli che rispettano una serie di caratteristiche fondamentali per il mantenimento dell’identità del singolo.

In un’azione di questo tipo l’integrità deve mantenere dentro di sé una libertà di fondo e una *compliance*, cioè un accordo che si mantenga tra le singole identità particolari e i desideri che arrivano al soggetto stesso. Tale concetto risulta essere la risposta naturale al metodo dell’integrità verso ciascuno degli aspetti dell’agente. Di ciò in modo simile, ne parlava già Platone ne *La Repubblica* nel descrivere l’armonia che deve intercorrere tra le varie parti dell’anima:

“Una condotta tale da non permettere che ogni parte di sé svolga funzioni altrui [...], e che invece l’individuo disponga bene ciò che gli è realmente proprio, esercitando il potere su di sé, che significa anche ordine interiore e amicizia con se stesso, e armonizzando le tre pare parti esattamente come le note dell’armonia, la più bassa, la più alta e la media, ed eventualmente altre intermedie se ne esistono.”⁶⁵.

64 *Ivi*, p. 141.

65 Platone, *La Repubblica*, Milano, BUR Rizzoli, 2016, p. 621.

2.3.3. Ultime considerazioni

Prima di concludere questo capitolo vorrei introdurre alcuni concetti chiave per introdurre i temi del terzo capitolo. Arrivati a questo punto della trattazione dovrebbe risultare chiaro come l'idea di integrità morale presupponga dentro di sé alcune connotazioni fondamentali.

La prima è una pretesa di conoscenza di sé molto forte. Al fine di mantenere il proprio sé intatto ciascuno di noi deve sapere bene chi è, quali sono i suoi valori e desideri fondamentali, ed agire in virtù di questo. “Se una persona non avesse integrità, quella persona potrebbe avere un senso di identità?”⁶⁶. È il caso dei prototipi di disintegrazione morale esposti nel primo capitolo. Come ho già riportato, la maggior parte di loro non sono altro che una risposta, un sintomo, di non chiarezza di sé che li portano a un agire contro se stessi.

Ma se non conoscessi ancora chi sono? Il problema dell'integrità così intesa è che non permette un dialogo con il mondo esterno: è tutta tesa a mantenere una forma di *status quo* così stringente da non lasciare che nulla permei al suo interno. L'esempio del convertito morale è il più evidente. Come posso sapere che in quella direzione potrei trovare di più me stesso se è la mia stessa integrità a vietarmelo?

Il problema di una forma di identità così forte è che non lascia spazio alcuno ad una possibilità di crescita del soggetto: ne implica già la sua perfezione e per questo motivo non è passibile di modifiche. Il rischio potrebbe essere quello addirittura di incappare nelle forme disintegrate o del debole di volontà o dell'autoinganno, dove vengono incarnati valori che dovremmo volere ma che non abbiamo.

Un secondo aspetto è sicuramente la pretesa della normatività dell'*agency* così forte. Ho già cercato di proporla nella critica che David Enoch ha rivolto a *Self-Constitution*. Una pretesa di normatività così forte non dà alcuna possibilità di scelta diversa da quella dell'integrità anche per il fatto che nel momento in cui agisco diversamente da quella che mi viene indicata come personale integrità morale divento

66 Schaubert Nancy, “Integrity, Commitment and the Concept of a Person”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 33, No. 1 (Jan. 1996), p. 126.

un *nonagent*⁶⁷. Una pretesa così stringente non permette l'elemento più umano che ci sia: l'errore.

Un'integrità che possiede tutte queste caratteristiche non lascia alcuno scampo. Oltre a non permettere alcuna azione contro di sé, non permette nemmeno il formarsi della propria identità. Se non ho la possibilità di scelta e di errore in che modo posso comprendere ciò che mi è più indicato? Questo non implica commettere azioni illegali o contro altre persone, ma implica la possibilità di ricerca di sé senza incorrere nel paradosso della nonagentività.

Nancy Schauber descrive un individuo del genere come una persona che possiede un'integrità non morale: "è venuto fuori che la persona che possiede l'integrità morale è semplicemente una persona morale; poiché questo non è distintivo dell'integrità, abbiamo ripreso l'affermazione che possedere integrità significa mantenere i propri impegni, indipendentemente dal loro contenuto."⁶⁸ Possiamo mantenerci integri nella nostra disintegrazione. Seppur non consapevoli della nostra identità possiamo agire verso una ricerca di sé.

Ciò è esattamente il tipo di corso d'azione che deve intraprendere il convertito morale prima di abbracciare, per così dire, i nuovi valori. Un'azione che si basa su di un'idea debole di integrità, che non risulta essere morale in senso assoluto, ma a mio parere è morale per il singolo in questione: è una sorta di bontà personale nella ricerca di senso per se stesso.

67 Enoch David, "Agency, Shamagency: Why Normativity Won't Come From What Is Constitutive of Action", *The Philosophical Review*, Vol. 115, No. 2 (Apr. 2006), p. 179.

68 Schauber Nancy, "Integrity, Commitment and the Concept of a Person", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 33, No. 1 (Jan. 1996), p. 126.

Cap. 3

Integrità e virtù

In questo terzo e ultimo capitolo vorrei riprendere le questioni che sono sorte alla fine della trattazione precedente allo scopo di trovare una risposta all'interno di questa terza visione dell'integrità morale.

In questa sezione, infatti, vorrei rispondere nello specifico ad alcune domande: è possibile un'integrità meno onerosa nei confronti del sé? Ma soprattutto è possibile una disintegrazione morale? A questo proposito vorrei far notare come esistano varie visioni dell'integrità come virtù che permettono una libertà d'azione maggiore nei confronti del soggetto, permettendo quanto meno una risoluzione del paradosso dell'*agency* che abbiamo visto sopra.

Prima di cominciare introduco brevemente una breve specificazione di che cosa possiamo intendere con virtù. Sebbene esistano numerose definizioni della virtù ritengo che la definizione data da MacIntyre sia una delle più complete e ad ampio spettro: “[Esistono] almeno tre concezioni molto diverse della virtù: una virtù è una qualità che consente a un individuo di espletare il proprio ruolo sociale (Omero); una virtù è una qualità che consente a un individuo di muovere verso il raggiungimento del *telos*, sia esso naturale o sovrannaturale (Aristotele, il Nuovo Testamento e Tommaso D'Aquino); una virtù è una qualità utile per conseguire il successo terreno e celeste (Franklin).”⁶⁹.

Come vedremo nei paragrafi successivi ciascun autore si rifarà o all'una o all'altra concezione della virtù a seconda di quello che intende esprimere, ma in ogni caso mi sento di affermare che ciascuno di loro manterrà come elemento di base l'idea aristotelica di virtù come raggiungimento di uno scopo.

In effetti è proprio questa caratteristica che permette all'integrità come virtù di essere una visione concorrente di quelle legate all'identità o alla costruzione del

⁶⁹ MacIntyre Alsdair, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armado editore, 2009, pp. 222-223.

soggetto: è il fatto di avere una meta da raggiungere che permette al singolo di muoversi, è un motivazione che spinge la nostra azione.

3.1. Che cos'è la virtù

Come ho specificato sopra, ciò che mancava nelle visioni precedenti era una forza normativa che spinga l'individuo a muoversi in quella direzione: in Williams e Frankfurt, da un lato, non vi è neanche la possibilità di una specificazione di questo aspetto, dall'altro in Korsgaard tale elemento normativo è così stringente da non concedere al singolo neanche la possibilità di un'azione in qualche modo libera. I casi di disintegrazione morale non riescono ad essere spiegati se non in una assenza totale dell'*agency*.

Abbiamo bisogno di motivazioni per agire e soprattutto di buone motivazioni, le quali sono intese da Aristotele come fulcro dell'azione votata all'*eudaimonia*. “Siccome la felicità è una certa attività umana dell'anima secondo virtù completa, si dovrà esaminare la virtù [...]. Diciamo «virtù umana» non quella del corpo, ma quella dell'anima, e diciamo che la felicità è attività dell'anima [...].”⁷⁰. È nella “natura” umana, se così si può dire, la ricerca della felicità, sta dentro ciascuno di noi; è quell'elemento che permette una spinta all'azione ed il mezzo per il raggiungimento di tale meta è proprio la virtù.

All'interno di questa prospettiva però risulta subito evidente come il problema principale sia l'oggettività di ciò che rivendica la virtù. Che sia necessaria un'oggettività nell'azione è facilmente comprensibile da questo fatto: ciascuno potrebbe rivendicare la bontà della propria azione sulla base della corrispondenza con il proprio sé, ma effettivamente non avere alcun tipo di ragione oggettiva nel promuoverla.

Questa rivendicazione è sicuramente il punto forte di una prospettiva costruttivista come quella korsgaardiana, mentre nell'etica delle virtù tale richiesta assume dei connotati meno definiti. Lo stagirita basa tutta la sua trattazione sul fatto che sia proprio della natura umana essere sempre in tensione verso questa *eudaimonia*: “Aristotele giunge a dimostrare che vi è [anche] un *ergon* (una «funzione») proprio solo

⁷⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bari, Laterza, 1999, p. 41.

e soltanto degli esseri umani, identificabile con la parte razionale dell'anima. L'esercizio delle virtù che appartengono a questa parte razionale costituisce quindi non solo la vita virtuosa, ma anche la vita buona, intendendo con questa terminologia la vita pienamente riuscita, completamente fiorita⁷¹.⁷². Ciò che dà pienamente ragione della virtù è il riconoscimento del possesso di una funzione primigenia dell'umano, cioè il fatto della ragione.

In quella che è stata la discussione odierna sull'etica delle virtù e sulla funzione della virtù in quanto tale si può notare come Alisdair MacIntyre abbia avuto una parte di primo piano. In *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* tenta di conferire un ruolo diverso alla virtù rispetto a quello di Aristotele, tentando di arrivare a concepirne un nuovo aspetto: "Una virtù è una qualità umana acquisita il cui possesso ed esercizio tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche, e la cui mancanza ci impedisce effettivamente di raggiungere qualsiasi valore del genere."⁷³.

La mia intenzione non è quella di fornire una descrizione complessiva della virtù in tutte le sue declinazioni, ciò che vorrei far notare è come alla base di questo paradigma vi sia l'imprescindibilità di un'azione votata in direzione di una motivazione che mi porta ad agire anche al di fuori di me, in una sorta di moto esterno, piuttosto che la continua difesa delle proprie volizioni.

All'interno della nostra ricerca su di una definizione dell'integrità morale il piano che abbiamo continuamente indagato è stato quello interno al soggetto deliberante: guardavamo alle possibili conseguenze interne senza comprendere quanto potessero essere importati anche quelle esterne.

Quello di cui stiamo parlando adesso è di fatto ciò che Bernard Williams non ha voluto affrontare. In questa visione "le virtù sono qualità acquisite che consentono di realizzare i valori interni a pratiche sociali in un contesto storico-sociale determinato."⁷⁴.

71 Questo è uno dei termini utilizzati per rendere in italiano il termine *eudaimonia*.

72 Galletti Matteo, "Etica delle virtù e oggettività morale", in Bongiovanni Giorgio (a cura di), *Oggettività e morale*, Milano, Mondadori, 2007, p 182.

73 MacIntyre Alsdair, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armado editore, 2009, p. 228.

74 Galletti Matteo, "Etica delle virtù e oggettività morale", in Bongiovanni Giorgio (a cura di), *Oggettività e morale*, Milano, Mondadori, 2007, p 181.

Ciò che è necessario notare non sono solo i nostri desideri, bisogna far fronte anche a ciò che ci spinge a compierle. Questa è una totale rivoluzione. Se prima lo scopo fondamentale era mantenere la propria identità intatta nonostante i fattori esterni, adesso in questa visione la virtù permette la possibilità di un rapporto tra il soggetto e la situazione storica in cui si trova.

Alla luce di questo passaggio la pretesa dell'oggettività della virtù e la questione normativa che essa ne comporta risultano essere ancora più stringenti. A tal fine nei paragrafi successivi andremo a vedere in che modo alcune prospettive dell'integrità morale come virtù hanno voluto rispondere a questa questione.

3.2. Due visioni concorrenti

Dopo aver tentato di offrire una piccola panoramica rispetto al concetto di virtù in questa sezione vorrei riportare come alcune concezioni dell'integrità come virtù tentano di rispondere proprio alla due domande di oggettività e di normatività che ho posto sopra.

È mia intenzione far venire fuori le caratteristiche fondamentali dell'integrità morale che sono emerse fino a questo punto proprio in relazione ai prototipi di disintegrazione morale.

3.2.1. La meta-virtù e *the redundancy objection*

Nello studio che Robert Audi e Patrick Murphy compiono sul concetto di integrità come virtù arrivano al punto di notare come tale nozione si differenzi in modo sostanziale rispetto a una qualsiasi virtù indicando come abbiano “distinto [un] senso integrativo da quello che si potrebbe chiamare il senso aretaico [...] in cui l'integrità è identificata o con virtù specifiche come l'onestà o, significativamente anche se meno comunemente, con la virtù in generale [...]. Ma nel suo senso integrativo, al contrario del suo senso aretaico, l'integrità non è uno standard etico autosufficiente e non ne comporta uno. A nostro avviso, è una virtù aggiuntiva piuttosto che sostanziale.”⁷⁵.

75 Audi Robert and Murphy E. Patrick, “The Many Faces of Integrity”, *Business Ethics Quarterly*, Vol. 16, No. 1, Jan. 2006, p. 12.

In questa visione l'integrità assume la forma di una virtù di secondo livello o meta-virtù. Possiede infatti la forma di una qualità che ha la facoltà di selezionare o meno le virtù in base alla situazione che il soggetto deve affrontare. In questo senso un'integrità come meta-virtù assumerebbe la capacità di armonizzare e di comprendere quelle che sono le più rilevanti a seconda della situazione.

“Per coloro che intendono l'integrità come una meta-virtù intellettuale, la trama si infittisce notevolmente e assistiamo nientemeno che a un radicale scontro di intuizioni.”⁷⁶ In fin dei conti assumendo questo particolare compito l'integrità sembrerebbe essere relegata, da una parte, allo stesso ruolo indicato da Christine Korsgaard sostituendo le identità pratiche con le virtù, dall'altra tale fatto non porta a una differenziazione con le altre virtù di secondo ordine già esistenti come la *phronesis* aristotelica.

Questa seconda critica viene indicata con il titolo di *redundancy objection*: “[Nel] libro VI dell'Etica Nicomachea emergono due chiare meta-virtù intellettuali ai fini dell'aggiudicazione in processi decisionali difficili: *phronesis* (saggezza pratica) per l'integrazione delle virtù (ad esempio quando le loro esigenze sembrano scontrarsi) e *deinotes* (calcolo o intelligenza) per l'integrazione degli impegni non morali, con *phronesis* che attinge alle facoltà dei *deinotes* ma aggiungendovi vincoli basati sulla virtù.”⁷⁷. Queste due meta-virtù sono già presenti nella trattazione aristotelica e possiedono due funzioni ben precise.

Per quanto concerne l'integrità morale all'interno di una prospettiva meta-virtuosa il suo compito già viene assolto dalla *phronesis*:

“È chiaro che si avrebbe bisogno della saggezza anche se non fosse pratica, per il fatto che è virtù di una parte dell'intelletto, e che non ci sarà la scelta corretta senza saggezza e senza virtù, infatti l'una pone praticamente il fine, l'altra ciò che porta il fine.”⁷⁸

76 Kristján Kristjánsson, “Is the Virtue of Integrity Redundant in Aristotelian Virtue Ethics?”, *Apeiron*, 2019; 52(1), p. 98.

77 *Ivi*, p. 95.

78 Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bari, Laterza, 1999, p. 255.

Il ruolo che assume l'integrità morale è quella della saggezza pratica dell'*Etica Nicomachea*, una virtù particolare che in qualche modo mantiene un certo tipo di prerogativa su tutte le altre, avendo per questo la facoltà di mettere in ordine ed eventualmente vagliare le virtù. "L'obiezione di ridondanza contro la virtù dell'integrità è che non fa alcun lavoro aggiuntivo che altre virtù non facciano già."⁷⁹.

In questo caso la virtù dell'integrità risulta estremamente inutile perché priva del suo scopo originario; per di più potrebbe generare non poche confusioni perché manchevole di alcune altre prerogative della della saggezza pratica stessa, come il riconoscimento dell'autorità della sapienza sul suo agire: "D'altronde la saggezza non ha autorità sulla sapienza, né sulla parte migliore [...]. Quindi dà ordini per essa, non ad essa."⁸⁰

Per questo motivo, quello che emerge da questa trattazione è come un'integrità di questo tipo non possieda nessun tipo di compito primigenio proprio perché già compiuto dalla saggezza pratica. In una concezione della virtù come riconoscimento e armonizzazione di queste da parte di un'ulteriore facoltà virtuosa non lascia molto spazio ad una possibilità di disintegrazione.

Verrebbe da chiedersi infatti per quale motivo la ragione pratica permetta questo tipo di fenomeno. "La virtù riguarda le passioni e le azioni, nelle quali l'eccesso costituisce un errore e il difetto è biasimato, invece il giusto mezzo è lodato e costituisce la correttezza; entrambe queste caratteristiche sono proprie della virtù. La virtù quindi è una certa medietà, dato che è ciò che tende al giusto mezzo."⁸¹.

La disintegrazione morale è un errore di valutazione di questa medietà che non ci permette di raggiungere la virtù ricercata: in un certo senso è come se tali individui nel deliberare non mettessero al centro la propria ragione pratica. Scegliere il male equivale a scegliere la forma più bassa di quella forma di comportamento che stiamo cercando e che per natura, proprio per come siamo fatti dice Aristotele, ci rispecchierebbe veramente appieno.

79 Halwani Raja, "The virtue of Integrity", *The Saudi Journal of Philosophical Studies*, March, 2021, p. 17.

80 Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bari, Laterza, 1999, p. 255.

81 *Ivi*, p. 63.

3.2.2. Una virtù epistemica

Alla luce delle critiche che ho riportato rispetto all'integrità come meta-virtù, ritengo necessario guardare a una visione differente di questo concetto. È essenziale uscire fuori dalla critica della ridondanza al fine di trovare un'ontologia diversa per l'integrità morale. "Scherkoske cerca di spiegare come l'integrità, come virtù epistemica, sia distintiva e quindi possa evitare l'obiezione di ridondanza."⁸²

Alla base di una concezione dell'integrità come virtù epistemica vi è il fatto che una persona integra risulti essere epistemicamente responsabile, cioè in grado di dare buone ragioni per ciò che fa e quindi di dismettere moventi che risultino inutili o soverchiati da altri.

In questo senso l'integrità mantiene un ruolo descrittivo di quelle che sono le ragioni di un determinato corso di azione al fine di permettere al singolo di andare oltre a ciò che ha davanti. "Nel momento in cui viene vista come una virtù epistemica, l'integrità si oppone solo ad una salda adesione patologica verso le proprie convinzioni."⁸³

In questa visione abbiamo la possibilità di cambiare le nostre motivazioni, di modificare il nostro corso d'azione verso un qualcosa che ci permette di essere più noi stessi. Raja Halwani in *The virtue of Integrity* riporta come "Scherkoske aggiunge, [che] «l'integrità trova la massima espressione nella volontà e nella competenza di sostenere il proprio giudizio ponderato»"⁸⁴.

Una visione di questo tipo, da un lato, permette una libertà di azione e di consapevolezza di sé più debole, non è necessario infatti che si conosca perfettamente la propria identità o mantenere inalterate le proprie identità pratiche. Dall'altro vi è un rischio molto alto di *moral danger* come dice Scherkoske; infatti:

82 Halwani Raja, "The virtue of Integrity", *The Saudi Journal of Philosophical Studies*, March, 2021, p. 18.

83 Scherkoske Greg, "Integrity and Moral Danger", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 40, No. 3, 2010, p. 353.

84 Halwani Raja, "The virtue of Integrity", *The Saudi Journal of Philosophical Studies*, March, 2021, p. 18.

“l'integrità è incompatibile con la fedeltà cieca e con le pretese auto-indulgenti al privilegio normativo [...]. L'integrità è rigorosamente neutrale sul se e in che misura le cose, per le quali uno rimane saldo, debbano continuare a meritare fedeltà. Possono esserci valide ragioni per conferire al proprio giudizio una presunta autorità su questioni riguardanti le proprie convinzioni valutative, ma queste ragioni saranno annullabili.”⁸⁵

Sicuramente un'integrità intesa come virtù epistemica permette al singolo di agire basandosi su di una buona ragione per farlo, ma dall'altra parte tale pretesto non possiede quella pretesa di oggettività morale e di buona normatività che gli consenta di essere sempre portata avanti.

Ciò che in ogni caso risulta interessante, e che vedremo nel prossimo paragrafo, è il fatto che una concezione del genere permetta la rottura. Infatti pensare l'integrità come virtù epistemica è uno strumento che consente di sperimentare la possibilità di un *continuum* del proprio sé anche in situazioni di piena frattura con le volizioni precedenti: getta le basi per poter iniziare a dare una spiegazione al fenomeno della disintegrazione in una prospettiva di conversione morale.

3.2.3. Una critica: Eichman contro Pinocchio

In questo passaggio vorrei portare due esempi che a mio parere possono dare una buona visione di questa problematica. A un primo sguardo questi due personaggi sembrano totalmente agli antipodi e portatori di una modalità di agire completamente differente, eppure in un certo senso, a mio parere, essi hanno più cose in comune di quanto di osi pensare.

Il primo che vorrei introdurre è il funzionario nazista Adolf Eichman studiato piuttosto accuratamente da Hannah Arendt durante il suo processo del 1961 a Gerusalemme e riportato ne *La banalità del male*. Quest'opera ha come scopo quello di restituire in modo molto specifico il processo del funzionario nazista con un occhio verso quelle che furono le sue motivazioni.

⁸⁵ Scherkoske Greg, “Integrity and Moral Danger”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 40, No. 3, 2010, p. 355.

In questa sede la mia intenzione non è quella di riportare ciò che accadde durante il processo, le implicazioni legali e tutto ciò che avvenne nel tribunale di Gerusalemme; ciò che mi preme, piuttosto, è far emergere la morale, se così si può definire, dello stesso Eichman, ovvero la tensione verso cui le sue azioni miravano.

Nonostante il fatto che i giudici non credettero mai alle parole dell'imputato, esso si difese sempre con questa frase: «L'unica attenuante che invocò era che aveva cercato di «evitare il più possibile inutili brutalità» nell'eseguire il suo lavoro; ma questa era un'attenuante che contava ben poco, anche perché, ammesso che egli dicesse la verità, «evitare inutili brutalità» era una delle istruzioni che gli erano state date dai suoi superiori.»⁸⁶.

Questo pensiero viene comunemente riportato con la famosa frase “ho solamente eseguito degli ordini”. Penso che nessuno possa indicare Adolf Eichman come una persona portatrice di integrità eppure in un certo senso, alla luce di quella che è la concezione della virtù epistemica, la possiamo ritrovare.

Infatti “Eichman spiegò che se riuscì a tacitare la propria coscienza fu soprattutto per la semplicissima ragione che egli non vedeva nessuno, proprio nessuno che fosse contrario alla soluzione finale.”⁸⁷.

Proprio come nell'integrità come virtù epistemica il soggetto in questione riteneva essere una buona giustificazione delle sue intenzioni il fatto di mantenere il proprio sé in direzione della volontà altrui. Qui si scopre una problematica importante di questa prospettiva. Nel momento in cui spiego le ragioni attraverso le quali intraprendo un certo corso d'azione piuttosto che un altro come faccio a comprendere di non essermi auto-ingannato? In che modo sono sicuro di non incorrere in una valutazione fittizia?

La reale motivazione di Eichman rimane oscura perché sovrachia dal fatto di essere da solo nella sua posizione: anzi la sua spinta sembra cessare nel momento in cui ne trova una più *mainstream*. Questo tipo di comportamento è spiegato proprio dal caso della disintegrazione per autoinganno. Eichman si illude di riuscire a mettere in pratica

86 Arendt Hannah, *La banalità del male. Eichman a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2019, p. 100.

87 *Ivi*, p. 124.

le proprie volizioni facendo proprie quelle che sono le aspirazioni altrui, in questo caso dello stesso Adolf Hitler.

Di conseguenza emerge come nel contesto dell'integrità come virtù epistemica vi siano due tipi di problemi: da una parte la possibilità di auto-ingannare le proprie azioni tramite false motivazioni, dall'altra l'eventuale mancanza di responsabilità dovuta dall'aver introiettato volizioni altrui: questa seconda difficoltà potrebbe portare alla mancanza di riconoscimento della propria responsabilità rispetto a ciò che si desidera.

Questo fatto non è solo una questione edonistica, per la quale ognuno è responsabile della propria felicità e se questa non viene raggiunta la colpa è soltanto del singolo che agisce: la responsabilità è il fatto di comprendere la portata della mia azione nel mondo, ciò che il mio agire può causare a me stesso e a tutto ciò che mi circonda. Eichman dicendo così elimina tutto quello che le responsabilità della sue azioni hanno portato a sé e alle persone che gli stavano intorno adducendo il fatto di non essere stato compreso:

“I giudici non l'avevano capito: lui non aveva mai odiato gli ebrei, non aveva mai voluto lo sterminio di esseri umani. La sua colpa veniva dall'obbedienza, che è sempre stata esaltata come una virtù. Di questa sua virtù i capi nazisti avevano abusato, ma lui non aveva mai fatto parte della cricca al potere, era un vittima, e solo i capi meritavano di essere puniti.”⁸⁸.

La conoscenza comporta una responsabilità, ciascuno può dare delle buone ragioni per agire in un determinato modo, ma se la propria viene oscurata, da altri o deliberatamente da se stessi, ecco che tutto diventa casuale, disintegrato e votato al giudizio degli altri.

Un altro personaggio che vorrei porre sotto questo studio è il protagonista della favola di Carlo Collodi: Pinocchio. Sebbene l'integrità come virtù epistemica permetta un cambiamento morale, anche repentino delle proprie volizioni, in qualche modo non

88 *Ivi*, p. 254.

specifica per quale motivo sia possibile la prosecuzione dell'azione anche nel momento di massima disintegrazione del sé.

Attraverso Pinocchio, sebbene questo sia un personaggio di finzione, vorrei far emergere come, nonostante l'evidente ignoranza della propria identità, possa effettivamente esistere la possibilità di un'azione continua.

La storia de *Le avventure di Pinocchio* è nota a tutti. Per quanto grottesca e strampalata possa essere, porta con sé numerosi spunti di riflessione. Quello che vorrei far notare è la sua continua ricerca di senso di sé e del raggiungimento dello scopo che il protagonista continua a perseguire: “diventare un ragazzo a tutti i costi.”⁸⁹.

Per quanto possa sembrare assurdo una similitudine tra Eichman e Pinocchio, questa è possibile trovarla nel loro modo di essere degli agenti: entrambi sono facili prede di volizioni esterne, le quali per loro natura non sono indirizzate verso il raggiungimento di un fine proprio dei soggetti in questione, ma alla volta di desideri altrui che vengono introiettati in una forma di debolezza di volontà o di autoinganno.

Pinocchio procederà così quando venderà l'abbecedario per lo spettacolo dei burattini, nel momento in cui sarà raggirato del gatto e la volpe e quando sarà convinto ad andare nel Paese dei Balocchi da Lucignolo.⁹⁰

Nonostante il burattino sembri continuamente trasportato da una parte all'altra a seconda di chi incontra sul suo cammino, rispetto al comandante nazista questo, a mio avviso, possiede qualcosa in più. Tutto quello che compie non lo fa in una totale accettazione e rassegnazione delle cose, ciò che ha sempre in mente è essere un bravo bambino: il problema è che non sa come si fa. Conoscere la meta non significa sapere esattamente come arrivarci.

Questo fatto emerge benissimo in tutti i dialoghi con i suoi antagonisti: ad ogni evento che si verifica nel suo percorso intravede un'occasione per raggiungere il suo scopo. Per lo spettacolo delle marionette “Pinocchio era sulle spine. Stava lì lì per fare un'ultima offerta: ma non aveva coraggio; esitava, tentennava, pativa. Alla fine disse: «Vuoi darmi quattro soldi di quest'Abbecedario nuovo?»⁹¹. Il burattino sapeva che il

89 Collodi Carlo, *Le avventure di Pinocchio*, Milano, Rizzoli, 1949, p. 93.

90 *Ivi*, pp. 26, 36, 117.

91 *Ivi*, pp. 27-28.

suo babbo Geppetto aveva dovuto scambiarlo per la sua giacca, ma in quel momento andare allo spettacolo di Mangiafoco sembrava essere ciò che veramente potesse corrispondergli.

Pinocchio malgrado i suoi errori continua ad andare avanti, nonostante tutte le sue mancanze e le sue “marachelle” continua a provare a trovare che cosa veramente lo renda se stesso. L’elemento che differenzia Pinocchio da Eichman è soprattutto la consapevolezza della conoscenza di sé. Più Pinocchio sbaglia più impara e più si riconosce come depositario di una nuova conoscenza, cioè meno viene manipolato, un burattino appunto, dai vari antagonisti che incontra sul suo cammino.

Ciò è evidente nel dialogo con Lucignolo per il Paese dei Balocchi, l’ultima grande prova che dovrà affrontare:

“- E dove vai?

– Vado ad abitare in un paese... che è il più bel paese di questo mondo: una vera cuccagna!...

– E come si chiama?

– Si chiama il Paese dei Balocchi. Perché non vieni anche tu?

– Io? No davvero!

– Hai torto, Pinocchio! Credilo a me che, se non vieni, te ne pentirai. Dove vuoi trovare un paese più salubre per noialtri ragazzi? Lì non vi sono scuole: lì non vi sono maestri: lì non vi sono libri. In quel paese benedetto non si studia mai. Il giovedì non si fa scuola: e ogni settimana è composta di sei giovedì e di una domenica. Figurati che le vacanze dell’autunno cominciano col primo di gennaio e finiscono coll’ultimo di dicembre. Ecco un paese, come piace veramente a me! Ecco come dovrebbero essere tutti i paesi civili!...”⁹².

Pinocchio cambia. Nel corso delle sue avventure apprende e modifica le sue volizioni e i suoi desideri, comprende cioè che ci sono modi diversi di muoversi verso i propri fini. Eichman invece di fronte a tutto rimane passivo, le sue vere volizioni non emergono mai e spesso sono in accordo con il metodo apatico che porta avanti.

92 *Ivi*, p. 118.

Questi due personaggi sono entrambi riconducibili ai prototipi di disintegrazione morale che ho indicato nel primo capitolo, eppure in Pinocchio si può scorgere un elemento di diversità. Pinocchio si trasforma, cresce moralmente, il tutto però nella possibilità di un'integrità nella disintegrazione totale.

3.3. Cluster di virtù

La terza visione dell'integrità come virtù che vorrei proporre è quella esplicitata da Rees e Webber in *Constancy, Fidelity, and Integrity*. Nella loro visione l'integrità non è né una virtù di secondo ordine, simile alla *phronesis* aristotelica, né la possibilità di giustificare i propri corsi d'azione, "è quindi una virtù al di sopra dei tratti della costanza e di due tipi di fedeltà."⁹³.

Nel loro saggio ciò che i due filosofi cercano di portare avanti è un nuovo ruolo dell'integrità per l'individuo. Ciascuna persona possiede delle attitudini naturali che le permettono di orientarsi nelle situazioni di difficoltà.

Nella visione di Scherkoske l'integrità veniva identificata come una virtù in grado di descrivere quel determinato corso di azione che si voleva intraprendere, al fine di raggiungere l'accordo tra le proprie volizioni e l'azione stessa. All'interno della prospettiva di Rees e di Webber l'integrità è una virtù regolativa: "La persona integra è qualcuno che riesce a trovare l'equilibrio giusto. Se qualcuno vuole ottenere questo equilibrio in modo affidabile, allora ciò deve essere dovuto a una disposizione a farlo."⁹⁴.

Tale disposizione è il vero e proprio nucleo dell'integrità: il fatto di prendersi sul serio, prendere a cuore la propria esistenza, riconoscere di avere una responsabilità della conoscenza di sé. Tale capacità agisce nel bilanciamento delle due virtù di costanza e di fedeltà. La prima è l'attitudine a mantenere i propri impegni morali, la seconda è indica il fatto di agire in modo conforme a questi desideri.

In una prospettiva del genere ciò che risulta vincente è la possibilità che viene lasciata al soggetto. Da una parte infatti ciascuno ha l'opportunità o meno di procedere

93 Rees Clea G. and Webber Jonathan, "Constancy, Fidelity, and Integrity", in Van Hooft Stan and Saunders Nicole (a cura di), *The Handbook of Virtue Ethics*, Acumen Press, 2013, p. 406.

94 *Ibidem*.

verso quella scelta che gli permetterebbe di essere più se stesso, dall'altra il libero arbitrio non viene avvallato e il soggetto ha l'occasione di non entrare in una situazione dilemmatica dalla quale sarebbe difficile uscire.

L'idea di una integrità come *cluster* di virtù permette la spiegazione del fatto che la disintegrazione morale sia possibile all'interno del cambiamento del personale corso di azione.

Non riconoscersi più in quelle che erano le proprie volizioni fino a quel momento non è più un problema: non porta più a una disintegrazione del soggetto tale per cui questo, una volta abbandonati i precedenti valori, non avrà più la possibilità di essere unito a causa della perdita della propria capacità di agire.

“Un atteggiamento ha anche una forza complessiva, che è funzione delle forze delle connessioni associative tra gli stati costituenti.”⁹⁵. Sono le nostre *attitudes* a permetterci di mantenere salda la nostra integrità, infatti ciò che dà veramente senso a questo aspetto non è il mantenimento delle proprie volizioni, ma la capacità di rimanere fedeli a se stessi:

“La persona integra si impegna a farlo bene, si impegna a rispettare adeguatamente i risultati del suo precedente ragionamento pratico e a mantenere un atteggiamento appropriato riguardo all'equilibrio tra questi impegni. L'integrità è quindi un'eccellenza di creature imperfettamente razionali come noi.”⁹⁶

Questa è una rivoluzione. In effetti che senso avrebbe avere un carico così elevato da sopportare per essere se stessi, in una tensione continua verso una meta che siamo consapevoli di non poter raggiungere.

Se l'integrità fosse esattamente il raggiungimento di chi siamo, la fine del nostro percorso verso un corso d'azione il più consono possibile, questo non permetterebbe neanche la possibilità del dilemma. Ciò che abbiamo specificato all'inizio di questo elaborato e i casi di disintegrazione non dovremmo neanche averne contezza: “Gli agenti morali che esperiscono un dilemma morale sono smarriti e perplessi non perché

95 *Ivi*, p. 400.

96 *Ivi*, p. 407.

non sembra siano incerti rispetto ai loro doveri, ma perché non sembra esservi una rappresentazione della situazione che permetta loro di individuare qual è l'azione obbligatoria.”⁹⁷.

L'integrità non è più un punto di arrivo irraggiungibile, non è una meta utopica verso cui ciascun individuo dovrebbe tendere per il fatto di poter agire moralmente in accordo con quelle che sono le proprie volizioni: “l'integrità non è un tipo di interezza, solidità di carattere o purezza morale. Implica rispondere al cambiamento dei propri valori o circostanze, una sorta di continua osservazione di sé [...]”⁹⁸.

In questa prospettiva dell'integrità come agglomerato di virtù riconosciamo un elemento che nelle altre sue visioni non avevamo: la lealtà. Questo è un elemento che possiede in sé tutta la libertà di cui il singolo ha bisogno nell'atto della scelta senza che si riduca a una *non-agentive person* e mantenendo il carattere normativo e sovrachante presente nell'integrità korsgaardiana.

Certamente in questo caso non possiamo avere la certezza dell'oggettività dell'azione se non in accordo con una bontà di fondo dell'essere umano come animale che tende a quel fine ultimo che Aristotele indica con il termine *eudaimonia*.

La lealtà permette la condizione dell'uomo di ascoltare i propri desideri più profondi in tensione verso una richiesta di senso delle proprie azioni, una motivazione che permetta la possibilità della loro esistenza.

Raja Halwani in *The Virtue of Integrity* cerca di trovare una chiave di lettura dell'opera di Cox, La Caze e Levine indicando come i tre filosofi “suggeriscono che l'integrità è un *cluster concept* e un termine di virtù «spesso».”⁹⁹. Ciò che non convince appieno il filosofo statunitense è il fatto che la loro concezione dell'integrità sembra essere piuttosto simile alla *phronesis* aristotelica, come succedeva già nel caso della meta-virtù.

97 Bagnoli Carla, *Dilemmi morali*, Genova, De Ferrari editore, 2006, p. 17.

98 Cox Damian, La Caze Marguerite, Levine Michael P., *Integrity and the Fragile Self*, New York, Routledge, 2018, p. 41.

99 Halwani Raja, "The virtue of Integrity", *The Saudi Journal of Philosophical Studies*, March, 2021, p. 21.

“Elencano alcuni estremi che possono minare l'integrità. Da un lato abbiamo «arroganza, dogmatismo, fanatismo, monomania, preziosità, bigottismo e rigidità [...], questi sono tutti tratti che possono sconfiggere l'integrità nella misura in cui minano e sopprimono i tentativi da parte di un individuo di valutare e bilanciare criticamente le proprie richieste, gli impegni, i desideri, gli obiettivi mutevoli e gli altri fattori». D'altra parte, secondo Cox, La Caze e Levine, abbiamo vizi che «rendono impossibile discernere caratteristiche stabili nella propria vita e nelle relazioni con gli altri, che sono necessarie se si vuole agire con integrità». L'elenco include «essere capricciosi, sfrenatezza, banalità, disintegrazione, debolezza di volontà, autoinganno, ignoranza di sé, menzogna, ipocrisia e indifferenza».”¹⁰⁰

A causa di ciò, da una parte, sembra quasi che questo tipo di integrità non sia poi così diverso dalla ragione pratica di Aristotele, dall'altra il “secondo problema con il loro resoconto è che è troppo ampio.”¹⁰¹.

Ciò che a mio parere sfugge ad Halwani è però il fatto della lealtà. La *phronesis* porta avanti un compito ben diverso dall'integrità come *cluster* di virtù: la prima infatti ha la funzione di inibire o meno una determinata di virtù in una visione *standard*, se così si può dire: il giusto mezzo infatti è il raggiungimento di quella virtù più alta che porta alla felicità e verso ciò per cui siamo fatti.

L'integrità come cluster di virtù, come già riportato sopra, offre la possibilità del cambiamento dei propri valori, non è il raggiungimento di un valore comune o di una virtù specifica: è la possibilità di rimanere se stessi sempre anche nel momento di massimo conflitto e nel passaggio da un valore ad un altro.

Ciò che attesta la bontà dell'azione rimane la lealtà verso se stessi che oltre ad essere il motore del mio agire porta con sé il riconoscimento di quelli che sono i miei desideri. Per questo, in secondo luogo, una concezione del genere appare così ampia: l'integrità deve abbracciare necessariamente ogni singolo cambiamento che ciascun individuo andrà ad intraprendere.

Sembra ampio perché non è più un ideale da raggiungere o entro il quale rimanere, come un grande ombrello che ci protegge da tutti quegli eventuali

100 *Ibidem*.

101 *Ivi*, p. 22.

condizionamenti esterni; questo è un metodo, un punto di partenza, grazie al quale è possibile giudicare e regolare i propri desideri in accordo con la lealtà, cioè la volontà di prendere sul serio il proprio sé: “La persona integra vive in un fragile equilibrio tra ognuno di questi tratti fin troppo umani.”¹⁰².

3.4. Il mantenimento del proprio sé

Da quello che abbiamo visto si può notare come esista una possibilità di diversità sul concetto di integrità. Il carattere regolativo esplorato nella concezione di *cluster* di virtù permette che l'integrità del singolo non sia più atta a mantenere tutto allo *status quo*, ma porta con sé la possibilità di cambiamento.

Il solo fatto di preoccuparsi di “mantenere la propria integrità può mostrare che qualcosa non va e può, in determinate circostanze, minare la propria stessa integrità.”¹⁰³. Pensare di dover mantenere a tutti i costi fissa una certa concezione di noi stessi e delle nostre volizioni risulta essere a sua volta una disintegrazione totale di sé, dentro cui ci sentiamo addosso un obbligo che non ci appartiene più.

Per questo motivo l'idea di integrità che Cox, La Caze e Levine tentano di portare avanti si basa sul fatto di “[non guardare] l'integrità come un dovere ma come una virtù. L'integrità può prevalere su impegni particolari ma generalmente non è in concorrenza con essi [...]. Quando sperimentiamo conflitti e dubbi rispetto a quale linea di condotta intraprendere, è probabile che riflettiamo sulla nostra integrità ed è possibile riflettere in questo modo senza essere auto-indulgenti.”¹⁰⁴.

Ciò che questo fatto ci fa capire è che l'integrità non si basa sulle nostre volizioni, sull'immagine che abbiamo noi di noi stessi o su quella degli altri: l'integrità si basa solamente sul fatto di prendere sul serio le proprie domande, saranno poi queste a condurci nella giusta direzione.

Per questo motivo in Williams e in Frankfurt la nostra identità poteva sembrare così oppressiva. È vero siamo fragili e per questo alla ricerca di trovare regole che ci

102 Cox Damian, La Caze Marguerite, Levine Michael P., *Integrity and the Fragile Self*, New York, Routledge, 2018, p. 41.

103 *Ivi*, p. 142.

104 *Ivi*, p. 143.

guidino verso una buona azione eppure, come riportano Cox, La Caze e Levine, “per molti altri un impegno presunto o coltivato per dei valori e una «completezza» inferiori, a scapito del corretto equilibrio, sarà di per sé indicativo di mancanza di integrità.”¹⁰⁵. Questo è il problema della cosiddetta troppa integrità.

Una tensione verso una “rotondità”, nel senso di completezza di sé, non permetterebbe più al singolo la libertà di cui ha bisogno per compiere le proprie scelte e comprendere chi è veramente. Se siamo già completi, cioè integri nel senso dell’identità, non avremmo più nessun motivo di spinta ad agire, avremmo già raggiunto quella completezza che continuamente ricerchiamo. “La preoccupazione principale è che avere integrità, o troppo, interferisca con il correre rischi, e perseguire desideri o obiettivi che, senza alcuna chiara giustificazione, si ritiene [...] valgano la pena e che possono portare a diversi beni significativi.”¹⁰⁶.

Da questo ci si rende conto che la vera integrità non è mantenere sempre le stesse credenze o valori che abbiamo introiettato per famiglia, cultura o amicizie; la vera integrità è essere fedeli a se stessi, cioè a quello slancio che il riconoscere se stessi come depositari di un desiderio di fondo genera.

“L’integrità è una parte della vita etica che ci aiuta a far fronte alla natura frantumata e fragile dell’esistenza.”¹⁰⁷ e la vera disintegrazione sarebbe non riconoscere il compito regolativo che questa possiede. Concedendo un ruolo più forte a questo concetto, il rischio sarebbe quello di non tenere conto né della natura così fragile dell’uomo né della possibilità di commettere errori.

Un’integrità del genere non è stata studiata per essere debole per poter giustificare tutte le disintegrazioni morali: una concezione del genere consente invece di spiegare nel modo più completo possibile il motivo per cui spesso ci ritroviamo distrutti dalle scelte e dalle circostanze della vita.

La questione infatti non è di essere fedeli alle proprie volizioni, queste potrebbero essere derivanti da un bagaglio culturale che nel corso della vita sono

105 *Ivi*, p. 145.

106 *Ibidem*.

107 *Ivi*, p. 153.

mutevoli e probabilmente non rispecchiarci più; ciò che è imprescindibile per una vita integra è essere leali con la propria esistenza.

Ciò che non cambia è il metodo con il quale si dovrebbero affrontare le scelte: la lealtà verso se stessi e il riconoscere il proprio bisogno della realtà: “Il sapere riconoscere un significato nella complessità degli eventi della vita e della realtà che ci circonda ci aiuta a far fronte all’incertezza e allo smarrimento”¹⁰⁸, il quale è proprio il punto di partenza che abbiamo preso in esame, cioè l’integrità alla prova del dilemma.

¹⁰⁸ McGrath, *La Grande Domanda: perché non si può fare a meno di parlare di scienza, di fede e di Dio*, Gravelona Toce, Bollati Boringheri Editore, 2016, p. 166.

Conclusione

In questo elaborato ho cercato di riportare una ricostruzione di quelle che sono le principali criticità intorno al concetto dell'integrità morale in unione con le più recenti correnti di pensiero. Sebbene ciascuna di queste ne individui un utilizzo diverso a seconda del filone cui si rifanno, tutte riconosco a questa nozione un ruolo veramente determinante per l'agire umano.

L'integrità mantiene in sé un lato veramente importante per l'azione in quanto promette la giustificazione di ogni tipo di scelta: da una parte, in Frankfurt e in Williams ciò avviene nella sua equiparazione al concetto di identità, in Korsgaard, dall'altra, essa ha il ruolo di esprimere il lato normativo delle nostre identità pratiche proprio come individuazione di questo compito primigenio.

Un tensione del genere verso la propria interezza può essere una sorta di cartina di tornasole per le azioni che compiamo quotidianamente. Permette, in un certo senso, di essere una bussola morale in grado di indicarci la giusta direzione.

Eppure ciò che manca a un comportamento di questo tipo rimane comunque la motivazione. Ciascuno necessita di buone ragioni per agire e le visioni dei filosofi appena indicati nel secondo capitolo, sebbene molto autorevoli, non pongono il giusto peso verso la necessità di una motivazione che sia normativa per il proprio agire.

Ciò che emerge come punto problematico in questo concetto è il fatto del cambiamento: le nostre spinte cambiano ed è proprio questo che porta alla disintegrazione dell'individuo. Nell'arco della nostra esistenza siamo soggetti a modificazioni delle nostre intenzioni e dei nostri valori in una continua relazione con il mondo che ci circonda.

In questo senso ho potuto riscontrare come nell'etica delle virtù il concetto di integrità sia studiato in direzione di una possibilità di crescita morale dell'individuo, in una visione dinamica di sé, senza per forza mantenerne la staticità.

Se l'unico modo per mantenersi saldi è quello di mantenere inalterate le proprie volizioni e i propri desideri, allora non si potrà mai essere integri: "La tensione può essere artificiale [...]. La preoccupazione principale è che avere integrità, o troppa

integrità, interferisca con il correre rischi e perseguire i desideri [...].”¹⁰⁹ in un doverismo forzato che porterebbe tale individuo a quelle forme disintegrate che ho riportato nella prima parte. Siamo soggetti al cambiamento e nelle due visioni dell’identità e della costruzione questo fatto non può avvenire, pena dal disintegrazione morale e la perdita di se stessi.

Un’integrità meno onerosa dal punto di vista delle volizioni permette al singolo di modificare le sue aspirazioni al varie di sé. Non siamo stabili nell’arco della nostra vita e spesso il cambiamento risulta essere piuttosto repentino.

Per questo motivo mi sento di sposare la prospettiva di Cox, La Caze e Levine e di Webber e Rees di un’integrità come *cluster* di virtù. Infatti ciò che risulta vincente è la possibilità di spiegare il passaggio dalla disintegrazione di sé verso una nuova unità, all’interno della cosiddetta conversione morale.

Tale possibilità, come abbiamo visto, risiede infatti nella sua nuova funzione regolativa e non più descrittiva, per la quale il nucleo principale è quello di prendere sul serio la propria esistenza. Con questo atto ciascuno risulta essere responsabile del proprio desiderio di essere compiuto e l’integrità non guarda più alla singole volizioni ma al fatto stesso di questa nuova consapevolezza: allora il nuovo compito dell’integrità sarà quello di accettare sia spinte conservative del proprio sé, sia stimoli riformisti avendo cura così di mantenere ciascun individuo in un’unità che gli permetta di agire in modo continuativo.

¹⁰⁹ Cox Damian, La Caze Marguerite, Levine Michael P., *Integrity and the Fragile Self*, New York, Routledge, 2018, p. 145.

Bibliografia

Arendt Hannah, *La banalità del male. Eichman a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2019.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bari, Laterza, 1999.

Audi Robert and Murphy E. Patrick, "The Many Faces of Integrity", *Business Ethics Quarterly*, Vol. 16, No. 1, Jan. 2006, pp. 3-21.

Bagnoli Carla, "I dilemmi morali e l'integrità", *Iride*, a. XII, n. 27, maggio-agosto 1999, pp. 291-310.

Bagnoli Carla, *Dilemmi morali*, Genova, De Ferrari editore, 2006.

Collodi Carlo, *Le avventure di Pinocchio*, Milano, Rizzoli, 1949.

Cottingham John, "Integrity and Fragmentation", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 27, 2010, pp 2-14.

Cox Damian, La Caze Marguerite, Levine Michael P., "Should We Strive for Integrity?", *The Journal of Value Inquiry*, 33, 1999, pp. 519-530.

Cox Damian, La Caze Marguerite, Levine Michael P., *Integrity and the Fragile Self*, New York, Routledge, 2018.

Davion Victoria, "Autonomy, Integrity, and Care", *Social Theory and Practice*, Vol. 19, No. 2 (Summer 1993), pp. 161-182.

Dees Richard H., "Moral Conversions", *International Phenomenological Society*, Vol. 56, No. 3, 1996, pp. 531-550.

Eby Ruth A., Hartley Patricia Lynn, Hedges Patricia Jeanne, Hoffpauir Rebecca, NewBanks Shirlene and Kelley Jane H., "Moral Integrity and Moral Courage: Cau You Teach It?", *Journal of Nursing Education*, Vol. 52, No. 4, 2013, pp. 229-233.

Elster Jon, *Ulisse e le Sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Bologna, il Mulino, 1983.

Enoch David, "Agency, Shamagency: Why Normativity Won't Come From What Is Constitutive of Action", *The Philosophical Rewiew*, Vol. 115, No. 2 (Apr. 2006), pp. 169-198.

Frankfurt Harry G., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No.1. (Jan. 14, 1971), pp. 5-20.

Frankfurt Harry G., "Gettin It Right", *The Tanner Lectures on Human Values*, Stanford University, April 14-16, 2004, pp. 185-202.

Frankfurt Harry G., "Identification and Wholeheartedness" in Fisher John Martin and Ravizza Mark (a cura di), *Perspectives on Moral Responsability*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, pp. 170-187.

Frankfurt Harry G., "Taking Ourselves Seriously", *The Tanner Lectures on Human Values*, Stanford University, April 14-16, 2004, pp. 171-185.

Galletti Matteo, "Etica delle virtù e oggettività morale", in Bongiovanni Giorgio (a cura di), *Oggettività e morale*, Milano, Mondadori, 2007, pp. 176-193.

Halwani Raja, "The virtue of Integrity", *The Saudi Journal of Philosophical Studies*, March, 2021, pp. 13-25.

Hume David, *Trattato sulla natura umana*, Milano, Bompiani, 2001.

Korsgaard Christine M., *Le origini della normatività*, Pisa, Edizioni ETS, 2014.

Korsgaard Christine M., *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford, Oxford Press, 2009.

Kristján Kristjánsson, "Is the Virtue of Integrity Redundant in Aristotelian Virtue Ethics?", *Apeiron*, 2019; 52(1), pp. 93-115.

MacIntyre Alisdair, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armado editore, 2009.

McFall Lynne, "Integrity", *Ethics*, Vol. 98, No. 1, Oct., 1987, pp. 5-20.

McGrath, *La Grande Domanda: perché non si può fare a meno di parlare di scienza, di fede e di Dio*, Gravellona Toce, Bollati Boringheri Editore, 2016.

Milo Ronald D., "Amorality", *Oxford University Press on behalf of the Mind*, Vol. 92, No. 368, 1983, pp. 481-498.

Pattison Stephen and Edgar Andrew, "The problem with integrity", *Blackwell Publishing Ltd Nursing Philosophy*, No. 12, 2010, pp. 81-82.

Platone, *La Repubblica*, Milano, BUR Rizzoli, 2016.

Putnam Daniel, "Integrity and moral development", *The Journal of Value Inquiry*, 30, June, 1996, pp. 237-246.

Rees Clea G. and Webber Jonathan, "Constancy, Fidelity, and Integrity", in Van Hooft Stan and Saunders Nicole (a cura di), *The Handbook of Virtue Ethics*, Acumen Press, 2013, pp. 399-408.

Schauber Nancy, "Integrity, Commitment and the Concept of a Person", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 33, No. 1 (Jan. 1996), pp. 119-129.

Scherkoske Greg, "Integrity and Moral Danger", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 40, No. 3, 2010, pp. 335-358.

Taylor Gabriele and Gaita Raimond, "Integrity", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*, Vol. 55 (1981), pp. 143-159 + 161-176.

Williams Bernard, "Consequentialism and integrity", Scheffler Samuel (a cura di), *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, 1998, pp. 20-50.

Williams Bernard, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, London, Cambridge University Press, 1981.