

L'efficienza è un valore morale

Metaefficienza ed efficienza come precondizione e condizione dell'agire morale

Giangiuseppe Pili

PhD Filosofia e Scienze della mente

scuolafilosofica_AT_gmail.com

www.scuolafilosofica.com

1. Introduzione

L'efficienza non è spesso avvocata nel novero dei valori morali fondativi come, ad esempio, il dovere verso se stessi o il dovere verso gli altri. A chi sposa una certa religione, al dovere verso sé e gli altri (per altro comandati dall'assiologia religiosa quasi universalmente – per quanto ne sappia), si deve aggiungere il dovere verso la divinità. Dato che quest'ultimo dipende intrinsecamente da una visione religiosa di sfondo – quale che essa sia – non lo considereremo al pari del dovere verso se stesso e verso gli altri per la semplice ragione che essa non è parimenti universale rispetto alle possibili declinazioni della morale. Intanto, qui con “morale” intenderemo un insieme di principi che fondano i concetti stessi di “dovere verso se stessi” e “dovere verso gli altri”. Non ha qui importanza la distinzione tra approcci normativi o approcci descrittivi all’etica in quanto qui vogliamo solamente fissare un punto che, a nostro giudizio, risulta piuttosto oscurato, ovvero che se una persona intende sviluppare un atteggiamento etico di qualche sorta – *di qualunque essa sia* – l’efficienza deve *necessariamente* rientrare come valore derivato del suo stesso approccio.

Sostenere che l’efficienza è un valore *derivato* rispetto al principio fondativo dell’etica non significa affatto negare la sua centralità. Ciò, si vedrà, vale tanto sia il principio stesso una nozione simile a quella kantiana ovvero interna alla ragione del soggetto astratto dalle sue determinazioni singolari ed emoti-

ve; sia esso derivato da condizioni descrittive e propriamente volte a massimizzare una qualche utilità – come gli utilitaristi classici, [John Stewart Mill](#) e i [consequenzialisti contemporanei](#). Infatti, potremmo anche dire che una nozione di efficienza di minimo è richiesta da ogni forma di moralità *quale che essa sia* perché la negazione del principio di efficienza rende implicitamente e immediatamente negata la nozione stessa della moralità *in quanto azione e non in quanto intenzione*. Per introdurre il lettore all’argomento nodale di questa concezione che vorremmo fondare in una rilettura indipendente della [morale kantiana](#) ma mitigata dalla visione di [Spinoza](#), già considerata più [volte altrove](#), vorrei proporre tre scenari. Due universali e una per la versione generale del dovere verso Dio – quale che sia la nozione di Dio impiegata.

2. Tre dilemmi etici

2.1 *Efficienza e dovere verso se stessi* - Il primo dilemma prende in considerazione il dovere verso se stessi. Possiamo caratterizzarlo come quel dovere che ciascun soggetto razionale intrattiene nei confronti del proprio corpo e della propria mente – concepita in generale. Ovvero, ogni soggetto razionale ha il *dovere* di prendersi cura di sé almeno quel tanto che basta da consentirgli la propria esistenza in quanto essere pensante e – in ultima analisi – razionale. Supponiamo che le cose stiano diversamente ma che le condizioni date siano quelle stesse del nostro universo. La negazione potrebbe essere duplice, ovvero il dovere verso se stessi è disatteso rispetto al corpo ovvero rispetto alla mente. Rendere il proprio corpo inabile d’azione implica un evidente danno verso la propria ragione in quanto essa – nel migliore dei casi qualora disgiunta dal corpo – si ridurrebbe all’inutilità pratica. Quindi, il dovere verso se stessi diverrebbe vuoto in quanto privo di sostanza. Invece, se la negazione del dovere verso se stessi riguardasse solo la mente (o anche verso la ragione specificamente), allora, di nuovo, la ragione diverrebbe negata alla radice. Quindi, il dovere di prendersi cura di sé implica necessariamente quel tanto che basta da sostenere la propria esistenza sia in quanto corpo che mente con ragione – anche perché, negando la ragione, lo stesso dovere, formulato dalla ragione, diverrebbe *ipso facto* informulabile e quindi il soggetto ricadrebbe nella amoralità.

Ora, questo dovere suppone appunto “la capacità” del soggetto di essere

abile a prendersi cura di sé dove qui con “essere abile” non significa limitare la funzione del soggetto alle proprie azioni motorie, quanto manifestare la necessità che il soggetto stesso sia capace di riuscire a mantenere un grado di razionalità necessaria e sufficiente a prendersi cura di sé *per quel tanto che può*. Ad esempio, un anziano avrà una differente capacità di prendersi cura di sé di un essere umano tra i 15 e i 60 anni (termine vago di cerniera temporale). Egli sarà verosimilmente più limitato nella potenza e incisività ma, cionondimeno, ha una sua capacità di prendersi cura di sé almeno rispetto alla sua propria mente. Ovvero, fin tanto che un essere è razionale, avrà anche una certa limitata capacità di prendersi cura di sé. Lo stesso argomento si applica ai bambini che, naturalmente, abbisognano di aiuto e sostegno per sopravvivere e, poi, prosperare fisicamente e intellettualmente.

Ora, individualizzando la nozione di efficienza a ciascun individuo, il dovere verso se stessi si applica in funzione della capacità che l’individuo ha effettivamente di tradurre questo dovere in un’azione che sia *efficace* verso se stesso almeno per lo più. Supponiamo l’assurdo caso in cui un soggetto sia infatti capace solo di autodanneggiarsi. Nel migliore dei casi, potremmo dire che le sue intenzioni erano puramente buone in quanto egli voleva solo tagliarsi le unghie, mangiare ordinatamente etc. ma, di fatto egli si taglia le vene, beve solo petrolio etc. Così agendo, egli fa sistematicamente il contrario così che egli violerebbe *praticamente* la condizione pratica del dovere stesso nella misura in cui egli è sistematicamente indotto in errore e, in ultima analisi, costretto all’annichilimento – a condizioni date.

Supponiamo, adesso, che nessun essere capace di formulare il dovere verso se stesso sia anche incapaciato di metterlo in pratica, come dovrebbe essere interpretato questo dovere? Probabilmente, rientrerebbe in un dovere simile a quello formulabile e inapplicabile di “prenditi cura di ogni essere del pianeta XYZ” dove XYZ è irraggiungibile per definizione. Non si può pretendere di intrattenere un dovere con qualsiasi cosa o persona al di là della nostra capacità di azione anche solo in linea di principio! Quindi, la capacità di applicare il dovere verso se stessi implica *ipso facto* la capacità dell’individuo razionale di prendersi cura *fattivamente* di sé per quel tanto che gli è consentito.

L’efficienza, dunque, assume un valore relativo – e non assoluto – ma *cionondimeno necessario* al dovere verso di sé. Ovvero, se non esiste alcun legame possibile tra il dovere verso di sé, l’azione conseguente e la valutazione

che tale azione implica rispetto alla formulazione del dovere, saremmo in presenza di una legge morale vuota in quanto inapplicabile. Quindi, l'efficienza morale è, in questo senso, l'indice stesso della *possibilità* che una certa legge morale sia *infatti* tale. Questo vale per il dovere verso se stessi, veniamo adesso al dovere verso gli altri.

2.2 *Efficienza e dovere verso gli altri* – Sebbene non ci sia alcuna ragione di credere che una buona regola morale sia universale ma – stranamente – non si applichi anche a noi stessi per primi, formulando una sorta di primato dell'altra persona – argomento che sarebbe lecito considerare illecito da un punto di vista logico – rimane il fatto che qualunque formulazione morale si fonda in gran parte sul dovere verso gli altri. Anche questo dovere richiede una nozione di efficienza morale che congiunga la buona intenzione con l'atto morale vero e proprio. Ricordiamo nuovamente che, in presenza di sole buone intenzioni senza alcuna traduzione di esse in atto, si raggiunge il paradosso di una morale postulabile a priori ma inattuabile, cosa che renderebbe tale morale assurda o vacua nel migliore dei casi. Infatti, l'intenzione buona dovrebbe essere, al massimo, solo il principio primo della responsabilità dell'azione morale dove il suo compimento infatti è l'azione stessa. Quindi, una certa relazione di conservazione della bontà deve pur sussistere tra intenzione e azione.

Si può infatti legittimamente sostenere che se la logica è un insieme di sistemi formali voltati al preservamento delle condizioni di verità delle premesse tali che se le premesse sono vere e le regole applicate correttamente *allora* anche le conclusioni *devono* essere vere; allora la morale è simile nel senso che una filosofia morale assiologica deve essere un sistema tale per cui si dia la conservazione della bontà dalle intenzioni all'azione dove la seconda sarà tale moralmente se e solo se essa segue dalle intenzioni – così scongiurando il caso che già Kant escludeva come valore morale (cioè il caso di una azione morale buona solo per caso ma non per intenzione).

Quindi, quale che sia la formulazione del dovere verso gli altri, essa deve essere consistente col principio regolativo generale che vede la conservazione della bontà dalle intenzioni alle azioni. Per tale ragione, supponiamo che le cose non stiano così, ovvero che un soggetto morale razionale voglia effettivamente compiere delle azioni la cui bontà è esclusivamente

rivolta verso gli altri, ad esempio, egli vuole solo dire la verità, ritenendo che “dire sempre la verità” sia un atto linguistico da compiersi in quanto di natura buona. Tuttavia, egli è sfortunatamente malato di una strana malattia per cui egli dice solamente il contrario di quanto vorrebbe, il che, effettivamente, lo renderebbe un bugiardo sistematico. Rispetto a questo specifico dovere morale, egli sarebbe così inefficiente da essere incapace anche di essere buono in un senso altamente significativo. Per rendere le cose più evidenti, supponiamo che un medico voglia aiutare i suoi pazienti ma sia sistematicamente incapace. Sarebbe egli buono solo nelle intenzioni, ma i suoi pazienti sarebbero tutti affetti da disturbi e conseguenze molto più gravi della malattia di partenza. Sarebbe costui buono? Lo sarebbe solamente in un senso debole, laddove per ragioni contingenti, la condizione di preservazione della bontà è infatti sistematicamente negata. Quindi, la supposizione della possibilità di applicare il dovere verso gli altri suppone *ipso facto* la possibilità di avere una certa efficienza morale che è esattamente la condizione di congiunzione tra l’intenzione buona e l’azione conseguente *anch’essa buona*. Ovvero, quel che Kant cercava di soppresso è qui mostrato manifestamente laddove egli supponeva che la bontà infatti fosse in gran parte dal lato delle intenzioni, poco sul piano delle azioni e non si sa come congiungere le due cose. Qui la congiunzione è resa esplicita dai problemi paradossali dalla sua stessa negazione. Senza una efficienza di minimo, il buon medico sarebbe solo un macellaio.

L’imperativo generale di dovere verso gli altri, qualunque sia la teoria morale di sfondo, richiede dunque la possibilità stessa di una certa efficienza anche in caso di una morale puramente deontologica, alternativamente si ammette che la morale non ha alcunché a che fare con l’azione. Se si arrivasse a tanto, la morale diventerebbe *ipso facto* inutile. Questo anche un kantiano deve concederlo, cioè anche nel caso di non voler guardare alle conseguenze di un atto morale, un atto deve pur sussistere e questo atto deve essere fondato su un’intenzione buona, ma tale bontà deve essere trasmissibile all’azione conseguente almeno in linea di principio. Come il caso del buon medico divenuto macellaio suo malgrado, se non si desse una congiunzione tra intenzione ed azione, semplicemente si cadrebbe in una fallacia pratica che squalificherebbe *ipso facto* la morale in quanto tale. Vediamo adesso come addirittura il religioso sia infatti impegnato anch’egli a un certo margine di efficienza.

Come abbiamo visto, il dovere verso sé e il dovere verso gli altri sono co-

stitutivi di ogni forma di morale. Una morale che non consentisse alcun dovere verso sé sarebbe assurda, concedendo l'incredibile possibilità di essere altruisti fino alla propria morte, con il che significherebbe la stessa possibilità di essere altruisti. Ma nessuna morale può chiedere questo in casi ordinari. Una morale che non riconoscesse alcun dovere verso gli altri sarebbe altrettanto assurda. Nella formulazione morale che ho proposto e difeso in altro loco in una variazione spinoziana della concezione kantiana, esistono quelli che ho chiamato “[doveri di minimo](#)” che vanno ascritti a chiunque sia un soggetto razionale capace di formulare imperativi della ragione, sicché anche casi estremi come Adolf Hitler andrebbero infatti inclusi in coloro i quali hanno diritti di minimo, definiti dalla stessa legge morale. Tuttavia, tali doveri di minimo, che non hanno altro significato se non quello limitativo di “non uccidere” etc., non implichino affatto doveri positivi come “ti è dovuto il mio aiuto per migliorare te stesso”. Quindi, nella proposta che ho formulato, esistono precisi limiti ai doveri altruistici, onde evitare che l'individuo razionale debba propendere più del giusto morale verso l'altro, giacché l'altro ha equo valore di sé rispetto a sé e non si può certo chiedere che valga di più ma neanche di meno. Quindi, l'azione morale positiva rientra nelle azioni la cui purezza altruistica è comunque lasciata infatti all'arbitrio dell'individuo razionale. Nessuno può legittimamente moralmente ammazzare qualcun altro, ma nessuno può forzarmi ad aiutare qualcuno che non ritengo meritevole del mio tempo e del mio aiuto.

2.3 Efficienza e dovere verso Dio

Anche il dovere verso Dio richiede una certa efficienza come condizione e precondizione dell'atto morale nei suoi confronti anche se Dio risulta un caso interessante e una sorta di sfida per la concezione che stiamo suggerendo. Intanto formuliamo il problema in termini generali.

Il dovere verso Dio si intende il prendersi cura di Dio quale che sia il modo suggerito o imposto dalla religione in questione che infatti preveda una qualche forma di divinità. Questo dovere si applica parimenti al politeista e al monoteista. Per quanto riguarda il politeista, che è più legato ad una nozione intrinsecamente pratica, è evidente che se il credente non performa alcuna azione per prendersi cura del dio, egli non sta neanche onorando il dio stesso e quest'ultimo si “rivale” del diritto di mancato dovere verso sé.

Questo è un classico caso tanto nella versione romana che greca dei doveri degli individui verso gli dei. Sicuramente, un simile dovere si applica anche agli ebrei i quali hanno condizioni estremamente stringenti verso il prendersi cura di quel Dio che, in caso contrario, può punirli severamente *indipendentemente dalle intenzioni*. Ovvero, se una religione richiede la presenza di un dovere verso gli dei, dove si dà anche il caso di una sola divinità come caso limite, se questo dovere richiede la performance di un'azione, *allora* il dovere verso gli dei deve essere tradotto in un'azione appropriata dove l'inappropriatezza è infatti essa stessa indice e sinonimo di inefficienza morale – piuttosto grave stando alle mitologie religiose. Quindi, questo vale per le religioni politeiste con casi limite per “monoteismi performativi” cioè legati intrinsecamente all'esecuzione dei doveri verso l'unica divinità. Veniamo adesso a versioni di monoteismi più astratti in cui il dovere verso Dio sembra slegato dalla pratica.

Se nel corpus di regole di una religione si dà il dovere verso Dio in un qualche sorta di pratica, allora un minimo di efficienza deve essere garantito. Ma supponiamo per un'istante il caso più estremo, ovvero di una religione in cui l'intenzione buona verso l'unico Dio esaurisce *ipso facto* il dovere verso Dio. Questa forma estrema di religione si darebbe solo nel caso in cui l'individuo è congiunto con la divinità solamente da un atto mentale, ovvero dall'intenzione. Questo sarebbe probabilmente l'unico caso in cui un dovere morale è infatti esaurito esclusivamente dall'intenzione buona. Tuttavia, questo caso estremo è eliminato dall'inesistenza di una simile religione laddove qualsiasi religione storica è infatti impegnata all'adozione di un sistema di regole da impiegare nella pratica e tale insieme di regole è infatti comandato da Dio e questo Dio ha previsto anche il dovere verso sé. Facciamo un esempio, se un cattolico è davvero tale segue le regole tra le quali c'è il santificare le feste che, principalmente, significa onorare Dio. E in ogni caso, un cattolico si impegnerà, ad esempio, a non bestemmiare laddove la bestemmia è un atto linguistico esplicito in cui l'atto linguistico significa una performance di un atto locutorio derogativo nei confronti della divinità. Ora, nel caso del cristiano in generale è possibile supporre che se il cristiano è affetto da una strana malattia per cui egli, pur desiderando di elogiare Dio, in realtà bestemmia sistematicamente, egli in effetti non sarebbe sanzionabile da Dio stesso. Tuttavia, se andiamo sempre più all'estremo potremmo postulare un perfetto cristiano, ottimo in intenzioni, ma sistematicamente fallace nella loro traduzione in atto

così che ogni comandamento classico – compreso il “ama il prossimo tuo come te stesso” – è disatteso sistematicamente. In questo caso sarebbe egli un buon cristiano? Un sistematico omicida e mentitore egoista, incapace di mantenere la parola data a sua moglie etc. etc. e di fatto incapace di voler bene a chiunque che a se stesso, pur sforzandosi in ogni modo di seguire le regole, sarebbe costui un buon cristiano? Bisogna concedere che ciò sarebbe in effetti possibile proprio perché Dio sarebbe Egli capace di comprendere che all’inefficienza sistematica morale del Dovere verso sé non segue da mancata intenzione buona. Dunque, questa tensione sussiste in certe versioni del cristianesimo, se non in tutte.

Epperò questo sembra in contraddizione proprio col concetto agostiniano di salvezza secondo cui la strada dell’inferno sarebbe in effetti lastricata di buone intenzioni. E tuttavia rimane un caso estremo ma possibile. E questo lascia in effetti la possibilità latente di slegare gli atti dalle intenzioni in modo tale per cui non si è mai sicuri veramente che anche il più apparente infedele sia in realtà il più zelante dei credenti. Ma è evidente che molti passi della Bibbia sembrano in realtà suggerire piuttosto il contrario laddove da Cristo a san Paolo tutti suggeriscono – se non proprio comandano – che un cristiano si *dovrebbe* vedere dalle opere e non dalle sole parole – che qui potremmo tradursi con “intenzioni”, figurarsi se le opere siano effettivamente ed esclusivamente nefaste! La possibilità obiettivamente rimane aperta, ma diremmo quasi a livello logico più che altro. Inoltre, questa possibilità logica rimane esclusivamente per il dovere verso Dio e non per gli altri due doveri, che invece rimangono tali e quali nella loro necessaria richiesta per un certo grado di efficienza.

3. La meta-efficienza come precondizione morale

I tre scenari mostrano in tre modi diversi come i doveri fondamentali di ogni morale richiedono necessariamente la conservazione dalla bontà delle intenzioni alla bontà delle azioni. Tale conservazione deve essere fondata su un criterio, ovvero su una regola. Questa regola di principio si traduce in quella che ho chiamato “meta-efficienza”, ovvero la condizione stessa che si possa passare dalle intenzioni buone agli atti buoni in modo non accidentale. Questa nozione implica che esista una certa relazione, che interpreto in

termini causali [per la mia metafisica di sfondo](#) – ovvero la concezione causale della legge morale - ma che si può lasciare libera da precondizioni metafisiche, ovvero essa evidentemente è richiesta anche da altre versioni non causaliste della natura della morale. La meta-efficienza è dunque la semplice condizione tale per cui l'azione buona può essere fondata sulle intenzioni buone *a causa* delle intenzioni stesse – sia “*a causa di*” interpretato in termini meramente causalì o di qualche genere di principio supplementare di conservazione della bontà. L'importante è che le intenzioni buone e le azioni buone siano infatti buone entrambi per la stessa radice di fondo.

La nozione di efficienza come “meta-condizione” non ha valore normativo proprio perché essa semplicemente è una condizione di tipo regolativo non prescrittivo. Essa semplicemente sancisce l'adeguatezza a priori della connessione, non come ottenere la connessione. Per tale ragione, chiamo la “meta-efficienza” come precondizione perché essa è nel reame della metaetica e non della morale vera e propria in questo senso, cioè di applicazione della metaetica. Quindi, ritornando al concetto sostanziale della morale come sistema che preserva la bontà dall'intenzione all'atto buono, la meta-efficienza è la precondizione stessa della conservazione della bontà (come in effetti anche della cattiveria). Questo vale sia in contesti di morale descrittiva di naturalizzata o pseudotale, che in contesti di morale normativa naturalizzabile o meno. La mia propensione è infatti per una morale normativa naturalizzabile ma questo rimane vero per qualunque formulazione morale.

4. L'efficienza come valore morale

La precondizione di efficienza, o meta-efficienza, è solamente condizionale ovvero riguarda la possibilità sola, non la pratica. Essa sancisce che è effettivamente possibile avere un soggetto razionale dotato di buone intenzioni che è anche in grado di agire virtuosamente moralmente *a causa o a ragione* di quelle intenzioni e ciò è *in virtù* del legame di meta-efficienza morale. Tuttavia, questo non riguarda l'efficienza *come* valore morale. Certo, ha un valore metaetico elevatissimo essendo la condizione di conservazione della bontà ma ciò non significa ancora che l'efficienza sia un valore *moral*. Tuttavia, ormai siamo giunti al derivare conclusioni logiche dalle premesse. La montagna è

stata scalata e stiamo andando nella discesa per inerzia.

Intanto, dato il fatto che il dovere verso sé e verso gli altri sono accomunati dalla necessità di una certa efficienza, da qui in poi, se non per altre ragioni, nomineremo “Dovere” l’unione dei doveri verso sé e verso gli altri. Il Dovere nella sua applicazione pratica richiede una certa dose di efficienza. Supponiamo che ciò sia falso. Un essere razionale che si impegni verso il meglio per un altro così poco da rendere l’intenzione vacua sta semplicemente minando la condizione di traduzione della bontà dall’intenzione all’atto. Quindi, un essere razionale intrinsecamente inefficiente è anche incapace di fare del bene a sé e agli altri (per particolarizzazione dei due principi dalla negazione della condizione di efficienza). Questo non è per condizione di principio, perché abbiamo già mostrato che è possibile tradurre le buone intenzioni in atti buoni. La causa sta nell’inapplicazione necessaria di sé nella traduzione delle buone intenzioni agli atti che dunque saranno buoni, neutri o negativi, indipendentemente dalla loro causa. Ovvvero, in assenza di efficienza, l’atto è slegato dall’intenzione pur essendo stato effettivamente possibile il legame di conservazione della bontà. Quindi bisogna concludere che deve pur sussistere una qualche forma di efficienza *interna* alle capacità del soggetto tale per cui il soggetto razionale è effettivamente capace in questo mondo con le risorse a sua disposizione di essere moralmente buono nelle intenzioni *e quindi* nella prassi. Se la meta-efficienza vincola il possibile, l’efficienza è una condizione della pratica.

Da questo se ne deve concludere che l’efficienza (morale) assume due valori differenti. Essa è l’indice della razionalità pratica dell’agente buono in quanto (a) egli formula intenzioni morali buone, (b) egli predispone dei mezzi per tradurre (a) in (c) azioni buone. Il punto (b) è quel che le morali unilaterali nel versante delle intenzioni vogliono obliterare come “regole pratiche” in stile kantiano riguardo la definizione dei mezzi, come che la bontà non richiedesse per natura uno sforzo molto alto a colui che vuole essere virtuoso – e infatti i virtuosi son merce ben rara. E lo sforzo non è certo nel versante delle intenzioni buone ma nella loro effettiva traduzione in prassi. Tuttavia, come visto, la traduzione in prassi – come Kant notava per primo – può conseguire in azioni accidentali nelle conseguenze. Quindi, il punto (b), la predisposizione dei mezzi, è effettivamente la chiave di volta per la conservazione della bontà dalle intenzioni alle azioni. La conclusione

che ne segue sarà presto evidente.

Un essere razionale buono è dunque colui che *in pratica* è buono nella sua misura del possibile. Infatti, un essere razionale buono nelle intenzioni è praticamente vacuo se non traduce la sua bontà in prassi e tale bontà tradotta deve rispettare la condizione di efficienza per essergli ascritta sotto la sua responsabilità. A ben vedere, è proprio per questo che ritengo il libero arbitrio un assurdo, perché non spiega causalmente la natura e la radice dell’azione morale buona e, in ultima analisi, della responsabilità. Ciò detto, anche nel caso di libero arbitrio quanto detto e quanto segue rimane valido. Per tale ragione, tanto più un essere razionale è efficiente *in questo senso morale* e tanto più egli è moralmente buono. Sia chiaro che, come si diceva nell’introduzione, l’efficienza (non la meta-efficienza) è una condizione che dipende dalle limitazioni che tale soggetto ha. Ad esempio, un essere umano vede un altro affogare a una distanza tale che l’altro gli risulta irraggiungibile. Supponendo che il primo non possa far niente per salvare la vita al secondo, egli non è neppure responsabile di niente. Supponiamo che ciò sia dovuto perché l’osservatore è in effetti incapacitato di muoversi perché una gamba gli si è rotta poco prima, egli, di nuovo, non avrebbe alcuna responsabilità perché l’efficienza a sua disposizione in quel momento dal suo corpo è in effetti limitata tale da rendergli la performance del dovere verso l’altro impossibile. Questo si applica anche in casi di natura mentale, ovvero laddove un essere razionale è limitato da fattori esterni alla sua ragione tale per cui – ad esempio – non gli sia possibile calcolare adeguatamente i mezzi per raggiungere il fine moralmente buono. Però, proprio da questi esempi che mostrano come l’efficienza non sia un concetto assoluto ma scalare, si deduce che infatti l’efficienza è necessaria e che essa stessa una virtù morale. Questo si mostra dalla peculiare osservazione che un essere umano che studia modi per aumentare l’impatto della sua bontà nel mondo è tanto più moralmente buono proprio in quanto sta aumentando la disponibilità tecnico-causale che gli permette fattivamente di avere un impatto sul mondo. Questo si mostra tanto più dal caso contrario.

Un essere razionale che non si è mai preso cura di capire come fare del bene a tal punto da negare la sua efficienza di base quando il caso lo ponga davvero a voler prendersi cura di sé e dell’altro sarà a quel punto incapacitato a tal punto da non poter performare alcuna azione morale buona *in linea di principio*. **L’idea che la morale sia il reame delle buone intenzioni slegate dalla**

qualità ultima delle azioni è una plateale falsità, se si limita essa solo alle intenzioni. D'altra parte, mantenere un impegno e la parola data è un dovere primordiale della costituzione stessa del patto tra individui razionali. Ma mantenere la parola significa infatti la capacità di rendere vero nel futuro quel che è una sequenza di parole espresse nel passato. Sicché senza un minimo di efficienza morale si ricade specificamente in una fallacia di tipo pratico.

Da questo argomento si può concludere che l'efficienza è un valore *costitutivo* di ogni morale e si può misurare – teoricamente – dalla effettiva quantità di conservazione dall'intenzione all'atto conseguente. Ovvero, tanto più la bontà di un'intenzione si traduce in un'azione buona, e tanto meno esisterà una dispersione della bontà tra intenzione ed atto. Questa è l'essenza dell'efficienza morale. Ad esempio, formulo in me un dovere verso gli altri di aiuto verso dieci persone in difficoltà. Se fossi al massimo razionale, riuscirei ad aiutare tutti e dieci. Questo farebbe di me un individuo perfetto nella virtù morale. Supponendo invece che riesca ad aiutarne solo la metà, questo farebbe di me una persona *relativamente* buona ma non *assolutamente* buona proprio perché la mia efficienza morale era fallace a tal punto da limitare la mia effettiva capacità – però altrimenti reale - di tradurre in pratica le mie intenzioni. Infine, se non riuscissi in pratica ad aiutare nessuno, il fatto di aver formulato l'intenzione buona tramite la regola del dovere verso gli altri nel contesto specifico, non costituirebbe niente di più di una formulazione vacua del dovere. La formulazione sola dell'intenzione tramite il dovere non basta ancora a far sì di aver *compiuto* quel dovere e ancora di aver *compiuto adeguatamente* il mio dovere. Quindi, l'efficienza ha un valore derivato *ma necessario* tanto quanto l'intenzione che l'ha fondata e l'azione che ne consegue. **Per riassumere tutto in uno slogan, a nessuno si può chiedere che si faccia di più di quanto egli può ma gli si può chiedere che egli non faccia niente di meno di quanto egli è capace di fare.**

Un essere razionale che si prende cura della sola efficienza pratica, certo, non lo rende ancora buono ma intanto lo rende *potenzialmente più buono* di colui che invece non si prende cura della sua efficienza. Infatti, il secondo semplicemente è *moralmente inabile de facto*, mentre il primo è *moralmente condizionalmente abile*, bisogna poi vedere se sarà capace anche

di formulare intenzioni buone ma queste non conteranno più di una vacua immaginazione senza l'efficienza. D'altra parte, un essere razionale potrà essere buono solo se è in qualche misura efficiente, mentre egli sarà sicuramente non buono se egli è *totalmente* inefficiente. Il caso limite di un essere razionale attivo solo nella mente rimane, appunto, un limite estremo e anche lui, però, sarà soggetto alla condizione di efficienza giacché se il corpo non gli risponde più lo sarà ancora la sua mente e quindi rendere la mente più efficiente rimarrebbe ancora nel limite delle sue possibilità. Se poi egli non è più possibilmente all'azione e al pensiero, allora semplicemente egli sarà ormai oltre il reame del morale – pur non cessando magari di esserlo per gli altri ovvero gli altri ancora dovrebbero applicare il dovere verso costui.

6. L'efficienza e ricerca della perfezione

L'efficienza morale è legata alla efficienza pratica, ovvero alla capacità di un essere razionale di risolvere problemi. Infatti, un essere razionale capace di risolvere più problemi di un altro è probabilmente un essere virtuoso moralmente perché – a condizioni date e senza estremi di controvempi per semplicità – egli diminuirà la presenza di problemi e mali agli altri e a se stesso più di chi, invece, è a pari condizioni incapace. Quindi, a parità di condizioni interne ed esterne, un essere umano razionale efficiente è decisamente più moralmente buono di un altro essere umano razionale meno efficiente. L'efficienza è dunque in funzione dell'essere razionale e dei fattori interni ed esterni. Per tale ragione, un soggetto razionale è efficiente intanto se è razionale, perché l'assenza di razionalità implica la negazione della relazione tra la causa dell'efficienza e il suo effetto – l'atto efficiente. Quindi, un soggetto irrazionale è solo casualmente efficiente nel migliore dei casi e nella totalità lo sarà trascurabilmente. In secondo luogo, un soggetto razionale è efficiente a condizione che egli applichi la sua razionalità ai mezzi richiesti per la soluzione di un certo problema. Quindi, un soggetto razionale efficiente è colui che applica la ragione ai mezzi che rendono la ragione stessa efficace nel mondo. Inoltre, un soggetto razionale è efficiente solamente se è in grado di conoscere le circostanze in cui si trova in modo adeguato perché, di nuovo, senza la conoscenza adeguata delle circostanze si limita *ipso facto* la capacità d'impatto della ra-

gione (che non conoscerà totalmente i suoi mezzi a disposizione). Quindi

(Soggetto Efficiente - SE) Un soggetto razionale è efficiente se e solo se egli ha applicato la razionalità allo studio dei mezzi adeguati per ottenere un significativo impatto sul mondo a seguito della conoscenza delle circostanze.

SE implica che se un soggetto razionale ha dei limiti intrinseci per ragioni a lui estrinseche, egli allora rimarrà massimamente efficiente *rispetto a quei limiti* qualora mantenga il massimo dei suoi standard *relativi* di efficienza. Quindi, se ne può concludere che un essere razionale può tendere ad un certo grado di perfezione solamente a condizione che egli abbia applicato la ragione alla sua mente, emendandola dagli errori e dalle imperfezioni (ad esempio, *bias* psicologici). Egli abbia anche applicato la ragione ai mezzi che gli rendono possibile amplificare per quanto a sua disposizione la sua capacità di azione. Infine, egli non sarà semplicemente un teorico virtuoso ma sarà anche in grado di applicare la sua ragione alle condizioni date pur con tutti i suoi limiti. In questo senso, se ne può concludere, che un essere razionale efficiente è tendenzialmente preferibile ad un essere razionale inefficiente. Inoltre, un essere razionale efficiente, ma moralmente oscillante, sarà pur sempre preferibile ad un essere razionale perfetto nelle intenzioni e perverso nella pratica. Costui sarà dunque pure un virtuoso nell'iperuranio ma violerà sistematicamente i doveri verso sé e gli altri e il fatto solo di essere capace di generare buone intenzioni non sarà mai abbastanza laddove – d'altra parte – se la sua facoltà di giudizio nell'intenzione non gli difettasse, allora non dovrebbe difettare neanche nella sua applicazione sia rispetto ai mezzi sia rispetto all'azione finale. Ma d'altra parte non c'è niente al mondo che manchi di meno rispetto di chi riesce a formulare intenzioni buone e non agire in conseguenza di esse o perché sistematicamente inefficiente o perché sistematicamente incapace di assumersi l'onere della prova nella realtà. Ma questo non fa di costoro persone migliori di chi cerca sobriamente di attivarsi per risolvere problemi concreti che, se non altro, rendono possibile ad altri di vivere meglio e – quindi – liberare la dovuta energia verso obiettivi morali buoni.

6. Applicazione del ragionamento ad enti sociali

Esaurito il discorso per l'individuo possiamo fare un breve salto verso enti sociali – i cosiddetti “agenti plurali”. Non ho intenzione di addentrarmi nella disamina specifica della loro natura metafisica, ma considero gli “agenti plurali” banalmente tutti quegli enti formati da esseri razionali tali che la somma degli individui è capace di generare credenze collettive. Ad esempio, uno stato è un agente plurale perché gli si possono attribuire delle credenze che, in ultima analisi, possono essere diverse dalla somma delle credenze dei singoli individui che lo costituiscono. La modalità di aggregazione della credenza collettiva è irrilevante in questa sede, ma non lo è in senso assoluto – naturalmente.

Supponendo, allora, che un agente plurale è dotato di credenze, si può sostenere che tale ente è anche dotato della possibilità stessa di formare intenzioni, nella misura in cui l'intenzione è una particolare forma di credenza – diremmo una credenza disposizionale, ovvero una credenza la cui formulazione implica una disposizione all'azione definita nella componente fattuale/oggettiva. Ad esempio “voglio un gelato” ha due componenti, l'espressione dell'inclinazione e l'espressione dell'oggetto verso cui l'inclinazione è rivolta. Un agente plurale è un agente collettivo in questo senso, cioè è capace di formulare intenzioni e le sue azioni conseguono da quelle. Quindi, ad un agente collettivo si possono legittimamente applicare le valutazioni morali di cui sopra. Questo non significa né che un tale oggetto sociale abbia una mente collettiva né una coscienza collettiva. Ciò significa solo che si sia in grado di formulare credenze tali che da esse ne segue l'azione. Da ciò ne seguono alcune conseguenze. Organizzazioni e istituzioni sono, naturalmente, sottoinsiemi ordinati dei più generali “agenti collettivi”. Quindi anche loro sono passibili di questo tipo di valutazione.

Prima di tutto, una istituzione inefficiente è immorale perché se anche è in grado di formulare intenzioni buone, essa sarà comunque manchevole nella pratica, giungendo così a danneggiare coloro che sono passibili della sua condotta d'azione. Un'istituzione inefficiente è immorale anche quando sia capace infatti di formulare intenzioni buone tradotte casualmente in azioni buone. Ma dato il fatto che un'istituzione inefficiente è intrinsecamente fallace nell'azione

proprio per la sua maggiore complessità rispetto all'individuo logicamente e statisticamente, la sua immoralità nella sua inefficienza è molto più grave di quella dell'individuo.

Una istituzione inefficiente è un danno a coloro che la compongono ed è un danno tanto maggiore a chi la subisce proprio perché essa non dichiara nel suo statuto di essere inefficiente – altrimenti la sua stessa costituzione sarebbe vincolata a quell'inefficienza stessa rendendola così automaticamente efficiente. Infatti, se una istituzione si autodichiarasse inefficiente, starebbe semplicemente sostenendo che la sua capacità di azione è limitata dall'esterno e dall'interno tanto da non conseguire nella traduzione fedele delle sue buone intenzioni in azione. Così stando le cose l'istituzione sta solo abbassando il grado di aspettative rispetto al suo grado di efficienza, non lo sta annullando. Ad esempio, se la Croce Rossa sostenesse di impegnarsi nel salvare meno vite del possibile, non starebbe dicendo di non impegnarsi nel salvare delle vite, ma solamente nel salvarne di meno di quanto potrebbe. Ovviamente, una simile cosa è un affronto alla logica ma non alla pratica di molte istituzioni ed è proprio per questo che la maggioranza di esse risulta così fallace e facile da disattendersi nella pratica. Ma ciò non toglie la loro immoralità nel disattendere le aspettative che gli altri esseri razionali devono assumere laddove una istituzione inefficiente è, come minimo, mendace. Ad esempio, un sistema sanitario nazionale inefficiente è come minimo menzognero e come massimo criminale proprio perché in quanto istituzione esso si deve prendere cura (a) di salvare la vita o minimizzare il male dei cittadini, (b) di dire la verità ai cittadini – nella misura in cui dichiarare il falso è *ipso facto* immorale o, quanto meno, condizione di aumento dell'inefficienza del sistema stesso – visto che far prendere un farmaco per un altro per fallacia informativa è un danno non meno grave di una somministrazione diretta del farmaco sbagliato. Sia chiaro che uno stato privo di sistema sanitario nazionale non sarebbe per ciò stesso immorale nella misura in cui esso non si impegna alla salvaguardia della salute dei suoi stessi cittadini. Ovviamente, ogni stato ha degli impegni nei confronti dei suoi cittadini ed è proprio per questo che uno stato che sia inefficiente è anche altamente immorale per le stesse ragioni viste prima. Ad esempio, uno stato che dichiari la sanità pubblica o l'istruzione pubblica un diritto universale dei cittadini ma che poi renda impossibile tale universalità di fat-

to per via di intrinseche inefficienze, sta compiendo una mendacia e un danno diretto ai suoi cittadini. Ciò pare abbastanza evidente. Uno stato che non dichiari nulla del genere sarà forse meno desiderabile dai cittadini ma non sarà per ciò immorale. Questo è un punto sostanziale.

Uno stato è un agente collettivo capace di formulare intenzioni e tradurle in pratica. Stando alla migliore delle ipotesi, ovvero che lo stato – qualsiasi cosa essa sia – sia effettivamente in grado di formulare solo intenzioni buone, se esso sarà inefficiente sistematicamente esso sarà immorale esattamente come colui che sia capace di formulare le migliori intenzioni possibili e poi fa scempio di sé e delle altre persone. Gli impegni che lo stato si prende nei confronti dei suoi stessi cittadini sono sanciti dalla costituzione cosicché la costituzione fa fede nei confronti delle aspettative pratiche degli altri esseri razionali. Sicché ogni stato che non sia capace di rispettare la sua stessa costituzione è da giudicare così come una persona che predica bene e razzola male, dove l'accento è evidentemente sul “razzolare male” più che sul “predicare bene” che diventa, *ipso facto*, privo di interesse.

Sia chiaro che qui non si stanno ponendo problemi di natura politica ma della costituzione stessa dello stato come istituzione morale in un senso molto debole. Ma anche in questo senso molto debole, ovvero della capacità dello stato di prendersi cura dei suoi cittadini, rimane infatti il giudizio di efficienza. Una qualsiasi istituzione inefficiente è squalificata nei termini che abbiamo visto nella misura in cui la sua inefficienza è la cifra della mancata traduzione dei suoi principi generali e obiettivi specifici in realtà. Per tale ragione, l'inefficienza istituzionale è tanto più grave sia perché non necessaria a priori (mentre è necessaria *a priori* per il singolo essere razionale), sia perché le sue conseguenze sono tanto maggiori in virtù della potenza aggregata dei cittadini che costituiscono quell'istituzione. Così, una istituzione sarà tanto più nefasta in proporzione della discrepanza tra ciò che formula in principio, ciò che la costituisce in senso astratto, e la sua pratica. La Germania Nazista o l'URSS staliniana sono esempi supremi di stati intrinsecamente immorali proprio perché la scala di danni dei due sono infinitamente superiori a quelli di singoli individui immorali. Detto questo, ciò che si applica per loro vale anche per gli altri e così, in quanto esseri razionali morali siamo impegnati a margini di efficienza morale così come lo sono le istituzioni che dovrebbero prendersi cura di noi e, quando smettono di farlo, non dovremmo tacere del fatto tanto più di come

non tacciamo vedendo colui che presume di avere delle buone intenzioni e intanto fa ciò che più gli aggrada.

Bibliografia

- Agostino, *La città di Dio*, Bompiani, Milano, 2004.
- Agostino, *Le confessioni*, Città Nuova, Roma (libro XIII, 32, 47 – 48)
- Agostino, *Soliloqui*, Bompiani, Milano, 2002.
- Aristotele, *Etica nicomachea*, La Scuola Editrice, Brescia, 1960.
- Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano.
- Beccaria C., (1764), *Dei delitti e delle pene*, Einaudi, Torino, 1965, p. 9.
- Bentham J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (a cura di Eugenio Le caldano) UTET, Torino, 1998
- Bignone, *Epicuro*, Laterza, Roma-Bari, 1966.
- Cicerone, De nat, deor., I, 19, 50 = fr. 352, p. 235, 10 sgg. Usener. (rif. di Reale G., *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, Bompiani, Milano, 2004).
- Diogene Laerzio, X, 136. Rif. Reale G., *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, Bompiani, Milano, 2004.
- Driver, Julia, "The History of Utilitarianism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>>. (Traduzioni Mie)
- Einstein A., *The Ultimate Quotable Einstein*, Princeton University Press, Princeton,
- Epicuro, "Lettera a Meneceo", in *Filosofia - Testi e percorsi*, (Vol. 1.2), A cura di Panaccione E., Trombino M., Villani M.. Poseidonia editore.
- Epitteto, *Massime*, SE, Milano, 2009, (trad. Giacomo Leopardi).
- Haybron, Dan, "Happiness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness/>>. (traduzione mia)
- Kant I., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano, 1994.

- Kuehn M., *Kant A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mignini F., *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Reale G., *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano, 2004.
- Russell B., *Storia della filosofia occidentale* (vol. III), Longanesi, Milano, 1966, p. 756.
- Seneca, *De vita beata*, in Testi - Percorsi, (Vol. 1.2), A cura di Pancaldi M., Trombino M., Villani M., Porcarelli A., Poseidonia editore, Bologna, 1997.
- Spinoza B., *Eтика Dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma, 2004.