



Filosofia Morale / Moral Philosophy

vol. 1, 2022

FILOSOFIA MORALE/MORAL PHILOSOPHY

La rivista della Società Italiana di Filosofia Morale



Direttore Responsabile

Adriano Fabris

Direzione Editoriale

Anna Donise, Roberto Mordacci

Redazione

Fabrizia Abbate, Mariafilomena Anzalone, Giulia Battistoni, Luca Bertolino, Stefano Biancu, Calogero Caltagirone, Alessandro Chiessi, Carlo Chiurco, Giovanni Cogliandro, Giovanna Costanzo, Michel Croce, Marco Deodati, Roberto Formisano, Simone Grigoletto, Stefania Lombardi, Fabio Mazzocchio, Claudia Navarini, Orietta Ombrosi, Annia Pia Ruoppo, Maria Russo, Simone Stancampiano

Comitato scientifico

Stefania Achella, Francesco Adorno, José Ángel Agejas Esteban, Andrea Aguti, Luigi Alici, Robert Audi, Roberto Celada Ballanti, Maria Cristina Bartolomei, Rossella Bonito Oliva, Angelo Campodonico, Giuseppe Cantillo, Giovanna Costanzo, Antonio Da Re, Mario De Caro, Adriano Fabris, Jean Marc Ferry, Luca Fonnesu, Rainer Forst, Marina Garcés Mascareñas, Benedetta Giovanola, Paolo Gomasasca, Vittorio Höhle, Irene Kajon, Sandro Mancini, Carmelo Meazza, Francesco Miano, Bruno Moroncini, Alessio Musio, Julian Nida-Rümelin, Riccardo Panattoni, Maria Teresa Pansera, Corinne Pelluchon, Adriano Pessina, Vallori Rasini, Paola Ricci Sindoni, Alfredo Rocha de la Torre, Maria Vita Romeo, Laura Santos, Giovanni Scarafile, Sally Sedgwick, Petr Urban, Maria Silvia Vaccarezza, Klaus Vieweg, Carmelo Vigna, Marcello Vitali Rosati, Linda Zagzebski

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

<https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/MF/index>

Isbn: 9788857591254

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

mimesis@mimesisedizioni.it

Indice

Editoriale/Editorial

- 7 Anna Donise, Roberto Mordacci, *Una nuova rivista per la filosofia morale*

Articoli/Articles

- 13 Mario De Caro, *Intenzionalità, causazione mentale e colpevolezza*
27 Francesca Guma, *Una teoria oggettiva del benessere animale. La giustizia interspecifica di Nussbaum*
45 Julian Nida-Rümelin, *Philosophy as Theory of Reason*
63 Stefano Pinzan, *Freedom and Sensibility in Kant: An Anthropological-Psychological View*
85 Stefano Semplifici, *Prioritizing Among Equals. Why Medical Criteria Are Not Always The Trump Card*

Premio SIFM/SIFM Prize

- 105 Martina Properzi, *Il modello corporeo: un'indagine sulla normatività dell'incorporamento di dispositivi biosintetici*
(articolo vincitore del Premio SIFM 2021)

Discussioni: Dove va la filosofia morale?/Discussions: Where Is Moral Philosophy Headed To?

- 129 Laura Boella, *La filosofia morale e il futuro*
139 Piergiorgio Donatelli, *Storia e contesto dell'egemonia dell'etica nel discorso pubblico*

- 155 Adriano Fabris, *Ripensare l'agente morale. Al di là di analitici e continentali*
- 165 Luca Fomesu, *Vicende dell'etica: storia, concetti, contaminazioni*
- 175 Bruno Moroncini, *La cura del sapere con il pensiero. Il compito della filosofia morale*
- 189 Paola Ricci Sindoni, *Come ordinare il caos. Piccola introduzione alla filosofia morale*

Recensioni/Reviews

- 205 Carla Bagnoli, *Teoria della responsabilità*, Il Mulino, Bologna 2019 (Sarah Songhorian)
- 209 Allegra De Laurentiis, *Hegel's Anthropology. Life, Psyche, and Second Nature*, Northwestern University Press, Evanston (Ill) 2021 (Giulia Battistoni)
- 215 Ursicin Gion Gieli Derungs – Marinella Perroni, *In principio. Una teologia della creazione e del male*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2021 (Claudio Belloni)
- 221 Francesco Miano, *Spirituale e storico nell'etica. Studi su Romano Guardini e Emmanuel Mounier*, Orthotes, Milano 2020 (Carlo Chiurco)
- 229 Antonina Nocera, *Metafisica del sottosuolo. Biologia della verità tra Sciascia e Dostoevskij*, Divergenze, Belgioioso (PV) 2020 (Stefania Lombardi)
- 233 Guglielmo Tamburrini, *Etica delle macchine. Dilemmi morali per robotica e intelligenza artificiale*, Carocci, Roma 2020 (Mariafilomena Anzalone)

Editoriale/Editorial

*Anna Donise**, *Roberto Mordacci**

Una nuova rivista per la filosofia morale

La crescente richiesta di riflessione morale che negli ultimi anni proviene dagli ambiti più disparati della cultura e della società sembra dare corpo a ciò che Kant, quasi duecentocinquanta anni fa, aveva chiamato “primato della ragion pratica”: non un primato della dottrina delineata in ambito pratico rispetto a quella delineata in ambito teoretico, quanto piuttosto il primato della capacità di riferire ogni sapere (teoretico) agli scopi dell’agire (pratica) e di interpretare ogni sapere nell’orizzonte dei nostri fini.

Lo sviluppo esponenziale dei saperi aumenta quindi – proprio in un’ottica kantiana – il bisogno di un orientamento morale che aiuti a trovare risposta alla domanda etica fondamentale: “Che cosa devo fare?”. Eppure, negli ultimi decenni, il progressivo venir meno di saldi quadri normativi assoluti o le difficoltà insite in ogni progetto universalistico sembravano aver destinato l’etica a una crisi irreversibile, a una inevitabile caduta nell’orizzonte del nichilismo. E invece, il dibattito pubblico contemporaneo ci mette di fronte a una realtà completamente diversa. Lungi dall’essere relegata in un cantuccio, come un futile orpello di un’epoca che pensava di poterne fare a meno, la riflessione morale è oggi divenuta indispensabile e ramificata; assistiamo a una crescita esponenziale della richiesta di etica, che coinvolge ambiti e settori profondamente diversi. Ogni sfera del sapere e della vita pubblica avverte con urgenza la necessità di delineare i suoi limiti e le sue potenzialità, quasi alla ricerca dei suoi *a priori etici*.

Proprio in questo quadro, sulla scena internazionale tanto quanto nel nostro Paese, la filosofia morale vive una stagione di rinnovamento e di trasformazione. Il rinnovamento segue e consolida, infatti, l’impulso proveniente proprio dalle sfide sociali e culturali della contemporaneità: ambiti come la medicina, le biotecnologie, i diritti civili, le trasformazioni ambientali e geopolitiche hanno guidato la fase di ripresa dell’etica normativa a partire dagli anni Sessanta e Settanta del Novecento, generando

* Università degli Studi di Napoli Federico II

** Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

un vivace insieme di sotto-discipline chiamato “etica applicata” o “etica pratica”. Al tempo stesso, si è prodotta una ripresa della riflessione teorica, la quale, a contatto con le neuroscienze da un lato e le scienze politico-sociali dall’altro, ha modificato il proprio approccio, unendo alla ricerca storico-teoretica un più serrato confronto con il tempo presente.

Ne è seguita una metamorfosi dei metodi, degli scopi e delle forme della disciplina, che è spinta a fare i conti con questa sorta di ramificazione e che, pur essendo proiettata in un contesto più internazionale e strutturata intorno a temi comuni, incontra la difficoltà di mettere in dialogo in maniera produttiva orizzonti ed esigenze profondamente diverse tra loro.

Questo scenario si riflette anche su un piano accademico e non è un caso che la filosofia morale abbia trovato spazio in una molteplicità di ambiti diversi, essendo sempre più presente, oltre che nei corsi di laurea in Filosofia, anche in Facoltà e Dipartimenti di medicina, veterinaria, economia, informatica, ingegneria, scienze sociali, sociologia, comunicazione, pedagogia e psicologia. Queste ramificazioni rendono la filosofia morale l’area che, fra le discipline filosofiche, è la più capace di intrecci interdisciplinari e di presenza diffusa nel mondo accademico.

La nascita della Società Italiana di Filosofia Morale (SIFM), il 23 settembre 2009, ha segnato un primo importante punto di maturazione di una consapevolezza crescente nel settore e ha risposto alla necessità di una riflessione collettiva sul ruolo e sulle potenzialità della disciplina, creando uno spazio condiviso che si è concretizzato in prese di posizione pubbliche, ma anche in momenti di riflessione e di confronto teorico, come è accaduto nei convegni annuali, accompagnati da pubblicazioni ed eventi collegati. Le persone che lavorano nell’etica si conoscono di più, rispetto al passato, e l’identità della disciplina ne è stata grandemente rafforzata.

In questo contesto, e dopo oltre dieci anni di lavoro comune, non poteva che generarsi l’esigenza di un ulteriore sviluppo del costante confronto che si è svolto tra filosofe e filosofi morali. Fare i conti con la diffusione dell’esigenza di riflessione morale ha significato in questi anni anche confrontarsi con la molteplicità di punti di vista e di linguaggi e con le difficoltà, oltre che con la ricchezza, che tale pluralità rappresenta. La nascita di questa rivista rappresenta una ulteriore risposta in questa direzione. La rivista, nata per volontà del Direttivo della SIFM e ora disponibile online, intende essere un luogo di ricerca comune, costante nei tempi, che offra alle studiose e agli studiosi lo spazio di condivisione e di confronto delle proprie indagini, secondo precisi standard metodologici e di correttezza.

Filosofia morale/Moral Philosophy (FM/MP) si presenta come una rivista scientifica digitale, ad accesso libero e sottoposta a revisione a doppio cieco. È aperta al contributo di tutte le persone impegnate nello

studio dell'etica e mira a promuovere il senso di appartenenza alla comunità scientifica della filosofia morale italiana e internazionale. La rivista pubblica Articoli, Discussioni e Recensioni nell'ambito dell'etica e delle discipline limitrofe (politica, teoretica, estetica, linguaggio, antropologia, religione), in una prospettiva pluralista, aperta alle diverse tradizioni di pensiero e ai diversi approcci che animano la filosofia morale. La rivista ospita contributi storici, teorici, applicati e interdisciplinari. I contributi possono essere scritti in lingua italiana, inglese, francese, tedesca e spagnola, purché redatti o rivisti da una persona madrelingua a cura dell'autrice o dell'autore. I criteri di selezione sono il rigore argomentativo, l'originalità delle tesi e l'accuratezza della documentazione, nonché la correttezza e il rispetto di ogni persona, anche nell'espressione di obiezioni e critiche verso le autrici e gli autori.

La rivista, almeno in questa prima fase che potremmo definire fondativa, si avvale di due Direttori, affiancati da una Redazione e un Comitato Scientifico approvati dal Direttivo della SIFM. Pubblica due numeri l'anno e i fascicoli di regola non sono tematici: la sezione Articoli ospita qualunque contributo rientri nell'alveo della disciplina, mentre la sezione Discussioni ha di norma un tema o un riferimento a un volume o un contributo intorno al quale si sviluppa un dibattito. La rivista invita tutti gli studiosi a sottoporre i prodotti della loro ricerca, attraverso il portale dedicato.

Questo primo fascicolo del 2022, che segna l'inizio delle pubblicazioni, attraversa temi diversi e ospita prospettive differenti, che spaziano dall'ambito più teorico a questioni applicate, sempre in stretto dialogo con la letteratura critica. I contributi sono aperti alla discussione e auspichiamo che generino un ampio dibattito, in modo da favorire il dialogo e il confronto di idee. Questa sezione, una volta all'anno, ospita anche il saggio vincitore del Premio SIFM per il miglior articolo inedito, assegnato da un'apposita commissione: un'opportunità offerta soprattutto ai giovani studiosi per far conoscere il proprio lavoro.

La sezione Discussioni, in questo numero di apertura, è dedicata a *Dove va la filosofia morale?* È sembrato al Direttivo e alla Direzione della rivista che questa occasione consentisse di mettere a fuoco, grazie al contributo di importanti colleghi, l'auto-consapevolezza del nostro settore, insieme a una previsione dei possibili sviluppi della disciplina, proprio seguendo quelle trasformazioni di cui si è detto in principio.

Chiude il numero la sezione dedicata alle Recensioni, a cui contribuisce anche la Redazione, ma che è aperta al contributo di tutti. In particolare, si invitano gli autori e gli editori a inviare o far conoscere alla Redazione i libri di interesse per la filosofia morale pubblicati di recente, sia nazionali sia internazionali, in modo da offrire un panorama della ricerca scientifica aggiornato e criticamente consapevole.

Non spetta a chi scrive valutare la riuscita di questo primo fascicolo. I Direttori, la Redazione e gli Autori lo offrono al pubblico nella speranza di avviare una pratica condivisa di interazione, regolata dai processi di revisione e pubblicazione, ma viva e dinamica, capace di riflettersi nei convegni scientifici e nel dibattito anche sulle altre riviste rilevanti per il settore.

Articoli/Articles

Mario De Caro*

Intenzionalità, causazione mentale e colpevolezza

Abstract

In order for a subject to be correctly said to be guilty of a wrongful act, their conscious mental states have to have been the cause of that act: ie, a *mens rea* has to have been the cause of a corresponding *actus reus*. This definition, although quite satisfactory from the practical point of view, leaves open at least two questions that concern the philosophy of action that will be addressed in this article. The first question – originated by the discussions on Davidson’s theory of action – is that problematizes the classic idea that guilt is defined by the existence of a causal link between a *mens rea* and an *actus reus* because there are causal links of such kind (the so-called “deviant causal chains”) that appear not to generate guilt. The second question derives from recent scientific data that seem to prove that in many cases consciousness does not play a role in the production of our actions (and, indeed, according to some scholars, simply plays no role ever). If this is so, many, and perhaps all, of our attributions of guilt are in fact unjustified.

Keywords

Guilt, Deviant Causal Chains, Epiphenomenalism, Responsibility, *Mens rea*.

Perché un soggetto si possa correttamente dire colpevole di un determinato atto illecito, occorre che un suo stato mentale cosciente sia stato causa di quell’atto: ossia che una *mens rea* sia stata causa di un corrispondente *actus reus*. Questa definizione, benché abbastanza soddisfacente dal punto di vista pratico, lascia però aperte almeno due questioni che concernono la filosofia dell’azione e di cui mi occuperò in questo articolo. La prima questione – originata dalle discussioni sulla concezione davidsoniana dell’azione – è che l’idea del nesso causale tra *mens rea* e *actus reus* in realtà non appare ben definita, perché vi sono nessi causali (le cosiddette “catene causali devianti”) che non generano colpevolezza. La seconda questione è stata generata da molti dati scientifici recenti che

* Università Roma Tre, Roma

paiono suggerire che, nella produzione delle nostre azioni, la coscienza giochi un ruolo molto minore di quanto normalmente si pensi (e, anzi, secondo alcuni studiosi, semplicemente non giochi ruolo alcuno). Se è così molte, e forse tutte, le nostre attribuzioni di colpevolezza sono in realtà ingiustificate.

1. Colpa e volontà

Rossi e Bianchi sono patiti del tiro a segno. Un giorno vanno in campagna ad esercitarsi con i loro fucili. A un certo punto, però, per una dinamica non chiara, Rossi colpisce Bianchi e lo uccide. Ne segue un processo. Il pubblico ministero argomenta che Rossi ha sparato a Bianchi con l'intenzione di ucciderlo; la difesa replica che Rossi non aveva alcuna intenzione di colpire Bianchi, e tantomeno di ucciderlo, e che si è trattato di un incidente. Se la Corte accetta la prima tesi, Rossi sarà condannato per omicidio volontario; se accetta la seconda, Rossi al massimo verrà condannato per omicidio colposo, se non assolto.¹

Sullo sfondo di questo scenario c'è una chiara intuizione che un famoso brocardo – una delle antiche massime giuridiche raccolte dai glossatori della scuola di Bologna tra il XII e XIII secolo – riassume perfettamente. “*Actus non facit reum nisi mens sit rea*” recita questo brocardo: la colpevolezza esiste solo quando l'autore di un comportamento potenzialmente delittuoso lo ha commesso con un'intenzione criminale.

Com'è noto, la *common law* fa spesso riferimento ai brocardi: e ciò è vero in particolare per questa massima, da secoli al centro delle discussioni sulla natura giuridica della colpa. Per esempio, già in *Fowler v. Padget* (101 ER 1103, 1106), del 1798, si legge che,

È un principio di giustizia naturale, e della nostra legge, che *actus facit reum nisi mens sit rea*. L'intento e l'atto devono entrambi concorrere a costituire il crimine.

Ancora oggi, quando i giuristi anglosassoni discutono da un punto di vista teorico della nozione di colpa o delle nozioni ad essa collegate (colpevolezza, responsabilità, imputabilità), come punto di partenza delle loro riflessioni fanno spesso riferimento a questo brocardo. Né

¹ Seguendo Searle (1983), si può utilmente distinguere tra “*prior intentions*” (le intenzioni presenti in anticipo rispetto all'azione) e “*intentions-in-action*” (le intenzioni che si formano nel contesto del compimento dell'azione). A questa distinzione, sul piano penale corrisponde quella tra le azioni premeditate e quelle non premeditate, che ovviamente comportano diversi gradi di responsabilità. La distinzione tra questi due tipi di intenzioni non è tuttavia particolarmente rilevante in questa sede.

mancano riferimenti – o, più spesso, all’idea che esso esprime – anche nell’ambito delle discussioni di *civil law*; tuttavia, dato che la discussione in merito è più esplicita in ambito anglosassone, ad essa farò riferimento in questo articolo.

Perché, dunque, il brocardo “*Actus non facit reum nisi mens sit rea*” (o, meglio, l’idea che esso veicola) è così rilevante? Non certo perché esso offra condizioni *sufficienti* di colpevolezza: ciò non accade, infatti, per almeno due ragioni. In primo luogo, la mera esistenza di un *actus reus* e di una correlata *mens rea* non genera colpevolezza a meno che l’azione e la relativa intenzione criminale non si trovino in un ordine causale adeguato. Più specificamente, per essere la causa di un *actus reus*, la *mens rea* deve essere con esso concomitante o, almeno, tale intenzione criminale deve precedere l’azione criminale non troppo lontano nel tempo: non si è colpevoli di omicidio se, per esempio, la *mens rea* si è formata dopo aver involontariamente ucciso qualcuno o se si aveva la *mens rea* decenni prima e poi ci si è dimenticati dell’intenzione di uccidere quella persona. In secondo luogo, non c’è colpevolezza se ci sono scusanti valide (per esempio la giovane età o un disturbo mentale) o giustificazioni convincenti (come costrizione, necessità, legittima difesa, provocazioni o minacce).

Si può però pensare che il brocardo *actus non facit reum nisi mens sit rea* esprima una condizione *necessaria* di colpevolezza. In linea di massima ciò è corretto, ma va notato che la legge riconosce alcune eccezioni all’idea che senza un’intenzione criminale rilevante nessuno è colpevole: tali eccezioni includono i reati di “responsabilità oggettiva” (come le aziende che sono responsabili per le malefatte dei loro dipendenti) e i “reati di negligenza” (per esempio la guida imprudente). Questi casi, però, possono essere considerati marginali, e dunque si può sostenere che nella grande maggioranza dei casi l’adeguata compresenza di *mens rea* e *actus reus* offre una condizione necessaria della colpevolezza.

Va inoltre osservato che, nel corso del tempo, gli studiosi di diritto e i tribunali hanno reso molto più preciso l’ambito di applicazione dei termini “*actus reus*” e “*mens rea*”. Rispetto al primo termine, occorre notare che la colpa può sussistere anche quando l’*actus reus* non è un’azione ma un’*omissione* adeguatamente collegata ad una *mens rea*, come quando un agente di polizia intenzionalmente si rifiuta di aiutare una persona in difficoltà². Per quanto riguarda il secondo termine, è importante distinguere diversi tipi di “*mens rea*”, a seconda di quale atto mentale viene considerato rilevante nell’analisi di uno specifico caso. Il Legal Informa-

² De Caro (2019).

tion Institute della Cornell University elenca una gerarchia dei diversi casi di *mens rea* che definiscono diversi tipi di azione che hanno gradi di colpevolezza decrescente³:

1. Azione *intenzionale*: l'imputato ha agito per una motivazione cosciente.
2. Azione *consapevole*: l'imputato era praticamente certo che la condotta avrebbe causato un particolare risultato.
3. Azione *incauta*: l'imputato ha consapevolmente ignorato un rischio sostanziale e ingiustificato.
4. Azione *negligente*: l'imputato non era consapevole del rischio, ma avrebbe dovuto esserlo.

Questa tassonomia, appaiando le diverse varietà di *mens rea* ai rispettivi livelli di colpevolezza, è utile per amministrare la giustizia in modo equo. Dal punto di vista filosofico, tuttavia, il discorso non è chiuso. Come detto, perché vi sia colpevolezza, un atto mentale cosciente deve essere la causa di un'azione illecita che un soggetto ha compiuto (la gravità della colpa dipenderà poi dai gradi di volontarietà, consapevolezza e negligenza con cui il soggetto ha compiuto quell'azione)⁴. In questa prospettiva, ai filosofi si pongono due questioni.

La prima questione è che, al di là delle apparenze, non è affatto ovvio quali siano, in generale, le condizioni che devono darsi affinché il nesso causale tra la *mens rea* e i relativi *acti rei* generi colpevolezza. La seconda questione è che negli ultimi decenni una vasta letteratura scientifica ha mostrato che il ruolo causale che la coscienza gioca nella produzione delle nostre azioni è molto minore di quanto normalmente si pensi (e, anzi, secondo alcuni studiosi semplicemente non si dà mai): e se ciò è corretto, allora molte, e forse tutte, le attribuzioni di colpevolezza potrebbero essere in realtà ingiustificate. Questa questione è di sicuro interesse teorico, ma ha limitato interesse pratico: come vedremo nel prossimo paragrafo, riguarda infatti alcuni casi limite in cui la connessione causale tra *mens rea* e *actus reus* non genera colpevolezza. La seconda questione ha invece ripercussioni potenzialmente molto rilevanti a livello pratico. Poiché,

³ https://www.law.cornell.edu/wex/mens_rea

⁴ A rigore bisognerebbe dire che, per generare colpevolezza, un atto mentale cosciente deve essere componente della causa sufficiente di un'azione illecita compiuta da un determinato soggetto. Questa locuzione è più corretta di quella nel testo perché molti fattori non intenzionali devono contribuire causalmente alla generazione di un'azione criminale affinché questa si verifichi concretamente (come, ad esempio, il fatto che la pistola di un assassino funzioni correttamente o che ci sia abbastanza ossigeno perché l'assassino possa respirare mentre commette il crimine). Questo punto si può riformulare per mezzo della famosa formula INUS di John Mackie (1974): per produrre la colpevolezza, la *mens rea* deve essere una parte *insufficiente* ma *non ridondante* di una condizione *non necessaria* ma *sufficiente* perché si dia l'*actus reus*. Per gli scopi di questo saggio, però, possiamo ignorare questa considerazione.

come detto, nella stragrande maggioranza dei casi si ritiene che condizione necessaria della colpevolezza sia che una *mens rea* causi un *actus reus*, se questa condizione si desse solo raramente (o forse mai), in ben pochi casi (e forse in nessuno) sarebbe giustificato considerare qualcuno colpevole di un reato.

2. Il problema delle catene causali devianti

In un famoso articolo, Roderick Chisholm (1966, 37) ha presentato il seguente caso ipotetico:

Joe vuole uccidere il ricco zio, perché così erediterà una notevole somma di denaro. Formula dunque il piano dell'omicidio dello zio e si mette in macchina per raggiungerlo a casa sua. Eccitato dalla prospettiva di ottenere presto una montagna di denaro, però, Joe guida un po' sbadatamente e così investe un pedone, uccidendolo. Questo pedone si rivela essere suo zio.

Si noti la situazione. Joe ha certamente una *mens rea*: intende uccidere lo zio e compie un'azione che lo porta a realizzare quell'intenzione. Inoltre la sua intenzione di uccidere lo zio è effettivamente una delle cause della morte dello zio. Tuttavia, è ovvio che l'uccisione dello zio *non* è intenzionale. Infatti, Joe non voleva uccidere il pedone che ha effettivamente ucciso: quindi non può essere accusato di "aver ucciso *di proposito*" – al massimo, può essere accusato di aver guidato incautamente. E ciò accade, sostiene Chisholm, perché l'intenzione criminale e l'azione non sono legate da una connessione causale *corretta*: per questo, questo tipo di fenomeni è chiamato "catena causale deviante". Donald Davidson (1973) – probabilmente la principale autorità in materia – è giunto alla conclusione che non esiste un modo soddisfacente di distinguere a priori i casi in cui gli stati mentali coscienti di un agente causano realmente un'azione intenzionale dai casi in cui, a causa di una catena causale deviante, ciò non accade. E ciò mostra che il fatto che uno stato mentale cosciente causi un'azione è una condizione necessaria, ma non una condizione sufficiente perché quell'azione sia intenzionale.

Non bisogna confondere questo caso con quelli menzionati prima. All'inizio dell'articolo si è detto che un *actus reus* e una correlata *mens rea* generano la colpevolezza solo se l'azione e la relativa intenzione criminale sono in un ordine causale adeguato e poi abbiamo visto due casi in cui ciò non accade (ossia quando la *mens rea* si dà dopo l'*actus reus* e quando la *mens rea* si è data così presto nel tempo da non poterla più considerare una causa dell'*actus reus*). Il fenomeno delle catene causali devianti, però, è diverso e più insidioso di questi casi. È diverso perché, diversamente

dai casi appena menzionati, nel caso della causalità deviante la *mens rea* causa in effetti l'*actus reus*, ma non per questo genera colpevolezza. Ed è più insidioso perché mostra che non disponiamo di criteri chiari per differenziare la causalità mentale genuina da quella causalità deviante.

La questione, in particolare, è come si possa determinare se un imputato che ha ucciso qualcuno e aveva la *mens rea* relativa ha compiuto quell'azione intenzionalmente e non a causa di una catena causale deviante. In proposito si possono esplorare due possibilità. In primo luogo, si potrebbe sostenere che un'azione è intenzionale – e quindi quello che appare come un *actus reus* è in effetti un vero crimine – quando la *mens rea* ha causato l'*actus reus* seguendo i giusti percorsi neurali. Tuttavia, oltre al problema empirico che siamo molto lontani dal possedere una conoscenza così sofisticata dei meccanismi cerebrali, è anche molto dubbio che una descrizione puramente neurologica possa rendere conto di un requisito normativo come quello di stabilire quale sia “il giusto percorso neurale”: la normatività è estranea alle scienze naturali e tutti i tentativi di naturalizzarla (per riduzione o eliminazione) sono notoriamente insoddisfacenti (De Caro e Macarthur 2010). In secondo luogo, si può tentare di definire le condizioni necessarie e sufficienti che una *mens rea* deve soddisfare per essere considerata causa intenzionale di un *actus reus*. Tuttavia nessuna delle proposte sono state avanzate in proposito si è dimostrata convincente⁵. La questione delle catene causali devianti, quindi, è lungi dall'essere risolta.

3. La minaccia dell'epifenomenismo

Consideriamo ora una sfida diversa, e più minacciosa, verso l'idea che la connessione causale di una *mens rea* con un determinato *actus reus* generi colpevolezza almeno nella grande maggioranza dei casi. Questa sfida è avanzata da un numero crescente di scienziati e filosofi che fanno appello a una grande quantità di dati scientifici recenti. Secondo questi dati, solo raramente le nostre intenzioni e conoscenze coscienti causano realmente le nostre azioni, se mai lo fanno. Se questa affermazione è corretta, le condizioni di colpevolezza espresse dal brocardo *actus non facit reum nisi mens sit rea* non sono quasi mai (o forse mai) soddisfatte e, di conseguenza, solo raramente (o mai) la relazione tra la *mens rea* e l'*actus reus* genera colpevolezza.

⁵ Per esempio, si potrebbe insistere sul fatto che la nozione di intenzione potrebbe essere raffinata e includere qualcosa come Mele & Moser (1994) o anche che la causalità non è transitiva (McDonnell 2018). A queste proposte però si possono sempre opporre convincenti controesempi.

Su questa base, molti autori difendono oggi l'idea che il concetto di colpa in realtà è vuoto. Per esempio, Greene e Cohen (2004, 1784) scrivono con toni entusiastici di quando finalmente riconosceremo che il libero arbitrio è illusorio e conseguentemente nessuno è mai responsabile delle proprie azioni nel senso richiesto dall'attribuzione di colpa:

Le nozioni retributiviste della responsabilità penale dipendono in ultima analisi da questa illusione e, se siamo fortunati, cedono il passo a quelle consequenzialiste, trasformando così radicalmente il nostro approccio alla giustizia penale. In questo momento, la legge tratta con fermezza ma con misericordia gli individui il cui comportamento è ovviamente il prodotto di forze che sono in ultima analisi al di fuori del loro controllo. Un giorno, la legge potrebbe trattare tutti i criminali condannati in questo modo. Cioè, umanamente.

Altre difese di questa tesi sono state sviluppate da Gazzaniga (2008 e 2011), Harris (2012), Pereboom (2014), Caruso (2018). Tutti questi autori sostengono una riforma radicale dell'istituto della pena in cui la nozione di *mens rea* non gioca alcun ruolo. A giustificazione di questa prospettiva, questi autori tendono a generalizzare a tutte le decisioni e azioni umane i risultati di alcuni studi psicologici e neuroscientifici che mostrano che, in molti casi, le motivazioni coscienti non giocano alcun ruolo causale genuino nella generazione di decisioni e azioni. Per usare il gergo filosofico, generalizzando i risultati di questi studi questi autori sostengono che la mente cosciente è un *epifenomeno*, ossia è causalmente inerte (Robinson 2019). Una tale concezione, se corretta, ha una ripercussione immediata sulla questione della determinazione della colpevolezza: nessuna azione penalmente rilevante – nessuna azione che si presenta, cioè, come *actus reus* – è in realtà causata da motivi o intenzioni coscienti. Così, se la colpevolezza richiede che una *mens rea* causi un *actus reus*, nessuno può mai essere colpevole.

Tra gli scienziati e i filosofi che negli ultimi anni hanno sostenuto che la mente cosciente è epifenomenica – e che dunque i nostri stati mentali coscienti (desideri, intenzioni, timori ecc.) non determinano mai alcuna nostra decisione o azione –, uno dei più influenti è stato il defunto psicologo di Harvard Daniel Wegner (2002). Nell'influente volume *L'illusione della volontà* cosciente, Wegner argomenta che l'esperienza fenomenologica della volontà cosciente non è altro che un'inferenza "retroditiva": *mentre* compio o *dopo* che ho compiuto un'azione, inferisco che la responsabilità causale di quell'azione è da attribuirsi a un mio pensiero cosciente (per esempio, una decisione). Questa inferenza, tuttavia, secondo Wegner (2002, 342), non è corretta, poiché e le nostre azioni sono causate esclusivamente da fattori inconsci e dunque i pensieri coscienti non

causano mai nulla. In questa luce, l'idea che la volontà cosciente abbia potere causale, e persino che esista qualcosa come una volontà cosciente, sono solo illusioni – molto utili, certo, ma solo illusioni:

Sembra che ognuno di noi abbia una volontà cosciente. Sembra che abbiamo dei sé. Sembra che abbiamo una mente. Sembra che siamo agenti. Sembra che siamo la causa di ciò che facciamo. Sebbene sia ragionevole e in ultima analisi accurato sostenere che tutto ciò è un'illusione, sarebbe un errore concludere che si tratti di un'illusione banale. Al contrario, le illusioni accumulate sopra l'apparente causalità mentale sono i mattoni della psicologia umana e della vita sociale.

Un altro importante esponente del movimento che nega la possibilità delle decisioni coscienti è lo scienziato svedese Petter Johansson, che difende una concezione chiamata "*Choice blindness*" (Johansson *et al.* 2005). Un'idea di quanto sia radicale la visione di Johansson può darla il titolo di uno degli articoli (Johansson *et al.* 2013): "*Choice Blindness and Preference Change: You Will Like This Paper Better If You (Believe You) Chose to Read It!*"

Nel suo esperimento più famoso, Johansson mostrava ai soggetti sperimentali coppie di foto di individui dello stesso sesso, chiedendo loro di scegliere una delle due foto che di volta in volta venivano presentate; poi porgeva ai soggetti la foto che avevano scelto chiedendo loro di spiegare perché la preferivano all'altra. In alcuni casi, però, Johansson manipolava la situazione e porgeva ai soggetti la carta che *non* avevano scelto. Sorprendentemente, il 72% dei soggetti non notò lo scambio e continuò a motivare le scelte che non aveva fatto, come se le avesse effettivamente compiute. Un soggetto, per esempio, affermò di aver scelto una foto perché la donna ritratta in quell'immagine aveva gli orecchini e a lui piacevano molto gli orecchini: peccato che l'immagine che quel soggetto aveva scelto effettivamente ritraeva una donna che gli orecchini non li aveva! Johansson e il suo team non rilevarono alcuna differenza significativa tra le situazioni non manipolate e quelle manipolate rispetto ai rispettivi gradi di coinvolgimento emotivo, al dettaglio delle spiegazioni date dai soggetti riguardo alle loro scelte (reali o immaginate) e la sicurezza con cui commentavano le situazioni corrette e quelle manipolate; né emersero altre differenze significative tra i due tipi di situazioni.

Sulla base di questo e di altri esperimenti simili, Johansson e il suo team hanno concluso che nei casi manipolati si assiste a un chiaro caso di confabulazione da parte degli agenti sulle ragioni delle loro scelte. E, poiché negli esperimenti non ci sono differenze degne di nota nel modo in cui i soggetti si comportano nei casi manipolati rispetto a quelli non manipolati, Johansson ne ha dedotto che in entrambi i tipi di situazioni i soggetti semplicemente confabulano sulle ragioni delle loro scelte (senza

conoscere effettivamente i motivi inconsci per cui hanno compiuto quelle scelte). E in questa luce, Johansson ha perorato anche la tesi generale secondo cui la mente cosciente può davvero essere epifenomenica – vale a dire, che può non avere alcun potere causale.

Prove dello stesso tipo vengono da molti altri studi di psicologia: si pensi, per esempio, a quanto profondamente gli acquirenti siano influenzati da pulsioni inconse quando decidono di fare le loro compere (la nuova minacciosa disciplina del neuromarketing è lì a ricordarci di questo fatto). Oppure si pensi a quanto profondamente i nostri pregiudizi condizionino le nostre azioni in modi di cui non siamo consapevoli. Considerando questa impressionante evidenza, molti studiosi hanno sostenuto che siamo *sempre* inconsapevoli delle reali motivazioni per le quali prendiamo le nostre decisioni e compiamo le nostre azioni. In questo quadro, le ragioni che offriamo per giustificare le nostre decisioni e azioni sarebbero solo razionalizzazioni a posteriori attraverso le quali tenteremo di dare un senso a ciò che facciamo sia per gli altri che per noi stessi. In una parola, le spiegazioni razionali attraverso le quali spieghiamo le nostre azioni hanno lo scopo di confermare la preziosa (ma illusoria) intuizione che noi abbiamo il controllo sulle nostre vite.

Altri autori sostengono che la mente cosciente è epifenomenica sulla base di una particolare interpretazione degli esperimenti della cosiddetta tradizione di Libet. Uno degli esperimenti più discussi di questa tradizione è stato presentato da Soon *et al.* in un articolo intitolato “Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain” (Soon *et al.*, 2008). Nel corso di quell’esperimento, per cinquanta volte si richiedeva ai soggetti sperimentali di rilassarsi e poi, “quando sentivano l’impulso di farlo, dovevano decidere liberamente tra uno dei due pulsanti, azionati dagli indici destro e sinistro, e premerlo immediatamente”. Nel frattempo, ai soggetti si richiedeva ai soggetti di fissare il centro di uno schermo di computer su cui scorreva un flusso di lettere (in particolare, ogni volta dovevano notare che lettera appariva sullo schermo nel momento in cui prendevano la decisione di premere uno dei due pulsanti). Allo stesso tempo, l’attività cerebrale dei soggetti veniva misurata con una fMRI. Il risultato è stato che di volta in volta Soon e colleghi potevano prevedere quale pulsante i soggetti avrebbero premuto da 7 a 10 secondi prima che i soggetti stessi si rendessero conto della loro decisione. In generale, secondo gli autori, questo studio dimostra che “il risultato di una decisione può essere codificato nell’attività cerebrale della corteccia prefrontale e parietale fino a 10 secondi prima che arrivi alla consapevolezza”.

Questo risultato può essere interpretato in due modi, solo uno dei quali è rilevante qui. La prima interpretazione è che, anche se è preceduta (e probabilmente determinata) da eventi neurali inconsci, la

decisione cosciente di premere uno dei due pulsanti gioca ancora un ruolo causale nel determinare quale pulsante viene premuto. Se questa interpretazione è corretta, questo esperimento sarebbe irrilevante per la presente discussione poiché la mente cosciente non sarebbe del tutto priva di potere causale: e, di conseguenza, la *mens rea* potrebbe ancora giocare un ruolo causale nella determinazione dell'*actus reus*.⁶ Nella seconda interpretazione, invece, in questo esperimento la decisione cosciente arriva troppo tardi per contribuire causalmente al movimento, considerando che questo è iniziato da processi cerebrali inconsci fino a 10 secondi prima. In questa luce, l'intuizione dei soggetti di controllare coscientemente le loro decisioni e azioni non è altro che un'illusione. E, se questo risultato è generalizzato a tutte le decisioni, come suggeriscono Soon et al., non ci sarebbe più spazio per alcun ruolo causale della mente cosciente. Se così fosse, nessuna *mens rea* potrebbe mai causare un *actus reus* – e la nozione di colpevolezza si dissolverebbe.

4. Conclusioni

Nella sezione precedente abbiamo descritto la sfida proveniente dalla psicologia contemporanea e dalle neuroscienze contro la nozione di colpevolezza come è tradizionalmente espressa nel bocardò “*Actus non facit reum nisi mens sit rea*”. Se questa sfida è corretta, nessuno stato mentale cosciente (nemmeno la *mens rea*) può mai causare alcuna azione: dunque nemmeno un *actus reus*. Dunque la nozione di colpevolezza collassa.

Per valutare la validità di questa sfida, consideriamo prima la versione basata sugli esperimenti neuroscientifici *à la* Libet (in particolare, nella versione offerta da Soon et al.); poi discuteremo la versione offerta da psicologi come Wegner e Johansson.

La prima cosa da notare riguardo all'esperimento di Soon et al. (ma questa critica può essere estesa a tutta la famiglia di esperimenti ispirati da Libet) è che esso non riguarda veramente il tipo di decisioni che sono in gioco quando riflettiamo sulla potenziale colpevolezza di qualcuno. Per comprendere il perché di questa osservazione basterà rilevare che Soon et al. chiedevano ai soggetti sperimentali “di decidere liberamente [quale premere] tra uno dei due pulsanti”, e ciò quando “*sentivano l'im-*

⁶ Naturalmente in un caso del genere si porrebbe una questione diversa: un soggetto è responsabile delle decisioni che è determinato a prendere da alcuni eventi neurologici? Mentre la cosiddetta “tradizione libertaria” direbbe che il soggetto non potrebbe essere responsabile di quella decisione, la “tradizione compatibilista” risponderebbe che lo sarebbe.

pulso a farlo”.⁷ Sentire l’impulso di fare qualcosa, tuttavia, non è né condizione necessaria né condizione sufficiente delle decisioni che vengono prese da una *mens rea*.⁸ Non è condizione necessaria, poiché, in molti casi, gli agenti che agiscono con un’intenzione criminale non avvertono un impulso ad eseguire il corrispondente crimine e tantomeno agiscono in forza di quell’impulso (non è che i truffatori che pianificano le loro imprese in maniera molto accurata, poi agiscono a causa di un impulso). D’altra parte, avvertire l’impulso a compiere un’azione criminale non ne è nemmeno condizione sufficiente. Si pensi a qualcuno affetto da cleptomania: può sapere che rubare è sbagliato, e vorrebbe non farlo, ma semplicemente non riesce a resistere all’impulso a farlo. Non si direbbe (o non si dovrebbe dire), allora, che il cleptomane che ha rubato lo ha fatto a causa della *mens rea*: piuttosto, lo ha fatto a causa di una compulsione – e per questo possono essergli concesse attenuanti e scusanti. Inoltre, per quanto riguarda i cosiddetti “crimini d’impulso” (per esempio, un omicidio dovuto a un improvviso scatto di rabbia), il ruolo giocato dalla *mens rea* (se esiste) è certamente molto meno rilevante che nei crimini premeditati. Alla luce di tutte queste considerazioni, possiamo concludere che l’esperimento di *Soon et al.* (e gli altri esperimenti *à la Libet*), trattando di una sottoclasse molto speciale di azioni (quelle legate agli impulsi) non sono molto rilevanti per comprendere il rapporto tra *mens rea* e *actus reus*, e più in generale per decidere del concetto di colpevolezza.

Inoltre, le “decisioni” trattate *Soon et al.* non dovrebbero nemmeno essere considerate decisioni genuine. Questo perché – come incontrovertibilmente assunto sia dalla teoria della decisione che dal senso comune – si può parlare di decisione solo quando, nello scegliere tra alternative in una situazione di incertezza, un agente prende in considerazione le proprie preferenze. Nel contesto dell’esperimento di *Soon et al.*, tuttavia, i soggetti sono selezionati proprio perché non hanno alcuna preferenza tra premere il pulsante destro o quello sinistro. In casi come questo, in cui per definizione nulla di rilevante per gli agenti è in gioco, è estremamente plausibile che i soggetti premano uno dei due pulsanti automaticamente, senza prestare attenzione a quale “decisione” potrebbe essere migliore per loro – e ciò proprio perché nessuna preferenza è in gioco e non ci si trova da fronte a opzioni migliori o peggiori. Il risultato di ciò, quindi, è che le “decisioni” di *Soon et al.* hanno assai poco in comune con le decisioni prese da una *mens rea* che consideriamo colpevole per aver causato un *actus reus*.⁹

⁷ Corsivo mio.

⁸ Qui sto adattando un’osservazione che Baker e Hacker (2003) hanno fatto riguardo alla rilevanza degli esperimenti di Libet per la discussione sul libero arbitrio.

⁹ Su questo tema, cfr. De Caro (2010), Mele (2014), De Caro e Lavazza (2015).

La sfida proveniente dagli esperimenti psicologici di Wegner e Johansson sono più rilevanti per la questione discussa in questo articolo. Questi esperimenti discutono infatti di decisioni genuine, e la tesi che si poggia su quegli esperimenti rappresenta una sfida diretta alla visione tradizionale della colpevolezza: nessuno stato mentale cosciente (compresi quelli che appartengono a una *mens rea*) può mai causare una decisione o un'azione (in particolare, un *actus reus*). Non c'è dubbio che la psicologia cognitiva abbia dimostrato che la nostra coscienza controlla meno decisioni e azioni di quanto ci piacerebbe pensare; di conseguenza, non è implausibile pensare che in alcuni casi possiamo sbagliarci quando pensiamo che una determinata azione criminale sia stata compiuta a causa di una decisione cosciente dell'agente. Ammettere questo, tuttavia, non implica che dovremmo concedere che gli esseri umani (criminali inclusi) non causino mai coscientemente le proprie decisioni e azioni. In realtà, infatti, Wegner, Johansson e gli altri epifenomenisti operano una generalizzazione molto dubbia quando, partendo dalle limitate prove sperimentali che presentano, negano ogni legittimità all'idea intuitiva che vi sono situazioni in cui la volontà cosciente causa le nostre decisioni e azioni.

Consideriamo decisioni esistenzialmente rilevanti come quella di sposarci oppure quella di iscriversi a una determinata facoltà universitaria: nessuno degli esperimenti a cui si appellano gli epifenomenisti riguarda questo tipo di decisioni. Pertanto, almeno per ora, non c'è motivo di abbandonare l'idea che, per fare un esempio, il mio desiderio cosciente di comprare un'edizione costosa della *Divina Commedia* giochi un ruolo causale nel mio acquisto di quel libro. E lo stesso si può dire per situazioni in cui il ruolo causale della *mens rea* appare particolarmente evidente. Supponiamo che io abbia confessato a qualcuno che desidero comprare una nuova casa, che sono convinto che nella banca dietro l'angolo ci siano abbastanza soldi per permettermi quell'acquisto e che intendo coscientemente rapinare quella banca. Se effettivamente rapinassi la banca, l'onere della prova sarebbe chiaramente a carico di chi sostiene che la mia *mens rea* non ha svolto alcun ruolo causale rilevante per il mio *actus reus* di rapinare quella banca.

Un'ultima osservazione. Parlare di colpevolezza potrebbe suonare come una difesa di una visione oscurantista e antiquata della giustizia, in cui le persone dovrebbero essere punite quali che siano le conseguenze della pena loro comminata. Ma non è necessariamente così. Si può infatti seguire H.L.A. Hart (1996) nel ritenere che la punizione sia giustificata solo quando è utile e nondimeno accettare l'idea che la nozione di colpevolezza giochi un ruolo importante nella distribuzione della giustizia. Più specificamente, nessuno dovrebbe mai essere punito, anche se la sua punizione fosse socialmente utile, nel caso in cui

la sua colpevolezza non fosse dimostrata. Infatti solamente una concezione della punizione che accetta l'idea di colpevolezza può evitare i rischi connaturati a una concezione radicalmente utilitaristica della pena, come quelli del capro espiatorio e delle punizioni spropositate, che possono talora configurarsi come socialmente utili, ma che non possono essere considerate *giuste*. Questo, tuttavia, è materiale per un altro articolo.¹⁰

Bibliografia

- Bennett, M.R., Hacker, P.M.S.
 2013 *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford.
- Caruso, G.D.
 2018 *Justice without Retribution: An Epistemic Argument against Retributive Criminal Punishment*. "Neuroethics", <https://doi.org/10.1007/s12152-018-9357-8>.
- Chisholm, R.
 1966 *Freedom and Action*, in K. Lehrer (ed.), *Freedom and Determinism*, Random House, New York, pp. 11-44.
- Davidson, D.
 1973 *Freedom to Act*, in T. Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*, Routledge and Kegan Paul, London, p. 139-56.
- De Caro, M.
 2010 *Is emergentism refuted by the neurosciences? The case of free will*, in A. Corradini, T. O'Connor (eds.), *Emergence in Science and Philosophy*, Routledge, London, pp. 190-211.
- 2016 *Utilitarianism and Retributivism in Cesare Beccaria*, "The Italian Law Journal", 2 (1), pp. 1-12.
- 2019 "Il paradosso delle omissioni", *Notizie di Politeia*, 35, pp. 137-145.
- De Caro, M., Lavazza, A.
 2014 *Free Will as an Illusion: Ethical and Epistemological Consequences of an Alleged Revolutionary Truth*, "Social Epistemology Review and Reply Collective", 3, pp. 40-50.
- De Caro, M., Macarthur, D. (a cura di)
 2010 *Naturalism and Normativity*, Columbia University, New York.
- Gazzaniga, M.
 2011 *Who's In Charge? Free Will and the Science of the Brain*, HarperCollins, New York.
- Green, J., Cohen, J.
 2004 *For the law, neuroscience changes nothing and everything*, "Philosophical Transactions of the Royal Society of London B", 354, pp. 1775-1785.

¹⁰ Su questo tema, si vedano Moore (1996) e De Caro (2016).

- Hart, H.L.A.
 1996 *Punishment and Responsibility*, in D.M. Adams (ed.) *Philosophical Problems in the Law*, Wadsworth, Boston, 5a ed., pp. 563-567.
- Johansson, P., Hall, L., Sikström, S., Olsson, S.
 2005 *Failure to detect mismatches between intention and outcome in a simple decision task*, "Science", 310, pp. 116-119.
- Johansson, P., Hall, L., Tärning, B., Sikström, S., Chater, N.
 2013 *Choice Blindness and Preference Change: You Will Like This Paper Better If You (Believe You) Chose to Read It!*, "Journal of Behavioral Decision Making", <https://doi.org/10.1002/bdm.1807>
- Legal Information Institute of Cornell University
 S.d. *Mens rea*, https://www.law.cornell.edu/wex/mens_rea
- Mackie, J.L.
 1974 *The Cement of the Universe: A Study on Causation*, Clarendon Press, Oxford.
- McDonnell NL
 2018 *Transitivity and proportionality in causation*, "Synthese", 195 (3), pp. 1211-1229.
- Mele, A.
 2014 *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford University Press, New York.
- Mele, A., Moser, P.
 1994 *Intentional action*, "Nous", 28, pp. 39-68.
- Moore, M.
 1996 *The Argument for Retributivism*, in D.M. Adams (ed.). *Philosophical Problems in the Law*, 5a ed., Wadsworth, Boston, pp. 558-562.
- Pereboom, D.
 2014 *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Robinson, W.
 1999/2019 *Epiphenomenalism*, in E.N. Zalta, "Stanford Encyclopedia of Philosophy", <https://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>.
- Searle, J.
 1983 *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, New York.
- Soon, C.S., Brass, M., Heinze, H.-J., Haynes, J.D.
 2008 *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, "Nature Neuroscience", 11 (5), pp. 543-545.
- Wegner, D.
 2002 *The Illusion of Conscious Will*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Francesca Guma*

Una teoria oggettiva del benessere animale. La giustizia interspecifica di Martha Nussbaum

Abstract

Many authors have spoken about the importance of recognizing a moral status to non-human animals, emphasizing the need to change – even radically – the treatment given to other species. For Nussbaum it is a question of justice: it is necessary to go beyond compassion and humanity, beyond the species barrier, proposing a theoretical model that considers the dignity of non-human animals. In this perspective, Nussbaum extends her *capabilities approach* in an interspecies sense, with the aim of ensuring fundamental moral entitlements to non-human animals, as well as making it possible for them to have a good life. However, the proposal shows ambiguities and tensions that are not congruous with the foundations of the capabilities approach. Nussbaum's theoretical difficulties appear incompatible with her idea of going beyond compassion and humanity to achieve interspecies justice.

Keywords

Capabilities Approach, Animal Ethics, Animal Rights, Animal Well-being, Justice.

Diversi autori si sono espressi circa l'importanza di riconoscere uno *status* morale agli animali non umani, sottolineando la necessità di modificare anche radicalmente il trattamento che riserviamo alle altre specie. Per Nussbaum si tratta di una questione di giustizia: è doveroso andare oltre la compassione e l'umanità, oltre le barriere di specie, proponendo un modello teorico che consideri la dignità degli animali non umani. In quest'ottica Nussbaum estende il suo approccio delle capacità in senso interspecifico, con lo scopo di assicurare dei diritti fondamentali agli animali non umani, nonché di rendere loro possibile una vita buona. Tuttavia, la proposta mostra ambiguità e tensioni che poco si accordano con i fondamenti dell'approccio delle capacità. Le difficoltà teoriche di Nussbaum appaiono incompatibili con la sua idea di andare oltre la compassione e l'umanità per giungere a una giustizia interspecifica.

* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

1. L'estensione dell'approccio delle capacità a livello interspecifico

Delineato da Sen e poi ripreso da Nussbaum, l'approccio delle capacità è il risultato di studi interdisciplinari tra filosofia, economia e scienza sociale. Alla base della teoria vengono poste capacità (*capabilities*) e funzionamenti (*functionings*) dell'individuo; concentrandosi sull'idea di vita fiorente (*flourishing life*) la proposta valuta le conseguenze delle azioni o delle scelte pubbliche alla luce dell'estrinsecazione di capacità fondamentali: una vita può definirsi buona se vengono rispettate alcune capacità fondamentali, la cui assenza impedisce la realizzazione del soggetto come fine in sé e ogni sua possibilità di fioritura¹.

Nussbaum sottolinea più volte i danni che si hanno quando un individuo con innate capacità di esprimere funzionamenti giudicati importanti viene privato della possibilità di esercitarli². Essendo così formulato, "qualsiasi approccio volto a promuovere delle capacità dovrà prendere una decisione fondamentale: valgono le capacità di chi?"³.

Sono possibili cinque posizioni: contare come fini in sé solo le capacità umane; ritenere le capacità umane il centro dell'interesse, ma considerare i soggetti non umani come membri di relazioni intrinsecamente di valore; valutare come fini in sé le capacità di tutti gli esseri senzienti; reputare valide le capacità di tutti gli organismi viventi considerati come entità individuali; giudicare come fini in sé le capacità dei sistemi (ecosistemi in particolare, ma anche specie)⁴.

Nel saggio *Women and Human Development* Nussbaum aveva assunto la seconda posizione, ma poi la abbandona, ritenendola "una scomoda via di mezzo fra la posizione 1 (difesa da coloro che sono molto preoccupati per le sofferenze umane) e una posizione come la 3 o la 4 (difesa da coloro che pensano, anche, al bene di altre creature)"⁵. Per Nussbaum "dobbiamo espandere la nozione di dignità, perché non possiamo più parlare soltanto di esistenze in accordo con la dignità umana"⁶. Questa estensione richiede una specificazione di confini: quali specie considera-

¹ Per un'analisi dell'approccio delle capacità cfr. S.F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Il Mulino, Bologna 2006.

² Cfr. a esempio M.C. Nussbaum, *Beyond "Compassion and Humanity": Justice for Non-Human Animals*, in C.R. Sunstein, M.C. Nussbaum (a cura di), *Animals Rights. Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, New York 2004, p. 305.

³ Id., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2011; tr. it. di R. Falcioni, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 150.

⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵ Cfr. Ivi, pp. 150-151 e Id., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000; tr. it. di W. Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001.

⁶ Id., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, cit., p. 153.

re come pazienti morali? Nella sua proposta non tutti gli organismi sono da includere in una teoria della giustizia: attraverso quattro mosse il campo dei pazienti morali viene ristretto, stabilendo che solo alcuni animali⁷ hanno diritto a una soglia definita di dignità per sviluppare un'esistenza caratteristica della loro specie.

Il primo passo consiste nell'escludere gli esseri vegetali; per Nussbaum un albero non patisce ingiustizia⁸, mentre è intuitivo pensare che "l'idea di compiere un'ingiustizia verso un animale abbia senso grosso modo come ha senso l'idea di compiere un'ingiustizia verso un essere umano: entrambi provano dolore e subiscono un danno, entrambi cercano di vivere e fare progetti che può essere ingiusto contrastare"⁹. Gli organismi animali possiedono bisogni profondi e capacità: sono in grado di provare emozioni¹⁰, affetto, sensibilità e agiscono intenzionalmente seguendo fini prefissati¹¹.

Il secondo passo con cui Nussbaum restringe il campo dei pazienti morali si esplica con l'introduzione della soglia della sensibilità: l'idea di giustizia sociale viene connessa specialmente alla capacità di esperire piacere e dolore e alla capacità di reagire e manifestare qualche tipo di *agency*¹². Questa scelta stabilisce un diverso *status* morale nelle forme

⁷ Per fluidità espositiva nelle prossime pagine mi riferirò alle altre specie utilizzando la parola "animali", ma specifico che l'uso di tale termine è da intendere come un'abbreviazione dell'espressione più corretta "animali non umani".

⁸ Cfr. M.C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, cit., p. 151.
⁹ *Ibid.*

¹⁰ Nel libro *L'intelligenza delle emozioni* Nussbaum mostra, anche riportando esperimenti psicologici effettuati su animali, l'esistenza di un'ampia gamma di emozioni all'interno delle altre specie. Cfr. Id., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; tr. it. di R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, cap. 2.

¹¹ Per approfondire le dinamiche emotive e cognitive negli animali cfr. a esempio R. Marchesini, *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Gruppo Perdisa Editore, Bologna 2008; D. Mainardi, *L'intelligenza degli animali*, Cairo Editore, Milano 2010; D. Mainardi, *Nella mente degli animali*, Cairo Editore, Milano 2006; S. Budiansky, *If a Lion Could Talk: Animal Intelligence and the Evolution of Consciousness*, Free Press, New York 1998; tr. it. di M. Sampaolo, *Se un leone potesse parlare. L'intelligenza animale e l'evoluzione della coscienza*, Baldini&Castoldi, Milano 1998.

¹² Le basi teoriche dell'approccio delle capacità non consentirebbero di definire la sfera dei pazienti morali considerando esclusivamente la soglia della sensibilità – come, al contrario, avviene nella posizione utilitarista di Singer – in quanto piacere e dolore non sono gli unici elementi con valore intrinseco. Nussbaum fissa tale soglia adottando un approccio disgiuntivo: un soggetto ottiene riconoscimento a livello morale se possiede "la capacità del piacere e del dolore o la capacità di movimento da un luogo all'altro o la capacità di emozione e di affiliazione o la capacità di ragionare, e così via". Per questo motivo, se dovesse esserci un essere vivente incapace di sensibilità, ma provvisto di una delle altre funzioni di vita fondamentali, allora il recargli danno sarebbe comunque problematico; ma nel mondo reale "tutte le creature dotate di almeno una delle altre principali capacità sopra menzionate hanno anche la capacità di sentire il dolore e il piacere". M.C.

di vita animale: solo le specie sensibili possiedono determinati “diritti morali” (*moral entitlements*)¹³.

Il terzo passo stabilisce una gerarchia di valore tra gli animali senzienti: le specie più complesse possiedono *capabilities* più articolate e per questa ragione – essendo anche maggiormente danneggiabili – hanno diritto (*entitlement*) a essere più tutelate rispetto alle altre. Secondo Nussbaum il livello di vita è importante “perché il tipo e il grado di danno che una creatura può soffrire varia in funzione della sua forma di vita”¹⁴.

Il quarto e ultimo passo pone al vertice della scala di valore l’essere umano, reputato titolare di capacità più articolate rispetto agli altri animali: l’uomo possiede il primato in caso di conflitto di interessi e non commette atti di ingiustizia se, per tutelare se stesso o specie dotate di *capabilities* complesse, arreca danno a esseri viventi più semplici.

Delineando una piramide gerarchica tra gli esseri viventi, in *Beyond “Compassion and Humanity”: Justice for Non-Human Animals* l’autrice estende il suo approccio in senso interspecifico sostenendo la terza linea¹⁵: è necessario valutare come fini in sé le capacità di tutti gli esseri senzienti.

Stabilito che alcuni animali hanno diritto a una soglia definita di dignità per un’esistenza caratteristica della loro specie, diventa necessario definire quali capacità bisogna garantire loro e la questione non risulta semplice per due ragioni.

Innanzitutto, l’estensione dell’approccio oltre i confini tradizionali pone il problema di come individuare “il corretto standard di ‘fioritura’ di un animale”¹⁶. Una capacità deve essere tutelata nel momento in cui

Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass.-London 2006; tr. it. di G. Costa, R. Abicca, F. Lelli, S. Zullo, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 380.

¹³ Nussbaum usa in modo differente le parole *entitlement* e *right*: *entitlement* lo utilizza per indicare un “diritto morale” (*moral right*), mentre *right* per riferirsi a un “diritto giuridico” (*legal right*). In questo senso si può parlare di *right* nel momento in cui un *entitlement* viene riconosciuto a livello giuridico, come nel caso umano del “diritto di voto” (*right to vote*) o del “diritto di proprietà” (*property right*). Gli animali possiedono *entitlements* traducibili in *rights*.

¹⁴ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 379.

¹⁵ Nussbaum pubblicò una prima versione di questo saggio nel 2004; successivamente rivisitò, ampliò e ripubblicò nel 2006 lo scritto, definendo il suo primo lavoro una “bozza”. Benché la posizione teorica resti invariata, nella seconda versione compaiono degli approfondimenti e alcuni argomenti fondamentali trattati in quattro paragrafi: “Metodologia: teoria e immaginazione”, “Eguaglianza e adeguatezza”, “La morte e il danno” e “Un consenso per intersezione?”. Cfr. Id., *Beyond “Compassion and Humanity”: Justice for Non-Human Animals*, cit. e Id., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., cap. VI.

¹⁶ Id., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 15.

viene valutata come buona, “ovvero come capacità senza la quale sarebbe impossibile una vita dignitosa”¹⁷. Quando si tratta di specie diverse dalla nostra, compiere questa valutazione risulta più difficoltoso “in primo luogo perché stiamo prendendo in considerazione esseri le cui esistenze ci sono in larga parte oscure, e che sono incapaci di comunicarci la loro valutazione”¹⁸. Questo problema può essere affrontato considerando la “norma della specie”, rilevante sia perché fornisce il senso di come favorire una caratteristica forma di vita, sia perché mostra la modalità di valutazione del danno¹⁹. Osservando l'appartenenza di specie possiamo comprendere meglio quale capacità l'animale desidera estrinsecare e come, di conseguenza, agire per fornirgli le condizioni che gli permettano di esprimere tale capacità.

L'altra difficoltà dipende, secondo Nussbaum, dalla presenza in molti animali – soprattutto quelli allo stato selvaggio – di istinti che “non superano un esame etico”²⁰. In natura esistono specie con capacità in grado di recare danno ad altre: è, ad esempio, il caso dei predatori che attaccano per uccidere e sfamarsi²¹. Tali capacità, a parere di Nussbaum, non dovrebbero essere tutelate dai principi politici e sociali, in quanto, anche se alcune di queste sembrano essere fondamentali per determinate specie, danneggiano gravemente altri soggetti. Ovviamente “dalla maggior parte degli animali non si può pretendere che rinuncino o sopprimano gli istinti ‘indesiderabili’ semplicemente perché non superano un esame etico”²²; tuttavia, un animale dovrebbe essere protetto sia dalle crudeltà dell'uomo, sia dall'aggressione di un altro animale: non si può “credere

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Nussbaum precisa che la norma di specie stabilisce le caratteristiche della specie, ma non fornisce le norme morali. L'autrice rifiuta una metaetica naturalista. Cfr. Ivi, p. 364 e pp. 384-389. Inoltre, per Nussbaum, l'uomo ha il dovere di rispettare la dignità degli animali, ma non esistono doveri morali nei confronti delle specie: è impreciso dire che l'estinzione di una specie è un'ingiustizia. Esattamente come nel caso umano, si hanno doveri nei confronti dei singoli individui, perché “quando si valuta in termini di giustizia, è l'individuo vivente, non la specie, l'oggetto di interesse”. Cfr. Id., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, cit., pp. 151-152 e Id., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., pp. 374-384.

²⁰ Id., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 15.

²¹ “Queste capacità che causano danni sono di due tipi: nel primo caso, l'animale attacca direttamente e uccide, spesso per soddisfare il proprio bisogno di cibo (possiamo chiamarlo ‘caso del predatore’); nel secondo, certe attività tipiche dell'animale causano danno all'altra specie (per esempio, trasmettere malattie, distruggere colture), anche se l'animale intende solo sopravvivere e non ha un'intenzione o un comportamento ostili (potremmo chiamarlo ‘caso della zanzara’).” Ivi, p. 387. Nella prima versione del saggio Nussbaum affronta la questione delle specie dannose, ma non effettua la distinzione tra i due casi. Cfr. Id., *Beyond “Compassion and Humanity”: Justice for Nonhuman Animals*, cit., p. 311.

²² Id., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 15.

che l'uccisione di un animale da parte di un altro animale sia un atto moralmente neutrale"²³. In queste circostanze l'uomo è tenuto a intervenire proteggendo le vittime e cercando di prevenire situazioni spiacevoli se la sua azione non causa danni ancora più grandi.

Tenendo in considerazione queste difficoltà, è possibile cogliere intuitivamente ciò che è buono per un soggetto osservando le caratteristiche della sua specie e isolandone alcune aree di esperienza fondamentale. Per fare questo Nussbaum ricorre al processo rawlsiano dell'equilibrio riflessivo²⁴, al quale aggiunge un aspetto di ispirazione aristotelica non presente in Rawls: l'immaginazione, grazie alla quale è possibile sia esperire la vita di altri soggetti rendendosi conto della loro condizione di vita, sia analizzare efficacemente i principi politici possibili. Sicuramente applicare l'esercizio dell'immaginazione al mondo degli animali è complicato per via dei condizionamenti del vissuto della nostra specie; tuttavia, risulta comunque essenziale: oltre a essere un esercizio fondamentale per comprendere le sofferenze e le condizioni di vita degli altri soggetti, "immaginare il vissuto degli animali significa anche rendere questi ultimi più reali ai nostri occhi, in modo originario, come soggetti potenziali di giustizia"²⁵.

Con queste precisazioni, e sempre sottolineando che i diritti morali degli animali dipendono dalla specie a cui appartengono, Nussbaum estende la lista delle capacità combinate elaborata per gli esseri umani agli altri animali. Di conseguenza, i diritti morali degli animali sono: *vita* (devono poter vivere la loro vita fino alla fine, almeno "fino a quando il dolore e la vecchiaia non rendano desiderabile la morte"); *salute fisica* (devono poter vivere una vita sana); *integrità fisica* (devono essere tutelati dalla violenza, dall'abuso e dalle altre forme di maltrattamento); *sensi, immaginazione e pensiero* (devono "poter fare esperienze piacevoli ed evitare dolori inutili"); *emozioni* (devono poter esprimere liberamente la loro "ampia gamma di emozioni"); *ragion pratica* (nonostante non esista un corrispettivo alla ragion pratica nelle altre specie, è necessario "chiederci fino a che punto la creatura ha la capacità di definire obiettivi e progetti e di programmare la propria vita"); *appartenenza* (devono poter sviluppare affetti e impegnarsi in forme caratteristiche di legami e interrelazioni con la propria specie e

²³ Ivi, p. 16. Nussbaum ritiene la morte della vittima di un predatore un male, indipendentemente che essa avvenga per mano di un uomo o di un altro animale in quanto sopraggiunge dopo atroci sofferenze. Cfr. Ivi, p. 15.

²⁴ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971; tr. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2009, soprattutto pp. 40-41, 63-67 e J. Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass.-London 2001; tr. it. di G. Rigamonti, *Giustizia come equità: una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002, soprattutto pp. 33-43.

²⁵ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 373.

con altre); *altre specie* (devono poter vivere in interazione con le altre specie e con il mondo della natura); *gioco* (devono poter giocare e, dunque, godere di uno spazio adeguato e della presenza di membri di altre specie); *controllo del proprio ambiente* (devono far parte della concezione politica e tale concezione deve essere costituita in modo da rispettarli e tutelarli)²⁶.

Nussbaum chiarisce l'apertura della propria lista²⁷ e sottolinea “che ogni nazione dovrebbe includere nella sua costituzione, o in altre dichiarazioni fondamentali di principi, gli animali come soggetti della giustizia politica e l'impegno secondo cui gli animali saranno trattati come esseri che hanno diritto ad un'esistenza dignitosa”²⁸.

2. Dignità, capacità e benessere oggettivo delle altre specie

L'approccio delle capacità appare una buona teoria da applicare all'etica animale per diversi fattori. Innanzitutto, data la sua attenzione alla condizione di dipendenza e alla sfera dei bisogni, si rivela utile nei confronti di soggetti deboli come gli animali nella società umana; inoltre, il suo carattere universalistico consente di far valere la teoria per tutti gli individui, a qualunque specie appartengano²⁹; oltre a ciò, puntando l'attenzione sulle capacità fornisce una prospettiva diversa nel panorama della determinazione del benessere (*well-being*) animale; infine, la sua considerazione delle differenze permette di introdurre le opportune distinzioni tra i singoli individui e le loro necessità specie-specifiche.

L'approccio delle capacità può offrire una guida teorica migliore rispetto a quella fornita da altre concezioni³⁰. Una prospettiva utilitaristica, ad esempio, trascura “la varietà delle capacità e delle attività animali”³¹

²⁶ Cfr. Ivi, pp. 410-418.

²⁷ Anche nella prima versione del saggio Nussbaum lascia aperta la possibilità di apportare modifiche alla lista delle capacità fondamentali per gli animali, tuttavia, sembra più convinta di aver delineato tutte le capacità possibili: “Are there animal capabilities not covered by this list, suitably specified? It seems to me not, although in the spirit of the capabilities approach we should insist that the list is open-ended, subject to supplementation or deletion”. Id., *Beyond “Compassion and Humanity”: Justice for Nonhuman Animals*, cit., p. 317.

²⁸ Id., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 418.

²⁹ Le limitazioni poste da Nussbaum potrebbero essere riviste: l'approccio delle capacità esteso a livello interspecifico, in astratto, può portare anche a una versione di animalismo radicale.

³⁰ Approcci alternativi sono, a esempio, quelli formulati da Regan e Singer. Cfr. T. Regan, *The case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983; tr. it. di R. Rini, *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990 e P. Singer, *Animal Liberation*, New York Review of Books, New York 1975; tr. it. di E. Ferreri, *Liberazione animale*, il Saggiatore, Milano 2003.

³¹ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 110.

dando importanza principalmente alla facoltà di provare piacere e dolore; al contrario, l'approccio delle capacità ricerca la piena fioritura di un soggetto, un equilibrio fisico e mentale capace di garantire una vita buona: riconoscendo agli animali la necessità di estrinsecare un vasto numero di capacità, si può puntare alla tutela nella realizzazione di una vita autentica che rispecchi la totale fioritura della specie considerata.

Oltre a superare il problema del welfarismo, l'approccio delle capacità può fornire una buona teoria del benessere – da intendere come ciò che è buono per l'individuo, ciò che incrementa la qualità della vita dell'agente³² – animale. Parlando di *vita buona*, questa concezione passa da un livello minimo negativo (liberazione dalla fame, dal dolore, dalla malattia, dalla paura, e così via) a un livello positivo focalizzato sull'incremento di un equilibrio psico-fisico. Nella proposta di Nussbaum, il benessere è da rintracciare nella capacità di conseguire funzionamenti validi e si determina in base alle capacità della lista. La componente aristotelica dell'approccio dà alla teoria una connotazione oggettiva: esistono delle caratteristiche della vita animale da considerare intrinsecamente buone. Il benessere degli esseri viventi può essere realizzato e incrementato attraverso l'estrinsecazione di quelle capacità interne dipendenti dalla loro natura specie specifica: la qualità di vita consiste nel funzionare secondo ciò che è buono per la specie considerata. In quest'ottica, vi sono cose buone o cattive, positive o negative, per i soggetti indipendentemente dai loro stati di coscienza, come alcuni beni primari o bisogni fondamentali. Nell'etica animale considerare il benessere oggettivamente può rivelarsi più pratico ed efficiente rispetto all'utilizzo di una teoria soggettiva (per la quale il *well-being* coincide con uno stato di piacere o di soddisfazione delle preferenze derivante dai personali stati di coscienza del soggetto). Oltre alla difficoltà di ravvisare gli stati mentali di alcune specie, è utile notare che la questione animale nasce in relazione al comportamento dell'uomo verso gli animali: ciò che appare necessario è quindi determinare un'etica normativa funzionale all'uomo, che regoli le azioni umane nelle relazioni con gli altri esseri viventi. Una teoria oggettiva del benessere fornendo dei chiari parametri può essere più immediata nel tentativo di tutela e di incremento del *well-being* animale e non rischia di scontrarsi con il problema di identificare quale stato mentale possiede un determinato essere vivente³³.

³² Per una specificazione e un'analisi del concetto di benessere cfr. F. Guma, *Benessere. Una questione morale*, Le Monnier Università, Milano 2020.

³³ Come mostro in *Benessere. Una questione morale*, nel dibattito filosofico contemporaneo possono individuarsi tre macro-teorie del benessere: soggettive, oggettive e miste. Nel caso dell'etica animale, proprio per le questioni sopra esposte, sembra opportuno optare per una concezione oggettiva. Cfr. *Ibid.*

Attraverso l'osservazione della specificità degli organismi non umani è possibile individuare capacità e funzionamenti che costituiscono la loro bontà intrinseca. Facendo riferimento a questi concetti e ricorrendo alla biologia, all'etologia e alle scienze cognitive si può definire oggettivamente ciò che è buono per un individuo di una certa specie.

Non si tratta di considerare la natura in modo romantico e di derivare da essa norme o valutazioni, bensì di utilizzare i diversi studi scientifici per definire e comprendere sempre meglio l'idea di una fioritura specie-specifica. In quest'ottica, il contributo del darwinismo e lo studio delle sue implicazioni etiche³⁴ possono aiutarci a riconoscere l'esistenza di una peculiare fioritura per ogni specie, rendendo giustizia agli organismi viventi nella loro diversità, superando l'antropocentrismo e l'antropomorfismo. L'approccio delle capacità mira ad assicurare a ogni soggetto di fiorire "per quello che è"³⁵. Al mondo esistono molteplici individui estremamente diversi l'uno dall'altro e tutti, a loro modo, cercano di vivere la loro esistenza "con dignità". Uno dei pregi di questa proposta risiede proprio nel concentrarsi sulle *capabilities* del singolo: considerando le capacità è possibile constatare al meglio l'idoneità dei trattamenti a cui le altre specie sono sottoposte. Se l'utilitarismo di Singer valuta il piacere e il dolore del soggetto e la teoria dei diritti di Regan fornisce un approccio universalistico da applicare a tutti gli individui indipendentemente dalle loro caratteristiche, con una riflessione basata sulle capacità, è possibile dare valore all'animale nella sua identità specie-specifica e nella sua individualità.

3. Inizio radicale, finale più che moderato

Così posta, la concezione di Nussbaum pare dirigersi verso una prospettiva animalista quasi radicale. Tuttavia, se all'inizio la filosofa sembra schierarsi dal lato di pensatori come Singer, Regan e Rachels³⁶, alla fine

³⁴ Cfr. J. Rachels, *Created from Animals*, Oxford University Press, Oxford 1990; tr. it. di P. Cavalieri, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996. Per approfondire fino a che punto alcuni aspetti del comportamento morale siano riscontrabili in altri animali (oltre l'uomo), cfr. F. De Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Harvard 1996; tr. it. di L.M. Comoglio, *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Garzanti, Milano 2001.

³⁵ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 366.

³⁶ Nel fornire un quadro generale dell'animalismo contemporaneo, Allegri pone la teoria di Nussbaum in questa cornice. Date le conclusioni e le contraddizioni di Nussbaum (che avrò modo di mostrare oltre), non concordo con questa scelta. Cfr. F. Allegri, *Gli animali e l'etica*, Mimesis, Milano 2015, pp. 100-101.

approda a una concezione moderata tesa a proibire le forme di crudeltà non necessaria sugli animali, a “comportarsi bene [...] se non vi sono [esigenze urgenti]”³⁷.

Nussbaum formula un’“etica della responsabilità umana”³⁸: riconoscendo il potere dell’uomo sul mondo naturale, ritiene necessario fondare norme per regolarlo; l’uomo deve essere responsabilizzato nell’impiego delle altre specie e, alla fine, è quasi sempre possibile riscontrare un’esigenza urgente che permetta di violare il diritto morale dell’animale. L’ambiguità è ben visibile analizzando la lista delle capacità allargata ai non umani.

Il diritto morale alla *vita* è riconosciuto a ogni organismo animale, perché tutti “hanno diritto di vivere la loro vita fino alla fine, sia che essi abbiano un tale interesse cosciente oppure no”³⁹; poi, però, sono ammesse numerose eccezioni, perché “quando vi è un motivo plausibile per uccidere [...] nessun diritto, basato sulla giustizia, viene violato”⁴⁰. La morte indolore è un male, ma varia “a seconda della creatura in questione”⁴¹: gli animali incapaci di provare piacere e dolore possono essere uccisi in caso ci sia una buona giustificazione per farlo, mentre per le specie senzienti il diritto morale alla vita è più forte. Tuttavia, anche in questo ultimo caso vi sono situazioni in cui l’uccisione senza dolore può essere praticata, a esempio per il nutrimento umano; in questo caso, “la miglior soluzione potrebbe essere quella di concentrarsi, inizialmente, sul buon trattamento durante la vita e sul modo di uccidere senza dolore”⁴², sperando di giungere, “in maniera graduale, verso un consenso a favore del divieto di uccidere, a scopo alimentare, almeno gli animali più senzienti”⁴³. Una mossa utile, secondo Nussbaum, sarebbe insistere su una “trasparente etichettatura delle carni, per quel che riguarda le condizioni in cui gli animali sono stati allevati”⁴⁴; in questo modo gli “onnivori coscientosi”⁴⁵ sareb-

³⁷ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 423.

³⁸ Riprendo qui una terminologia corrente che individua nel pensiero animalista “due orientamenti, definibili come *etica della liberazione animale* ed *etica della responsabilità umana*”. Cfr. L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 35-51. Per una descrizione delle principali posizioni nei confronti della bioetica animale cfr. anche B. de Mori, *Che cos’è la bioetica animale*, Carocci, Roma 2007 e P. Cavalieri, *La questione animale*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

³⁹ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 410.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ivi, p. 405.

⁴² Ivi, p. 420.

⁴³ Ivi, p. 411.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Nussbaum adopera la parola “semivegetariani” (*demivegetarians*), vocabolo già utilizzato da Hare nel saggio *Why I am only a Demi-Vegetarian*. Preferisco l’espressione “onnivori coscientosi” usata da Singer e Mason in *The Way We Eat. Why Our Food Choices*

bero nelle condizioni di scegliere in modo più responsabile. Ma prendere in considerazione la possibilità di modificare le modalità di allevamento intensivo per alleviare le sofferenze patite dagli animali e sostenere che “nessuno veramente può dire quale impatto avrebbe sull’ambiente un totale passaggio [alle fonti di proteine vegetariane]”⁴⁶ non elimina l’ambiguità: in ogni caso si disattende la capacità fondamentale di vita.

Le equivocità continuano in riferimento alla *salute fisica*: per Nussbaum dovrebbero essere istituite leggi in grado di tutelare la salute degli animali; tuttavia, in nome del progresso scientifico, è possibile indurre negli animali molteplici malattie. La ricerca che si serve di animali per i propri esperimenti è “moralmente sbagliata”⁴⁷, ma “di cruciale importanza per i progressi della medicina, sia per gli esseri umani sia per gli altri animali”⁴⁸. Anche in questo caso, trattandosi di “esigenze urgenti” nessun diritto morale viene violato; bisogna controllare la vivisezione, in modo da “migliorare la vita di questi animali”⁴⁹; alcune pratiche potranno essere eliminate, ma altre dovranno essere mantenute.

In base al diritto morale contro le violazioni dell’*integrità fisica*, non è lecito modificare l’aspetto estetico di un soggetto per renderlo più bello o più funzionale agli occhi degli uomini; tuttavia, esistono casi in cui intervenire sull’animale può essere giustificabile, come la castrazione di certi animali maschi o l’imposizione di determinate costrizioni previste dalle forme di addestramento (come la briglia nell’equitazione).

Riconoscendo agli animali la capacità di *sensi, immaginazione e pensiero* andrebbero emanate “leggi rigide” in grado di regolare il trattamento crudele nei confronti degli animali e di definire gli ambiti di libertà per ogni specie, al fine di garantire loro un movimento libero in un ambiente

Matter, perché la ritengo meno equivoca. Entrambe le espressioni vengono usate per riferirsi alle persone che limitano l’utilizzo di prodotti animali; tuttavia, mentre la parola *semivegetariano* potrebbe essere più facilmente usata anche per riferirsi a individui che limitano il consumo di prodotti animali non per scelte etiche, l’espressione *onnivori coscienti* permette meno tale utilizzo, in quanto rimanda meglio alle persone che si interessano alle modalità di allevamento degli animali di cui consumano i prodotti. Cfr. *Ibid*; R.M. Hare, *Why I am only a Demi-Vegetarian*, in *Essays on Bioethics*, Oxford University Press, New York 1993, pp. 219-235; P. Singer, J. Mason, *The Way We Eat. Why Our Food Choices Matter*, Rodale Press, New York 2006; tr. it. F. Tondi, *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, il Saggiatore, Milano 2007.

⁴⁶ M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 420. Alcuni studi mostrano che un regime vegetariano produrrebbe dei benefici per la specie umana in termini salutistici, economici, ed ecologici. Cfr. a esempio J. Rifkin, *Beyond Beef. The Rise and Fall of the Cattle Culture*, Dutton Book, New York 1992; tr. it. di P. Canton, *Ecocidio. Ascesa e caduta della cultura della carne*, Mondadori, Milano 2002; Singer, J. Mason, *The Way We Eat. Why Our Food Choices Matter*, cit., cap. 4.

⁴⁷ M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 422.

⁴⁸ *Ivi*, p. 421.

⁴⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 421-422.

idoneo. Questa riflessione dovrebbe condurre a rifiutare ogni reclusione, ma Nussbaum non incentiva un'abolizione degli zoo: si limita a definirli "noiosi". Per la filosofa il problema più rilevante non è la detenzione di specie selvagge costrette a vivere una vita in gabbie o, nelle migliori situazioni, in contesti artificiali che riproducono al minimo il loro *habitat* naturale; il problema è rendere la reclusione più divertente, più piacevole. Tali affermazioni portano in luce ambiguità anche in relazione alle capacità di *appartenenza* e di *altre specie*: come possono animali rinchiusi in zone circoscritte sviluppare affetti, impegnarsi in forme caratteristiche di legami e interrelazioni con la propria specie e con le altre?

Discorsi simili possono essere fatti anche per le altre capacità della lista: Nussbaum pone la necessità di permettere agli animali di estrinsecare le loro *internal capabilities*, ma poi non fornisce garanzie di inviolabilità dei diritti morali che ha riconosciuto alle altre specie. Parte affermando la necessità di risolvere il "problema di giustizia" nei confronti degli animali, ma alla fine riconferma una prospettiva antropocentrica mitigata dal paternalismo illuminato, volto a responsabilizzare il nostro atteggiamento nei confronti degli animali condannando l'uccisione ingiustificata per sport o per ottenere capi di lusso. Per Nussbaum la dignità non è una prerogativa umana, ma è possibile negare una vita dignitosa alle altre specie. Il valore intrinseco della specie umana ha un'importanza superiore e infatti precisa che in queste questioni "stiamo assecondando i nostri stessi interessi, favorendo la nostra forma di vita"⁵⁰.

La sua riflessione etica si mantiene così in continua tensione tra due antipodi: la dimensione quasi utopica in cui vengono rivendicate le capacità specie-specifiche di tutti gli animali (seppur con qualche differenza) e quella effettiva, dove i diritti degli animali possono facilmente – e giustamente – essere disattesi⁵¹.

4. Contraddizioni teoriche

Oltre a oscillazioni e ambiguità, esaminando la proposta di Nussbaum emergono anche contraddizioni teoriche.

La più importante riguarda un aspetto ritenuto un punto forte dell'approccio delle capacità. Nella sua versione, infatti, le *capabilities* sono in stretta connessione con i diritti. Nussbaum pensa i diritti come *combined capabilities*: è possibile parlare di diritti se gli individui sono effettivamente capaci di esercitarli. Non basta sostenere di avere diritti formali, è ne-

⁵⁰ Ivi, p. 404.

⁵¹ Anche Battaglia sottolinea l'oscillare di Nussbaum. Cfr. L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 341.

cessario possedere anche le condizioni esterne per poterli esercitare⁵². In questo modo la sua concezione non si ferma alla rivendicazione formale dei diritti, bensì ne esige l'esercizio sostanziale: una politica pubblica non solo deve garantire a tutti il possesso delle capacità interne, ma deve anche creare le condizioni esterne favorevoli al possesso e all'uso di esse. Le capacità fondamentali vanno a fondare i principi normativi di una società giusta e, in questo senso, svolgono un ruolo simile ai diritti.

Assumere questo linguaggio delle capacità abbandonando quello dei diritti è un vantaggio che permette di evitare controversie teoriche⁵³: diminuisce il rischio di restare ancorati alla cultura occidentale (perché "idee di attività e di abilità sono dovunque"⁵⁴) e permette di collegarsi a una concezione universalistica in senso normativo, proponendo una valida alternativa alla visione individualistica liberale di molte teorie occidentali.

Tuttavia, questa importante prerogativa dell'approccio sfuma completamente quando il discorso si sposta dall'uomo alle altre specie: la stretta connessione tra *entitlements* e *combined capabilities* si perde. Alle altre specie possono non essere date le condizioni esterne per l'estrinsecazione delle proprie capacità interne e ciò senza violare alcun diritto basato sulla giustizia. Seguendo la struttura teorica della proposta di Nussbaum, nel momento in cui viene riconosciuta una soglia di capacità da garantire ai soggetti, tale soglia deve essere soddisfatta, altrimenti si violano dei diritti incorrendo in un'ingiustizia sociale. L'autrice è chiara nel definire l'aspetto politico della sua proposta:

lo scopo generale dell'approccio delle capacità, nel giungere a principi politici coi quali definire il rapporto uomo-animale, implica che a nessun animale senziente venga negata la possibilità di avere una vita fiorente, una vita con una dignità relativa a quella specie; inoltre, tale approccio comporta che tutti gli animali senzienti godano di certe opportunità effettive di fioritura. Nel rispettare il mondo circostante, che contiene in sé numerose forme di vita, secondo questa prospettiva si assume l'impegno etico di prendersi cura di ogni tipo caratteristico di fioritura e si lotta affinché questo processo non venga ostacolato né risulti vano.⁵⁵

⁵² Le capacità combinate coprono contemporaneamente il terreno dei diritti di prima generazione (libertà civili e politiche) e quello dei diritti di seconda generazione (economici e sociali).

⁵³ Cfr. M.C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, cit., pp. 112-118 e E. Greblo, *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum*, in "Filosofia politica", n. 2 (2002), pp. 249-276.

⁵⁴ M.C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, cit., p. 116.

⁵⁵ Id., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 368.

Pensare in termini di capacità offre un metodo per assicurare un diritto morale: come è possibile giustificare la perdita della possibilità di esercitare le *internal capabilities* nel caso degli animali mantenendo coerenza teorica? Nussbaum, estendendo la lista delle capacità ad altre specie, riconosce loro dei diritti basati sulla giustizia, ma poi afferma chiaramente che in molte situazioni non si incorre in una violazione di giustizia se non si garantisce agli animali la possibilità di poter raggiungere la soglia di capacità fondamentali fissata. Attribuire agli animali un diritto comporterebbe il non rimettere l'esistenza animale alla completa discrezionalità umana; è comprensibile e accettabile la possibilità che, in determinate circostanze, un diritto di un animale venga disatteso davanti a uno umano, tuttavia ciò non può tradursi nella continua violazione dei diritti riconosciuti agli animali in favore dell'uomo. Nussbaum non sembra rilevare tali difficoltà teoriche, nonostante pare si accorga delle asimmetrie concrete generate dalla sua proposta. E, in effetti, per dare una ragione a questa incoerenza, l'autrice parla di continui e tragici conflitti tra il benessere umano e il benessere animale; sottolinea che siamo davanti alla scelta tra due mali che richiede, il più rapidamente possibile, l'arrivo a uno stato di cose in cui non si sia più costretti a scelte che procurino sofferenza agli animali. Nell'attesa, però, gli interessi umani hanno sempre la meglio. Tuttavia, si tratta davvero sempre di scontri tragici? Nel caso dell'uccisione per nutrimento, a esempio, l'alternativa di non mangiar carne coinvolge forse un grave illecito morale?⁵⁶

Altro aspetto controverso della teoria è l'antropomorfismo. Nussbaum parte con il sostenere la specificità di ogni essere vivente, ma nell'estensione della lista non considera le diversità delle specie. Secondo la filosofia, a esempio, alcuni allenamenti permettono la manifestazione di specifiche abilità strettamente connesse alla fioritura della specie considerata; ma siamo certi che insegnando al cavallo “a saltare le siepi e le staccionate o a esibirsi nel *dressage* o a gareggiare”⁵⁷ promuoviamo la sua fioritura? Siamo sicuri che alcuni animali, come il Border Collie, hanno “diritto ad un'adeguata istruzione”⁵⁸? Con queste affermazioni Nussbaum sembra aver dimenticato un aspetto centrale nell'approccio delle capacità: le preferenze adattive. Anche gli animali acquisiscono preferenze perché non hanno la possibilità di fare altrimenti (si pensi alla difficoltà – a volte all'impossibilità – di reinserire un animale costretto a una vita in cattività nel suo habitat naturale). Perché mai nel caso degli animali le prefe-

⁵⁶ Schinkel ben analizza questa tensione. Cfr. A. Schinkel, *Martha Nussbaum on Animal Rights*, in “Ethics & The Environment”, v. 13, n. 1, 2008, pp. 50-61.

⁵⁷ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit., p. 395.

⁵⁸ Ivi, p. 415. Cfr. anche pp. 394-395.

renze adattive dovrebbero essere considerate positivamente, viste come funzionamenti da realizzare o addirittura imporre? Nel “paternalismo intelligentemente rispettoso” proposto da Nussbaum si cela dell’antropomorfismo: un cavallo, a esempio, non esprime al massimo la propria fioritura compiendo *dressage* o saltando ostacoli; sicuramente può farlo, ma non rappresenta la sua natura specifica. Sostenendo la necessità di addestrare alcuni animali, Nussbaum trasferisce sulle altre specie alcune regole codificate appartenenti al mondo umano. Ciò appare chiaro in un passo in cui la filosofa paragona esplicitamente il comportamento di un cavallo a quello di un bambino: “il fatto che il cavallo inizialmente sia infastidito dalla briglia non è negativo secondo l’approccio delle capacità, non più del fatto che i bambini a scuola si annoiano. È possibile giustificare ciò in riferimento al ruolo che l’uso della briglia assolve nel promuovere la fioritura e le capacità adulte”⁵⁹. Tale affermazione regge solo in un’ottica antropomorfa e antropocentrica: viene attribuito al cavallo un funzionamento che l’animale estrinseca solo ed esclusivamente perché l’uomo vuole che lo esprima. La stessa Nussbaum riscontra che la domesticazione e l’allevamento impongono agli animali di esprimere solo le capacità utili alle attività umane e che spesso gli animali sono costretti a *functionings* che non corrispondono alle loro *capabilities*, ma poi finisce con l’attribuire agli animali funzionamenti che non rispecchiano le loro effettive capacità, generando un paternalismo dai connotati antropocentrici.

5. Conclusioni

Nonostante le contraddizioni e le difficoltà, Nussbaum ha il merito di aver intrapreso una riflessione a tutto campo sulla giustizia, spingendosi verso una direzione interspecifica. Ha proposto un’interessante alternativa nel panorama della bioetica animale; ma per andare davvero oltre la compassione e l’umanità è necessario un più rigoroso approfondimento teorico e una collaborazione interdisciplinare tra filosofia, biologia, neurobiologia, etologia e scienze cognitive.

L’approccio delle capacità può dare buoni punti di forza a una teoria animalista (forse soprattutto se radicale).

Dare rilevanza all’appartenenza di specie è un ottimo inizio per rendere giustizia agli animali: per quanto difficile e ambizioso possa essere, usare una norma di specie per delineare le effettive capacità da difendere rientra in un quadro naturalistico, volto a considerare i risultati delle

⁵⁹ Ivi, p. 413.

scienze naturali. Rispettare davvero questa regola consente di porsi nella posizione di ricercare conoscenze puntuali e approfondite, in grado di individuare le peculiari possibilità di fioritura nei diversi esseri viventi; inoltre permette di staccarsi definitivamente dall'antropocentrismo, dall'antropomorfismo e dal finalismo del mondo naturale. Ovviamente, per raggiungere buoni risultati, è opportuno sganciarsi da un ideale romantico della natura, assumendo una posizione realista e scientifica.

Partendo delle indicazioni fornite dalla scienza ed evitando il riduzionismo si potrebbe ampliare l'approccio delle capacità in senso interspecifico mantenendo come obiettivo quello di favorire e tutelare le *capabilities* fondamentali per un sano sviluppo autonomo degli esseri viventi, sempre stando attenti alle differenze di specie, evitando di leggere in modo umano ciò che non lo è. È sicuramente vero, a esempio, che molti animali hanno capacità di causare danni ad altri animali, ma è altrettanto vero che predatori come il leone che attaccano e uccidono la gazzella non possono dirsi *cattivi*: lo fanno per soddisfare un oggettivo bisogno naturale e fondamentale.⁶⁰ Non credo, a differenza di Nussbaum, che azioni simili siano da sottoporre a esame etico; tuttavia ritengo che anche se le esponessimo a tale esame, lo supererebbero. Considerare gli animali come agenti (e non solo come pazienti) non è necessario per sviluppare un approccio rispettoso e sensibile, anzi, apre diversi problemi. La questione animale nasce in relazione al comportamento dell'uomo verso gli animali; se non fossero attuate determinate pratiche nei confronti degli organismi non umani, l'etica animale non avrebbe ragion d'essere. Sicuramente il teorico delle capacità non mirerà a sviluppare le capacità che provocano danni, ma, se desidera essere coerente con la norma di specie, dovrà tutelare ogni capacità indispensabile al raggiungimento di una vita fiorente e dignitosa. Per far questo dovrà permettere a ogni specie di esprimersi nel suo specifico modo, anche tollerando alcuni danni che ciò può causare ad altre (come nel caso del leone che mangia la gazzella). Se davvero si vuole rendere giustizia alla complessità della vita degli animali e dei loro specie-specifici sforzi per fiorire, non si può passare il comportamento animale al setaccio della morale umana, scremando quello che, forse, solo se fatto da un uomo sarebbe veramente cattivo.

Emergerà sempre e comunque il problema ineliminabile del conflitto tra diritti. In natura ogni essere vivente avrà sempre bisogno, per fiorire, di usufruire in un modo o nell'altro di altri esseri viventi. Prendere atto di queste realtà può migliorare la teoria, perché ne manterrebbe i vantaggi accrescendone l'aspetto naturalistico e multidisciplinare.

⁶⁰ Lo stesso potrebbe dirsi di un uomo che caccia per sfamarsi.

Il modo in cui Nussbaum ha affrontato tale questione ha condotto a tensioni teoriche, ambiguità, contraddizioni. Per far guadagnare completezza e coerenza all'approccio delle capacità, bisogna definire le capacità delle altre specie considerando maggiormente le loro peculiarità e garantirne realmente l'estrinsecazione; inoltre è necessaria maggior riflessione per delineare una modalità per convivere in una prospettiva di giustizia nonostante i naturali conflitti di interesse, in modo che sia possibile "vivere decentemente insieme, in un mondo in cui molte specie tentano di fiorire"⁶¹.

Bibliografia

- Allegri F., *Gli animali e l'etica*, Mimesis, Milano 2015.
- Battaglia L., *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Battaglia L., *Bioetica senza dogmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.
- Budiansky S., *If a Lion Could Talk: Animal Intelligence and the Evolution of Consciousness*; trad. it. di M. Sampaolo, *Se un leone potesse parlare. L'intelligenza animale e l'evoluzione della coscienza*, Baldini&Castoldi, Milano 1998.
- Cavaliere P., *La questione animale*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- De Mori B., *Che cos'è la bioetica animale*, Carocci, Roma 2007.
- De Waal F., *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*; tr. it. di L.M. Comoglio, *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Garzanti, Milano 2001.
- Greblo E., *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum*, in "Filosofia politica", n. 2 (2002), pp. 249-276.
- Guma F., *Benessere. Una questione morale*, Le Monnier Università, Milano 2020.
- Hare R.M., *Why I am only a Demi-Vegetarian*, in *Essays on Bioethics*, Oxford University Press, New York 1993, pp. 219-235.
- Magni S.F., *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Il Mulino, Bologna 2006.
- Mainardi D., *Nella mente degli animali*, Cairo Editore, Milano 2006.
- Mainardi D., *L'intelligenza degli animali*, Cairo Editore, Milano 2010.
- Marchesini R., *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Gruppo Perdisa Editore, Bologna 2008.
- Nussbaum M.C., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*; tr. it. di W. Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001.
- Nussbaum M.C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*; tr. it. di R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Nussbaum M.C., *Beyond "Compassion and Humanity": Justice for Non-Human Animals*, in C.R. Sunstein, M.C. Nussbaum (a cura di), *Animals Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, New York 2004, pp. 299-320.

⁶¹ Ivi, p. 368.

- Nussbaum M.C., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass.-London 2006; tr. it. di G. Costa, R. Abicca, F. Lelli, S. Zullo, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007.
- Nussbaum M.C., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*; tr. it. di R. Falcioni, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, Il Mulino, Bologna 2012.
- Rachels J., *Created from Animals*; tr. it. di P. Cavalieri, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*; tr. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Rawls, J., *Justice as Fairness: a Restatement*; tr. it. di G. Rigamonti, *Giustizia come equità: una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Regan T., *The case for Animal Rights*; tr. it. di R. Rini, *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990.
- Rifkin J., *Beyond Beef. The Rise and Fall of the Cattle Culture*; tr. it. di P. Canton, *Ecicidio. Ascesa e caduta della cultura della carne*, Mondadori, Milano 2002.
- Schinkel A., *Martha Nussbaum on Animal Rights*, in "Ethics & The Environment", v. 13, n. 1, 2008, pp. 41-69.
- Singer P., *Animal Liberation*; tr. it. di E. Ferreri, *Liberazione animale*, il Saggiatore, Milano 2003.
- Singer P., Mason J., *The Way We Eat. Why Our Food Choices Matter*; tr. it. F. Tondi, *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, il Saggiatore, Milano 2007.

Julian Nida-Rümelin*

Philosophy as Theory of Reason

Abstract

In the following I argue that we should understand philosophy, at least modern philosophy as a theory of reason. It systematizes our lifeworld practice of giving and taking reasons. Ethics as a general philosophical subdiscipline systematizes our lifeworld moral reasoning. Philosophy of science systematizes reasoning in the natural sciences. Modern philosophy is to a large extent a meta-discipline at first sight. At second sight, however, the differentiation between *meta* and *object* disappears, since reasoning of all kinds is self-reflective. Insofar philosophical reasoning is a prolongation or extension of lifeworld and disciplinary reasoning. The borders between philosophy and the other sciences and reasoning-practices are not sharp and clear-cut, but fuzzy and permeable.

I am going to discuss this meta-philosophical thesis in five parts. The first, programmatic, part sets the stage and explains what is meant by this thesis; The second discusses the concept of reason; The third the relation between truth and justification; The fourth argues that there is not much of a difference between theoretical and practical reasons and the last part embeds reasons into the form of human life (*Lebensform* in a Wittgensteinian understanding).

This paper pleads for a specific understanding of philosophy in general, but its arguments have a special impact on how we understand philosophical ethics, it is a contribution to meta-ethics.

1. Philosophy as Theory of Reason

I propose that we should understand philosophy as *theory of reason*. I do not claim by any means that all philosophical activity can be subsumed under the idea of theory of reason. I believe, however, that the heart of philosophical activity aims at clarifying what qualifies beliefs and actions as reasonable. More specifically: I believe there are good reasons why modern

* Professor Emeritus of Philosophy and political theory at Ludwig Maximilians University in Munich

philosophy should perceive itself as theory of reason, after its most successful sub-disciplines have become independent scientific endeavors.

Physics, originating in philosophy, challenged philosophy's identity as early as the 18th century. We can read Immanuel Kant, turning away from the German rationalist school philosophy, and developing a critique of theoretical reason as a genuine philosophical project, as an attempt to clarify the transcendental conditions for empirical natural science. If human knowledge was impossible to achieve through *rationalism*, that is, based on truths of reason, the only available alternative was a more modest form of philosophical knowledge which Kant described as the *synthetic a priori*: In contrast to the natural sciences and the social sciences, which became sciences in their own right only in the 20th century, philosophy remained an *a priori* discipline, albeit with a quite modest goal. Philosophy focused exclusively on elucidating the conditions for empirical knowledge as the subject matter of philosophical epistemology, as well as the conditions for a reasonable practice as the subject matter of ethics: *critique of theoretical and practical reason*. If this project failed too, philosophy would lose its subject matter for good. As a last resort, it would have to limit itself to a skeptical critique of reason à la David Hume or seek its *raison d'être* in a highly metaphysical theory of the absolute spirit (G. W. F. Hegel).

Quine's criticism of empiricist dogmas marks the advent of philosophy's crisis. Things worsen during the 1970s with the comeback of normative ethics and political philosophy, which Ayer – in his *Language, Truth and Logic*¹ – had excluded in the strongest terms from the traditional analytical program. John Rawls, one of the most influential representatives of American political philosophy for decades, breaks with this aspect of analytical tradition: His *Theory of Justice* did not continue the discourse on analytical ethics, but rather developed – with a few references to the *rational choice* paradigm – a social contract theory based on the tradition of European enlightenment.

The methodical approach of Rawls' *Theory of Justice*, which he had outlined in his previous essay *A Decision Procedure for Ethics*, points in the right direction. The turn to Kantian constructivism, however, and in particular the transcendentalist version by Korsgaard, can only be interpreted as a setback for the project of a self-confident and crisis-resistant philosophy. I assume this turn was motivated by the urgent desire to somehow align philosophy with naturalism as the only remaining dogma of analytical philosophy. Another motivation might have been the worry that systematic normative political philosophy has self-enforcing tenden-

¹ Alfred J. Ayer: *Language, Truth and Logic*, London: Penguin Books 2001.

cies and will therefore, with a certain logical necessity, result in some form of *non-naturalist normative realism*. This form of realism was indeed championed for example by Thomas Nagel or Ronald Dworkin, both having an approach quite similar to Rawls, as well as by Thomas Scanlon, a former student of Rawls at Harvard University. However, a non-naturalist ethical realism – allegedly implicated in mysticism and Platonism – seems to be absolutely unacceptable for the analytical mainstream, especially in the US and Great Britain.

My aim is to banish this specter of Platonism, which seems to be lurking behind every form of non-naturalist ethical realism. However, if Platonism refers to the thesis that non-physical objects are real, any criticism of Platonism results in the immunization of naturalist metaphysics. And since the naturalist doctrine obviously faces massive, insuperable problems, naturalism's immunization would spell the end of philosophy – a long-held dream of many naturalists come true: philosophy's integration into the natural sciences.

There are three major obstacles to this dream becoming true:

- (1) logic
- (2) normativity
- (3) subjectivity.

(1) There is no empirical proof of the validity of logical rules, logic is not a possible part of natural science.

(2) The normative might supervene on the non-normative. It cannot, however, be reduced to it: It is impossible to deduce a normative dimension from empirical facts or to transpose normative claims to empirical claims without any loss of meaning.

(3) Even if all subjective states have corresponding neuro-physiological realizations, they are not identical with these realizations. This has been shown by the recent qualia debate.

Philosophy, as theory of theoretical as well as practical reason, is neither a rationalist project, nor a reconstruction of meaning and practice in their entirety, and lastly not an answer to global skepticism. The theory of reason aligns with our lifeworld beliefs, which represent the theory's inescapable *justificatory benchmark*. This does not, however, make philosophy an uncritical, merely reconstructive project. Systematization and conceptual analysis of our beliefs and practices, debating the criteria and norms guiding these beliefs and practices is not *l'art pour l'art*, not a thought experiment only relevant for those working in philosophy and academia. It is an attempt for greater clarity and coherence, motivated by the observation of confusion and inconsistencies.

Philosophy as theory of reason aims at continuity with lifeworld discourses via which philosophy exerts influence on the practice of our lifeform. Being continuous with the methods of natural and social sciences, it is not

an alternative form of thinking. It does not oppose the methods and results of individual disciplines but merges them into a coherent worldview.

In some cases, philosophy as theory of reason must champion and defend lifeworld beliefs and practices against scientific exaggeration and extravagance – it must take the side of lifeworld reason, as it were. This is, however, not a criticism of science and academia but a criticism of philosophy accepting unfounded and ideological, worldview-driven conclusions based on results from natural sciences.

What remains is a practical philosophy with a terminology and approach to theory construction that ties in with and systematizes our shared practice of normative judgement. It derives its normative content from the reasons we give to justify our normative beliefs, actions, and emotive attitudes. Shared reasons, which are deemed indisputable, serve as a – of course always provisional – justificatory benchmark. We review and assess controversial normative beliefs and practices with reference to what, *between us*, are undisputed beliefs and practices.

2. On the Concept of Reason

Since Immanuel Kant it has become commonplace in philosophy to distinguish between *a priori* as that which is given before all experience and *a posteriori* as that which is given after experience. In this context, experience is defined as empirical experience. After analytical philosophy abolished the *synthetic a priori* at the beginning of the 20th century, this distinction survived in form of a trimmed-down version as the distinction between mathematical logic (and mathematics) on the one side and empirical experience, i.e., natural science (and social science) on the other. The *a priori* is reduced to formal logic, the *a posteriori* to knowledge generated by the natural and social sciences. The ongoing development of philosophy of science, however, quickly revealed many problems connected with this distinction. The probably most far-reaching reaction to these problems was to abandon the distinction altogether, to identify the synthetic with the empirical and to bury the analytical, as it were, as the naturalistic analytical philosopher Quine² did.

Now, if I claim that there can be no aprioristic theory of reason, I use this distinction between *a priori* and *a posteriori* in a more fundamental and, I believe, less problematic way. A theory of reason would be *a priori* if it abstracted from the practice of the use of reason, that is, the practice of giving and taking reasons. Many see formal logic as an

² Cf. Willard V. O. Quine: *Word and Object*, Cambridge/Mass.: MIT Press 1975.

aprioristic discipline in this sense: It is independent of the established practice of logical reasoning.

My thesis is this: Philosophy as theory of reason is an *a posteriori* discipline. It generalizes and systematizes our everyday political, economic and scientific use of reason. Philosophy as theory of reason is involved in the everyday practice of giving and taking reasons and operates as well as develops within the context of this practice.

This does not, however, make philosophy an empirical discipline. It is not an *a posteriori* discipline in the empirical sense. For the use of reason in everyday life is itself normative: It assesses a belief based on whether there are good reasons for holding this belief. The practice of giving and taking reasons is inherently normative because reasons speak in favor of beliefs, actions and emotive attitudes, and the contents of justification, i.e., propositions, which are neither physical nor mental objects. Philosophy as theory of reason is not an empirical discipline; it does not describe how people deliberate, it is itself a form of deliberation; it has normative and objective content.

The idea of deliberative practices disintegrating into individual parts, as it is sometimes suggested by Wittgenstein's language game metaphor and postmodern conceptions of our epistemic situation, is misguided. Our entire deliberative practice ultimately forms one entity and philosophy is merely a part of that practice. Philosophy does cover particularly fundamental and general aspects of that practice, but it is not excluded from it. There is a continuum between philosophy, the sciences, and our lifeworld; the epistemic network does not come in partitioned form.

The logical realm of objectively good reasons impacts the mental and physical world through our ability to deliberate and by affecting our beliefs, actions, and emotive attitudes. Human reason is nothing other than the capacity for deliberation and the willingness to be influenced by its results.

The philosophical perspective is not detached, not from outside. A sufficiently distant point of view would turn the observed phenomena of cultural practices into completely meaningless mere spatial-temporal processes. If philosophers were no longer participants, we would be inapt to understand reasoning practices. Shared intentions, participation in the practice of attributing emotive states to others, joint outrage in the face of injustice, the all too familiar concern for one's own good life that we recognize in others as well, are a necessary condition to understand cultural practices. Philosophy's distancing from our lifeworld is somewhat pathological: It denies the obvious and tries to cut ties that are indestructible. Such a form of philosophy assumes that it can disregard empirical and normative beliefs that are in fact constitutive for any perspective that is meaningful to us. Such a

philosophical approach, would, ultimately, destroy all of philosophy's justificatory benchmarks.

3. Truth and Justification

In the dialogue *Theaetetus*, Plato's Socrates characterized knowledge as justified true belief. He refuted all subjectivist competitors the most significant of which appear in the dialogue. We are thoroughly acquainted with them from Marxist and poststructuralist contexts. The detailed dialogue ends with the cryptic statement by Socrates that one cannot yet be truly satisfied with the outcome. Admirers of Plato assume that Edmund Gettier's argument in a short article titled "Is Justified True Belief Knowledge?"³ about 2500 years later, was already known or anticipated by Plato: the two conditions, the *truth of belief* and its *justification*, are not yet sufficient to constitute knowledge; for there has to be a suitable connection between the fact in question and the respective justification in order to speak of "knowledge". The Gettier challenge, even though it is half a century old, has not really been resolved up until the present day. A *causal theory* of knowledge does not provide an adequate answer to this challenge. For it is reasons that constitute our knowledge and reasons cannot be causes in the scientific sense.

My argument for overcoming this schism has as its starting point the connection between truth and justification: truth can only be understood in an objectivistic way, while justification must be related to the respective epistemic conditions of the justification. In the 12th century, the geocentric interpretation was justified but false. Thus, people only *believed* to know that they lived in a geocentric world, but since they were wrong, it was a mistaken belief: they did not *know* it. Alternatively, we can say that the geocentric belief was rational, but false. Not every erroneous belief is irrational. Rational beliefs do not necessarily constitute knowledge. True beliefs can be irrational.

I advocate a realistic interpretation of justifying discourses and consider myself an epistemic optimist: I assume that by exchanging reasons we, usually, are getting closer to the truth. This *epistemic optimism*, however, must not be elevated into a *definition of truth*, according to which ideal justification *constitutes* truth, according to which truth is nothing more than ideal justifiability. A realist could even – unreasonably – postulate that ideal justifications are those which exclusively justify true beliefs,

³ Cf. Edmund Gettier: "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23 (1963) 121-123.

but this would explicate the (ideal) concept of justification via a non-epistemic, realistic concept of truth and not vice versa.

We should not commingle truth and justification as the two criteria of knowledge. Neither by subsuming truth under justification, as is done by different types of epistemic truth definitions, varying from postmodern, relativistic, subjectivist to internalist and cognitivist types, nor should we conceptually bind justification to truth. *The schism cannot be resolved in the form of a fusion of truth and justification.*

Successful justifications resolve doubts or alleviate them. In dialogue, the uncertainties that prompt a need for justification differ: one person may find something doubtful that another person does not. Or they differ in the degree of epistemic uncertainty, in the degree of doubt: One person considers something to be highly certain, the other has certain doubts, but is still more inclined to assume that the position is correct, rather than not. In dialogue, a successful justification is characterized by the fact that common propositions, which are not doubted by any of the two participants, are used to eliminate the epistemic difference with regard to the propositions in question. In addition to the propositions not doubted by any of the two participants, which are used for the justifying argument, the shared background knowledge and the shared inferential practice play a constitutive role for successful justifications: This accounts for successful justifications, the fact that they ultimately eliminate an epistemic difference – based on shared background knowledge (shared propositional attitudes) and a shared inferential practice. Justifications are successful against a *shared background*, which includes not only empirical, but also mental, especially intentional, evaluative and normative, as well as inferential elements.

In pleading for a consistent epistemic perspective, I mean precisely this: being consistent is dealing carefully with the context in which all reasoning takes place, and avoiding philosophical hybris. In order to be able to doubt something, there must be many things that are indubitable. If we want to remove doubt, we cannot remove ourselves from the context of the indubitable. The consistently epistemic perspective always remains within our shared world of experience.

The consistently epistemic perspective does not permit the reconstruction of the inferential framework of our lifeform. We cannot postulate how reasons should be brought forward, because we have always been part of the game of giving and taking reasons. The entire process of culturalization and socialization is based on this ability to deliberate. We are not conditioned for certain practices, but rather, we are enabled to a deliberative practice that guides our actions and judgements.

Philosophical doubt that goes beyond that which can reasonably be doubted is dubious. It is an intellectual game that, if taken seriously, has

destructive consequences for theoretical as well as practical reason. Rationalism and (global) skepticism are brothers in spirit. Contemporary postmodern skepticism and early modern rationalism are two different philosophical attitudes, but they have one thing in common: the abandonment of the epistemic perspective. In one case, knowledge is secured through supposedly unquestionable deductions from unquestionable axioms. In the other case, we abandon both constitutive elements of knowledge – correspondence with facts and being well justified.

Reasons do not only play a theoretical but also a practical role. They do not only change our epistemic attitudes but also our practice; they motivate us, reasons *speak for* beliefs and actions (among other things), *reasons are always both normative and inferential*. Reasons create a connection between facts (of which we are convinced) and assumptions that something is or will be the case (theoretical, empirical, descriptive reasons), or between facts and actions (normative reasons), between facts and evaluations (evaluative reasons), and between facts and emotions (emotive reasons). However, these categories of reasons must not obscure the dual dimension, inferential and normative, of reasons in all categories.

4. Theoretical vs. Practical Reason

The previous section argued in favor of a realistic understanding of truth. This understanding has, for the realm of theoretical reasons at least, received increasing support in contemporary philosophy, and especially in the natural sciences. When it comes to the realm of practical reasons, however, it is rejected, especially in the field of ethics.⁴

John Mackie is the first to bury the program of ethical subjectivism of analytic provenance. At the same time, he renews it in a seemingly paradoxical combination: He claims that the entire *ordinary language* moral philosophy, i.e. the analytical metaethics from Ayer to Stevenson to Hare, was taken in by a fundamental – linguistic – error: The only interpretation of moral language must be objectivist, not subjectivist as analytical philosophers have argued for decades. This means that the moral language, or broadly speaking the moral communication practice of our lifeworld, is shaped by a fundamental (epistemological) error, ac-

⁴ One phenomenon of this development is a “new realism”, which is not only discussed in philosophy, but also in the humanities and cultural sciences, see Maurizio Ferraris: *Manifesto of New Realism*, translated by Sarah De Sanctis, New York: State University of New York Press 2015; Marcus Gabriel (Ed.): *Der neue Realismus*. Berlin: Suhrkamp 2014 and REAL.

ording to which it is actually about the clarification of factual questions. Analytical meta-ethicists have attempted a subjectivist interpretation of spoken moral language which is in accordance with their metaphysical, especially ontological, prejudices. Mackie, however, realizes the futility of these attempts and returns to two familiar arguments in favor of an ethical skepticism (of second order), *the argument from relativity* (the factual (cultural) relativity of moral beliefs) and *the argument from queerness* (the ontological peculiarity of moral properties).

Ethical skepticism and subjectivism are now presented as a (plausible) metaphysics and not as the result of language analysis. Half a century of analytical ethics is rendered radically void and the analysis of *ordinary language* is replaced by a (rather thetic) metaphysics, according to which there are no normative facts. From an epistemological and ontological perspective, we must remain subjectivists. Morality is merely an instrument for achieving certain goals, and since the instrumental rationality of rules and institutions can be rationally clarified, a second-order subjectivism (a subjectivist metaethics) can be combined with a first-order objectivism (an objectivist theory of normative ethics) in this way. More sensitive natures such as Bertrand Russell have not been able to endure this kind of tension throughout their lives, and Mackie merely dissipates this tension with a philosophical sleight of hand.⁵

Each anti-realist ethical conception is ultimately unconvincing for the simple reason that our normative discourses seek to clarify what obligations we do in fact hold. The division between theoretical reason, which is directed towards rational beliefs, and practical reason, which is ultimately only an expression of individual desires, is not convincing. An ethical judgment is to be treated like other judgments, and an ethical theory like other theories: They prove themselves against that which is not in question: certain concrete or general normative facts, invariances, inferences, ethical background knowledge, the great web that is generated through the normative communication practice, and the lifeworld exchange of normative reasons.

Only global moral skepticism in one form or another would provide a certain plausibility to the leaps towards reduction (ethical naturalism) and construction (radical constructivism and Kantian constructivism). Yet there is no reason for fundamental moral skepticism: the practices of communication work quite well, not only within a society, but also internationally, we understand very well what it means that someone ought to do something, that someone has violated their duty, that a certain practice is inhumane, etc., even if we differ with regards to the criteria.

⁵ Cf. John Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London: Penguin Books 1990 [1977].

We want to know what is right and what is wrong. It is for this reason that we weigh practical and evaluative reasons. The uncertainties, dilemmas and the cluelessness are great enough to provide ever more fuel for the *game of giving and taking reasons*. We play this game because we are epistemic optimists, because we hope that we can resolve normative errors through deliberation. Our lifeworld is a deliberative one, it is not possible without evaluating theoretical and practical reasons. Indeed, deliberation is *constitutive* for its two central concepts, that of a belief and that of an action: A *belief* is an opinion for which the person who holds it can give reasons. An *action* is a behavior for which the acting individual can give reasons. The reasons refer to a practical and theoretical background, which is unquestionable and self-evident, such that we cannot give reasons for it without falling out of the shared lifeworld. This shared lifeworld does not offer a starting point for the separation of theoretical and practical reason. The robust realism of our lifeworld is comprehensive, it cannot be bisected, it cannot be limited to theoretical reason.

5. Reasons in the Lifeworld

In philosophy, there is broad consensus that reasons are related to established rules; in other words, that the primary role of reasons is interpersonal. This is not to say that in most cases, we cannot communicate with others in the practice of justified beliefs and actions without any dialogue. Person A gives person B a reason for *x* – an action, a belief, a (non-propositional) attitude. A good reason for *x* is convincing. If A gives a good reason for *x* to B and if B is sufficiently rational, B believes *x* after having considered that reason. Does this apply – regardless of the category to which *x* belongs? Yes, it seems to me that B then believes that the action, the belief, the attitude is right. If we want to let go of the arguably circular determination of “rational”, we can insert the concept of a *pragmatically* good reason: R is a (pragmatically) good reason for *x* relative to B, if B can be convinced by R that *x* is correct. Yet, we must be able to assume that the reason-giving A believes R, i.e., they assume that R describes an *accurate (descriptive or normative) fact* and that R *actually* speaks for *x*, i.e., that it is an (objectively) good reason for *x*. Whether something is a good reason depends – outside the realm of science and philosophy at least – on the established rules of our lifeworld justification games.

We can assume that we grasp the concept of reason – or should we say: the lifeworld phenomenon of giving and taking reasons – through certain utterance situations. Someone expresses a belief and is asked why they hold this belief. The answers they provide to these questions give (subjective) reasons for the belief, that is, they name beliefs on their part, that justify

the belief in question. An expression that justifies a belief consists in turn of an expression of beliefs. As such, speaking of “subjective” reasons is by no means harmless, indeed it may suggest that the justification game has its conclusion in the opinions of the person concerned. A justification is only successful when 1) there is an agreement with the person who provides the justification; 2) the person who takes the justification is defined; 3) an agreement regarding the existence of the facts on which the justification is based is established. In this sense, that is, with regards to their propositional content, reasons are always objective and never subjective.

This objectivistic reading allows for setting a limit to the interpersonal character of the justification game. If a person believes that a certain fact exists that justifies one of their beliefs, and at the same time, they believe that this fact is only accessible to them, not to anyone else, then they can – justifiably – believe that they have good reasons. At the same time, this person can believe that they cannot communicate these good reasons to B or to anyone else and that this means that stating these reasons would not lead to the respective addressee’s belief of the given justification, i.e., the justification being successful. Nonetheless, this objectivistic reading does not deny that the game of giving and taking reasons is appropriated by the (interpersonal) practice of expression. In this sense one can continue to speak of a primacy of reasons as interpersonal relations.

Prohairesis and epistemic systems are not only inseparably linked, they are also subject to comparable coherence conditions. Although one may speak of the justification of actions, it is less misleading to speak of the justification of normative beliefs which guide the action. An expectation is a (probabilistic) belief which is fulfilled by the occurrence of the event in question. I often form my expectations as the result of a deliberation process, which can likewise incorporate scientific theories and data and thus arrive at a specific expectation. The role of decisions is similar. Decisions complete the weighing of pro and contra and are fulfilled by a certain type of event: expectations and decisions conclude deliberation processes; they are the result of theoretical or practical deliberations.

An expectation can be characterized as a belief that something will happen (possibly with a certain probability). A decision can be characterized as an expression of a belief that the action, which fulfills the decision, is the right one. In the spirit of the Stoa, I wish to go one step further and interpret decisions not merely as an *expression* of normative beliefs, but as a normative statement itself, as a judgment. We ascribe beliefs even when they must be accepted in order to interpret the behavior of the respective person as rational.

Decisions are expressions of both: normative and prohairesis judgments. Not every normative judgement is also prohairesis, for example when its dimension of action is unclear. Decisions are thus normative

judgements of a certain type: judgments that go hand in hand with a desire to act. They are therefore both normative and prohairetic. Even if they do not have the character of a judgement, we ascribe expectations. Yet an essential part of our expectations concludes a – theoretical – deliberation and, thus, they do have the character of a judgement. Descriptive and normative judgements thus stand opposite each other and take the form of expressions of descriptive or normative beliefs, of which the individual is aware, and which conclude the – theoretical or practical – deliberations (temporarily). If these judgments are sufficiently stable elements of the epistemic system, we may also say that these judgments, as stable beliefs, are propositional attitudes of the individual concerned. As propositional attitudes, decisions are a hybrid, they are both epistemic and prohairetic.

The deliberation process preceding the *expectations* is about probabilistic and non-probabilistic facts, or in any case with descriptive facts. The deliberation process preceding *decisions* is about normative and descriptive facts: What is the right action, what should I do in this situation? What are the reasons in favor of this action in contrast to other possible actions? Thus, both cases concern beliefs. Normative beliefs remain beliefs, they do not secretly turn into desires over the course of such a deliberation process.

Even where reasons for action refer to one's own interests, this happens *qualitatively*, in a sense that we will have yet to explain. It is not the existence of interests as such that provides good reasons for action. By this I do not mean the venerable and philosophically much discussed problem of the qualification of one's own interests, in the sense of worthy and unworthy interests.⁶ For this only concerns a special aspect of an evaluative judgement. Something else is more decisive: reasons always lead to a categorical conclusion (this is not solely the case in the moral context as Immanuel Kant claimed): They justify a belief or an action or an emotive attitude *categorically*, not merely hypothetically (under the hypothesis of these or those goals of the respective agent). They justify a belief or an action as rational. A *hypothetical* justification, as it is occasionally called, does not qualify as a justification. "If you want X, then do Y" is not a justification for Y. This is merely the determination of a causal or probabilistic relation. This is not a justification for Y. It does not prove Y to be rational. Not even for the person who desires X. The attempt by Humeans, to identify all *practical* reasons as hypothetical, is incompatible

⁶ From John Stuart Mill: *Utilitarianism*, London 1863 to John C. Harsanyi: *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge: University Press 1977: anti-social interests in the utilitarian calculation are excluded as unworthy of consideration. Alternatively, they distinguish between higher and lower needs.

with the role of practical reasons in the lifeworld. Hypothetical justifications either indicate the failure of a reason, or are merely building blocks of a reason that is yet to be given. “If you are convinced that dolphins are fish, you should also assume that they lay eggs.” This, of course, is not a justification for believing that dolphins lay eggs.

There is a gap between preferences and actions. It is a naive idea of human rationality, in a dual sense, to believe that action expresses one’s dominating desires (or should we speak of resulting desires, in line with physics) or, in the terminology of rational decision theory, that it is nothing other than a *revealed preference*. Action is the result of an assessing, evaluative judgement. I act in a certain way because I consider this action to be the right one. The ability to distance oneself from one’s own interests – and the complexes of desires that constitute them – is an essential characteristic of a rational person.

If the predicate “rational” in practical contexts meant nothing else than “it is a suitable means for the given purpose” (or to put it more strongly: “there is nothing more suitable”), then rationality would lose its normative significance. The designation of an action as “rational” would no longer have a recommendatory character, then the predication “it is rational” in practical contexts would only maintain a descriptive (probabilistic or causal) relation. As a normative predicate, it is subject to certain forms of justification. The justification for why an action is rational may refer to subjective characteristics like the individual’s desires or interests, but it can only be understood objectively – like any justification – in that it distinguishes this action as the right action.

The normative constitution of our lifeworld practice of communication is overly complex. There are those rules whose observance constitutes an act of speech, and whose non-observance causes the corresponding act of speech to fail (*fallacy* in the Austinian sense). Violations of these rules occur frequently. Many promises are made with the intention of breaking them. If this intention remains hidden from the addressee, the speech act of the promise succeeds. Nevertheless, it is a serious violation of rules which leads to moral criticism if it is uncovered. This moral criticism occurs – almost – independently of how this act of the promise is otherwise morally evaluated. The moral criticism is tied to this type of speech act. This phenomenon poses some riddles for philosophical ethics. Modern theories of ethics develop more or less abstract criteria for a moral judgement, the most well-known of which are the different variants of utilitarian evaluation, Kantianism in the sense of a generalization test for maxims, intuitionist ethics in the style of David Ross⁷ (according to

⁷ Cf. W. D. Ross: *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press 1930.

which there are some basic rules of moral judgment that are not in need of justification, such as the duty to help, respect for individual rights, etc.)⁸ as well as libertarian theories, which claim Locke's individual rights to be the sole basis of a moral judgment. None of the above-mentioned approaches to modern ethics offers an obvious interpretation for this phenomenon of our lifeworld linguistic practice.

One possible explanation would be to consider the normative constituents of our lifeworld linguistic practice to be ethically unfounded i.e., to claim that our lifeworld linguistic practice is indeed guided by normative intuitions of this kind, but that these intuitions lack a rational ethical foundation and, as such, do not entail any moral obligation. A second possible interpretation would be to see these normative constituents of our lifeworld linguistic practice as a first orientation for action, which could then be *rationaly reconstructed*, modified or rejected by the ethical theory. We are, *prima facie*, obliged to keep our promises, but whether we are actually – not only *prima facie* – obliged to keep a promise is determined by the principle of the ethical theory.

It seems to me that both of these two dominant versions for determining the relation between ethical theory and lifeworld linguistic practice have almost bizarre practical consequences. The first version would be tantamount a complete devaluation of all the finely chiseled normative criteria of our lifeworld linguistic practice and would ultimately make the normative constituents of our lifeworld communication and interaction practice disappear. The ethical rational agent would no longer qualify as a partner for dialogue and interaction. Ethical rationalization would not only entail a comprehensive loss of morality; it would likewise forfeit its ability for practice. Those who take this ethical theory seriously and who are consistently oriented towards its principles and criteria, participate in the world of communication and interaction only in the form of a stage actor. They thereby simulate normative commitments, beliefs, and respective attitudes that make the commitments and beliefs seem true.

If taken seriously, the second version of the relationship between ethical theory and lifeworld practice would have bizarre consequences as well. All the rules that agents would follow would only be tentatively valid. Their conformity to the rules, which make them a reliable partner for dialogue and interaction in the first place, would, in a sense, always remain hypothetical. The ethical test could dispense with this conformity to the rules at any time. Moreover, if one looks at the spectrum of modern

⁸ Tom Beauchamp and James Childress: *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford: Oxford University Press 2001 have developed such an intuitionist foundation for medical ethics that is particularly popular in the medical profession.

ethical theories and their principles and criteria outlined above, it is not clear that they can justify the necessary high degree of conformity to the rules of lifeworld practice. In any case, this applies so long as one takes these tests seriously in each individual instance and does not shift to a cursory examination of entire rule systems.

The question is, then, what is the source of the normativity?⁹ Is this source to be found in the construction of one's own person, as Kantian and postmodern constructivists think? Or is the actual source of normativity an ethical principle that we discover or invent? As ethical realists we believe that it can be discovered, as ethical subjectivists we believe that it must be invented. If we can discover it, the question remains, with which method this would be possible? What cognitive faculty allows us to discover this principle? One possible answer, namely that all we need is logical competence, has already briefly been discussed and rejected above. In any case, the logic of moral language does not reveal this principle to us. Maybe we have a direct intuition that allows us to see this principle, analogous to our judgements of perception?

The double aporia suggests that the source of normativity is to be found in the lifeworld linguistic and interactive practice itself. It is not the externally introduced principle of ethics (externally with regard to the lifeworld) – whether it is realistically interpreted as a moral fact or interpreted in constructivist terms as a useful invention of the human mind. In our linguistic and interactive practice, to make a promise means *ipso facto* to make a commitment. In any case, from the perspective of a member of the linguistic and interactive community, the (descriptive) statement that A has made a promise to B, is at the same time also a (normative) statement that A has an obligation to B. One cannot make a promise without entering into obligations. Likewise, one cannot, at least as a member of the same linguistic and interactive community, establish the fact that someone has made a promise, without acknowledging this obligation. The ostensible naturalistic fallacy does not exist, since making a promise is nothing more than to make certain commitments under specific conditions. One source of normativity corresponds to the established linguistic and interactive practice, which contains the institution of making promises. These and other normative institutions of our linguistic and interactive practice are the actual sources of normativity.

The ethical analysis has its starting point in the moral conflicts of our lifeworld. It is therefore very tempting to leave the lifeworld dimen-

⁹ Cf. Christine Korsgaard: *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press 1996. Interesting historical studies can be found in Charles Taylor: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1989.

sion behind and to move on to an ethical principle that does not allow for moral conflicts. Modern act utilitarianism, especially in the form of preference utilitarianism, is a prominent example thereof. This solution strategy to moral conflicts in the lifeworld, however, leads to a profound conflict with the normative rules of the lifeworld as a whole. In order to salvage the theory, the normative constitution of our lifeworld practice must therefore be abandoned. At the same time the theory loses its justificatory benchmark – or as it used to be called in logical empiricism: its verification. The theory loses its foundation in the lifeworld, it loses contact with the sources of normativity.

Ethical analysis also has an effect on the lifeworld practice. The Enlightenment project in modernity has a practical dimension; it does not leave the lifeworld practice untouched. Ethical analysis makes moral orientations disappear, some of which were deeply embedded in lifeworld practice, but cannot withstand ethical criticism. Chastity as a central moral norm for girls and young women has been disappearing for several decades now. This occurs, among other reasons, because it comes into conflict with other norms – such as the norm of equality between men and women, as well as an autonomous way of life for both male and female adults – and, because no deeper normative principle can be found to justify this traditional virtue.

The decisive argument against a Wittgensteinian quietism is what I would like to call the *unity of the lifeworld*. In the lifeworld practice we cannot be satisfied with playing different games time and again. We are not content to play chess at one time and Halma at another; to play football at one time, and mess around with mathematical proofs at another, to take the role of the parent, then that of the teacher, that of the pupil, that of the citizen, that of the employee, that of a club member ... There is always the one individual who acts here, who fulfils these different roles and therefore has to ensure that their lifeworld remains coherent as a whole.

The unity of the lifeworld has above all an interpersonal dimension. We communicate through our normative and descriptive orientations, we must agree on what exists and what does not, what is well-justified and what is not, and this unity cannot always be a game-specific unity. We know who won the game of chess when we know the rules and the course of the moves. The metaphor of the game is tempting: Could it not be the case, that it is a matter of these isolated games which we can simply pull out of the drawer and delve into this world where we play together and that is all there is to it?

The game metaphor is helpful to look at the complexity of the normative rules established in life. It is misleading, however, if it implies that lifeworld practice is nothing more than a set of game situations,

each with its own rules that are not interrelated. This distinguishes the game of chess from the lifewordly established games, that are not artificial and not invented. They are not isolated, i.e., do not constitute their own world. Their participants have a lasting relationship with each other, they define themselves through their role, through their normative orientations, through their goals, through their personal ties, through their life projects, through time. These are not dispensed with depending on the game one enters.

To stay with the Wittgensteinian game metaphor: We are playing one great game whose rules we cannot describe and make explicit, and which are likewise underdetermined to a high degree. We are playing *one* great game that is carried by *one* large complex of interconnected rules. We remain *one* and the same person even when we transition from one game to another. The participants in this one great game share two basic types of propositional attitudes: Descriptive and prohairetic. They share beliefs about what is the case and which objects exist, on which experiences one can rely and on which ones one cannot and they share normative attitudes about what to do (in certain situations) and what not to do, which values should guide us, and what constitutes the violation of a rule and what does not. These two basic types of propositional attitudes are inextricably linked, they do not divide the one great game into two individual great games – a practical and a theoretical game, a normative and a descriptive game.

*Stefano Pinzan**

Freedom and Sensibility in Kant: An Anthropological-Psychological View

Abstract

Scholars disagree about whether and how Kant manages to avoid dualistic outcomes in the relation between freedom and sensibility within the moral agent. If he does not – if he portrays a moral agent who must judge and act without taking emotions, sentiments, and passions into account – then authors such as Blackburn can rightly argue that Kantian ethics loses sight of the concrete individual, whose sensibility has a fundamental role, taking part in the definition of her specific identity. I argue that this portrait comes from a disputable and incomplete reading of Kant's works. There is no dualistic outcome in the relation between freedom and sensibility in Kant. My aim is to show that there is a bridge between the rational and the sensible elements within the Kantian agent and that it can be reconstructed by analysing Kant's works on ethics, aesthetics, and anthropology. Specifically, those elements must be thought of as in accordance, not in opposition, because sensibility is necessary for Kant's ethics to be effective, both for the agent's awareness of the moral law and for the agent's motivation.

Keywords

Kant, Sensibility, Respect, Aesthetics, Anthropology.

1. Introduction

The aim of this article is to show that sensibility has an essential role in Kant's ethics. I argue against the view in which Kant opposes freedom – that is, the autonomy of practical reason – to sensibility. If it were impossible to outline a non-dualistic relation between freedom and sensibility, various criticisms could be rightly directed at Kant.

The article proceeds as follows. First, I summarise the criticisms against Kant with regard to his willingness to disregard the sensible-natural component of the moral agent (§2). This leads to the realisation of a totally rationalistic ethics that applies to abstract moral agents belonging to an

* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

intelligible world in which personal identity is set aside in favour of impersonality. To make these criticisms clear, I use an evocative metaphor suggested by Blackburn. I then show how the criticisms come from an incomplete and disputable reading of Kant's works (§3), mostly restricted to the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (henceforth *Groundwork*). It is important to grasp the aim of *Groundwork* to avoid falling into misunderstandings that could lead to a mistaken image of the Kantian agent.

I then present a path that goes through not only Kant's works on ethics but also into his aesthetic and anthropological ones; this path reveals how the sensible dimension is fundamental for the Kantian subject to make morality effective, both for the agent's awareness of the moral law and for her motivation. The path starts from respect (§4), which is the actual bridge between freedom and sensibility and the only moral feeling, as it allows the agent to subjectively grasp the moral law through its effect on her sensibility. And yet, a moral feeling is not the only way to become aware of our supersensible destination. The aesthetic experience can also bring about an understanding of morality, providing a sensible image of it. In light of these observations, I analyse the agent's experience of the beauty and the sublime (§5). The analysis leads to the notion of character as the alignment of natural inclinations with the moral agent's noumenal nature (§6). Character enables us to achieve a person's unity – that is, the realisation of the person as a finite rational being.

2. The Split between the Autonomous Moral Agent and the Empirical Subject

For Kant, the fundamental principle of morality must be sought not in the empirical and sensible world but in pure and a priori philosophy. The autonomy of a moral agent is her ability to stand freely in front of sensible incentives, avoiding their imposition on her will and instead taking the moral law as ultimate ground. Freedom is referred to the intelligible world in which the subject takes part thanks to her noumenal character. However, as a sensible being, the subject also takes part in the phenomenal world, and she is subordinated to the same natural necessity to which all other beings in nature are subordinated. Her action, “understood as phenomenon, is explained with an eye to empiricist-inspired questions about the nature and origin of particular desires and their ability to physically move us”¹. Kant thus writes in *Critique of Pure Reason*:

¹ J. Tizzard, *Kantian Moral Psychology and Human Weakness*, in “Philosophers’ Imprint”, vol. 21, n. 16, June 2021, p. 2.

And then for a subject of the world of sense we would have first an empirical character, through which its actions, as appearances, would stand through and through in connection with other appearances in accordance with constant natural laws, from which, as their conditions, they could be derived; and thus, in combination with these other appearances, they would constitute members of a single series of natural order. Yet second, one would also have to allow this subject an intelligible character, through which it is indeed the cause of those actions as appearances, but which does not stand under any conditions of sensibility and is not itself appearance².

To some critics, the portrait that Kant paints is one of a subject with a Janus-like personality³, one face facing the phenomenal world of natural necessity and the other freely facing the eternal course of reason. Kant must provide evidence of a concrete relation between freedom and nature; otherwise, freedom cannot have any effect and therefore the subject cannot make any judgment or take any moral action.

Kant's ethics is seen by many critics as one that does not refer to the moral subject as a concrete individual. Specifically, in the *Groundwork* and in the *Critique of Practical Reason*, concreteness seems to be sacrificed in the name of formalisation. Kant's ethics is considered an exclusively rationalistic ethics that judges all that comes from the sensible world as a risk to the autonomy of the moral subject and thus something to refuse and rule out. Here the risk is that of holing up into the intelligible world, in which the moral subject is considered stripped of her sensibility, that is, of what makes her a member of the world of nature. Pauer Studer summarises this argument against Kant as follows:

Kant's moral subject is a 'disembodied and unencumbered subject' in an intelligible world separated from the sensible world. Since he defined moral persons by a single characteristic – their power of reason – he abstracts from concrete individuals [...] How can something which has validity for beings separated from their empirical character be relevant for persons who are part of an everyday world?⁴

At stake here is the role of sensibility, of passions and feelings. Kant seems to refuse to recognise these as constitutive elements of the subject because, if taken into consideration, they could produce the heteronomy of will which hinders the possibility of the latter to determine itself through duty alone.

² I. Kant, *Critique of Pure Reason*, P. Guyer and A.W. Wood (ed., trans.), Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 536 (A539, B567).

³ See R.O. Röseler, *Kant's Theory of Freedom as an Ethical Postulate*, in "Monatshefte", vol. 39, n. 5, 1947, p. 326.

⁴ H. Pauer Studer, *Kant and Social Sentiments*, in "Vienna Circle Institute Yearbook 2", 1994, p. 280.

For instance, Williams thinks that because of Kant's aim for impartiality, the German philosopher falls into impersonality by abstracting from the identity of the persons involved⁵. The individual person has a set of desires and projects that constitute her character, but Kant's ethics favours an abstract approach that denies the centrality of subjective experience, of personal identity constituted by one's character, history, and motivational complex. For Williams, basing morality on this conception of the subject makes Kant incapable of understanding people's real moral lives.

This critique can be summarised with an evocative metaphor suggested by Blackburn, in which he compares the person to a ship worked by a crew composed of desires, affects, passions, and feelings. The will is the captain of the ship. Blackburn writes the following about the will:

This is the Captain, the will, yourself as an embodiment of pure practical reason, detached from all desire. The Captain himself is free. But he always stands ready to stop things going wrong with the crew's handling of the boat. Sometimes, it seems, the happiest ship will have no crew at all, but only a Captain, for, making surprising contact with Stoic and Buddhist thought, Kant holds that it is only with complete independence from inclination and desires that bliss is possible⁶.

Blackburn infers that for Kant the best ship is one with no crew, probably because in some pages of *Groundwork* it seems that the Kantian agent must set her sensibility aside in favour of pure rational deliberation. In particular, in his example of the philanthropist, Kant argues that a man with his soul inclined to sharing with others, who feels satisfaction in spreading joy to those around him, cannot act in a proper moral way:

The maxim lacks moral content, namely that of doing such actions not from inclination but *from duty*. Suppose, then, that the mind of this philanthropist were overclouded by his own grief, which extinguished all sympathy with the fate of others, and that while he still had the means to benefit others in distress their troubles did not move him because he had enough to do with his own; and suppose that now, when no longer incited to it by any inclination, he nevertheless tears himself out of his deadly insensibility and does the action without any inclination, simply from duty; then the action first has its genuine moral worth⁷.

⁵ See B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

⁶ S. Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 243.

⁷ I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, M.J. Gregor (ed., trans.), Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 11-12 (398).

For Kant, it is the apathetic person that – without any inclination to suffer for others’ pain and thus to help out of her emotional participation – performs the fully moral action. The will, the Kantian Captain, is described by Blackburn as “a peculiar figure, a dream – or a nightmare – of pure, authentic self-control”⁸. What Blackburn is trying to say is that the ship needs its crew; it is impossible to have a ship with only a captain. In fact, people have a practical identity formed by their desires and attitudes, which should not be eliminated in the action. Kant’s view is thus abstract and dangerous to the agent’s integrity.

3. Understanding *Groundwork*

These arguments against Kant rest on a disputable reading of *Groundwork*, in which Kant is trying to find the fundamental principle of morality. The example of the philanthropist and all the other examples have a heuristic role⁹. Kant takes into consideration two extremes: on one side, the person who acts motivated only by inclinations (the philanthropist); on the other, the person who is motivated only by pure practical reason. Paton calls this “the isolation method”, which is used by Kant because actions performed on the basis of immediate inclination and those performed on the basis of duty could be confused:

Hence in order to be quite certain that we are judging the value of actions done for the sake of duty, he asks us to remove the immediate inclination and assess the value of action in its absence [...] To use such a method of isolation is by no means to assert that where an inclination is present as well as a will to do one’s duty, there can be no moral worth in an action¹⁰.

The example of the philanthropist shows how a person who acts only on the basis of inclination – even if acting in conformity with duty – is uncertain whether her action is correct or demanded. She might act rightly, or she might not. This is because, as Herman says, “the connection between sympathy and helping someone is not fortuitous; the connection between helping someone and doing what is right is”¹¹. The philanthropist who acts exclusively on the basis of feelings does not have the

⁸ S. Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, cit., p. 247.

⁹ See P. Guyer, *Schopenhauer, Kant and Compassion*, in “Kantian Review”, vol. 17, n. 3, 2012, p. 417.

¹⁰ H.J. Paton, *The Categorical Imperative*, University of Chicago Press, Chicago 1948, p. 49.

¹¹ B. Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, London 1993, p. 30.

necessary internal connection between the basis and the rightness of the action. That is why her maxim has no moral content.

Thus, in reality Kant develops his arguments in full awareness that moral actions are overdetermined¹². Human beings are finite rational beings. They are not infinite rational beings, since their will does not immediately determine itself according to the moral law. They are also different from nonhuman animals, which are driven only by impulses. Human beings, as finite rational beings, have impulses and inclinations, but they also have the ability to rationalise when it comes to their will's determination¹³. Feelings such as compassion and sympathy may be among the agent's incentives, but the final incentive (the one that brings the agent to act) must be the moral law.

Now, I want to go further by arguing that sensibility also has a crucial role in Kant's ethics. In fact, the impossibility of a positive role of sensibility depends, according to the critical readings mentioned above, on Kant's inability to coordinate the world of freedom with the sensible world of nature, without excluding each other. However, when we consider more of Kant's work, we see that freedom and nature (and thus also sensibility) can have a concrete relation. We need to find evidence of this positive relation, and this is done by taking an anthropological-psychological path, whereby I show how freedom is to be found in nature and how it needs sensibility in order to be reflected in the subjective experience of the Kantian moral agent. Furthermore, it is also possible to go back from the world of nature to that of freedom, thanks to aesthetic experience, as Kant writes, mostly in the *Critique of the Power of Judgment*.

4. Respect

Freedom needs sensibility in its various forms to be reflected in the experience of the moral agent so that the agent can become aware of her noumenal dimension and its potential. First, we must analyse how freedom can be effective in nature. Respect – a particular feeling, namely the only moral feeling, that has a constitutive role in Kant's moral theory – is the obvious starting point, since “any consciousness of obligation depends upon moral feeling to make us aware of the constraint present in the thought of duty”¹⁴.

¹² On the debate regarding overdetermined actions, see M.W. Baron, *Kantian Ethics Almost without Apology*, Cornell University Press, New York 1999.

¹³ See C. Bagnoli, *Vulnerability and the Incompleteness of Practical Reason*, in C. Strahele (ed.), *Vulnerability, Autonomy, and Applied Ethics*, Routledge, London 2016.

¹⁴ I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, L. Denis (ed.), M.J. Gregor (trans.), Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 171 (399).

In fact, respect is the only moral feeling because it is the sensible consequence of the law's representation, and so it is different from other pathological feelings, which instead come before the law's representation: "Though respect is a feeling, it is not the one *received* by means of influence; it is, instead, a feeling *self-wrought* by means of a rational concept and therefore specifically different from all feelings of the first kind, which can be reduced to inclination or fear"¹⁵.

Therefore, respect is the bridge between the objectivity of the moral law and the subjectivity of the agent as a finite rational being who can become fully aware of morality only after its influence on her sensibility. Respect is "morality itself regarded subjectively as an incentive inasmuch as pure practical reason – by rejecting, in contrast to self-love, all of self-love's claims – imparts authority to the law, which now alone has influence"¹⁶.

Here it is important to dwell on the concept of *incentive*. Respect arises from the awareness of the moral law. The law is the pure will's determining ground, so it is a noumenal cause of action, but its efficacy as an incentive can be only a phenomenal cause. Kant distinguishes between grounds (*Bewegungsgrund*) and incentives (*Triebfeder*):

Thus the moral law, just as through practical pure reason it is a formal determining ground of action, and just as it is indeed also a material but only objective determining ground of the objects of the action under the name of good and evil, so it is also a subjective determining ground – i.e., an incentive – for this action, inasmuch as it has influence on the sensibility of the subject and brings about a feeling that furthers the law's influence on the will¹⁷.

For Kant, respect is not the incentive of moral action. The moral law is the incentive of moral action; it is what should ultimately subjectively determine the will. The fact is that as an incentive, the law manifests itself through moral feeling. Indeed, the only way to acquire "moral interest"¹⁸, which is the interest for the moral law, is through the effect of the law that manifests itself subjectively in the form of moral feeling. Respect therefore plays a central role in Kant's moral theory, as the feeling that makes practical reason effective. Conceptual knowledge of the law is thus not enough for the subject to make it the determining ground of her will; sentimental recognition is also needed. Moral life could not even exist without respect because we could not have access to the subjective

¹⁵ I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 14 (401).

¹⁶ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, M.J. Gregor (ed., trans.), Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 63 (76).

¹⁷ *Ibidem* (75).

¹⁸ *Ivi*, p. 66 (79).

experience of morality, to the awareness of acting autonomously through moral maxims. Indeed, Kant writes that the human being “must have respect for the law within himself in order to even think of any duty whatsoever”¹⁹. As Berg argues, respect “is the foundational act of practical self-consciousness”²⁰.

Respect is therefore a particular feeling, produced by a fact of reason, but, “in order to have an effect on a finite human being it must function as an analogue of sensibility. It must mimic the pathology of sensibility”²¹. For Kant, the proper moral phenomenon is precisely the feeling of respect: it is a sensible experience, specific to the emotional – and thus embodied – subject’s dimension, but it is caused by freedom as the dimension independent from the phenomena of the subject’s life. The moral law is nothing more than freedom that moves itself, but since it exists only in the concrete person – that is, in a body capable of causal freedom – what happens is that when freedom determines the will, the will is determined, as a subjective and psychological phenomenon, by respect, which is the causal power of freedom: “We have, rather, a *susceptibility* on the part of free choice to be moved by pure practical reason (and its law), and this is what we call moral feeling”²². So, respect is entirely sensible, but it is caused by (freedom’s) power, which is caused by nothing sensible.

As a sensible experience, respect is a compound feeling that induces a twofold emotional reaction in the subject. First, the awareness of the law shows the paucity of a subject’s inclinations, which try to impose themselves on the pathologically determinable self by feeding the faculty of desire. Kant recalls that this “propensity to make oneself as having subjective determining grounds of choice into the objective determining ground of the will in general can be called *self-love*; and if self-love makes itself lawgiving and the unconditional practical principle, it can be called *self-conceit*”²³. Respect breaks down the subject’s self-love by acting on her conscience and provoking a negative feeling of humiliation that Kant also defines as intellectual disdain. Second, however, there is the elevation of the subject, who also becomes aware of her freedom, namely, her ability to autonomously determine herself to act, making the moral law the only determining ground of the will. According to Kant, the person is subjected to her own *personality*, that is, “freedom and independence

¹⁹ I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, cit., p. 173 (403).

²⁰ A. Berg, *Kant on Moral Respect*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, vol. 103, n. 4, 2021, p. 23.

²¹ C. Wellmon, *Kant and the Feelings of Reason*, in “Eighteenth-Century Studies”, vol. 42, n. 4, 2009, p. 566.

²² I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, cit., p. 171 (400).

²³ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, cit., p. 62 (74).

from the mechanism of the whole of nature, regarded nevertheless as also a capacity of a being subject to special laws – namely pure practical laws given by his own reason”²⁴. Thus, the positive feeling of elevation follows and is provoked by respect; through it we feel the sublimity of our supersensible existence – and thus of our superior determination – combined with the awareness of our sensible existence.

It is clear how respect “is regarded as the *effect* of the law on the subject, and not as the *cause* of the law”²⁵. Nevertheless, the experience of the law’s effect on the subject is phenomenologically prior to the awareness of the law and thus also of its cause. In the individual experience, the sense of deserving or owing respect precedes the awareness that this depends on one’s ability to act in accordance with the self-determination of will. As Grenberg writes, respect as a phenomenon is “a felt moment *in* time that points us to an intelligible object *outside* of time”²⁶. In the subject, moral experience appears in feeling before reason, where finally the proper logical and normative order can be rebuilt (respect arises from the self-legislating will that precedes it). Therefore, the effectiveness of the moral law in the phenomena’s world is granted by the experiential priority of the feeling of respect:

The dissimilarity of determining grounds (empirical and rational) is made known by this resistance of a practically lawgiving reason to every meddling inclination, by a special kind of *feeling*, which, however, does not precede the lawgiving of practical reason but is instead produced only by it and indeed as a constraint, namely, through the feeling of a respect such as no human being has for inclinations of whatever kind but does have for the law²⁷.

In conclusion, respect allows one to acquire awareness of freedom as the ability to act autonomously. Respect, therefore, is the *ratio cognoscendi* of the moral law, which is its *ratio essendi*. Through respect we must understand the need for the interaction between the sensible and supersensible dimensions of human nature. For the moral law, which is related to the noumenal dimension, to have an effect on the agent and on her will’s determination, requires a feeling that, even though it is a particular one, reproduces the pathological influence of all other feelings. It is from sensibility “that the *subjective experience of morality*, namely of the value represented by the consciousness of being able to act according to a law

²⁴ Ivi, p. 71 (87).

²⁵ I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, cit., p. 14 (401).

²⁶ J.M. Grenberg, *The Practical, Cognitive Import of Feeling. A Phenomenological Account*, in K. Sorensen, D. Williamson (ed.), *Kant and the Faculty of Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 50.

²⁷ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, cit., p. 75 (92).

of freedom, arises”²⁸. Furthermore, other pathological feelings should not be eliminated from moral experience; the aim of respect is also the alignment of these feelings with the conduct dictated by the moral law.

5. The Aesthetic Experience

Respect is the means through which morality shows itself to a subject; it is felt by provoking an effect on her sensibility. But respect is not the only way sensibility and morality relate to each other. Kant claims that there is also the possibility of accessing to the knowledge of one’s supersensible destination through aesthetic experience. This can happen because human beings are “sensuously affected, embodied rational beings. Our sensory experiences and the feelings and thoughts aroused by these experiences form an integral part of our identity: a part that in turn plays multiple roles in human morality”²⁹.

Aesthetic experience can guide us to understand morality. It gives us a sensible image of morality, and, as Guyer argues, human beings “need such images, that although the actual content of the moral law must be deduced by rationality alone we are not creatures who can really be expected to grasp the nature of morality itself by pure unaided reason”³⁰.

Thus, through aesthetic experience one can have a *palpable* experience of freedom³¹. This is mostly because of the key characteristic of *disinterested*: taste is “the ability to judge an object, or a way of presenting it, by means of liking or disliking *devoid of all interest*”³², including moral interest. Because of this characteristic, aesthetic experience serves morality:

Aesthetic judgment must be free of external constraints, including the constraints of morality, but in virtue of this freedom the experience of aesthetic judgment can represent and in some degree prepare us for the exercise of freedom in morality itself [...] The autonomy of the aesthetic is in the service of the primacy of practical reason, but the aesthetic serves practical reason in virtue of nothing less than its freedom from constraint by practical as well as theoretical reason³³.

²⁸ R. Mordacci, *Rispetto*, Raffaello Cortina, Milan 2012, p. 100 (translation mine).

²⁹ R.B. Loudon, *Kant’s Impure Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 108.

³⁰ P. Guyer, *Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality*, in “The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, vol. 48, n. 2, Spring 1990, p. 139.

³¹ See P. Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

³² I. Kant, *Critique of Judgment*, W.S. Pluhar (ed., trans.), Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 53 (211).

³³ P. Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, cit., p. 96.

The object judged by a feeling of pleasure is called *beautiful*. The links between beauty and morality are many in the four definitions of beauty that Kant gives in *Analytic*, so many that the German philosopher argues that beauty is the *symbol* of the morally good. Beauty is the sensible corresponding, in terms of perception, to freedom as the law of ends. Beauty shows the free play of the faculties in their teleological structure. In fact, “*beauty is an object’s form of purposiveness insofar as it is perceived in the object without the presentation of a purpose*”³⁴. The subject’s response to beauty is analogous to the judgment of morality because of its immediacy, freedom, and universality³⁵. Nature shows in beauty its noumenal dimension without imposing it as systematic knowledge. Art and beauty show how the world can be oriented to harmony, which is also something at which moral agency aims. Beauty comforts the moral agent with the fact that her effort is also nature’s effort.

In relation to this, as Guyer argues, the difference between beauty and morality is that the response to beauty is represented “to sense rather than through concepts. But since the pure idea of morality is not itself directly representable to sense, this disanalogy does not undermine the analogy between beauty and morality but is rather what requires that the former become the symbol of the latter”³⁶.

In this way, one can argue that beauty is the symbol of morality so that “the particular intuition of a beautiful form indicates the aesthetic freedom which is analogous to moral freedom”³⁷. This conception is grounded on the idea that “the consideration of the beautiful constitutes the meaning, in an empirical-anthropological sense, of the transition from sensuous nature to moral freedom”³⁸.

While the feeling of beauty is the symbol of morality, the experience of the *sublime* is a higher symbol of the morally good due to the fact that it has a direct correspondence with our moral destination. In this case, the intellect is not related to imagination, but reason is. In fact, the sublime is the exhibition of an indeterminate concept of reason.

Even if the object is not the judgment’s determinant, the sublime needs the experience of a different kind of object compared to beauty:

³⁴ I. Kant, *Critique of Judgment*, cit., p. 84 (236).

³⁵ The judgment of an object as beautiful can claim universal validity. This is because the pleasure is not any subject’s inclination, and the judging person feels completely free in the relation with the object. However, what could be claimed is only a subjective universality or necessity because the aesthetic judgment does not come from concepts. See I. Kant, *Critique of Judgment*, cit., pp. 63-64 (219).

³⁶ P. Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, cit., p. 316.

³⁷ K. Düsing, *Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant’s Critique of Judgment*, in “Noûs”, vol. 24, n. 1, March 1990, p. 85.

³⁸ *Ibidem*.

The beautiful in nature concerns the form of the object, which consists in [the object's] being bounded. But the sublime can also be found in a formless object, insofar as we present *unboundedness*, either [as] in the object or because the object prompts us to present it, while yet we add to this unboundedness the thought of its totality³⁹.

Yet in the *Observation of the Feeling of the Beautiful and Sublime*, Kant argues that the sublime must always be great and simple, while beauty could also be small and decorated. A person gripped by the sublime is serious and often motionless and astonished. In general, the sublime as a feeling “seems to be seriousness, rather than play, in the imagination’s activity”⁴⁰.

The experience of the sublime is an experience of a complex psychological state, one very different from that felt in experiencing beauty: the subject indeed feels a complex feeling which, despite having an element of pleasure, also has an element of pain. This feeling is described by Kant as a *negative pleasure*. In the sublime the relation is between imagination and reason, where the former is confronted with its limits, forced by the latter to reach its maximum. From this arises the feeling of displeasure: reason forces us to unify in a whole the immensity of the sensible world that we are experiencing, but the power of imagination is not sufficient to satisfy this requirement. In this way, imagination seems to lose its freedom, so the feeling of the sublime acts as a displeasure.

However, through the experience of the imagination’s impotence, the subject represents the infinite power of reason to herself. This turns pain into pleasure and awakens the awareness of having a supersensible faculty: pure autonomous reason. Here it is a palpable experience of freedom in which one achieves the awareness of one’s rational destination:

Hence, the feeling of the sublime in nature is respect for our own vocation. But by a certain subreption (in which respect for the object is substituted for respect for the idea of humanity within our subject) this respect is accorded an object of nature that, as it were, makes intuitable for us the superiority of the rational vocation of our cognitive powers over the greatest power of sensibility⁴¹.

The experience that the sublime offers is the awareness of our identity as moral beings. It is a sort of moral self-knowledge of “the fitness of

³⁹ I. Kant, *Critique of Judgment*, cit., p. 98 (244).

⁴⁰ *Ibidem* (245).

⁴¹ *Ivi*, p. 114 (257).

the subject for moral ends; it is not about this or that end, but an overall judgment of fitness to ends that exceed natural ends”⁴².

By this description, the experience of the sublime is analogous to the experience of respect: they are both complex psychological states that include elements of pleasure and displeasure. Moreover, Kant, when analysing the structure of moral feeling, sees this relation between respect and the sublime:

This is how the genuine moral incentive of pure practical reason is constituted; it is nothing other than the pure moral law itself insofar as it lets us discover the sublimity of our own super-sensible existence and subjectively effects respect for their higher vocation in human beings, who are at the same time conscious of their sensible existence and of the dependence, connected with it, on their pathologically affected nature⁴³.

To summarise, aesthetic experience gives us the opportunity to reach the supersensible dimension through an experience that starts from the sensible one. Beauty and, even more, the sublime are important to implement our propensity for moral feeling, that is, the subjective awareness of the moral law. In particular, the analogy to respect underlines how important the feeling of the sublime is: the awareness of our moral destination seems also to take shape from the sensible experience of raw nature.

The sublime therefore is crucial to understanding that the moral destination is not only the simple awareness and application of the law but also the achievement of the unity of the person, known in both her sensible and intelligible dimensions. We find this unity in the notion of *character*, which consists in the attempt to build a specific way of realising morality in practice, in which the sensible component, instead of being detached from the subject, is brought into harmony with the intelligible component.

6. Character

Character is the natural end of the anthropological-psychological path taken here. I have underlined how the sensible dimension is fundamental for Kant in allowing the subject to experience the law and thus her supersensible destination as a possible moral being. Respect is of course

⁴² K. Deligiorgi, *How to Feel a Judgment. The Sublime and Its Architectonic Significance*, in K. Sorensen, D. Williamson (eds.), *Kant and the Faculty of Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 178.

⁴³ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, cit., pp. 73-73 (88).

the best way to understand the relation between morality and sensibility. However, as I have shown, a palpable experience of freedom is also possible through the feelings of beauty and the sublime. Louden writes that “there are a host of phenomenal emotions which, while not the direct *Bestimmungsgrund* of the will, must be present in a virtuous disposition [...] In less Kantian but more Aristotelian terms, these emotions are ones that have been trained *by* reason to work in harmony *with* reason”⁴⁴. This leads to character as the achievement of the person’s unity, “of the unity of the natural and moral orders in the individual, a unity that results in the concrete actualisation of the moral law in the world”⁴⁵.

In the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Kant distinguishes two meanings of the word *character*:

On the one hand it is said that a certain human being has *this* or that (physical) character; on the other hand that he simply has *a* character (a moral character), which can only be one, or nothing at all. The first is the distinguishing mark of the human being as a sensible or natural being; the second is the distinguishing mark of the human being as rational being endowed with freedom⁴⁶.

As subjects of the sensible world, human beings have an empirical character, and all their actions are explicable by laws of nature. Thus, “in short, our explanations would be no different than for any animal behaviour”⁴⁷. What has to be taken into consideration here is moral character as a way of thinking produced by the same human being. Physical character is the product of nature’s work on us, while moral character requires our active participation:

We are able in and through thought to “step outside” (so to speak) a series of events in the world, including and especially a series of our own actions as these are determined by our desires and external influences, that we are able to judge them morally, to direct them differently in the future as a result of bringing that judgment to bear on them⁴⁸.

For Kant, to have a character means to have “that property of the will by which the subject binds himself to definite practical principles

⁴⁴ R.B. Loudon, *Kant’s Virtue Ethics*, in “Philosophy”, vol. 61, n. 238, 1986, p. 487.

⁴⁵ G. Felicitas Munzel, *Kant’s Conception of Moral Character. The “Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, University of Chicago Press, Chicago 1999, p. 2.

⁴⁶ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, R.B. Loudon (ed., trans.), Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 185 (285).

⁴⁷ G. Felicitas Munzel, *Kant’s Conception of Moral Character*, cit., p. 75.

⁴⁸ Ivi, p. 77.

that he has prescribed to himself irrevocably by his own reason”⁴⁹. It is an ability inherent in human beings: it is their natural predisposition to personality, to feel respect for the moral law that drives them to take the law as the fundamental ground of the will. In general, all natural predispositions “are not only (negatively) *good* (they do not conflict with the moral law) but are also predispositions *to the good* (they further compliance with that law). They are *original*; for they belong to the possibility of human nature”⁵⁰.

Thus, there is a natural predisposition to the good that requires, however, active participation by the agent to develop into a moral character. Nevertheless, Kant argues that together with the predisposition to the good, human beings also naturally have a propensity to evil. In fact, the possibility of departing from the maxims of the moral law is a natural tendency, and “it can also be named the *perversity* (*perversitas*) of the human heart, because it reverses the moral order in regard to the incentives of a *free* power of choice”⁵¹.

Therefore, as with the predisposition to the good, the propensity to evil is rooted in our nature and depends on a choice (which, in this case, consists of the departure of the will from the moral law). The difference between a good and an evil person is exactly in the determination of their wills, in the choice of the determining ground and incentives. Good character entails building a stable and unitary response to the common enemy, where the good principle prevails on the evil ones; in our souls resounds the order to be better, to make law the supreme grounding of all our maxims.

The point is that the cultivation of that predisposition to the good does not involve taking apart sensibility in favour of pure rational deliberation. In this regard, Kant criticises the Stoics. They thought rightly that the formation of good character stems from the conflict between a good and a bad principle. With the word *virtue* – which appoints at the same time bravery and value and so needs an enemy – the Stoics indicated “that in order to become a morally good human being it is not enough merely to let the germ of the good which resides in our genus develop unhindered, but that a cause of evil located within us and acting in opposition must also be combated”⁵². The problem is that the Stoics were unable to recognise their enemy, which should not be sought in inclinations⁵³. Kant argues that inclinations are surely undisciplined, but they

⁴⁹ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, cit., p. 192 (292).

⁵⁰ I. Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, W.S. Pluhar (ed., trans.), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2009, p. 30 (28).

⁵¹ Ivi, p. 33 (30).

⁵² Ivi, p. 62 (57).

⁵³ Bochicchio argues for the innocence of the body and its inclinations: “Imputing the cause of vice and immorality to sensibility, that is truly unjust and immoral, because it

reveal themselves sincerely to each conscience. The enemy hides beside reason, so that the ground of evil

cannot be indicated as people commonly tend to do, i.e., posited it in the sensibility of human beings and in the natural inclinations arising therefrom [...] Natural inclinations, *considered in themselves*, are good, i.e., irreprehensible; and not only is it futile, but it would also be harmful and censurable, to want to eradicate them. Rather, one must only tame them, so that they do not themselves wear one another out but instead can be brought to harmony in a whole⁵⁴.

It is no coincidence that in the *Anthropology*, in the section on the faculty of knowledge, Kant writes an apology for sensibility in which he defends it from such common accusations as that it deceives and confuses people. Here what is evil and blameworthy is the way we relate to sensibility; it is our choice. As Korsgaard argues, “inclination presents the proposal; reason decides whether to act on it or not, and the decision takes the form of a legislative act”⁵⁵. The effect of the moral law, therefore, “is to preclude all inclinations from having a *direct* determining influence on the will”⁵⁶, not to eradicate them from the subject.

Therefore, character is really the unity of the person discussed above:

Inner unity for our conduct of life is ultimately achieved, not in terms of a kind of defeat, or passive subordination of human nature to reason’s causal exercise, but rather by a genuine, cooperative responsiveness that allows for a single, united effort in realizing moral form in its subjective, concrete actualization⁵⁷.

The goal is to create a unified character in which inclinations are disciplined by reason so that they can help us to do what reason demands. The formation of character, “far from opposing nature, requires nature’s cooperation and stands in essential relation to it”⁵⁸

In this way, not only are inclinations not harmful to moral judgment, they can even be harmonically integrated with the moral law, which nevertheless remains the determining ground of the will.

means in a certain way violating the innocence of the body”. V. Bochicchio, *Il laboratorio dell’anima. Immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*, Il melangolo, Genoa 2006, p. 149 (translation mine).

⁵⁴ Ivi, p. 63 (58).

⁵⁵ C.M. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, New York 2009, p. 154.

⁵⁶ B. Herman, *Moral Literacy*, Harvard University Press, London 2007, p. 13.

⁵⁷ G. Felicitas Munzel, *Kant’s Conception of Moral Character*, cit., p. 131.

⁵⁸ Ivi, p. 260.

For this very reason, in *The Metaphysics of Morals*, and even more in *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Kant carefully analyses emotional life. These analyses allow one to understand that Kant's approach to emotions is not generalised; he "does not have a single theory for emotions, not even a single word for them"⁵⁹. Indeed, Kant distinguishes between affects, passions, and feelings, assessing their different roles and relations with reason.

In particular, it is worthwhile distinguishing between affects (*Affekt*) and passions (*Leidenschaft*), with the former considered as not intrinsically evil, in contrast to the latter, which are a real threat to the subject's autonomy:

Inclination that can be conquered only with difficulty or not at all by the subject's reason is *passion*. On the other hand, the feeling of pleasure or displeasure in the subject's present state that does not let him rise to *reflection* is *affect*. To be subject to affects and passions is probably always an *illness of the mind*, because both affect and passion shut out the sovereignty of reason⁶⁰.

Kant writes about illnesses of the mind because both affects and passions act on the subject during the moment of reflection, preventing pure rational deliberation. The difference is that affects immediately exhaust their effect and the subject has the ability to tame and direct them in accordance with the dictates of moral law. In contrast, for Kant, passions are evil dispositions. Moreover, the best form of desire, "even when it aims at what (according to matter) belongs to virtue, for example, beneficence, is still (according to form) not merely *pragmatically* ruinous but also *morally* reprehensible, as soon as it turns into passion"⁶¹. That is because passions act directly on our freedom, taking root as a steady inclination in the subject:

Since passions can be paired with the calmest reflection, it is easy to see that they are not thoughtless, like affects, or stormy and transitory; rather, they take root and can even co-exist with rationalizing. It is also easy to see that they do the greatest damage to freedom [...] No human being wishes to have passion. For who wants to have himself put in chains when he can be free?⁶²

As for feelings, they must be distinguished from passions and affects. Feelings (*Gefühl*) distinguish themselves from affects because

⁵⁹ M. Borges, *Emotion, Reason, and Action in Kant*, Bloomsbury Academic, London 2019, p. 181.

⁶⁰ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, cit., p. 149 (251).

⁶¹ Ivi, p. 166 (267).

⁶² Ivi, p. 165 (265).

they are not related to the instant and because they need some sort of personal reworking. Thus, they can have a positive role, enough to be cultivated, while emotions require discipline⁶³. That is the case with sympathy (*Mitleid*), the participation in another's state of joy or pain, where the human being is regarded "not merely as a rational being but also as an animal endowed with reason"⁶⁴. These feelings, in Thomason's opinion, are "a key part of the development of and the expression of moral sensitivity; they help us to notice when the concerns of morality are salient. They function as a pair of moral eyes that allow us to see where our moral obligations arise in the world"⁶⁵. Thus, sympathetic feelings can and must have a place in the character of the Kantian moral agent in harmony with, and not in contrast to, her intelligible nature.

7. Conclusions

In taking an anthropological-psychological path, I have shown how the sensible dimension is fundamental to access an agent's noumenal dimension.

Respect allows freedom to be reflected within the subject as a subjective experience, making her aware of her ability to act autonomously. The goal of respect is not the rejection of the influence of pathological feelings (the mistake of the Stoics): it is the alignment of these feelings with the determining ground that dwells in the moral law. I have further shown how awareness of our moral destination can also arise from aesthetic experience. In beauty, the free play of the faculties corresponds to freedom as the law of ends. That is why beauty is the symbol of the morally good: nature and moral agency aim at the realisation of the same harmony in the world. With the experience of the sublime, the power of freedom is grasped thanks to its ability to confront nature and to be superior to it. Finally, character is the internal unity achieved by the subject – a unity in which the sensible element does not hinder the realisation of morality but cooperates with the noumenal element.

I can now effectively respond to the criticisms analysed above (§2). Kant reveals the possibility of a concrete relation between nature and freedom, with the latter manifesting itself within the subject's sensible

⁶³ See U. Eran, *Which Emotions Should Kantians Cultivate (and Which Ones Should they Discipline)?*, in "Kantian Review", vol. 25, n. 2, 2020, pp. 52-76.

⁶⁴ I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, cit., p. 220 (456).

⁶⁵ K. Thomason, *A Good Enough Heart: Kant and the Cultivation of Emotions*, in "Kantian Review", vol. 22, n. 3, 2017, p. 441.

experience and with the possibility to rise from the former to the awareness of freedom thanks to the aesthetic experience. Thus, the role of sensibility is crucial, and the realisation of a character in which the subject's sensible component is aligned with the intelligible is also one of Kant's main goals.

Furthermore, the impartiality of the judgment does not lead to impersonality (the destruction of each moral subject's specific identity). What is needed is for the subject always to put her agency and her judging under reason's critical examination to perform free and universally valid actions and judgments. As Bagnoli argues, we must understand autonomy "in terms of self-reflexivity, which is the capacity to take a reflective stand on one's own state of mind and action"⁶⁶. Thus, not only is our sensibility fundamental to our experience of the awareness of the intelligible dimension, but it is also part of the process of the maxim's building by orienting the subject in the choice of the object's will.

Returning to Blackburn's metaphor, Kant's ship does not seek to cut out the crew (the sensible components) so that the captain may sail alone. Instead, Kant aims to achieve an internal harmony among all the ship's members, from the crew to the captain. That harmony is best expressed in the idea of character.

References

Kant's works

References to and citations of Kant's works have in brackets the page number corresponding to the Academy Edition, *Kants gesammelte Schriften* (Berlin: Walter de Gruyter and predecessors, 1900-). I use the following translations:

Anthropology from a Pragmatic Point of View, R.B. Louden (Ed., Trans.), Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Critique of Judgment, W.S. Pluhar (Ed., Trans.), Hackett Publishing Company, Indianapolis 1987.

Critique of Practical Reason, M.J. Gregor (Ed., Trans.), Cambridge University Press, Cambridge 2015.

Critique of Pure Reason, P. Guyer, A.W. Wood (Ed., Trans.), Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Groundwork of the Metaphysics of Morals, M.J. Gregor (Ed., Trans.), Cambridge University Press, Cambridge 1997.

⁶⁶ C. Bagnoli, *Vulnerability and the Incompleteness of Practical Reason*, cit., p. 25.

Religion within the Bounds of Bare Reason, W.S. Pluhar (Ed., Trans.), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2009.

The Metaphysics of Morals, L. Denis (Ed.), M.J. Gregor (Trans.), Cambridge University Press, Cambridge 2017.

Other works

Bagnoli C., Vulnerability and the Incompleteness of Practical Reason, in C. Strahele (ed.), *Vulnerability, Autonomy, and Applied Ethics*, Routledge. London 2016, pp. 13-32.

Berg A., *Kant on Moral Respect*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", vol. 103, n. 4, 2021, pp. 1-35.

Blackburn S., *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 1998.

Borges M., *Emotion, Reason, and Action in Kant*, Bloomsbury Academic, London 2019.

Bohicchio V., *Il laboratorio dell'anima. Immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*, Il melangolo, Genoa 2006.

Deligiorgi K., *How to Feel a Judgment. The Sublime and Its Architectonic Significance*, in K. Sorensen, D. Williamson (eds.), *Kant and the Faculty of Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 166-183.

Düsing K., *Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant's Critique of Judgment*, in "Noûs", vol. 24, n. 1, March 1990, pp. 79-92.

Felicitas Munzel G., *Kant's Conception of Moral Character. The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

Grenberg J.M., *The Practical, Cognitive Import of Feeling. A Phenomenological Account*, in K. Sorensen, D. Williamson (eds.), *Kant and the Faculty of Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 41-66.

Guyer P., *Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality*, in "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", vol. 48, n. 2, Spring 1990, pp. 137-146.

Guyer P., *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Herman B., *Moral Literacy*, Harvard University Press. London 2007.

Herman B., *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, London 1993.

Korsgaard C.M., *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, New York 2009.

Louden R.B., *Kant's Impure Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Louden R.B., *Kant's Virtue Ethics*, in "Philosophy", vol. 61, n. 238, 1986, pp. 473-489.

Mordacci R., *Rispetto*, Raffaello Cortina, Milan 2012.

Paton H.J., *The Categorical Imperative*, University of Chicago Press, Chicago 1948.

Pauer Studer H., *Kant and Social Sentiments*, in "Vienna Circle Institute Yearbook 2", 1994, p. 279-288.

Thomason K., *A Good Enough Heart: Kant and the Cultivation of Emotions*, in "Kantian Review", vol. 22, n. 3, September 2017, pp. 441-462.

Tizzard J., *Kantian Moral Psychology and Human Weakness*, in "Philosophers' Imprint", vol. 21, n. 16, June 2021, pp. 1-28.

Wellmon C., *Kant and the Feelings of Reason*, in "Eighteenth-Century Studies", vol. 42, n. 4, Summer 2009, pp. 557-580.

*Stefano Semplici**

Prioritizing among Equals. Only Medical Criteria?

Abstract

The COVID-19 pandemic has raised two critical issues in terms of prioritization. Its breakout was accompanied by images of emergency rooms flooded by patients. Vaccines are for prevention, which is something other than treating a disease. In a first phase, however, they too were a scarce resource. In both cases, the elderly, which were much more at risk of hospitalization and death, were at the forefront of the challenge that healthcare professionals and public opinion were confronted with. With regard to ventilators, that risk appeared to go hand in hand with that of being discriminated against. With vaccines, the special vulnerability of the elderly imposed itself as an unquestioned reason for priority. Are medical (clinical) criteria the only ones to be considered in a normative perspective? In the case of COVID-19, it was perhaps easier to focus on them because of the characteristics of the pandemic. Had they been different, some choices would have been more difficult to make.

Keywords

COVID-19, Medical Criteria, Age, Triage, Vaccines.

Introduction

The COVID-19 pandemic has raised two critical issues in terms of prioritization for institutions, healthcare professionals, and the public opinion. The first one concerned triage criteria for allocating beds in intensive care units and ventilators. From the very beginning of the COVID-19 outbreak, it was evident that the elderly were at a much greater risk of hospitalization and death. As soon as the looming threat of a disaster medicine situation turned into reality in many countries, another kind of age-related risk emerged, which is well-known and widely discussed as a source of dilemmas for medicine

* Università di Roma «Tor Vergata», Roma

also in *ordinary* times: the idea that young people could (should) be given priority over the elderly. This is an intuitively persuasive proposition in the eyes of many, at least when the mismatch between needs and available resources requires decisions that are and remain however *tragic*. Allocation of ventilators was thus assumed as a test case for a broader non-discriminatory attitude and approach. Vaccines are for prevention, which is something other than treating a disease. At least in a first phase, however, they too were a scarce resource and in many out of the plans that were set out for their allocation the condition and the related rights of the elderly remained at the forefront of the debate. Their much greater vulnerability was considered an almost unquestioned reason for priority.

Both for ventilators and for vaccines, it was the medical (clinical) criteria (disease transmission rate, prognosis in case of infection, possibility to tolerate very burdensome treatments and come back to one's previous life) that governed. These were considered in many countries the science-based tie-breaker which could avoid whatever kind of discrimination, while allowing to save as many lives as possible. Maybe, though not necessarily in an explicit way, they were also considered to be fit to relieve the burden of ethical and political *responsibility* through the reference to alleged *scientific evidence*.

Is it obvious and undisputed that medical criteria, as fundamental as they may be, are the only ones to consider in all circumstances, regardless of all other considerations? If not, what additional individual and public interests and goods should be included in the assessment? What are the consequences, as to the *widening* of the scope of the criteria to be considered, of the crucial difference between prioritizing with regard to an emergency life-saving treatment, which entails letting someone die, and prioritizing in the case of a prevention strategy? Do the specific characteristics of a pandemic affect the decision making process and the exercise of balancing principles and criteria? If so, how and to what extent? And finally: is it possible to say that it was exactly these specific characteristics, in the case of COVID-19, that made it easier to focus on medical criteria and dodge the hard challenge of those situations where the direction they point at could be less clear and therefore a choice more difficult to make?

It is however worth reminding that as soon as the principle of equality is invoked the persisting, deep contradictions that a pandemic ends up exacerbating at the global level come to surface. It is what we could call the paradoxical advantage of being poor: many African countries "are predominantly young; this could be advantageous in the face of a virus that disproportionately threatens older persons. But there is another way of putting it: in LMICs, those in the sixty-five-and-up age range are

relatively few because life-expectancy in most of these countries is low”¹. Ageing as an opportunity to go through *all* different stages of life remains too often a privilege and the problem with ventilators, in too many countries, is that they are lacking almost entirely, not only that there is a shortage. Even when it comes to vaccines, the terminology seems to shift almost unavoidably from the “domestic” assertion of strict equality to the acknowledgment of some sort of “reasonable national partiality” or “moderate nationalism”², so that a *fair* and *equitable* way of distributing scarce resources becomes the goal.

1. Age as Such, Age as a Parameter of Clinical Evaluation. A Big Difference in Principle, but in Most Cases Not in Practice

An insurmountable ban against adopting age as a criterion for allocating scarce life-saving resources has been enunciated in many documents with unequivocal words: “The guaranteeing of human dignity necessitates egalitarian equality (*egalitäre Basisgleichheit*) [...] Any direct or indirect differentiation of the state with regard to the value or duration of life and any associated regulation by the state resulting in the unequal allocation of chances of survival and risks of death in acute crisis situations is inadmissible. Every human life enjoys the same protection”³. Age is therefore listed together with other possible risks of discrimination, such as those referring to “sex, condition and social role, ethnicity, disability, responsibility for behaviours contributing to the pathology, costs”, as a criterion that should be deemed “ethically unacceptable”⁴.

¹ K. Moodley *et al.*, *What Could “Fair Allocation” during the Covid-19 Crisis Possibly Mean in Sub-Saharan Africa?*, in “Hastings Center Report”, 50, n. 3, 2020, p. 34. In these contexts, ordinary clinical practice itself is a magnifier of inequality. When a pandemic breaks out, even “seemingly simple measures such as regular hand washing and use of hand sanitizer come at a non-negligible cost” (K. Moodley *et al.*, *Allocation of scarce resources in Africa during COVID-19: Utility and justice for the bottom of the pyramid*, in “Developing World Bioethics”, 21, n. 1, 2021, p. 41).

² See respectively E.J. Emanuel *et al.*, *An ethical framework for global vaccine allocation*, in “Science”, 369, n. 6509, 11 September 2020, p. 1309 and N.S. Jecker, A.G. Wightman, D.S. Diekema, *Vaccine ethics: an ethical framework for global distribution of COVID-19 vaccines*, in “Journal of Medical Ethics”, 47, n. 5, 2021, p. 309.

³ Deutscher Ethikrat, *Solidarity and Responsibility during the Coronavirus Crisis*. Ad hoc Recommendation, 27 March 2020, p. 3. People who are going to die, regardless of their being old or young, “are simply not saved from disease-related death for reasons of tragic impossibility. Here, the principle applies that nobody can be obliged to do the impossible” (*ibid.*, p. 4).

⁴ Italian Committee for Bioethics, *Covid 19: Clinical decision-making in conditions of resource shortage and the “pandemic emergency triage” criterion*, 8 April 2020, p. 7.

Two observations are required about this *necessity* and *unacceptability*. First: there are at least some countries, where the allocation of scarce healthcare resources is already decided according to a criterion of cost per quality-adjusted-life-year (QALY) and this means “that the expected quality and length of the life that could be saved are a relevant consideration in determining whom to prioritize in access to life saving treatments”⁵. Referring to medical (scientific, objective) criteria can support *ethical* arguments and decisions, but can never replace them, exactly because alternatives exist, and not only as a matter of just philosophical debate. This is the case especially when it is about setting priorities rather than categorical exclusions. A form of institutional ageism has been denounced even with reference to Goal n. 3 of the 2030 Agenda for Sustainable Development (“Ensure healthy lives and promote well-being for all at all ages”), which sets the target of a one-third reduction in premature mortality (defined internationally by the WHO with reference to the 70-year limit) caused by non-communicable diseases⁶. Why premature deaths and not all of them?

Second: the idea that prioritizing could entail some exercise of balancing between principles rather than a quick fix solution is also widespread, on the premise that not all candidates are eligible. “Basing any decision on social status or a personal relationship with the decision-makers” – to quote only the example of the Austrian Bioethics Commission – can easily appear as “of course completely unacceptable”⁷, but a multi-principled approach has been proposed in many scholarly contributions, guidelines from scientific societies, opinions from institutional committees⁸. In a

⁵ A. Giubilini, J. Savulescu, D. Wilkinson, *Queue questions: Ethics of COVID-19 vaccine prioritization*, in “Bioethics”, 35, n. 4, 2021, p. 352. doi: 10.1111/bioe.12858.

⁶ See P.G. Lloyd-Sherlock *et al.*, *Institutional ageism in global health policy*, in “British Medical Journal”, 354, 2016, i4514 [published 31 August 2016], p. 2. doi: 10.1136/bmj.i4514. “Ageism” was first described by Robert Butler in an analogy to sexism and racism. For an illustration and an historical sketch of the concept, see L. Ayalon and C. Tesch-Römer, *Introduction to the Section: Ageism Concept and Origins*, in L. Ayalon, C. Tesch-Römer (eds.), *Contemporary Perspectives on Ageism*, Springer, Cham 2018, pp. 1-10. It has been argued that the reaction to COVID-19 crisis is an example of “ambivalent ageism”: age discrimination in care provision is a kind of “hostile ageism”, while “compassionate ageism”, even though starting with an opposite attitude, contributes however to *othering* the elderly as a separate social group. See C. Verbruggen, B.M. Howell, K. Simmons, *How We Talk About Aging During a Global Pandemic Matters: On Ageist Othering and Aging “Others” Talking Back*, in “Anthropology & Aging”, 41, n. 2, 2020, pp. 230-245. doi: 10.5195/aa.2020.277.

⁷ Bioethikkommission, *Management of scarce resources in healthcare in the context of the COVID-19 pandemic*, March 2020, p. 12.

⁸ The decision to avoid categorical exclusion on the basis of age is consistent with the idea of balancing different parameters and considerations: “the total number of lives saved; the total number of life years saved; and long-term functional status should pa-

pandemic crisis, the decision to take could exclude some human beings from a life-saving treatment that is appropriate with reference to their condition and would be offered in a “normal” situation. Can a *just* clinical evaluation be all we need? This is where age, but also much more controversial criteria, such as social utility (the dilemma of choosing between saving Fénelon or his valet, that Godwin already talked about), or other considerations could step in⁹.

In the same documents that strongly supported the “only medical criteria” argument, the role of age was acknowledged as a part of clinical evaluation. It is exactly this observation that highlights both the breadth and the limits of the economy of moral conflict that this approach makes possible. In principle, there is obviously a radical difference between setting explicitly an age-limit for the admission to ICUs – even though only in case of a dramatic shortage of resources – and considering age-related comorbidities and impairments as important elements for prognosis and assessment of the potential efficacy of a treatment, also looking at the patient’s ability to tolerate it. In practice, in the case of COVID-19, age could be in most cases a reliable proxy of the outcome of a more detailed clinical evaluation, at least when the question to decide is not whether the treatment could offer some concrete chance of survival (short-term survival, to avoid that age become automatically a decisive criterion), but who has the best chances. The Swiss Academy of Medical Sciences, for example, underlines that “age, disability or dementia in themselves are not to be applied as criteria”, because such a choice would amount to discrimination. At the same time, however, the Academy admits according lower priority in case of “specific risk factors for increased mortality and hence a poor short-term prognosis”. Age-related frailty is mentioned as one such risk factor and “is therefore a relevant criterion to be taken into account in a situation of resource scarcity”¹⁰. The legitimacy of considering this frailty can pave the way to very different options. When (and only when) there is no time for a thorough evaluation, it could be the goal itself of the best possible clinical decision to suggest an age-limit

tients survive” (Department of Health of the Government of Ireland, *Ethical Framework for Decision-Making in a Pandemic*, 27 March 2020, p. 17). I reviewed some of the many texts published immediately after the outbreak of the pandemic in *Se non ci sono ventilatori per tutti. Covid-19 e il criterio dell’età*, in “Dialegethai. Rivista telematica di filosofia”, 21, 2020 [published 31 July 2020]. In this text, I had also already developed some of the considerations proposed in this article.

⁹ P. Le Coz, *L’exigence de justice à l’épreuve de la pandémie*, in “Etudes”, 2020, n. 6, pp. 51-62.

¹⁰ Swiss Academy of Medical Sciences, *Intensive-care treatment under exceptional resource scarcity*, Revised Version 4, 23 September 2021, pp. 4-5.

as a criterion that is immediately applicable and significant – in many if not in all cases – also from a prognostic point of view¹¹. In other and simple words: with few exceptions, priority will be given to the young, aiming exactly at applying *only* medical criteria and without raising the controversial issue of using age (as such) as a tie-breaker.

The fact that the older the patient the less effective and beneficial an intensive care treatment tends to be, helps explain why this conflict may remain hidden. To make it explicit, suffice it to think of a situation where the chance of survival to discharge are very similar and the two candidates for the only one ventilator available are a 26-year-old young man and a person of 97, to recall the example proposed by James Rachels¹². At this point, three options are available: a) insist on medical criteria and therefore clinical score: something will always be different and make the difference; b) randomness (“first come, first served” criterion or a lottery), which can be applied both to ventilators and vaccines as scarce resources¹³; c) consider other criteria. The first two options could appear questionable. As to insisting on clinical score: can we really make life or death decisions based on a difference in some clinical parameter that would be substantially irrelevant as to the appropriateness of the treatment in a normal situation? As to randomness: can the idea of a lottery “weighted” only through clinical criteria be really applied in complete peace of mind in a case such as that of 26 and 97-year-old candidates, provided that the latter does not freely renounce¹⁴?

The Spanish Committee for Bioethics, while harshly criticizing the Recommendations by the Spanish Society for Intensive Medicine, which explicitly mentioned the notion of “survival free from disabilities” (thus allowing to consider them for prioritizing decisions), re-

¹¹ Much greater probability of survival, together with life expectancy, were mentioned in the Recommendations by SIAARTI, where setting an age-limit was considered as the *last* option. See Italian Society of Anesthesia, Analgesia, Resuscitation and Intensive Care (SIAARTI), *Clinical ethics recommendations for the allocation of intensive care treatments in exceptional, resource-limited circumstances*, 6 March 2020, p. 5.

¹² See J. Rachels, *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986, pp. 50-51.

¹³ Randomness is thus explicitly assumed as a matter of fairness. See, as an example, Ministerio de Salud Argentina, *Covid 19. Ética en la asignación de recursos limitados en cuidados críticos por situación de pandemia*, Recomendaciones, August 2020, p. 6.

¹⁴ Considering that age limits or the exclusion of other groups with reduced life-expectancy “may be very sensitive from a political and psychological point of view”, it has also been suggested as a preferable option “to strengthen advance care planning, assuming that a significant number of patients with a high likelihood of poor outcomes would not opt for intensive care if other choices, such as good palliative care, were readily available to them” (S. Joeleges, N. Biller-Andorno, *Ethics guidelines on COVID-19 triage—an emerging international consensus*, in “Critical Care”, 24, 201 (2020) [published 6 May 2020], p. 4. doi: 10.1186/s13054-020-02927-1).

called the UN Convention on the Rights of the Child of 1989 to introduce an exception of age-related “positive” discrimination for the children¹⁵. The Dutch Federation of Medical Specialists and the Royal Dutch Medical Association (KNMG) recognized explicitly the distinction between medical and non-medical criteria and the possibility to use the latter when the former is insufficient to make triage decisions, made unavoidable by circumstances. The principle that every person is worth the same implies the impossibility of considering criteria such as social position, disability, personal relationships, ability to pay or status, as well as ethnicity, nationality, legal status, sex, etc. All these clarifications underline the importance of the choice to consider acceptable the priority given to young people, mentioning the fair innings argument under the heading “intergenerational solidarity”¹⁶. I will come back to this argument later. The point seems to be that medical criteria, while allowing a non-controversial choice in many circumstances, are *as such* insufficient to break the tie when, for example, what is at issue is the *ethical* decision on the possible alternative number of lives/number of life years saved and, even provided that the first option be privileged for fear of discrimination against the elderly, with regard to those situations where the chances of survival to discharge (short-term survival) are roughly the same. The heavy burden imposed by a treatment in an ICU, together with the much more frequent occurrence of comorbidities, can make in most cases the difference to the advantage of the young, therefore postponing or simply averting the responsibility to take a stand as to the possible impasse. At some point, however, the impasse could emerge, depending also on the specific characteristics of the threat we are talking about. These specific characteristics were all, the more decisive, exactly to postpone the exercise of balancing principles and criteria, when it came to vaccine distribution.

¹⁵ See Comité de Bioética de España, *Informe del Comité de Bioética de España sobre los aspectos bioéticos de la priorización de recursos sanitarios en el contexto de la crisis del coronavirus*, 25 March 2020, pp. 9-11.

¹⁶ Some priority could also be recognized to those who are expected to need a shorter stay in intensive care and to health professionals. See Federatie Medisch Specialisten en Artsenfederatie KNMG, *Draaiboek ‘Triage op basis van niet-medische overwegingen voor IC-opname ten tijde van fase 3 in de COVID-19 pandemie’*, Versie 2.0, November 2020, pp. 14-15. An important clarification is however needed. The idea that the young should come first, as persuasive as it can appear, could be dealt with as embedded in a specific culture. Local community views about the life-course and how an older age should be considered can be different and using “fair innings” as a tie-breaker “may be regarded as an imposition of an alien construct and undermine community trust in the basis on which life and death decisions are being made. More empirical research and community engagement are needed [...]” (K. Moodley *et al.*, *Allocation of scarce resources in Africa during COVID-19*, *cit.*, p. 37).

2. The Strange Case of the Spanish Flu

When safe and effective vaccines were made available and approved by competent bodies such as FDA or EMA, they were also scarce resources for which prioritization decisions were required. It is easy to understand why: a significant mismatch between demand and supply was unavoidable and a mass vaccination campaign such the one that was launched is impossible to execute overnight, even in the wealthiest countries. I have already underlined that poverty, rather than age, is the first candidate to make the difference, for vaccines no less than for ventilators. The idea that it should not be possible for a government to retain “more vaccine than the amount needed to keep the rate of transmission (R_t) below 1, when that vaccine could instead mitigate substantial COVID-19–related harms in other countries”¹⁷, appears to be wishful thinking. By early February 2022, more than 10 billion doses had been administered globally, but only 10.4% of people in low-income countries had received at least one dose¹⁸.

That said, it is easy to observe an almost complete overlap of documents, roadmaps, frameworks, and consequent priority decisions. The indication proposed by the WHO Strategic Advisory Group of Experts on Immunization with reference to a scenario of “Community Transmission” and very limited vaccine availability epitomizes a widespread and seemingly uncontroversial approach. Two groups are singled out: a) Health workers “at *high to very high risk* of acquiring and transmitting infection”; b) Older adults “defined by age-based risk specific to country/region; specific age cut-off to be decided at the country level”¹⁹. I think that this approach offers a significant test-case to understand the role of medical criteria as the pole star when it is about preventing a risk and not deciding about a life-saving treatment.

It is exactly the absence of any doubt about the elderly coming first that prompts this reflection and helps also understand the recommendation of an age cut-off, which was very controversial as a criterion for inclusion/exclusion when allocation of ventilators was debated. The point to make is that, *in this case*, age came out to be not just one among other risk factors, but the one that made the risk of hospitalization and death skyrocket. In general, people’s age or their physical or cognitive impairment alone “does not automatically make them members of a high-risk group”, but prioritization decisions must necessarily be made “for clus-

¹⁷ E.J. Emanuel *et al.*, *An ethical framework for global vaccine allocation*, cit., p. 1309.

¹⁸ Source: https://ourworldindata.org/covid-vaccinations?country=~OWID_WRL. Accessed 8 February 2022.

¹⁹ WHO SAGE Roadmap for prioritizing the use of COVID-19 vaccines in the context of limited supply. Version 1.1, 13 November 2020, p. 14.

tered groups of people, if they are to have the hoped-for effect”. And “it is already evident that old age is by far the most pronounced and most easily identifiable generic risk factor”²⁰. To take the example of Italy, which was the first country outside China to experience the outbreak of the pandemic: the figures updated to 2 February 2022 showed a fatality rate less than 0,1% in the age range 0-29 (139 on a total of nearly 4 million confirmed cases) a rate of 14.3% in the age range 80-89 and higher than 20% for people over 90²¹.

When confronted with this evidence, contending philosophical opinions produce the same conclusion: the goal of saving as many lives as possible regardless of age and their quality can go hand in hand with the goal that is usually conceived of as the most consistent with a strict utilitarian approach. Mathematical modelling indicates that the optimal strategy for minimizing future deaths *or* quality adjusted life years losses “is to offer vaccination to older age groups first”²². In the US, the National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine considered the option of looking at years of life lost (YLL) instead of number of deaths avoided and simply dismissed the alternative. The YLL approach could be criticized as inconsistent with the principles of equal concern and non-discrimination. Beyond that, “there is little evidence of a social consensus” around it. First and foremost, *from a pragmatic perspective* and given the evidence that the relative risk of COVID-19-related mortality is so high in older age groups, “the YLL approach does not provide substantial additional advantage”²³. The problem of deciding between vaccination of “those most responsible for driving transmission (vaccination to reduce R)” or vaccination of “those most likely to suffer severe health outcomes (vaccination to limit disease)” was addressed elaborating again on mathematical detailed models. It was found that “vaccine strategies targeting the elderly are optimal in terms of reducing future mortality, even if vaccinating younger group-ages would have a greater impact on the reproductive number, R ”²⁴.

²⁰ Position Paper of the Joint Working Group of Members of the Standing Committee on Vaccination (STIKO) at the Robert Koch Institute, the German Ethics Council and the National Academy of Sciences Leopoldina, *How should access to a COVID-19 Vaccine be regulated*, 2020, pp. 2-3.

²¹ Istituto superiore di sanità, *Report esteso ISS. COVID-19. Sorveglianza, impatto delle infezioni ed efficacia vaccinale*, 4 febbraio 2022, p. 8.

²² Department of Health & Social Care (GOV.UK), Joint Committee on Immunisation and Vaccination, *Advice on priority groups for COVID-19 vaccination*, 30 December 2020, updated 6 January 2021, p. 4.

²³ The National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, *Framework for Equitable Allocation of COVID-19 Vaccine*, The National Academies Press, Washington (DC) 2020, p. 101.

²⁴ S. Moore *et al.*, *Modelling optimal vaccination strategy for SARS-CoV-2 in the UK*, in “PLOS Computational Biology”, 6 May 2021, p. 15. Here again deaths post-2020 and

At the same time, however, this is not to say that the YLL option “would be futile in all situations” and the National Academies recall the Spanish flu pandemic as an example²⁵. It is well-known that in this case the fatality rate was very high among the young (a “strange” case, indeed²⁶), so that prioritizing them would have been all the more obvious. What would happen, however, if there were no difference or the difference were a small one, even though still with a higher risk for the elderly?

In this case, the alternative between minimizing the total number of COVID-19-related deaths *or* (quality adjusted) life years losses would emerge again, together with other considerations. A first observation could be partially convergent with those already dealt with when addressing the issue of ventilators. A double (or even lower) fatality rate for – let us say – population over the age of 80 as compared to the 20-40 age group would be however, when ascertained as scientific evidence, medically significant. Is that the only thing we should take (and was actually taken) into consideration to make the decision on whom should get the vaccination first? A more articulated approach is perhaps required.

The debate on the legitimacy of discounting the future can offer a point of reference. This issue has been for a long time a very challenging one both for philosophers and economists, starting with Ramsey’s opinion that discounting “later enjoyments in comparison with earlier ones” is an “ethically indefensible” practice, which “arises merely from the weakness of imagination”, and acknowledging that discounting commodities is obviously not to confuse with discounting “a more fundamental good, people’s *well-being*”²⁷. Is it possible to speak of “discount” factors of fatality rate, including yet not limited to age as such, so that some balancing could become easier to consider? The willingness to pay a premium in the insurance market, not less than its amount, is influenced by the risk assessment (including the perception

quality adjusted life years (QALYs) lost post-2020 are adopted as outcome measures. See also K.M. Bubar *et al.*, *Model-informed COVID-19 vaccine prioritization strategies by age and serostatus*, in “Science”, 371, n. 6532, 2021, pp. 916–921. The necessity of focusing on reducing “the incidence of disease” rather than “mortality among the most vulnerable” has been instead supported by Rosamond Rhodes: “Vaccines administered to those circulating in the community would reduce the incidence, quickly cut mortality and thereby save the most lives” (R. Rhodes, *Justice in COVID-19 vaccine prioritisation: rethinking the approach*, in “Journal of Medical Ethics”, 47, n. 9, 2021, p. 626).

²⁵ The National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, *Framework for Equitable Allocation of COVID-19 Vaccine*, cit., p. 101.

²⁶ For an illustration and interpretation of this peculiarity see G. Woo, *Age-dependence of the 1918 pandemic*, in “British Actuarial Journal”, 24, 2019, e3 [published 12 February 2019].

²⁷ J. Broome, *Discounting the Future*, in “Philosophy and Public Affairs”, 23, n. 2, 1994, pp. 128-129. Ramsey’s quotation is mentioned on p. 131.

of it). The bigger the risk, both in terms of probability of occurrence and its content as to immediate and long-term consequences, the stronger the motivation to pay and consider the amount of the premium accordingly. The decision we are talking about, which is not a private but a public one, is priority for vaccination: governments decide on behalf of their citizens and the fact that we are facing a possibility for the future and not an immediate life risk could strengthen the impact of other considerations, in addition to assessing how big, in case of contagion, that life risk would be.

In the same Framework proposed by the US National Academies, the goal to reduce “severe morbidity and mortality” is explicitly announced together with that of “reducing negative societal impact due to the transmission of SARS-CoV-2”²⁸. The notion of “benefit” for the whole society and not simply that of individual vulnerability is therefore at stake. It is not only about saving the highest number of lives, and this is the argument which explains, for example, why the “instrumental” value of some other workers than those of the healthcare sector is adopted, at least at some point, as a sound reason for priority. The principle of “basic equality”, affirming that “no one person is intrinsically more valuable or worthy of consideration than another” (it is worth observing that age is not mentioned among the possible causes of discrimination), remains the unquestioned premise. However, the fact that “some social roles are essential in this pandemic to ensure the provision of necessary goods and services to the community and to individuals, including but not limited to medical care” is also taken into consideration. This means that the people filling those roles “may legitimately gain priority in those circumstances”. It is true that once a priority group has been defined and there are no further identifiable risk-based differences the principle of equal concern can also support random selection. At this point, the version will be that of a “weighted lottery”, for vaccines as for the allocation of possible therapies²⁹. Is it possible to further elaborate on this notion of “societal impact”?

3. Giving Priority for Vaccination is Not Equivalent to Letting *This* Person Die

The huge disproportion as to fatality rate between the elder age groups and the younger ones made the difference and required the pri-

²⁸ The National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, *Framework for Equitable Allocation of COVID-19 Vaccine*, cit., p. 102.

²⁹ *Ibid.*, pp. 94-95.

ority of the former for vaccine distribution. As the difference narrows, however, most documents start considering some overlapping of criteria, notwithstanding the fact that even the slightest difference should remain the tiebreaker, if medical criteria were really assumed as the only ones that matter.

It is worth observing that age as such has been introduced in the debate about triage in disaster medicine situations building also on a principle of fairness and not necessarily on the utilitarian rule of the *total* number of life years saved, in case “quality adjusted”. Suffice it to recall the idea of a “prudential lifespan account” elaborated in the context of a tight interaction with the Rawlsian idea of justice³⁰ and Daniel Callahan’s suggestion of a “biographical standard”³¹. Age as a matter of “intergenerational equity”, according to the metaphor of “fair innings”, has been conceived of highlighting four characteristics of this concept: “First of all, it is a notion of equity that is *outcome based*, not process-based or resource-based. Secondly, it is about a person’s *whole life-time experience*, not about their state at any particular point in time. Thirdly, it reflects an *aversion to inequality*. And fourthly, it is *quantifiable* and even in common parlance it has strong numerical connotations”³². Life cycle arguments, when articulating the ethical principles that can inform triage, have been explicitly distinguished, even though looking exactly at fair innings *or* years of life saved, from utilitarian ones (the greatest good for the greatest number), as well as from the egalitarian allocation based on need, the libertarian protection of individual liberty, and the communitarian respect for social and cultural values³³. Matters of equity intertwine with medical risk assessment and the exercise of autonomy. Perhaps, a further step is possible, considering well-being, together with equal respect, equity, and reciprocity as a value objective applied to priority groups. Reducing societal and economic

³⁰ See N. Daniels, *Justice between Age Groups: Am I my Parents’ Keeper?*, in “Milbank Memorial Fund Quarterly/Health and Society”, 61, n. 3, 1983, pp. 489-522 and Id., *Am I my Parents’ Keeper? An Essay on Justice Between the Young and the Old*, Oxford University Press, New York 1988.

³¹ See D. Callahan, *Terminating Treatment: Age as a Standard*, in “The Hastings Center Report”, 17, n. 5, 1987, pp. 21-25.

³² A. Williams, *Intergenerational Equity: an Exploration of the “Fair Innings” Argument*, in “Health Economics”, 6, n. 2, 1997, p. 119. doi: 10.1002/(SICI)1099-1050(199703)6:2<117::AID-HEC256>3.0.CO;2-B. Alan Williams, after underlining that age at death is “the key variable which is most often focused upon” (dying at 25 is viewed very differently from dying at 85), adds that it “should be no more than a first approximation, however, because the quality of a person’s life is important as well as its length [...]” (*ibidem*).

³³ M.D. Christian, *Triage*, in “Clinical Care Clinics”, 35, n. 4, 2019, p. 582. doi: 10.1016/j.ccc.2019.06.009.

disruption “other than through reducing deaths and disease burden” and protecting the functioning of essential services, “including health services”³⁴ (that is, not limited to them) are *also* fundamental goals for governments to achieve.

It is exactly the disproportion as to fatality rate that makes two points clear. First: medical criteria are the first and essential ones to look at and may suffice, provided a robust evidence of relevant differences as to risks and outcomes, to make prioritization decisions. Second: such differences tend yet to be “adjusted” as a consequence of some sort of discount effect resulting from being responsible against a risk rather than an immediate and certain threat incumbent *now* on *this* person, paving the way to a broader use of different principles and criteria and therefore to the complex exercise of balancing them with each other. The face value of risk is easier to adjust than the face value of chance of success when an intensive care treatment is needed, exactly because it tends to be “discounted” as a sort of future discounting, may it be wright or wrong.

This observation helps understand what happened “with boots on the ground” when deciding who should come first. *Social* differences could make a difference, starting with those that are clearly health-related in terms of greater *vulnerability* or *utility*, but perhaps not limited to them.

The last point is not difficult to get across. Recognizing some “social and societal drivers” as a factor of increased risk implies a commitment to mitigating inequalities as a pillar of a medical-oriented strategy: even when there is no evidence that ethnicity by itself could entail a greater risk of severe illness and death, some health conditions associated with it can be “overrepresented” in certain minority ethnic groups and it is also clear that “societal factors, such as occupation, household size, deprivation, and access to healthcare can increase susceptibility to COVID-19 and worsen outcomes following infection”³⁵. This special social vulnerability requires therefore to prioritize also these groups accordingly³⁶. In Canada, the National Advisory Committee on Immunization proposed to consider in Stage 1 of vaccination campaign adults in indigenous com-

³⁴ WHO SAGE Roadmap for prioritizing the use of COVID-19 vaccines in the context of limited supply, cit., p. 19.

³⁵ Department of Health & Social Care (GOV.UK), Joint Committee on Immunisation and Vaccination, *Advice on priority groups for COVID-19 vaccination*, cit., pp. 8-9.

³⁶ “In the allocation of initially scarce vaccines, the first-priority group should be health care and other essential workers [...] When it comes to allocating vaccines among the general population, economic, ethical, and epidemiological considerations urge us to prioritize the worse off, as identified by measures such as the ADI” (H. Schmidt, *Vaccine Rationing and the Urgency of Social Justice in the Covid-19 Response*, in “Hastings Center Report”, 50, n. 3, 2020, p. 49. doi: 10.1002/hast.1113). The article suggests a provocative yet effective way to approximate the Area Deprivation Index: use the Zip code.

munities “where infection can have disproportionate consequences”, together with “residents and staff of congregate living settings that provide care for seniors; adults ≥ 70 years of age, beginning with ≥ 80 years of age [...]; frontline healthcare workers”³⁷. Indigenous peoples were ranked as third in Brazil, immediately after institutionalized persons and before healthcare professionals and persons ≥ 90 years of age, with the traditional communities of Ribeirinhas and Quilombolas being ranked respectively eighth and ninth³⁸.

Needless to say, priority to healthcare professionals, starting exactly with those working in living settings for the elderly and great dependents and other “frontline” workers, can also be considered as immediately health protection-related, in this case in terms of a very specific kind of “utility”: they were essential (and very difficult to replace) in order to reduce the burden of deaths caused by COVID-19 and, more in general, to minimize the impact of the crisis on the whole healthcare system. This was assumed as simply obvious in most documents, recommendations, guidelines, where this group was always at the top of the priority list³⁹.

The distinction between a *narrow* and a *broad* social utility, with the first indicating “a person’s short-term value to society during a public health crisis or other emergency” and the second “a person’s overall value to society”⁴⁰, points at a much more challenging yet unavoidable question. Is it legitimate to widen the scope for the consideration of these “broader societal interest”, beyond not only the goal of protecting the healthcare system, but also that of protecting other groups’ interests, such as “young children’s interest in having adequate care and support or vulnerable dependents’ interests in minimizing their exposure to coronavirus”⁴¹? It is true, as I have underlined, that prioritizing access to scarce medical resources essential for health based on a generic conception of “societal value” might sound “ethically suspicious to many people”⁴², if not simply radically inconsistent with the

³⁷ Government of Canada, National Advisory Committee on Immunization, *Guidance on the Prioritization of Key Populations for COVID-19 Immunization*, 5 February 2021, p. 3.

³⁸ Ministério da Saúde do Brasil, *Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra a COVID-19*, 5 ed., 15 March 2021, p. 25.

³⁹ See as an example, among many others, the definition of groups 1, 2 and 3 in Consejo Interterritorial Sistema Nacional de Salud, *Estrategia de vacunación frente a COVID-19 en España*, Actualización 6, April 2021, pp. 9-11. An illustration of the choices made in many countries can be found in Haute Autorité de Santé, *Stratégie de Vaccination contre le Sars-Cov-2*, 1 March 2021, pp. 70-76.

⁴⁰ N.S. Jecker, A.G. Wightman, D.S. Diekema, *Vaccine ethics: an ethical framework for global distribution of COVID-19 vaccines*, cit., p. 312.

⁴¹ A. Giubilini, J. Savulescu, D. Wilkinson, *Queue questions: Ethics of COVID-19 vaccine prioritization*, cit., p. 354.

⁴² *Ibid.*, p. 355.

respect of equal dignity and the entitlement to the same fundamental rights of every human being. An *experience* adjusted life years (EALY) criterion has been proposed and examined as a possible, additional tool for resolving conflicts in this kind of resource allocation decisions. A measure of amount of service to society that could be saved could provide “best value for taxpayers” and people whose treatment would be prioritized accordingly would not be “treated better because they are deemed to be more worthy as human beings, but because the wellbeing of other people depends on them”. However, the author himself acknowledges that in situations other than “times of major emergencies, epidemics and war” EALY “might prove to be too elitist to merit its application”⁴³. Many people will probably apply the doubt also to emergency times.

Nevertheless, it is to observe that in the very same document where an insurmountable ban seems to be put against using criteria other than medical ones for triage a relevant warning is also included about “systemic threats”: the economic consequences are mentioned, together with the socio-psychological ones and the impact on the elementary conditions of democratic culture. A serious social debate is wished for, to evaluate in a dynamic way, the impact of the pandemic on “the prerequisites of a functioning community” and to decide “which life risks a society is willing to classify as acceptable and which is not”⁴⁴. A thorough scrutiny of the various recommendations for prioritizing groups for vaccine distribution strengthens this awareness. The European Commission, taking care to clarify that the priority groups that are suggested for consideration are “in no particular order”, mentions essential workers *outside* the health sector and distinguishes them from those “unable to physically distance” (which entails a greater risk of infection). As examples, “teachers, child-care providers, agriculture and food sector workers, transportation workers, police officers and emergency responders” are mentioned⁴⁵. Some of these professionals are essential to combat the pandemic as a *medical* emergency. Some are not. In other and simple words: the question is not whether to *also* consider criteria other than strictly medical ones, but what criteria, functions, and roles enter this exercise of balancing and what their relative weight should be.

⁴³ M. Pruski, *Experience adjusted life years and critical medical allocations within the British context: which patient should live?*, in “Medicine, Health Care and Philosophy”, 21, n. 4, 2018, pp. 565-566. doi: 10.1007/s11019-018-9830-5.

⁴⁴ Deutscher Ethikrat, *Solidarity and Responsibility during the Coronavirus Crisis*, cit., pp. 6-7.

⁴⁵ Communication from the Commission to the European Parliament and the Council, *Preparedness for COVID-19 vaccination strategies and vaccine deployment*, 15 October 2020, p. 12.

4. Conclusions

Medical criteria are essential to assess the appropriateness of a treatment. The closer we are to a situation in which the latter would be considered in any case futile the easier is to rely *only* on the former to make decisions on the allocation of scarce life-saving resources in a context of disaster medicine. Such decisions become *tragic* exactly when it is unavoidable to deny someone the appropriate treatment they are in need and would receive in “ordinary” times, maybe even if the chances of success are slim. Considering only medical (clinical) criteria in every situation, even when all candidates to the only one ventilator have similar chances of survival to discharge and of coming back to their previous life conditions, can imply ending up in an impasse or falling victim to randomness even when other criteria (being a great age difference perhaps the strongest candidate) could appear intuitively relevant to many.

The alternative is perhaps to recognize that some decisions are tragic not only because we can but lose something that could and should be saved and is important as life can be, but also because they take place in a context that obliges us to redefine or even suspend, at least temporarily, the rules around which institutions and everyday practices are organized. In this exceptional condition of helplessness there may be no clear trump card, no *scientific* evidence to apply as an unquestionable tiebreaker. Different options are available as a matter of ethical and then political responsibility, which does not necessarily imply a drift towards discrimination, as it would be the case if some a priori exclusions were proposed, regardless of any clinical evaluation. This responsibility is predicated upon knowledge and professional competence but cannot be simply replaced by the latter. Whenever physicians disagree on a prognosis, we feel some discomfort. However, we do not expect them to always agree on what use to make of this knowledge, nor are we willing to simply delegate this decision to them. Even abiding exclusively to SOFA scores or using a lottery to preserve the principle of equality intact imply an ethical judgment, according to which alternatives are labelled as a kind of *intrinsece mala* that can never be carried out or included in a balancing exercise, in extraordinary as in ordinary times.

When it comes to vaccine distribution, a future risk-related discount effect seems to encourage, at least at some point, the use of a multi-criteria approach, taking into consideration not only those social conditions of special vulnerability and those roles and functions which are more relevant in order to minimize the impact of the pandemic in terms of individual and public health, but also the importance of protecting and therefore prioritizing other roles and functions that can be important for the well-being and the future of a community of equals. Of course, this

observation goes hand in hand with the awareness that vaccines raise other challenging questions. It is not always true, for example, that everyone asks for priority and many people, for different reasons, refuse vaccination. As it happened with physical distancing and other restrictions of individual freedom, is it legitimate or even necessary to set some limits to self-determination, because of the pandemic being an issue of *public* health? Once again, this is to underline that fighting against it is not just a matter of medicine. It is also a matter of ethics.

Premio SIFM/SIFM Prize

Martina Properzi*

Il modello corporeo: un'indagine sulla normatività dell'incorporamento di dispositivi biosintetici

Abstract

In the contemporary intersectorial science of human embodiment, the concept of body model refers to an internal description of the anatomical, volumetric and structural properties of human corporality. It has been demonstrated that the body model plays a normative role in shaping a pre-reflective sense of body ownership, which is centrally involved in the lived experience of incorporating medical devices, such as prostheses and implants. However, further investigation is required to understand the normativity exercised by the body model with regard to a new generation of bio-integrated medical devices known as biosynthetic devices. The main objective of this essay is to clarify the normative role of the body model in the incorporation of biosynthetic devices. My starting point is an interdisciplinary methodology inspired by that developed by representatives of the postphenomenological movement.

Keywords

Body Model, Body Ownership, Phenomenal Incorporation, Genetic Phenomenology, Biosynthetic Corneal Implants.

1. Introduzione

Il concetto di modello corporeo (*body model*) è un'acquisizione relativamente recente della scienza intersettoriale dell'incorporamento umano (*science of human embodiment*). Psicologi e neuroscienziati cognitivi attivi in questo ambito di ricerca interpretano il concetto di modello corporeo come facente riferimento a una descrizione interna delle proprietà anatomiche, volumetriche e posturali del corpo umano (Longo, Cardozo, Haggard 2008). Tali proprietà sono la forma e la superficie del corpo, la locazione, i limiti e i rapporti di composizione interna delle parti corporee. È stato dimostrato che il modello corporeo è innato, nel senso che preesiste a eventi di stimolazione sensoriale e integrazione sensomotoria: il modello fornisce quell'insieme di condizioni di *background* necessarie

* Pontificia Università Lateranense, Roma.

alla preservazione di un'esperienza coerente del corpo proprio da parte dell'essere umano (Tsakiris, Haggard 2005).

Nel corso dell'ultimo decennio si è assistito a un importante incremento della ricerca empirica condotta intorno al modello corporeo, la quale ha fatto luce tanto sul suo sostrato neurobiologico quanto sui suoi meccanismi funzionali (Chancel, Ehrsson 2020). Il primo coincide con *patterns* di attività neurale locati nella giunzione temporoparietale di destra (Tsakiris *et al.* 2007). I secondi sono stati identificati in processi detti di *test-for-fit*, i quali garantiscono una relativa uniformità fra dato sensoriale (unimodale o integrato) d'ingresso e descrizione cognitiva di sfondo (Tsakiris 2010)¹. Anche la ricerca fondazionale ha prodotto risultati di rilievo. In questo caso l'attenzione dei ricercatori si è focalizzata su distinzioni concettuali, come quelle che intercorrono fra modello corporeo, da un lato, schema corporeo (*body schema*) e immagine corporea (*body image*), dall'altro (Gallagher 2000)². È stato inoltre dimostrato che il modello corporeo svolge un ruolo normativo nel plasmare un senso individuale preriflessivo di proprietà corporea (*body ownership*) riferito al corpo, per l'appunto in quanto corpo proprio (De Preester, Tsakiris 2009). In particolare, si è ipotizzato il coinvolgimento di una proprietà dinamica del modello corporeo, la proprietà di riconfigurazione, nel regolare l'esperienza vissuta di incorporamento di oggetti esterni, il cosiddetto incorporamento fenomenale dell'oggetto. L'uso di protesi e impianti implica un tale processo che, a sua volta, esige una certa plasticità del senso di proprietà corporea, una capacità di ristrutturazione dinamica attuata in funzione delle mutevoli condizioni ambientali (De Preester 2011).

In questa direzione, nonostante l'avanzamento della ricerca appena tratteggiato, ulteriori indagini sono necessarie al fine di comprendere la normatività esercitata dal modello corporeo in riferimento, segnatamente, a una generazione emergente di dispositivi detti biosintetici, i quali sono progettati allo scopo di raggiungere un incorporamento qualitativamente superiore rispetto a quello ottenuto con dispositivi medici tradizionali (Froese 2014). I dispositivi biosintetici sono artefatti o prodotti tecnologici altamente ingegnerizzati basati su avanzate teorie e tecniche di Vita Artificiale, un settore della ricerca e innovazione incentrato sulla simulazione computazionale e sulla sintesi robotica

¹ I ricercatori descrivono la funzione di *testing* del modello con un operatore di filtro in analogia a quanto si fa nel caso della modificazione dell'*input* sensoriale indotta dalle immagini visive. Per un approfondimento del tema rimando a Longo *et al.* (2009).

² Lo schema corporeo e l'immagine corporea coincidono, rispettivamente, con una *performance* operativa del corpo che struttura il sistema accoppiato corpo-ambiente e con un senso riflessivo del corpo proprio mediato da percezione sensoriale, cognizione, emozioni, *standard* socioculturale e dinamiche interpersonali. Sulla distinzione concettuale fra schema corporeo e immagine corporea si veda Gallagher (1986).

di processi biologici fondamentali (Steels, Brooks 1995). Nei dispositivi biosintetici componenti e/o materiali organici e inorganici sono integrati per garantire al meglio la biocompatibilità del prodotto (Menciassi, Takeuchi, Kamm 2020). Un elevato livello di biocompatibilità potrebbe comportare una qualità del tutto nuova dell'incorporamento, non solo di quell fisiologico ma anche di quello fenomenale, con una variazione funzionale significativa del modello corporeo nel senso di un allentamento della sua funzione di *testing*. Alcuni esempi di dispositivi biosintetici sono le protesi vascolari, oculari e neurali fatte di materiali biointegrati e i tessuti auto-assemblati prodotti con tecniche di bio-stampa in 3D (Luo *et al.* 2018).

In questo saggio intendo apportare un contributo allo studio del ruolo normativo svolto dal modello corporeo in riferimento al senso individuale preriﬂessivo di proprietà corporea modificato dall'impianto di dispositivi biosintetici di ultima generazione. Il mio punto di partenza è una metodologia interdisciplinare ispirata a quella introdotta dai rappresentanti del movimento filosofico noto come post-fenomenologia. Adotterò tuttavia una prospettiva critica di cui la post-fenomenologia si è dimostrata priva, recuperando alcuni risultati ottenuti dalla fenomenologia classica (Properzi 2019). In particolare, utilizzerò come teoria di riferimento la fenomenologia genetica dell'incorporamento umano elaborata dal fondatore della fenomenologia classica, Edmund Husserl, in una fase matura della propria produzione, focalizzandomi sulla struttura solipsistica nota come condizionalità idiopsichica. Applicherò tale struttura a un caso di studio che considero di particolare interesse in quanto è uno dei pochi esempi di traslazione clinica avanzata o addirittura già raggiunta di un dispositivo biosintetico, nonché di tracciamento sistematico della corrispondente esperienza dell'utente-paziente: il caso di impianti corneali biosintetici capaci di rigenerare l'organo danneggiato in pazienti affetti da cecità indotta dalla perdita irreversibile di qualità ottica della cornea (Fagerholm *et al.* 2010). I ricercatori stanno lavorando anche su cornee biosintetiche stampate in 3D (Isaacson, Swioklo, Connon 2018).

La struttura del presente saggio è la seguente: nel par. 2 proporrò una breve rassegna della letteratura scientifica corrente sul senso individuale preriﬂessivo di proprietà corporea e sul modello corporeo. Nel par. 4 introdurrò la fenomenologia genetica husserliana dell'incorporamento cinestesico-visivo umano come una teoria sulla cui base è possibile affrontare in termini critici la questione normativa connessa al rapporto fra modello corporeo e incorporamento di dispositivi tecnologici (par. 3). Nel par. 5 e nel par. 6 procederò all'illustrazione e a un esame del caso di studio selezionato. Il par. 7 sarà infine dedicato alle conclusioni.

2. Senso preriflessivo individuale di proprietà corporea e modello corporeo: una breve rassegna della letteratura scientifica corrente

In gran parte della letteratura scientifica corrente la proprietà corporea è trattata come una delle due componenti semantiche o di senso dell'incorporamento umano inteso come un senso minimale del sé (van den Bos, Jeannerod 2002; Tsakiris, Schütz-Bosbach, Gallagher 2007; Synofzik, Vosgerau, Newen 2008)³. Essa viene definita come affezione o sentimento, un senso quindi preriflessivo dell'essere-mio (*mineness*) vissuto dall'individuo in riferimento alla materialità proprio-corporea (Gallagher 2000). L'altra componente, l'agentività, è principalmente legata allo schema corporeo e coincide con un'affezione, un sentimento o un senso preriflessivo dell'essere-agente, causa dell'avvio, del controllo e/o dell'inibizione di una data azione (de Vignemont, Fourneret 2004). Se l'agentività concorre a plasmare il senso di proprietà corporea nel corso dello sviluppo umano, come è stato dimostrato da Nava *et al.* (2018), d'altro canto, la proprietà corporea modula la percezione di auto-orientamento e di auto-motricità, quanto meno in soggetti adulti sani (Preuss, Brynjarsdóttir, Ehrsson 2018). In entrambi i casi si ha a che fare con sensi preriflessivi che non implicano processi di concettualizzazione, bensì forme rappresentative a-tematiche le quali sono state connotate anche come implicite (Synofzik, Vosgerau, Newen 2008). In particolare, la proprietà corporea è stata distinta dal senso riflessivo di possesso corporeo (*sense of body possession*) basato su una rappresentazione tematica o esplicita del corpo proprio.

Il senso preriflessivo di proprietà corporea è difficile da studiare in termini sperimentali a motivo della “apparentemente ineluttabile permanenza del corpo” (Tsakiris 2010, p. 703), la quale solleva numerosi problemi a livello metodologico, primo fra tutti l'impossibilità di manipolare direttamente le condizioni di controllo – che coincidono, in questo caso, con l'assenza stessa del corpo vissuto come proprio dal soggetto partecipante. Nondimeno, come in parte anticipato, la ricerca empirica condotta nell'ambito della scienza intersettoriale dell'incorporamento umano ha fatto luce sulla base neurobiologica e funzionale

³ Una prospettiva teorica diversa ma complementare rispetto a quella delle due componenti semantiche che commenterò in questo scritto è la prospettiva strutturale. Secondo questa prospettiva il sé corporeo minimale combina tre strutture: 1) l'auto-identificazione dell'io con il corpo proprio; 2) l'auto-locazione dell'io nello spazio; 3) la prospettiva in prima persona. Per una trattazione estesa del tema si veda Blanke (2012). L'attenzione che riservo alla prospettiva semantica non è giustificata da alcuna ragione oggettiva, bensì dall'esigenza di semplificare il più possibile l'esposizione del concetto di proprietà corporea. A mio avviso, ciò risulta molto più facile parlando di un “senso di proprietà corporea” rispetto che di una “struttura di auto-identificazione dell'io con il corpo proprio”.

del senso di proprietà corporea. Decisiva in questa direzione è stata l'elaborazione del paradigma sperimentale noto come illusioni corporee, dove stimoli (a)sincroni tattili e visivi sono applicati per alterare il vissuto del corpo proprio del soggetto partecipante. Si garantisce così il confronto fra condizioni di verifica, segnatamente fra la presenza e l'assenza del corpo proprio. Le illusioni corporee interessano tanto parti del corpo proprio, come nella nota illusione della mano di gomma (Botvinick, Cohen 1998), quanto l'intero corpo proprio, come nelle illusioni dell'essere-fuori-dal-corpo (Ehrsson 2007) e dello scambio corporeo (Petkova, Ehrsson 2008).

Nell'illusione della mano di gomma sono coinvolte visione, tatto e cinestesia: il soggetto partecipante guarda una mano di gomma mentre questa viene accarezzata contemporaneamente alla sua mano, la cui visione gli è tuttavia impedita. L'integrazione dei segnali visivo, tattile e cinestesico determina l'attribuzione della mano di gomma al corpo proprio: la mano di gomma è "sentita come se fosse la mia mano" (Botvinick, Cohen 1998, p. 756). In termini analoghi, nelle illusioni dell'essere-fuori-dal-corpo e dello scambio corporeo l'erronea localizzazione – in questo caso dell'intero corpo vissuto come proprio – è elicitata da stimoli tattili e visivi sincroni: l'illusione è generata grazie all'uso di un manichino e attraverso la manipolazione della prospettiva visiva del partecipante che viene fatta coincidere con quella attribuibile al manichino (Ehrsson 2007; Petkova, Ehrsson 2008).

Le illusioni corporee hanno permesso ai ricercatori di elaborare vari modelli teorici sulla cui base è dato spiegare le basi neurocognitive del senso di proprietà corporea (Tsakiris 2010). Il pionieristico studio di Tsakiris e Haggard (2005) ha evidenziato l'esistenza di condizioni che limitano la generazione delle illusioni corporee – al di là dell'applicazione asincrona degli stimoli tattile e visivo. Tali condizioni coincidono con una morfologia e una posizione dell'oggetto esterno, per esempio del manichino o della mano di gomma, non omologhe a quelle del corpo proprio oppure della mano del partecipante (Tsakiris *et al.* 2010). L'individuazione di condizioni di vincolo semantico all'insorgenza delle illusioni corporee ha indotto i ricercatori a lavorare su modelli che combinano due ordini causali: da un lato, la causalità *bottom-up* delle stimolazioni sensoriali e delle integrazioni sensomotorie, dall'altro, la causalità *top-down* di tipo cognitivo riferita al modello corporeo.

Per quanto riguarda l'ordine causale *bottom-up*, Synofzik, Vosgerau e Newen (2008) hanno dimostrato che il senso di proprietà corporea implica un processo di categorizzazione preconettuale in cui il ruolo-chiave è giocato dagli indicatori sensomotori, segnali multimodali afferenti ed efferenti sulla cui base sono prodotte rappresentazioni percettive stabili classificate (pre-concettualmente) dal percipiente come proprie ov-

vero come estranee. Questo processo elementare di classificazione pare riconducibile alla cosiddetta registrazione dell'azione-effetto, grazie alla quale un evento sensoriale è esperito come l'effetto di un'azione auto- o etero-causata (Vosgerau, Newen 2007; Synofzik, Vosgerau, Newen 2008). A livello funzionale, la registrazione dell'azione-effetto dipende dalla presenza/assenza di cicli di riafferenza del segnale che raggiunge i recettori tendinei in occasione di una contrazione muscolare⁴. La riafferenza è attivata dal confronto fra segnale afferente e segnale efferente: se il confronto rivela elementi coincidenti, allora i cicli di riafferenza sono presenti e le variazioni del contenuto sensoriale sono esperite dal percipiente come auto-causate; se il confronto non rivela elementi coincidenti, allora i cicli di riafferenza sono assenti e le variazioni del contenuto sensoriale sono esperite dal percipiente come etero-causate (Vosgerau, Newen 2007, pp. 28-30).

Il modello corporeo impone vincoli semantici alla categorizzazione preconconcettuale delle rappresentazioni percettive basate su indicatori sensomotori, per cui la plasticità del senso di proprietà corporea che consente l'incorporamento fenomenale di oggetti esterni risulta condizionata da fattori cognitivi (Synofzik, Vosgerau, Newen 2008). Ciò è quanto a oggi è stato dimostrato nel contesto del paradigma sperimentale delle illusioni corporee, dove si distinguono per lo meno tre momenti nell'interazione fra piano sensomotorio e piano cognitivo: un momento incentrato sulla morfologia come dato visivo, un momento incentrato su postura e anatomia come dati tattili-visivi e un momento incentrato sui sistemi di coordinate visive e tattili (Tsakiris 2010). I ricercatori hanno poi provato che processi di riconfigurazione o riorganizzazione interna del modello corporeo sono presenti nel caso in cui l'illusione percettiva abbia effettivamente luogo (Moseley *et al.* 2008). In tal caso l'appropriazione dell'oggetto esterno segue al decorso della funzione di *testing* del modello, funzione che può indurre anche distorsioni percettive, per esempio in riferimento alla forma e al colore dell'oggetto (Longo *et al.* 2009). Il modello corporeo esercita così un ruolo normativo per quanto riguarda il vissuto individuale e preriflessivo del corpo in quanto proprio: il senso di proprietà corporea. Questo ruolo normativo è attivo su contenuto e struttura della proprietà corporea (De Preester 2011) e può inibire così come attivare la plasticità del suddetto senso (De Preester, Tsakiris 2009).

⁴ La riafferenza interessa il segnale efferente di un'azione motoria spontanea: la copia o scarica corollaria di un segnale efferente è riafferita o processata lungo la via nervosa afferente come *feedback* dell'azione motoria, all'interno di un meccanismo di comparazione che coinvolge anche la previsione dell'*input* sensoriale dell'azione motoria.

3. Prospettive filosofico-fenomenologiche sul tema dell'incorporamento di dispositivi tecnologici

I risultati scientifici che ho brevemente ripercorso nel precedente paragrafo sono oggi al centro di un vivo dibattito filosofico legato, in particolare, al movimento noto come post-fenomenologia. La post-fenomenologia è stata inaugurata dall'opera del filosofo americano Don Ihde (1993). Essa si prefigge l'obiettivo di affrontare in modo sistematico, dall'interno della tradizione della filosofia fenomenologica, il plesso di questioni concernenti il ruolo svolto dagli artefatti, dai prodotti tecnologici nella costituzione umana degli ambienti circostanti e dei mondi culturali (Selinger 2006). In questo senso, la post-fenomenologia riserva attenzione alla tecnologia quale forza in grado di plasmare il vissuto individuale e collettivo dell'essere umano. I post-fenomenologi propongono una metodologia di respiro interdisciplinare che vanta un forte radicamento empirico, un aspetto, questo, che le garantisce una posizione del tutto peculiare nell'ambito del cosiddetto postmoderno (Rosenberger, Verbeek 2015).

Nella metodologia post-fenomenologica l'analisi concettuale di stile fenomenologico è applicata a casi di studio tratti dai più svariati settori della scienza e dell'innovazione tecnologica. Questi casi di studio, per meglio dire la struttura concettuale che vi opera alla base è analizzata nel suo radicarsi in pratiche concrete di ricerca e innovazione tecnico-scientifica (Aagaard *et al.* 2017). Nelle loro analisi i post-fenomenologi richiamano temi centrali della filosofia della tecnologia di Martin Heidegger, della filosofia della percezione di Maurice Merleau-Ponty e dell'ermeneutica fenomenologica di Paul Ricœur, facendo proprie anche alcune sollecitazioni offerte dall'archeologia concettuale di Michel Foucault e dal decostruzionismo di Jacques Derrida (Ihde 1993). In generale, i post-fenomenologi promuovono una rielaborazione dei principi e delle operazioni metodiche della fenomenologia classica che va nella direzione di un pragmatismo anti-fondazionale (Rosenberger 2017). Le indagini post-fenomenologiche riguardano un'ampia varietà di domini tecnologici, principalmente il dominio biomedicale (Verbeek 2005).

La post-fenomenologia è oggi un movimento assai articolato. Fra le sue principali ramificazioni figura la teoria della mediazione sviluppata dal filosofo belga Paul Verbeek. Secondo tale teoria gli artefatti svolgono un ruolo di mediazione nel rapporto uomo-mondo, un rapporto che è visto come effetto della dinamica delle relazioni fra uomo e dispositivo (Verbeek 2015). La teoria della mediazione si è interessata al tema dell'incorporamento dei prodotti tecnologici. Già con Ihde l'incorporamento era stato inserito nel gruppo di categorie di relazioni uomo-artefatto, venendo descritto come una forma di relazione in cui l'artefatto scompare

dal *focus* attenzionale del percipiente e, in virtù di questa “trasparenza” (*transparency*) che ne caratterizza la funzione strumentale, modula l’accesso senso-percettivo dell’utente umano all’ambiente circostante (Ihde 1993). Un esempio di incorporamento tecnologico spesso citato dall’americano è quello implicato nell’uso di occhiali da vista. Verbeek amplia la classificazione proposta da Ihde in base alla considerazione per cui non tutte le relazioni uomo-artefatto sono interpretabili alla luce di un criterio di strumentalità (Verbeek 2015). Esistono, per esempio, relazioni in cui la distinzione fra il corpo percipiente e il dispositivo non conosce confini fissi: il corpo *cyborg* mostra quanto il suddetto confine sia mobile, al punto tale da scomparire in una sorta di fusione fisica e funzionale fra i poli relazionali (Verbeek 2008).

Nonostante i risultati raggiunti, post-fenomenologia e teoria della mediazione appaiono oggi incapaci di affrontare in modo sufficientemente approfondito il tema del rapporto fra norme e tecnologia⁵. Per citare solo un esempio, sulla base delle descrizioni e delle classificazioni delle relazioni uomo-artefatto fornite da Ihde e Verbeek non è dato trattare un aspetto centrale della normatività tecnologica come quello della dipendenza-da-contesto, che vincola a un determinato contesto storico e socioculturale di appartenenza l’azione regolativa della norma (Boshuijzen-van Burken 2016). Questa come altre difficoltà emerse di recente possono essere ricondotte a una carenza fondamentale ascritta al programma di ricerca della post-fenomenologia: la mancata elaborazione della questione critica, per cui non c’è adeguata validazione o giustificazione razionale dei concetti adottati – neppure dei concetti-chiave di relazione uomo-artefatto e di mediazione tecnologica (Zwier, Blok, Lemmens 2016).

Come anticipato, in questo saggio mi prefiggo di seguire un percorso di ricerca alternativo a quello tentato dai post-fenomenologi e dai teorici della mediazione. La mia proposta è incentrata sul recupero di un’istanza critica, recupero che intendo effettuare nel segno della fenomenologia genetica del maturo Husserl. A questo proposito alcuni chiarimenti preliminari si rendono opportuni. Innanzitutto, come avrò modo di illustrare in quanto segue, con il tema genetico la fenomenologia classica, quella di matrice husserliana, svincola la propria indagine da un certo carattere di astrattezza che pare motivare la presa di distanza dei post-fenomenologi da Husserl. L’argomento che essi propongono è il seguente: l’indagine classica è diretta alla struttura essenziale del vissuto che, per sua stessa

⁵ Con l’espressione “normatività tecnologica” i filosofi della tecnologia indicano l’azione regolativa svolta da norme di diversa natura, per esempio norme etiche, legali, epistemiche, psichiche e psicosociali, nel complesso sistema di pratiche umane che va sotto il nome di tecnologia. Sul tema si veda van de Poel, Kroes (2006).

natura, fa astrazione, prescinde dalla concretezza delle fattispecie studiate, nel caso in questione le relazioni uomo-artefatto e la mediazione tecnologica (Rosenberger 2017). Quest'accusa di essenzialismo lascia però in ombra una caratteristica distintiva della metodologia elaborata da Husserl, vale a dire la complessa articolazione del tema critico. Questo tema conosce qui, fra i vari, anche un approfondimento in senso genetico capace, come vedremo, di restituire alla fenomenologia classica un terreno di indagine concreto.

In questa sede non mi è possibile effettuare una presentazione sufficientemente estesa della fenomenologia genetica. Senza avanzare pretese di esaustività, quindi, nel prossimo paragrafo mi limiterò a richiamare gli aspetti distintivi della fenomenologia genetica dell'incorporamento umano, in particolare dell'incorporamento legato alla percezione visiva e alla cinestesia della visione. Queste considerazioni mi permetteranno di tracciare quello che mi auguro sia un percorso storiograficamente ben fondato verso una metodologia di respiro interdisciplinare in grado di affrontare la questione normativa sollevata dal modello corporeo e dalla classe emergente di impianti corneali biosintetici.

4. La fenomenologia genetica dell'incorporamento cinestesico-visivo

Come noto, la metodologia fenomenologica classica di matrice husserliana si basa sull'interazione di tre componenti, vale a dire la componente descrittiva, la componente costitutiva e la componente esplicativa o genetica. Queste componenti sono interrelate in modo sistematico in virtù della complementarità che sussiste fra il metodo statico (*statische Methode*) e il metodo genetico (*genetische Methode*). Il metodo statico comprende descrizioni e costituzioni fenomenologiche. Eseguendo le prime il fenomenologo analizza il vissuto nella sua struttura intenzionale o di correlazione che comprende un termine attivo, la noesi, che è atto di significazione o attribuzione di senso, e un termine oggettivo, il noema, che coincide con lo stesso senso in quanto esibito, reso manifesto da un oggetto che ne è il portatore (*Träger*). Le costituzioni permettono al fenomenologo di comprendere i processi di sintesi, di identificazione mediante cui diversi sensi oggettivi sono uniti in quello che è l'oggetto del vissuto. Fra il 1917 e il 1921 Husserl elabora un metodo genetico, il quale indaga la genesi, l'origine del vissuto nella senso-percezione. Il metodo genetico reindirizza così l'indagine fenomenologica verso aspetti concreti dell'esperienza che sono lasciati in ombra dalle descrizioni e dalle costituzioni del metodo statico. Il metodo genetico è presentato come distinto e complementare rispetto al metodo statico (Husserl 1966; tr. ingl. 2001, pp. 624-634).

La fenomenologia genetica amplia lo spettro dell'indagine fenomenologica. La struttura intenzionale del vissuto viene spiegata alla luce di quella che è la sua motivazione interna (Husserl 1939; tr. it. 2007). Husserl parla di un modo “esplicativo” di guardare all'intenzionalità (*das explizierende Betrachten*). Con questa scelta terminologica egli intende sottolineare come la fenomenologia genetica si avvalga di relazioni di implicazione, che sono tuttavia *sui generis* in quanto non esprimono (la regolarità di) il rapporto fra una causa e il suo effetto, bensì la relazione di motivazione fra un termine motivante e un termine motivato. Spiegare l'intenzionalità in termini genetici per mezzo di nessi di motivazione significa dunque portare alla luce l'interna forza motivazionale del vissuto: ciò che colpisce l'attenzione dell'esperiente, suscitandone l'interesse. È in questo senso che il fenomenologo “spiega” il vissuto, risalendo, cioè, alla sua strutturazione, al configurarsi della struttura intenzionale noetico-noematica. Per motivazione Husserl intende tanto “la legalità interna della coscienza”, quanto il “principio metodologico centrale della fenomenologia genetica” (Pugliese 2018, p. 91). Nella vasta e complessa opera husserliana è dato distinguere almeno tre interpretazioni del concetto di genesi, vale a dire la genesi “primordiale” o passiva, la genesi attiva e la genesi al contempo attiva e passiva (Steinbock 2019). La distinzione fra attività e passività riguarda il carattere spontaneo ovvero il carattere affettivo della strutturazione del vissuto. Questo processo genetico può svolgersi anche fra attività e passività; quindi, come genesi al tempo stesso attiva e passiva.

Ora, volendo recuperare il tema principale di questo scritto, è stato osservato come “la tradizione fenomenologica abbia affrontato fin dall'inizio il tema dell'incorporamento. Husserl ha descritto infatti la cinestesia della visione persino prima dell'uscita delle *Ricerche logiche*” (Behnke, Ciocan 2012, p. 11). Questo rilievo è nella sostanza corretto, benché non sottolinei in modo adeguato un punto centrale che è il seguente: l'esistenza di varie fasi nella riflessione husserliana sull'incorporamento, segnatamente sull'incorporamento connesso alla sensibilità oculomotoria (cinestesia della visione) dell'essere umano. Ai fini del presente scritto è importante sottolineare come, a partire dal secondo decennio del XX secolo, Husserl abbia trattato il tema dell'incorporamento (per lo più) in chiave genetica. Per capire la peculiarità di questo approccio al tema occorre spendere qualche parola su di un vissuto elementare che Husserl chiama associazione (*Assoziation*), il quale fornisce una struttura di base a partire da cui emergono vissuti più complessi come quelli relativi alla cinestesia e alla percezione visiva.

L'associazione è una sintesi di sensi oggettivi uniti in virtù del loro darsi nel tempo. L'oggetto ha infatti sempre una durata: ciò implica che sensi che animano un dato momento vissuto come presente siano asso-

ciati o connessi a sensi esperiti nel passato e riattivati dalla memoria, così come ad anticipazioni di sensi che l'immaginazione attende nel futuro. Husserl parla di "presente vivente" (*lebendige Gegenwart*), rilevando in questo momento solo apparentemente semplice del vissuto una struttura di ritenzione-protensione, per cui i sensi esperiti come presenti "trattengono" qualche dato del passato immediato e "tendono a" qualche dato che si rivelerà forse nel futuro immediato. L'associazione come vissuto elementare dell'oggetto che dura non caratterizza allora, "come fa invece per gli psicologi, una forma di causalità obbiettiva, psico-fisica" (Husserl 1966; tr. ingl. 2001, p. 162). Husserl ha indagato l'associazione sotto il duplice profilo formale e materiale (Holenstein 1972). La forma dell'associazione è una forma di ordinamento temporale: la successione antecedente-posteriore. La materia associativa è indicata con il termine greco *hyle* ed è composta sia di sensazioni sensoriali, per esempio le sensazioni cinestesiche e quelle visive, sia di sentimenti sensoriali quali il dolore, il piacere e la fatica (Williford 2013). Nel vissuto di associazione il rapporto fra forma e materia è tale per cui i sensi hyletici vengono informati dalla successione. Husserl ha esaminato una serie di vissuti associativi, presentandoli in coppia, secondo una logica di opposizione. In particolare, la fusione si oppone al contrasto, la similarità alla dissimilarità, l'omogeneità all'eterogeneità (Husserl 1966; tr. ingl. 2001, pp. 174-189).

È il contrasto a generare la prominenza di alcuni sensi hyletici, dalla quale emerge un vissuto più complesso dell'associazione, il vissuto della cinestesia che si svolge in funzione della sensibilità relativa al movimento dell'esperiente (ivi, pp. 189-192). La cinestesia motiva – nell'accezione propria della fenomenologia genetica – il configurarsi dei campi sensoriali secondo rapporti di simultaneità o co-esistenza di sensi hyletici multimodali, per esempio di materie visive e di materie tattili. La prominenza interessa sensi che possono avere un riferimento tanto ambientale quanto corporeo. In quest'ultimo caso, i sensi coinvolti sono principalmente sensi tattili. Come Husserl rileva, "necessariamente legata alla percezione tattile del tavolo (questa apprensione percettiva) si dà una percezione del corpo, insieme a una concomitante sensazione tattile" (Husserl 1952; tr. it. 2002, p. 154). Il vissuto di incorporamento umano dipende in parte dalla localizzazione "su o nel" corpo proprio dei sensi hyletici, localizzazione resa possibile dal tatto⁶. Infatti, a differenza del dito che tocca,

⁶ Nel secondo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* Husserl interpreta l'incorporamento umano alla luce di due principali percorsi analitici incentrati sul corpo estesiologico e sul corpo volitivo. Nel primo percorso il corpo è inteso come spazio di localizzazione della *hyle* o materia sensoriale; nel secondo percorso il corpo è visto come agente di movimenti spontanei, quindi come organo della volontà. Il presente contributo si focalizza sul primo percorso, nella convinzione che la distinzione husserliana fra corpo estesiologico e corpo volitivo corrisponda alla distinzione fra

per esempio l'occhio che vede non localizza i rispettivi dati sensoriali. Esiste sì una localizzazione visiva, ma essa è fondata su cinestesia e tatto⁷. A questo proposito, Husserl è chiaro nell'affermare che “anche l'occhio è un campo di localizzazione, ma solo per la *sensazione tattile* e, come ogni organo ‘liberamente mosso’ dal soggetto, è un campo di sensazioni muscolari localizzate” (ivi, pp. 155-156, corsivi originari).

Questa genesi, che Husserl ha connotato come solipsistica, non spiega interamente l'incorporamento umano, che conosce infatti anche una genesi intercorporale nel vissuto di empatia. L'empatia rivela l'incorporamento di altri individui che condividono con l'esperiente lo stesso ambiente circostante. La localizzazione dei sensi hyletici è quindi possibile anche “su o nel” corpo di altri individui empatizzati (Depraz 2001). Alla genesi intercorporale si deve un'importante integrazione del vissuto di incorporamento, tanto del vissuto che interessa il corpo proprio quanto di quello che concerne il corpo dell'*alter ego*, vale a dire l'emergere del plesso di stati e processi psichici riferiti alla materia sensoriale. Il corpo come portatore reale della dimensione dello psichico (*Träger von Psychischem*) è oggetto di studio della psicologia intesa quale scienza naturale. Tuttavia, Husserl precisa come la psicologia sia classificabile anche fra le scienze umane, qualora la si intenda quale risultante dell'esercizio di introspezione o *inspectio sui*, un esercizio che restituisce lo psichico come un plesso di vissuti fluente e polarizzato verso un soggetto, un io che vive questi vissuti (Husserl 1952; tr. it. 2002, pp. 183-222). La psicologia quale scienza naturale e quale scienza umana è fondata da Husserl su due diverse strutture genetiche dove i nessi motivazionali sono, da un lato, di condizionalità fisico-psichica (psicologia quale scienza naturale), dall'altro, di condizionalità idiopsichica (psicologia quale scienza umana) (ivi, pp. 134-144). La condizionalità fisico-psichica spiega la dipendenza dello psichico dal fisico, una dipendenza che interessa non solo i dati sensoriali, ma anche la loro elaborazione psichica. Il corpo è assunto qui come unità reale, come corpo fisico o naturale. La condizionalità idiopsichica esplica invece l'auto-dipendenza dello psichico sensoriale dalla totalità degli stati e dei processi psichici, una totalità che comprende anche aspetti cognitivi. Il corpo è assunto qui come corpo estesiologico, come spazio di localizzazione della *hyle* polarizzato verso l'io percipiente. Secondo quanto

sensu di proprietà corporea e sensu di agentività abbracciata oggi da buona parte della comunità scientifica. Un altro percorso analitico interno all'opera di Husserl è quello che interessa il corpo come “punto zero di orientamento”, vale a dire come sistema di riferimento dell'insieme di coordinate spaziali del corpo agente. A mio modo di vedere, tuttavia, questo terzo percorso analitico è subordinato al secondo.

⁷ Husserl usa i termini *Leibesempfindung* ed *Empfindnis*, il secondo dei quali è un neologismo, per indicare, rispettivamente, la *hyle* genericamente localizzata – in modo immediato oppure mediato – “su o nel” corpo proprio e la *hyle* localizzata in modo immediato.

anticipato, nei prossimi paragrafi proporrò un'applicazione della struttura solipsistica della condizionalità idiopsichica al fine di chiarire il ruolo normativo svolto dal modello corporeo nell'incorporamento di dispositivi biosintetici, segnatamente di impianti corneali di ultima generazione. Alla base dell'applicazione da me tentata c'è la convinzione per cui, nella sua funzione di *testing* degli *inputs* sensoriali (processi di *test-for-fit*), la norma corporea esprime una regolarità psichica che coinvolge il corpo estesiologico e l'io percipiente, una regolarità che, seguendo Husserl, è da considerarsi oggetto della psicologia quale scienza umana.

5. Un caso di studio: matrici extracellulari (MEC) corneali biosintetiche

La cornea è la parte anteriore protettiva dell'occhio umano responsabile della trasmissione e della rifrazione di raggi di luce incidente che, attraverso il cristallino, la lente naturale dell'occhio, sono poi messi a fuoco sulla retina. La perdita di trasparenza dovuta a malattie e danneggiamenti inficia la qualità ottica della cornea e rappresenta la seconda causa di cecità nell'essere umano. Di solito la degenerazione corneale si combatte o con il trapianto dell'organo oppure con l'innesto di protesi sintetiche, tipicamente cheratoprotesi. La disponibilità dell'organo trapiantabile è tuttavia bassa, assai inferiore alla domanda. Le procedure d'innesto protetico sono inoltre laboriose e frequenti risultano essere le complicanze post-operatorie. Questa situazione ha spinto la comunità scientifica a tentare nuovi approcci terapeutici nell'ambito della medicina rigenerativa. In questa direzione, un contributo decisivo è stato apportato da oltre un decennio da un gruppo di ricerca attivo fra Svezia, Canada e Stati Uniti, il quale ha prodotto un metaplasma corneale composto da matrici extracellulari (MEC) della cornea biosintetiche capaci di rigenerare l'organo danneggiato (Fagerholm *et al.* 2010). Le MEC costituiscono la parte di un tessuto che non è composta da cellule. Come quelle naturali, le MEC biosintetiche sono fatte di un biopolimero, il collagene – segnatamente, le MEC biosintetiche sono fatte di collagene ricombinante di origine umana. A differenza di quelle naturali, le MEC biosintetiche sono prive di riempimento cellulare per favorire il ripopolamento della matrice da parte delle cellule dell'organo naturale e prevenire così reazioni di rigetto. Testate prima su animali e innestate poi su dieci soggetti umani, le MEC biosintetiche hanno dimostrato un'elevata efficacia sul lungo termine (due anni di *follow-up*). L'incorporamento del dispositivo si è rivelato stabile in tutti i casi. In dieci soggetti su dieci i ricercatori hanno assistito alla rigenerazione di epitelio, nervi, stroma e film lacrimale. Sei soggetti su dieci hanno addirittura migliorato la propria capacità visiva pre-patologica.

Nel 2018 un altro gruppo di ricerca con base all'Istituto di Medicina Genetica della Newcastle University è per la prima volta riuscito a produrre cornee umane biosintetiche perfettamente funzionali (Isaacson, Swioklo, Connon 2018). Le cornee biosintetiche sono progettate per un uso più flessibile di quello delle MEC biosintetiche – modi e tempi di impianto dovrebbero essere, rispettivamente, semplificati e ridotti. I ricercatori inglesi hanno stampato in 3D la microarchitettura dell'organo, utilizzando un bio-inchiostro composto dalla combinazione di due biopolimeri, il collagene e l'alginato, nonché da cellule dello stroma corneale di un donatore sano. I ricercatori hanno poi indotto un processo di auto-assemblaggio basato sulla capacità di produrre componenti della MEC propria di cellule specializzate residenti nello stroma della cornea, i cheratociti. Le cornee biosintetiche sono ancora in fase di sperimentazione. I primi dati raccolti sembrano comunque promettenti. Contributi alla progettazione e alla realizzazione di cornee biosintetiche stanno arrivando da altri gruppi di ricerca e da aziende specializzate in bio-oftalmologia di tutto il mondo (Zhang *et al.* 2019).

L'incorporamento delle MEC biosintetiche è stato dunque monitorato, benché in un gruppo molto ridotto di utenti-pazienti. Questo monitoraggio attribuisce valore alle MEC biosintetiche come caso di studio. Nella restante parte del presente scritto esaminerò il caso delle MEC biosintetiche con gli strumenti propri della fenomenologia genetica husserliana. Il mio intento è approntare una prima riflessione critica sul ruolo svolto dalla norma corporea nel processo di incorporamento fenomenale di dispositivi biosintetici. Muovendo dall'esame di un caso di studio di stretta attualità nell'ambito della ricerca e dell'innovazione tecnologica, la mia riflessione vuole porsi in continuità con le indagini condotte dai post-fenomenologi e dai teorici della mediazione. Tuttavia, come più volte sottolineato, il percorso analitico da me proposto si contraddistingue per il recupero di un'istanza critica che manca nell'elaborazione post-fenomenologica del tema della normatività tecnologica. Intendo realizzare questo recupero avvalendomi della struttura genetica di condizionalità idiopsichica che consente di validare (la concettualizzazione scientifica di) regolarità psichiche in cui sono coinvolti il corpo estesiologico e l'io percipiente, un coinvolgimento, questo, che si dà anche nei processi di *test-for-fit* operati dal modello corporeo. La mia riflessione si concentrerà su un punto, per meglio dire su una questione che reputo cruciale per avviare uno studio sistematico sul modello corporeo e sui dispositivi biosintetici: esiste o meno un rapporto fra il livello di biocompatibilità raggiunto dal dispositivo e l'espressione della proprietà di riconfigurazione del modello corporeo? Come ho già rilevato, infatti, l'incorporamento di dispositivi altamente

biocompatibili come quelli biosintetici potrebbe implicare una qualche variazione del funzionamento del modello corporeo, in particolare un fenomeno di allentamento dei vincoli semantici imposti dallo stesso alla categorizzazione degli *inputs* sensoriali riferiti al corpo proprio oppure all'ambiente circostante.

6. Esame del caso di studio

La breve presentazione della struttura di condizionalità idiopsichica che ho svolto nei precedenti paragrafi chiama in causa un generico rapporto di auto-dipendenza dello psichico, il quale interessa, da un lato, i sensi hyletici intesi come dati che fanno ingresso nel vissuto individuale, dall'altro, il vissuto individuale concepito quale totalità di stati e processi che sono esperiti dall'individuo umano in quanto soggetto psichico. Per applicare la suddetta struttura al caso di studio delle MEC biosintetiche occorre effettuare alcune precisazioni. Innanzitutto, la *hyle* che entra nel vissuto individuale coincide qui con dati sensoriali cinestesici e visivi che il partecipante alla procedura di sperimentazione riacquisisce grazie all'impianto delle MEC biosintetiche e alla rigenerazione anatomica e funzionale resa possibile dal dispositivo. La totalità degli stati e dei processi psichici è espressa dal modello corporeo quale descrizione interna del corpo individuale composta da aspetti statici (rappresentazioni anatomico-strutturali) e da aspetti dinamici (processi di riconfigurazione delle rappresentazioni anatomico-strutturali). In base a tali precisazioni proverò a capire se esista un fenomeno di gradazione della norma corporea associato all'incorporamento delle MEC biosintetiche, risalendo indietro sino alla genesi passiva o primordiale della suddetta norma nel vissuto individuale.

Come in ogni indagine genetica che riguarda la dimensione della passività o affettività, il punto di partenza è offerto dal presente vivente che si propaga mediante associazione di dati nelle direzioni del passato e del futuro. Il presente vivente degli utenti-pazienti a cui sono state impiantate MEC biosintetiche è popolato da sensi cinestesici e visivi che esercitano una forza motivazionale relativamente elevata se paragonata a quella esercitata sul vissuto di soggetti non patologici. Questo intensificarsi della forza motivazionale è dovuto a un fenomeno di contrasto iper-strutturato che coinvolge la materia hyletica e la riproduzione mnemonica di un senso di assenza, di mancanza della stessa caratteristico dello stato patologico di cecità indotto dalla degenerazione corneale: i sensi cinestesici e visivi riacquisiti contrastano, confliggono con la memoria dell'impedimento motorio e visivo. Un primo stadio dell'intervento

normativo del modello corporeo si ha qui, in riferimento al fenomeno di contrasto fra la *byle* che fa ingresso nel vissuto e quella che del vissuto fa già parte, ma che è riprodotta nel presente vivente come memoria di un trascorso, di un presente che fu⁸.

Husserl ha esaminato attentamente la riproduzione mnemonica dei sensi hyletici, scorgendo nel processo della loro verifica un'espressione elementare della norma quale ideale di una completa appropriazione del passato psichico riprodotto nel presente vivente come totalità (Husserl 1966; tr. ingl. 2001, pp. 252-262). Più precisamente, la verifica ha un decorso che prevede uno svolgimento graduale e l'ideale agisce come norma regolando la progressione verso un'approssimazione sempre più piena della totalità del passato psichico, un'approssimazione che procede di grado in grado di verifica. Il fenomeno della gradazione della verifica della *byle* mnemonica mostra una complessa struttura interna dove l'intensificarsi della forza motivazionale esercitata sul presente vivente dalla totalità del passato psichico si dà in concomitanza al progressivo differenziarsi del senso dal suo correlato noetico. Il modello corporeo esercita la sua funzione normativa sul fenomeno del contrasto iper-strutturato fra senso hyletico d'ingresso e senso hyletico riprodotto come l'ideale di una totalità di sensi positivi (dati cinestetici e visivi propri della vita pre-patologica dell'utente-paziente) e negativi (dati di assenza della materia cinestetica e visiva propri della vita patologica dell'utente-paziente), ideale che norma la memoria dell'impedimento motorio e visivo nel vissuto dell'utente-paziente.

Se in virtù del fenomeno del contrasto iper-strutturato l'ingresso di sensi hyletici positivi nel presente vivente origina l'associazione riproduttiva che si svolge lungo la direzione del passato della vita psichica dell'individuo, lo stesso ingresso origina anche un diverso genere di associazione che Husserl connota come anticipatoria perché estesa verso il futuro (ivi, pp. 263-269). In quello che è il secondo stadio dell'intervento normativo del modello corporeo si esprime una forza motivazionale che coinvolge, come termine motivante, il modello corporeo e, come termine motivato, la prefigurazione o anticipazione immaginativa nel presente vivente di una materia sensoriale ancora non data. Il fenomeno della gradazione della verifica della *byle* si mostra anche qui, sebbene con un'apparente scissione fra norma e ideale: a differenza della prima che appartiene al passato della vita psichica, il secondo è collocato nel futuro e identificato come una totalità oggettiva in cui

⁸ Parlo qui di un primo stadio dell'intervento normativo del modello corporeo a scopo meramente espositivo. La norma corporea non mostra alcun legame privilegiato con la dimensione del passato nel tempo quale fenomeno vissuto.

tutti i possibili sensi cinestesici e visivi associabili a una data situazione percettiva che coinvolge l'utente-paziente si danno come istanziati in un portatore. La scissione è tuttavia solo apparente, dal momento che la norma corporea mantiene il suo significato ideale di totalità, una totalità che non comprende però sensi hyletici riferiti alla vita pre-patologica e patologica dell'utente-paziente – come avviene invece lì dove il modello corporeo norma il fenomeno del contrasto iper-strutturato –, bensì sensi hyletici appartenenti al vissuto passato e riprodotti nel presente vivente come sensi oggettivi a partire da cui l'utente-paziente instaura un confronto con la materia sensoriale che emerge dalla situazione percettiva in essere resa possibile dall'impianto di MEC biosintetiche. Nell'associazione anticipatoria il fenomeno della gradazione della verifica della *hyle* cinestesico-visiva rivela la sua caratteristica duplice struttura interna: l'intensificarsi della forza motivazionale, da un lato, il differenziarsi progressivo del senso dal suo correlato noetico, dall'altro. A differenza di quanto avviene nel caso dell'associazione riproduttiva, tuttavia, la verifica si svolge qui non solo nella direzione del passato, ma anche in quella del futuro, essendo riferita a sensi cinestesici e visivi oggettivi, portati da un percetto che sintetizza tre tipi di materia sensoriale: la *hyle* che fa ingresso nel presente vivente, la *hyle* riprodotta nel presente vivente dalla memoria dell'utente-paziente e quella anticipata dalla sua immaginazione.

In un terzo stadio di intervento il modello corporeo espleta la sua funzione normativa su sensi hyletici organizzati in campi sensoriali. L'organizzazione di campo è più complessa di quella della successione temporale perché implica la coesistenza di dati sensoriali multimodali. È a questo livello di complessità che il modello interferisce nella ridefinizione plastica del senso di proprietà corporea indotta dall'incorporamento fenomenale di un oggetto esterno. Considerando le MEC biosintetiche come dispositivi incorporabili dall'utente-paziente, il loro elevato livello di biocompatibilità non genera un allentamento della funzione normativa esercitata dal modello corporeo sul vissuto del corpo proprio. I vincoli semantici che il modello impone all'incorporamento di un oggetto esterno non subiscono variazioni di sorta dal momento che il dispositivo induce un effetto di rigenerazione dell'organo naturale, la cui rappresentazione è parte della descrizione interna del corpo proprio fornita dal modello corporeo. Quindi, per lo meno in impianti corneali del genere delle MEC biosintetiche, un incremento sostanziale della biocompatibilità del dispositivo rispetto a quella ottenuta con l'innesto di progenitori classici quali le cheratoprotesi non determina una riconfigurazione del modello corporeo, proprietà a cui potrebbe essere associato un eventuale allentamento della sua funzione normativa di *testing*.

7. Conclusione

In questo scritto ho proposto un'indagine sulla normatività espressa dal modello corporeo in processi di incorporamento fenomenale di dispositivi biomedicali di ultima generazione, segnatamente di impianti corneali biosintetici, applicando a tal fine la struttura di condizionalità idiopsichica introdotta da Husserl nel contesto della sua fenomenologia genetica dell'incorporamento umano. La metodologia interdisciplinare che ho adottato deriva da quella sviluppata dai rappresentanti della post-fenomenologia e della teoria della mediazione, una metodologia che combina metodi empirici e metodi fenomenologici, in particolare il metodo empirico dei casi di studio e il metodo fenomenologico statico. Su questo piano, la mia proposta è stata quella di recuperare una componente metodica importante della fenomenologia husserliana, la componente genetica, con l'obiettivo di dotare la metodologia post-fenomenologica di una prospettiva d'analisi di tipo critico. È stato dimostrato infatti come l'assenza di questa prospettiva sia fonte di problematicità, soprattutto lì dove la post-fenomenologia tratta del tema della normatività tecnologica, del rapporto fra norme e la tecnologia. Muovendo da tali basi, ho focalizzato l'attenzione su un possibile fenomeno di variazione funzionale del modello corporeo: il fenomeno di allentamento della funzione normativa di *testing* in processi di incorporamento fenomenale che coinvolgono dispositivi biosintetici. Il caso di studio che ho selezionato è quello delle MEC corneali biosintetiche, dove il monitoraggio post-impianto ha riguardato anche l'incorporamento del dispositivo, benché da parte di un gruppo numericamente molto limitato di utenti-pazienti (dieci individui).

I risultati che ho conseguito nel presente saggio non sono certo esaustivi. Al contrario, mi appaiono come un punto di partenza per ulteriori e più sistematiche indagini da condursi in diverse direzioni, fra cui, a mio avviso, due meritano una particolare considerazione. La prima direzione è quella della genesi intercorporale della proprietà corporea che ho scelto di non affrontare in questo scritto benché, come ho brevemente illustrato in quanto precede, l'intercorporalità rivesta un ruolo cruciale già nelle indagini che Husserl dedica al tema dell'*alter ego* muovendo dall'analisi del vissuto di empatia. La seconda direzione coincide con un'attenta osservazione dei progressi teorici, tecnici e tecnologici della Vita Artificiale, un settore della ricerca scientifica e dell'innovazione tecnologica che è in rapida evoluzione. Ho sottolineato introduttivamente il rapporto di derivazione fra dispositivi biosintetici e Vita Artificiale. Alla luce di tale rapporto, ritengo che, in un prossimo futuro, per selezionare casi di studio di traslazione clinica di dispositivi biosintetici realmente informativi, occorra impegnarsi in uno studio costante dei suoi risultati più avanzati e di frontiera della Vita Artificiale. Entrambe

le direzioni d'indagine mi sembra possano contribuire in modo significativo ad ampliare, sul fronte tematico, il panorama contemporaneo degli studi scientifici e filosofici sull'incorporamento umano.

Bibliografia

- Aagaard, J. *et al.* (a cura di)
 2017 *Postphenomenological Methodologies. New Ways in Mediating Techno-Human Relationships*, Lexington Books, Lanham.
- Behnke, E.A., Ciocan, C.
 2012 *Introduction: Possibilities of Embodiment*, in "Studia Phænomenologica", vol. 12, pp. 11-15.
- Blanke, O.
 2012 *Multisensory Brain Mechanisms of Bodily Self-Consciousness*, in "Nature Review Neuroscience", vol. 13, n. 8, pp. 556-571.
- Bos, E. van den, Jeannerod, M.
 2002 *Sense of Body and Sense of Action Both Contribute to Self-Recognition*, in "Cognition", vol. 85, n. 2, pp. 177-187.
- Boshuijzen-van Burken, C.
 2016 *Beyond Technological Mediation: A Normative Practice Approach*, in "Techné. Research in Philosophy and Technology", vol. 20, n. 3, pp. 177-197.
- Botvinick, M., Cohen, J.
 1998 *Rubber Hands 'Feel' Touch that Eyes See*, in "Nature", vol. 391, n. 6669, p. 756.
- Chancel, M., Ehrsson, H.H.
 2020 *Which Hand is Mine? Discriminating Body Ownership Perception in a Two-Alternative Forced-Choice Task*, in "Attention, Perception, & Psychophysics", vol. 82, n. 8, pp. 4058-4083.
- De Preester, H.
 2011 *Technology and the Body: The (Im)Possibilities of Re-embodiment*, in "Foundations of Science", vol. 16, n. 2-3, pp. 119-137.
- De Preester, H., Tsakiris, M.
 2009 *Body-Extension versus Body-Incorporation: Is There a Need for a Body-Model?*, in "Phenomenology and the Cognitive Sciences", vol. 8, n. 3, pp. 307-319.
- Depraz, N.
 2001 *The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology. Emergent Theories and Wisdom Traditions in the Light of Genetic Phenomenology*, in "Journal of Consciousness Studies", vol. 8, n. 5-7, pp. 169-178.
- Ehrsson, H.H.
 2007 *The Experimental Induction of Out-of-Body Experiences*, in "Science", vol. 317, n. 5841, p. 1048.
- Fagerholm, M. *et al.*
 2010 *A Biosynthetic Alternative to Human Donor Tissue for Inducing Corneal Regeneration: 24-Month Follow-Up of a Phase 1 Clinical Study*, in "Science Translational Medicine", vol. 2, n. 46, pp. 46ra61, pp. 1-8.

- Froese, T.
2014 *Bio-machine Hybrid Technology: A Theoretical Assessment and Some Suggestions for Improved Design*, in "Philosophy and Technology", vol. 27, n. 4, pp. 539-560.
- Gallagher, S.
1986 *Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification*, in "The Journal of Mind and Behavior", vol. 7, n. 4, pp. 541-554.
- 2000 *Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science*, in "Trends in Cognitive Sciences", vol. 4, n. 1, pp. 14-21.
- Holenstein, E.
1972 *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der Passiven Genesis bei E. Husserl*, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E.
1939 *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, a cura di L. Landgrebe, Academia Verlagsbuchhandlung, Prag; tr. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 2007.
- 1952 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, a cura di M. Biemel, Nijhoff, Den Haag; tr. it. di E. Filippini rivista da V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume II. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, pp. 4-376.
- 1966 *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, a cura di M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag; tr. ingl. di A.J. Steinbock, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Kluwer, Dordrecht 2001.
- Ihde, D.
1993 *Postphenomenology. Essays in the Postmodern Context*, Northwestern University Press, Evanston.
- Isaacson, A., Swioklo, S., Connon, C.J.
2018 *3D Bioprinting of a Corneal Stroma Equivalent*, in "Experimental Eye Research", vol. 173, pp. 188-193.
- Longo, M.R., Cardozo, S., Haggard, P.
2008 *Visual Enhancement of Touch and the Bodily Self*, in "Consciousness and Cognition", vol. 17, n. 4, pp. 1181-1191.
- Longo, M.R. et al.
2009 *Self Awareness and the Body Image*, in "Acta Psychologica", vol. 132, n. 2, pp. 166-172.
- Luo, Z. et al.
2018 *Biomimetic Approaches Toward Smart Bio-hybrid Systems*, in "Nano Research", vol. 11, n. 6, pp. 3009-3030.
- Menciassi, A., Takeuchi, S., Kamm, R.D.
2020 *Biohybrid Systems: Borrowing from Nature to Make Better Machines*, in "APL Bioengineering", vol. 4, n. 2, 020401, pp. 1-3.
- Moseley, G.L. et al.
2008 *Psychologically Induced Cooling of a Specific Body Part Caused by the Il-*

- lusory Ownership of an Artificial Counterpart*, in “Proceedings of the National Academy of Sciences”, vol. 105, n. 35, pp. 13169-13173.
- Nava, E. *et al.*
 2018 *Action Shapes the Sense of Body Ownership Across Human Development*, in “Frontiers in Psychology”, vol. 9, 2507.
- Petkova, V.I., Ehrsson, H.H.
 2008 *If I Were You: Perceptual Illusion of Body Swapping*, in “PLoS ONE”, vol. 3, n. 12, e3832.
- Poel, I. van de, Kroes, P.
 2006 *Technology and Normativity*, in “Techné. Research in Philosophy and Technology”, vol. 10, n. 1, pp. 1-6.
- Preuss, N., Brynjarsdóttir, B.L., Ehrsson, H.H.
 2018 *Body Ownership Shapes Self-Orientation Perception*, in “Scientific Reports”, vol. 8, 16062, pp. 1-7.
- Properzi, M.
 2019 *Corpo vissuto ed esperienza virtuale. Una prospettiva fenomenologica*, in “Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia”, vol. 10, n. 3, pp. 250-264.
- Pugliese, A.
 2018 *Motivational Analysis in Husserl's Genetic Phenomenology*, in “Studia Phænomenologica”, vol. 18, pp. 91-108.
- Rosenberger, R.
 2017 *Notes on a Nonfoundational Phenomenology of Technology*, in “Foundations of Science”, vol. 22, n. 3, pp. 471-494.
- Rosenberger, R., Verbeek, P.-P. (a cura di)
 2015 *Postphenomenological Investigations. Essays on Human-Technology Relations*, Lexington Books, Lanham.
- Selinger, E. (a cura di)
 2006 *Postphenomenology. A Critical Companion to Ihde*, State University of New York Press, New York.
- Steels, L., Brooks, R. (a cura di)
 1995 *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence. Building Embodied, Situated Agents*, Erlbaum, Hillsdale.
- Steinbock, A.J.
 2019 *Genetic Phenomenology*, in Stanghellini, G. *et al.* (a cura di), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 225-234.
- Synofzik, M., Vosgerau, G., Newen, A.
 2008 *I Move, Therefore I Am: A New Theoretical Framework to Investigate Agency and Ownership*, in “Consciousness and Cognition”, vol. 17, n. 2, pp. 411-424.
- Tsakiris, M.
 2010 *My Body in the Brain: A Neurocognitive Model of Body-Ownership*, in “Neuropsychologia”, vol. 48, n. 3, pp. 703-712.
- Tsakiris, M. *et al.*
 2007 *Neural Correlates of Body Ownership: A Sensory Network for Bodily Self-Consciousness*, in “Cerebral Cortex”, vol. 17, n. 10, pp. 2235-2244.

- 2010 *Hands Only Illusion: Multisensory Integration Elicits Sense of Ownership for Body Parts but not for Non-corporeal Objects*, in "Experimental Brain Research", vol. 204, n. 3, pp. 343-352.
- Tsakiris, M., Haggard, P.
- 2005 *The Rubber Hand Illusion Revisited: Visuotactile Integration and Self-Attribution*, in "Journal of Experimental Psychology: Human Perception & Performance", vol. 31, n. 1, pp. 80-91.
- Tsakiris, M., Schütz-Bosbach, S., Gallagher, S.
- 2007 *On Agency and Body-Ownership: Phenomenological and Neurocognitive Reflections*, in "Consciousness and Cognition", vol. 16, n. 3, pp. 645-660.
- Verbeek, P.-P.
- 2005 *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, Penn State University Press, University Park.
- 2008 *Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human-Technology Relations*, in "Phenomenology and the Cognitive Sciences", vol. 7, n. 3, pp. 387-395.
- 2015 *Beyond Interaction: A Short Introduction to Mediation Theory*, in "Interactions", vol. 22, n. 3, pp. 26-31.
- Vignemont, F. de, Fournieret, P.
- 2004 *The Sense of Agency: A Philosophical and Empirical Review of the "Who" System*, in "Consciousness and Cognition", vol. 13, n. 1, pp. 1-19.
- Vosgerau, G., Newen, A.
- 2007 *Thoughts, Motor Actions, and the Self*, in "Mind & Language", vol. 22, n. 1, pp. 22-43.
- Williford, K.
- 2013 *Husserl's Hyletic Data and Phenomenal Consciousness*, in "Phenomenology and the Cognitive Sciences", vol. 12, n. 3, pp. 501-519.
- Zhang, B. *et al.*
- 2019 *3D Bioprinting for Artificial Cornea: Challenges and Perspectives*, in "Medical Engineering & Physics", vol. 71, pp. 68-78.
- Zwier, J., Blok, V., Lemmens, P.
- 2016 *Phenomenology and the Empirical Turn: A Phenomenological Analysis of Postphenomenology*, in "Philosophy and Technology", vol. 29, n. 4, pp. 313-333.

Discussioni:
Dove va la filosofia morale?/
Discussions: Where Is Moral Philosophy Headed To?

Laura Boella

La filosofia morale e il futuro

Abstract

If we ask ourselves about the future of moral philosophy, I would say that its first task today is to think about the future, to take the future as the horizon of theoretical work and of contribution to the public debate. The future is a scabrous, discredited theme, which collects the rubble of classical utopias, of faith in progress, of the broken promises of the Western enlightenment and rationalist vision (democracy, equality, human rights). The future confronts us with the essence of the moral problem, i.e. the need to rethink the relationship that today seems to be a clear separation between the individual, his capacity for initiative (agency), his vulnerability (not being a master, but rather guest in one's own home) and living together with others in its many manifestations.

Keywords

Future, Heller, Ideals as Concrete Imprints of Shared Experiences, Experiments to Test our Desires and our Visions of the World.

Credo che per nessuno il problema del futuro della filosofia morale sia quello del futuro di una disciplina accademica che, come sappiamo per esperienza, si articola in una molteplicità di rivoli. A volte si tratta di una dispersione, ma resta in ogni caso la ricettività nei confronti di un dibattito etico diffuso ben oltre le mura dell'accademia. Siamo tutti inoltre testimoni del fatto che in molti modi (e fatte salve le innegabili differenze) il destino della filosofia, delle cosiddette questioni ultime in un'epoca postmetafisica, si è giocato in gran parte nell'ambito della riflessione etica. Gli eventi politici e sociali distruttivi delle condizioni di vita individuali e collettive che hanno segnato la prima metà del Novecento sono diventati la grande sfida dell'etica, perché hanno portato al "totale collasso delle norme morali"¹.

¹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004, p. 44.

Se ci si interroga sul futuro della filosofia morale, direi che il suo primo compito oggi è *pensare il futuro*, assumere il futuro come orizzonte del lavoro teorico e di contributo al pubblico dibattito. Il futuro è un tema scabroso, screditato, che raccoglie le macerie delle utopie e escatologie classiche, della fede nel progresso, delle promesse non mantenute della visione illuministica e razionalistica occidentale (democrazia, uguaglianza, diritti umani). Sul futuro, nonostante le trasformazioni accelerate del nuovo millennio, grava tuttora “la bruciante vergogna del nostro secolo, Auschwitz e i Gulag”².

Il futuro ci appare come la dissolvenza di un eterno presente o, peggio, il tempo della fine dei tempi, riecheggiando antiche paure di cataclismi e distruzioni apocalittiche. Oggi abbiamo paura del futuro che è visto come tempo della catastrofe annunciata (crisi permanente economica, imminente disastro ambientale, pandemie endemiche) o immenso spazio dell’ignoto, dell’imprevedibile. Il futuro appare ormai privo di promesse salvo evitare le catastrofi annunciate. I giovani accusano gli adulti di avergli rubato il futuro e gli adulti li ritraggono spesso come individui istante, psicologicamente fragili. C’è chi pensa a scialuppe di salvataggio individuali, a portata di una minoranza di ricchi occidentali, non certo della maggioranza delle popolazioni del pianeta. Eppure si parla molto di destino comune, che tuttavia oggi ci divide: “Siamo tutti sulla stessa barca, divisi da un unico destino”³.

Le narrazioni del futuro che oggi ci dividono e ci fanno paura sono spesso declinate in termini globali (tassi di disoccupazione, sesta estinzione, Antropocene, multinazionali, immigrazione, nuove tecnologie e intelligenza artificiale, virus che circolano liberamente oltre i confini e le frontiere). Tali processi sono presentati come governati da forze anonime: lo Stato profondo, la finanza globale, i *tycoon* della Silicon Valley, i *big data*, i colossi *big pharma*. Scale che distolgono l’attenzione dalla realtà e orientano verso entità astratte, numeri, previsioni di esperti, in definitiva escludono colpe e responsabilità visibili e impediscono a individui, gruppi e popolazioni di far sentire la propria voce, di mantenere autonomia. È impossibile non tener conto di scale planetarie, ossia della velocità e amplificazione di processi geologici e biologici, economici, sociali, culturali che oltrepassano l’orizzonte di vita del singolo. I fenomeni su scala globale sono però vissuti come dotati di esiti imprevedibili e spaventano perché sono intrinsecamente contraddittori, per lo scarto e i livelli diseguali delle loro manifestazioni, per la tensione rispetto ai

² Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1993, p. IX.

³ T.H. Eriksen, *Fuori controllo. Un’antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi 2017, p. 205.

diversi mondi della vita e al desiderio di autonomia e riconoscimento degli individui e delle comunità locali. Il cambiamento avviene in modo disomogeneo e spesso è il risultato della combinazione di processi locali e internazionali dove eventi su larga scala causano imprevedibili conseguenze su piccola scala. Sta qui la radice dell'instabilità e incertezza che producono il sentimento largamente diffuso di impotenza e alienazione. Tra individuo e forze e processi anonimi c'è il vuoto, purtroppo spesso riempito di surrogati. Nascono qui i conflitti e le contraddizioni centrali del mondo contemporaneo.

Mi chiedo se sia giusto limitarsi a considerare il futuro un rischio distribuito in modo diseguale tra ricchi e poveri, abitanti del mondo occidentale e di altre parti del pianeta, rischio che coinvolge l'intero sistema Terra. Certo, il futuro si presenta come un tempo in scadenza, foriero di un'urgenza entrata persino nel linguaggio dei leader internazionali. Ciononostante, la vista di molti, non solo dei politici, resta corta. Bisogna chiedersi se il futuro non sia anche una dimensione dell'essere, il desiderio e la speranza, e insieme il segno dell'incompiutezza di ciò che accade. Il futuro ci mette di fronte all'essenza del problema morale, ossia alla necessità di ripensare il rapporto che oggi sembra di netta separazione tra *l'individuo, la sua capacità di iniziativa (agency), la sua vulnerabilità (il non essere padrone, bensì ospite in casa propria) e il vivere insieme agli altri nelle sue molteplici manifestazioni.*

Aggiungo che il futuro è già iniziato, l'imprevisto è accaduto. Una serie di cambiamenti drammatici e improvvisi, non identificabili esclusivamente con la pandemia, hanno rotto la crosta ghiacciata e aperto nuove rotte per la navigazione. Tutto ciò può produrre terrore, ma anche entusiasmo. Il futuro e il cambiamento fanno parte del nostro immaginario, dei nostri desideri, speranze e paure e hanno la fragilità, l'incertezza e la concretezza di tutto ciò che viviamo in prima persona. Dunque parliamo di un futuro vissuto, incarnato a partire dal contrasto tra un'economia che "cerca di assorbire la totalità della sfera vivente e sociale attraverso una quantificazione messa a servizio della privatizzazione del mondo"⁴ e un elemento costitutivo dell'umano, il desiderio del meglio, direbbe Ernst Bloch, l'eccedenza che abita i molti volti dell'esperienza e nutre le relazioni, il tremito che si sporge sull'instabilità, che ne mina la solidità, apre a orizzonti sconosciuti, anelito a una condizione di serenità, l'essere come felicità.

Di questo futuro bisogna parlare, che non fa fughe in avanti o all'indietro, ma guarda avanti e lontano, genera desideri e visioni, stimola l'immaginazione, aiuta a riscrivere il vocabolario del risentimento e della paura

⁴ G. Giroud, F. Sarr, *Un'economia indisciplinata. Riformare il capitalismo dopo la pandemia*, Emi, Verona 2021 (titolo originale *L'economie a venir*), p. 43.

oggi dominante e a ricostruire una scena creativa della filosofia morale *oltre* l'atteggiamento critico che ha destrutturato la tradizione del pensiero morale e *oltre* l'attualità contingente. La filosofia morale è ricca di prospettive, di punti vista. Abbiamo invece bisogno di *punti di avvistamento*. Nella barca su cui tutti stiamo, diventato il mantra della pandemia, bisogna salire sulla torretta di avvistamento e spingere lo sguardo fin dove è possibile nel cielo tempestoso.

1. Un esempio: Ágnes Heller

Il futuro, per i brevi cenni che ne ho dato (la cui fonte è Ernst Bloch, molto meno magniloquente di quanto si creda), si distende tra la ricerca del “meglio”, l'ideale di una condizione umana non più alienata, un'idea di Bene, Verità e Giustizia che sta su un piano altro rispetto all'esistente (vedi Simone Weil) e l'incompiutezza della storia umana. Viviamo senza sapere che cosa stiamo vivendo e nell'oscurità rispetto a noi stessi si riflette l'oscurità del presente in cui viviamo. Questo spazio buio individuale e collettivo è in bilico perché pieno di potenzialità, di sogni, di desideri, anche di volontà di agire, di vivere, che spesso restano inespressi. In questa originaria mancanza e chiusura in cui sembra che nulla possa accadere, se non fughe o precipizi, risuona una musica, se vogliamo, non terrestre (Marx fiduciosamente la chiamava la “musica dell'avvenire”), che tuttavia non porta lontano dalla realtà, non la abita come modello, ma come controimmagine, che ispira, impedisce che il mondo si chiuda al cortile di casa, che i confini diventino muri e la mente diventi prigioniera.

Ripropongo alcune riflessioni recenti ispirate a Ágnes Heller, a cui mi lega un rapporto di vicinanza e distanza filosofica. Mi è capitato già in altre occasioni di confronto sulla filosofia morale di prenderla ad esempio di pensatrice che nel corso di una vita filosofica lunga e produttiva ha posto l'etica come filo rosso di percorsi che attraversano i territori della tradizione classica e del pensiero moderno e contemporaneo. Il percorso di Heller mi sembra significativo per contrasto. Heller si è infatti collocata programmaticamente nell'orizzonte del presente, si è proposta, soprattutto nelle sue riflessioni sulla storia e sulla morale, come una pensatrice del presente, della condizione umana moderna e contemporanea fondata sulla contingenza⁵. Inoltre non è semplice districare i legami tra il suo pensiero e la mentalità postmoderna che oggi appare superata. Pensatrice del presente, imprevedibilmente critica non solo di Ernst Bloch, ma anche di Walter

⁵ Per la trattazione del percorso di Heller pensatrice del presente, rinvio a L. Boella, *Fare parte di un mondo umano*, (titolo originale, nel fascicolo modificato dalla redazione), “Testimonianze”, n. 530-531, 2020, pp. 52-62.

Benjamin, il dialogo con Heller non può che essere a distanza, ma tanto più risuona nel suo percorso l'ostinata voce di un ideale, di un universale, che ha assunto nel corso del tempo molti nomi (trascendentale, radicale, normativo, esistenziale). Ed è molto significativo che, oltre ad aver avuto la forza di confrontarsi su questo tema con i classici della filosofia e insieme con Arendt e autori che ha conosciuto di persona (Foucault, Derrida), quello che è stato sicuramente un tormento per lei, che ha cominciato la sua carriera come allieva di Lukács, le abbia suggerito di cercare la dimensione fondamentale dell'ideale, dell'universale in un atteggiamento vissuto in prima persona, la *responsabilità del pensiero* così definita: “fornire suggerimenti teorici su come evitare che tali orrori [Auschwitz e il Gulag] si riproducano in futuro e persino – in maniera *utopistica* – su come si possa immaginare un mondo in cui tali catastrofi siano inconcepibili”⁶.

La *responsabilità del pensiero* chiama ad andare *oltre* l'attualità contingente, in vorticoso mutamento, e il cui senso sfugge ai più sofisticati tentativi di comprensione. Tale *oltre* si declina in forme strettamente legate alle contraddizioni della vita reale in un mondo fuori di sesto, ma è al suo profilo ideale, irriducibile ad ogni “realizzazione”, che Heller affida il ruolo di tener viva, nell'epoca della fine delle utopie e delle visioni teleologiche della storia, l'immaginazione etica e politica, la visione di una società che predisponga gli uomini e le donne a una vita buona e, forse, felice.

Il tema dell'utopia compare nel capitolo più tragico di *A Philosophy of History in Fragments* (1993), uno degli ultimi scritti filosofici helleriani, dedicato a una considerazione storico-critica delle diverse esperienze e concezioni della storia, che si conclude con una *cupa marche funèbre*, quella che è stata negata alle masse anonime eliminate nella parodia dell'Apocalisse di Auschwitz e del Gulag⁷. La scena muta radicalmente nel quinto capitolo *Culture or Invitation to Luncheon by Immanuel Kant*, in cui protagonisti non sono più Hegel, Thomas Mann, Ernst Bloch e Walter Benjamin, ma Heller elegge a guida, a suo Virgilio, Kant, il “saggio moderno”. Kant non è considerato il “grande demolitore” (Mendelssohn), ma un “autore pre-romantico”, nel quale il trascendentale esprime e interroga la disparità tra realtà e ideale⁸. La questione dell'utopia viene

⁶ Á. Heller, *Breve storia della mia filosofia*, a cura di C. Astore, Castelvecchi, Roma 2016, p. 6 (corsivo mio). Riprendo nelle pagine seguenti alcune parti di L. Boella, *Umanità come utopia a più voci*, “Critical Hermeneutics”, special issue, n. 4, 2020, <https://ojs.unica.it/index.php/ecch/issue/view/148>. Sui temi trattati insistono i miei precedenti scritti dedicati al pensiero di Heller: *Ágnes Heller's philosophical life*, “Revue Internationale de Philosophie”, n. 3, 2015, pp. 321-331; *La vita morale oltre la filosofia*, in Á. Heller, *Un'etica della personalità*, a cura di L. Boella, A. Vestrucci, C. Zancan, Mimesis, Milano 2018, pp. 7-16.

⁷ Cfr. Á. Heller, *Philosophy of History in Fragments*, cit., pp. 36-68. Si tratta del secondo capitolo intitolato: *Lived History, Utopia, Apocalypse, Marche Funèbre*.

⁸ Ivi, p. 173.

quindi impostata alla luce di un teso confronto con l'idea illuministica di *umanità*, epitome di un ideale universale, di una promessa di armonia e di comunità di destino tra gli esseri umani. Ci si accorge subito che Heller sta cercando un approccio all'utopia che non sia quello degli orfani contemporanei. Si tratta di un terreno scivoloso per una pensatrice esperta delle dure repliche alla pretesa sia di far finire la storia, sia di costruire mondi migliori di quello esistente. Heller dà prova della sua straordinaria capacità di instaurare un dialogo da pari a pari con la tradizione filosofica nel suo profilo più scabroso e del premio che la libertà del suo pensiero le garantisce, la possibilità di far entrare la voce di un pensatore, appartenente a un'epoca lontana anni luce dal presente attuale, nel concerto delle voci contemporanee.

L'*Antropologia* e la *Critica del giudizio* sono il riferimento principale di queste pagine, le opere tarde in cui emergono al meglio le qualità del "cinese di Königsberg", responsabilità morale, serietà, scetticismo, *humour*, comprensione delle umane follie, capacità di pronunciare giudizi ponderati⁹. In pieno Illuminismo Kant ha portato allo scoperto il carattere "controfattuale" e "regolativo" della nozione di umanità della tradizione classica (la *cultura animi* di Cicerone) così come la modernità l'ha reinterpretata. Essa diventa infatti sinonimo di "cultura" o "civiltà" e qui ha origine il suo carattere ambiguo e problematico. Non si tratta di un fallimento, secondo Heller, ma della contraddizione insita nell'idea di un'armonia tra arte, scienza e abilità tecniche, che soddisfano la bramosia umana di ricchezza, fama e potere, e gusto, sensibilità per il bello, socievolezza, decoro e urbanità, capacità di gestire i conflitti personali, sociali e politici. L'ideale di cultura e umanità fu appunto un tentativo di fare i conti con i problemi dell'emergente organizzazione sociale e politica moderna, *in primis* il mercato e la "legge della giungla", e agli occhi di Heller non si tratta tanto di abbandonarlo, ma di prendere atto delle "patologie scoperte con l'aiuto di quell'idea universale"¹⁰. La sua assimilazione alla creatività artistica può averne accentuato il carattere di aspirazione ideale, ma la "cultura" in quanto "coltivazione" di abilità e competenze, ossia modo di fare e di essere che, come la cura di un giardino, migliora l'ambiente e affina le capacità, ideale legato al vivere bene in una società ricca di associazioni indipendenti e informali, non può essere considerata una pretesa esagerata.

⁹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 119 (aforisma 210).

¹⁰ Á. Heller, *Philosophy of History in Fragments*, cit., pp. 136-137. I riferimenti tengono insieme autori dell'empirismo inglese, dell'Illuminismo e del primo Romanticismo, da Adam Smith, David Hume, Diderot, Jean Jacques Rousseau, Lessing a Herder, Condorcet, Goethe e Schiller.

Heller dunque non chiede di schierarsi pro o contro la fede nell'umanità, nel suo perfezionamento e nell'Illuminismo, tantomeno di accontentarsi degli slogan solidaristici e dei recenti passaggi affrettati dall'individualismo al "comune destino", documentati dalla fortuna delle nozioni di empatia e compassione¹¹. Perché non ritornare invece al profilo radicale, al significato utopico-ideale, all'estraneità al mondo attuale dell'idea di umanità per vedere se essa insegna a pensare e a rispondere alle patologie contemporanee? L'ideale di cui si parla in queste pagine non si libra in una regione fuori del mondo, ma è situato nello spazio intermedio tra norme giuridiche e potere statale, da un lato, e autonomia dell'intelletto e della coscienza morale, dall'altro. Si tratta dello spazio del vivere insieme, dell'abitare il mondo insieme ad altri. Nella pensatrice prossima alla conclusione della trilogia morale esso assume un ruolo di grande rilievo, in quanto attesta il rapporto necessario tra l'esperienza compiuta in solitudine della scelta morale e un contesto di buone relazioni sociali, di appartenenza a un mondo umano.

Heller si sta muovendo verso qualcosa che il senso convenzionale della parola utopia esprime in maniera inadeguata. Decisiva infatti è l'equazione di "socievole socievolezza" e umanità (*Humanität*), definita da Kant nei seguenti termini:

da una parte *il sentimento di partecipazione universale (allgemeine Teilnehmungsgefühl)*, dall'altra la facoltà di potersi *comunicare*, universalmente, e nel modo più intenso, proprietà che, collegate insieme, costituiscono la socievolezza adeguata al genere umano (*Menschheit*), con cui esso si distingue dalla ristrettezza animale.¹²

Il rapporto essenziale tra l'ideale dell'umanità e l'interazione sociale, in altri termini, conferisce a quest'ultima la capacità di rendere più umano il mondo in cui gli individui si trovano a vivere. Detto altrimenti, non basta essere animali sociali per godere del "benessere dato dalla socialità". Tenendo fermo alla distinzione kantiana di autonomia (libertà morale) e eteronomia, l'attenzione di Heller si concentra sugli aspetti dei comportamenti sociali in cui si manifestano l'ambiguità e la contraddittorietà

¹¹ Vedi S. Pinker, *Enlightenment Now: a Manifesto for Science, Reason, Humanism and Progress*, Allen Lane, St Ives 2017; P. Mishra, *L'età della rabbia. Una storia del presente*, a cura di S. Prencipe e L. Fusari, Mondadori, Milano 2018; L.F. Földényi, *Dostoyevsky Reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears*, Yale University Press, New Haven 2020; L. Boella, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Cortina, Milano 2018.

¹² I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, RCS Libri, Milano 2004, 2 voll., p. 553, § 60. Vedi anche *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*, a cura di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2020, p. 287, § 88: "Il modo di pensare l'unificazione fra il benessere e la virtù nelle *relazioni* con altri è l'*umanità*".

degli esseri umani, ma che non escludono l'eticità in quanto "simulacro", parvenza della morale.

Simulacro è una parola del lessico postmoderno e Heller si affretta, in conformità con la sua indipendenza rispetto all'accezione corrente dell'aggettivo, a riformularla nei termini del realismo dei moralisti alla Rochefoucauld riscontrabile anche nel Kant rousseauiano. L'ipocrisia, l'apparenza del disinteresse, del rispetto, della decenza, la *politesse* sono elementi sani nelle relazioni sociali in quanto rappresentano il frutto della civilizzazione dei costumi rispetto alla barbarie. La metafora usata da Kant per descrivere questo gioco di dissimulazioni è la circolazione del denaro e non è difficile pensare all'effetto di questa frase sull'autore della *Filosofia del denaro*, Georg Simmel, suo profondo estimatore:

Tutta la virtù che l'uomo mette in circolazione vale quanto la cartamoneta: chi la prende per oro puro è ingenuo come un bambino. – E tuttavia è meglio una moneta di questo genere che non avere in giro nessun simile mezzo di scambio: alla fin fine, la cartamoneta si può comunque scambiare con l'oro puro, anche se con una perdita considerevole!¹³

All'inizio dello stesso paragrafo, Kant aveva usato una metafora meno pessimistica, quella del teatro, i cui echi sono molteplici nel pensiero hellermano. Il mondo, l'*habitat* umano, è un teatro in cui gli individui sono volta a volta attori, spettatori e soggetti impegnati in atti linguistici. Questi ultimi in particolare combinano la partecipazione attiva, l'"aver pratica di un mondo" dell'attore, con il "conoscere il mondo" dello spettatore¹⁴. L'atteggiamento delle persone impegnate in una conversazione tra uguali sospende gli interessi pratici, ma è comunque attivo, implicando la partecipazione al gioco.

Ciò può avvenire nella vita quotidiana ogni volta che si sceglie di vivere con cura le relazioni, non agendo nel senso dell'intervenire con la propria iniziativa nel corso del mondo, bensì parlando, compiendo atti linguistici performativi, ossia mettendo in atto nella rete delle relazioni sociali un simulacro del migliore mondo sociale e politico. Il luogo in cui il ruolo di spettatori e di attori diventa discorso, relazione sociale concreta, è il "simposio", la condivisione di una tavola apparecchiata, in cui si mette in scena un "dramma" dotato di valore etico, in quanto assume significato per il contesto di condivisione e di scambio plurale in cui si svolge¹⁵.

¹³ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 140-142, § 14.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 99-100 (*Prefazione*).

¹⁵ Á. Heller, *Philosophy of History in Fragments*, cit., p. 141. Vedi anche ivi, p. 147, dove Heller accenna alla presenza nell'*Antropologia* di uno schizzo di "teoria performativa del linguaggio".

Heller immagina infatti di essere invitata a pranzo da Kant e propone un esperimento di pensiero che sancisce il carattere simbolico della “tavola”, istituendo un parallelo con la predilezione di Socrate per il convivio e di Gesù per la condivisione dei pani e dei pesci. Nell’*Antropologia* Kant insiste sul fatto che “non vi è situazione in cui sensibilità e intelletto si accordano in un godimento che possa essere protratto tanto a lungo, e ripetuto tanto spesso con piacere, come un buon pranzo condiviso con una buona compagnia”¹⁶. Il paragrafo 88 in cui si descrivono diffusamente le regole del “buon pranzo condiviso con una buona compagnia” è intitolato: *Del sommo bene fisico-morale*¹⁷. La tavola di Kant è emblema di un universale attraverso la reciprocità (*wechselseitige allegemeine Unterhaltung*)¹⁸, ed è noto che per il filosofo fu un elemento di vita reale¹⁹. Nei pranzi di Kant la conversazione fu un modo di vivere l’umanità esercitando l’intelligenza e la sensibilità (gusto) e le sue caratteristiche fondamentali erano il pluralismo e la composizione (concertazione, non conciliazione) delle differenze. Heller fa proprio il doppio sguardo kantiano: la tavola è immaginaria, ma il problema che corre attraverso le pagine dedicate a questo tema è quello di “ricambiare” l’invito di Kant in un tempo interamente mutato, il presente contemporaneo.

Per Heller e per noi contemporanei alla tavola di Kant si mette in scena un’utopia, un’oasi di rispetto e di spirito opposta al regime della comunicazione politica e mediatica in cui ci troviamo a vivere. Non è un caso che il simulacro del miglior mondo possibile e la vita reale entrino inaspettatamente in contatto laddove Kant che, come si è visto, considera il pranzo una sorta di rappresentazione teatrale, osserva che, quando il dramma finisce, le sue scene restano vive nella memoria, affrettandosi ad aggiungere: “e così è anche per l’intera vita che un essere umano ragionevole lascia dietro di sé”²⁰.

Il testo di Heller si conclude con molti “se” e molti “ma”, relativi alle difficoltà empiriche e teoriche di ricambiare l’invito di Kant, difficoltà tuttavia che non sono sufficienti per non credere nell’autenticità del desiderio di un’unità di libertà e felicità²¹. La conversazione alla tavola di Kant e il suo fragile equilibrio non escludono la possibilità che essa possa essere prolungata e rivissuta nel ricordo come esperienza piacevole vis-

¹⁶ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 247.

¹⁷ Ivi, pp. 287-292.

¹⁸ *Ibidem*. L’espressione è tradotta “validità universale, ma appunto rapportata a ciascuno”. Anche A. Heller, *Philosophy of History in Fragments*, cit., p. 148, lamenta l’insufficiente traduzione inglese come “universale comparativo”.

¹⁹ Cfr. T. de Quincey, *Gli ultimi giorni di Immanuel Kant* (1827), a cura di F. Jaeggy, Adelphi, Milano 1983. Heller non cita questo testo.

²⁰ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 291.

²¹ Ivi, p. 175.

suta insieme, tornando alla mente come ispirazione²². La distanza dalla contemporaneità dell'ideale di umanità viene in questo modo mantenuta, ma diventa esperienza vissuta, dramma dell'azione e del pensiero, a cui ogni abitante del mondo potrebbe/dovrebbe partecipare, facendo sentire la propria voce.

Alcuni ideali lasciano delle tracce, impronte concrete di esperienze condivise, esperimenti a più voci di messa alla prova dei nostri desideri e delle nostre visioni del mondo.

Ricambiare l'invito a pranzo di Kant può essere un buon suggerimento per una filosofia morale che non si assesti sull'attualità immediata per paura del futuro.

²² Á. Heller, *Philosophy of History in Fragments*, cit., pp. 155-156. Heller avanza l'ipotesi che Kant proponga la cultura come terzo tipo di "storia vissuta" (trattata nel secondo capitolo) che non presuppone vincoli generazionali o di gruppo perseguitato, bensì "un'esperienza condivisa di comunicazione in una rete di relazioni simmetriche-reciproche, esperienza che può essere costantemente ricordata, ri-pensata e goduta di nuovo".

Piergiorgio Donatelli
**Storia e contesto dell'egemonia
dell'etica nel discorso pubblico**

Abstract

The article explores some reasons that explain the crucial role played by ethics in the public arena at this stage of human history. Faced with the weakness of political discourse and the loss of religion's power to shape public discourse, moral discourse has made its entrance, occupying the space left free by both of them. To understand its relevance, the article focuses in particular on bioethics, responsible for having brought to the center both the specificity of ethical analysis, in questions concerning, for example, the moral status of life and death, and the reflective, critical and revisionist dimension of ethics, which allows to shed light on the changes and challenges of contemporaneity, also indicating possible ways out and paradigm changes.

Keywords

Ethics, Bioethics, Rational Ethics, Moral Transformations, Public Discourse.

1.

Da qualche tempo il discorso morale ha conquistato rilievo e centralità nella conversazione pubblica delle società democratiche. Le analisi in termini morali di situazioni molto diverse sono ormai comuni: dai temi della bioetica e della sessualità al cambiamento climatico, all'intelligenza artificiale e alle migrazioni. La grande questione di cui discutiamo quotidianamente, la pandemia da Covid-19, che riguarda innanzitutto la ricerca scientifica, l'organizzazione sanitaria e le scelte politiche, è presentata con il linguaggio dell'etica. Usiamo l'etica per rappresentarci il valore della conoscenza scientifica e della qualità della vita, il valore della solidarietà e della giustizia, nonché quello della libertà, che in questo contesto ha assunto una strana eco di ribellione contro i fatti e le spiegazioni scientifiche e la condivisione di scopi etici basilari, che ad alcuni appaiono oppressivi¹.

¹ Per una pungente parodia del momento presente rimando a *Don't Look Up* (2021), diretto da Adam McKay, una commedia nera, divertente e amara. Nel film l'umanità deve

È interessante cercare di dare una spiegazione dei processi che hanno prodotto tutto questo. Certamente si tratta di qualcosa che dovrebbe sorprenderci e che non va dato per scontato. Il declino dell'autorevolezza del discorso politico, insieme all'effettivo indebolimento del ruolo decisionale della politica nazionale, spiega certamente come il discorso sulle regole e sulla cooperazione sociale si sia spostato sui binari dell'etica. Ci siamo lasciati alle spalle un secolo eminentemente politico dove tutte le questioni erano impostate con il linguaggio della politica, organizzata in partiti e vicende nazionali: nei suoi aspetti drammatici e distruttivi, segnati dalle due guerre mondiali, dalle dittature fasciste e naziste e dalla nascita dell'Unione Sovietica, e in quelli positivi, durante i decenni della ricostruzione dopo la fine della seconda guerra mondiale, con la rinascita delle democrazie, lo sviluppo economico, l'espansione dei diritti e del benessere. La dimensione politica aveva investito tutti i lati della vita lasciando all'etica alcuni luoghi circoscritti: quella che veniva considerata come una zona privata, ovvero le relazioni personali, la sessualità e la riproduzione (sebbene anche su questa zona si esercitarono le dittature per ricondurla ai loro scopi), e alcune professioni, come la medicina.

Oggi la politica è un discorso debole che ha bisogno di sostenersi sul discorso morale – una situazione semplicemente impensabile nel Novecento. Non è un caso che nel discorso di fine anno del 2021, il Presidente della Repubblica Mattarella abbia detto che “soprattutto nei momenti di grave difficoltà nazionale emerge l'attitudine del nostro popolo a preservare la coesione del Paese, a sentirsi partecipe del medesimo destino. Unità istituzionale e unità morale sono le due espressioni di quel che ci tiene insieme. Di ciò su cui si fonda la Repubblica”. Qui la morale rafforza e sostiene il richiamo agli scopi istituzionali più alti.

La religione, d'altra parte, ha perduto ormai da alcuni secoli, e precisamente a partire dalla prima modernità, la sua capacità di dare forma al discorso pubblico, anche se questa acquisizione ha richiesto del tempo per essere assorbita nella consapevolezza comune, con processi molto diversi nelle diverse nazioni. Di fatto già nel Seicento nell'isola britannica si realizza il commiato dalla fiducia che la religione potesse plasmare l'ordine etico e politico della società – questa è la diagnosi di Hobbes –,

fronteggiare l'arrivo di una cometa il cui impatto con la Terra distruggerà le forme di vita esistenti sul pianeta, in cui si leggono facilmente le vicende in corso della pandemia, il ruolo del presidente Trump e le reazioni negazioniste di settori della società. La logica mediatica dello spettacolo trainata dai grandi interessi economici (rappresentati nel film da un imprenditore e guru dell'informatica) divora l'autorevolezza delle istituzioni scientifiche, la professionalità della politica e la serietà della risposta umana alla tragedia, trasformando tutto in farsa. Quando la cometa si avvicina ed è visibile in cielo, si forma un movimento con lo slogan “Guarda in alto!”. La risposta populista è allora *Don't Look Up!*, “Non guardare in alto!”, è un complotto.

mentre la vicenda tedesca è molto più lenta e travagliata e ancora alla fine dell'Ottocento Nietzsche ingaggia una battaglia contro la religione che denuncia una certa arretratezza della cultura tedesca rispetto a quella inglese². Thomas Mann tornava sulla questione, quando si doleva nel *Doctor Faustus* per bocca del narratore Zeitblom delle cose malvagie che possono fare le persone in nome del popolo e “che in nome di Dio, dell'umanità e del diritto non sarebbero mai dovute accadere”. Tuttavia, conclude:

Sto parlando del popolo, ma lo strato arcaizzante e popolare esiste in tutti quanti noi, e per dire a chiare lettere quello che penso: io non credo che la religione sia il modo più adeguato per tenerlo saldamente rinchiuso. A tal fine ci si può giovare soltanto della letteratura, della scienza umanistica, e dell'ideale di una libera e bella umanità.³

Quando oggi parliamo dell'importanza della religione facciamo una constatazione sociologica che riguarda l'influenza di movimenti e attori politici che si servono strumentalmente del discorso religioso; non stiamo parlando della capacità effettiva del discorso religioso di offrire un'analisi e una proposta normativa autonome per le questioni che si pongono nel presente. In questa luce possiamo considerare le vicende del cattolicesimo, una confessione importante a livello globale e fondamentale per la storia della nostra nazione. Il cattolicesimo del lungo pontificato di Giovanni Paolo II, seguito da quello di Benedetto XVI, ha impostato il discorso religioso sulla difesa del nuovo assetto neoliberale che stava prendendo forma tra gli anni Settanta e Ottanta, unendo la difesa dell'economia di mercato contro il comunismo con quella dei valori tradizionali della sfera della famiglia, della sessualità e della bioetica (indicati come valori non negoziabili). Nel suo attuale pontificato, Francesco ha cambiato impostazione radicalmente, tornando ai valori della carità, che nei secoli precedenti si erano sposati con l'impostazione socialista, e relegando in un angolo la difesa dei valori legati alla sfera privata e familiare. Il cattolicesimo ha esercitato un ruolo etico e politico di rilievo, coerente con la sua tradizione millenaria, e tuttavia non ha impresso una sua propria direzione ma si è situato nella corrente creata da altri attori: nel primo caso la corrente neoliberale che caratterizza il nuovo capitalismo

² P. Donatelli, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2015, cap. XIV.

³ T. Mann, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico*, a cura di L. Crescenzi, Mondadori, Milano 2017, pp. 51-52. Per verificare le dimensioni dell'approdo di Mann agli ideali dell'umanesimo democratico si v. anche i bellissimi *Moniti all'Europa*, a cura di L. Mazzucchetti, Mondadori, Milano 2017, e in particolare *Della repubblica tedesca*, pp. 3-44.

globale, in modi peraltro molto diversi tra di loro, e nel secondo la risposta critica a questo capitalismo che cerca di cambiare l'agenda⁴.

Il declino di lungo periodo del discorso religioso e quello molto più recente della politica hanno lasciato aperto uno spazio che l'etica ha occupato, ma dovremmo chiederci come è riuscita a farlo. A questo proposito si possono dare varie ragioni che indicano processi storici e culturali importanti. Vorrei offrire una spiegazione interna alla filosofia, guardando alla bioetica. L'attuale rilievo del discorso morale nelle società democratiche – che nel titolo di questo articolo ho indicato in modo un po' enfatico come un'egemonia – porta con sé una qualche collaborazione con l'etica filosofica ma è chiaramente indipendente dalla filosofia. Non dovremmo mai esagerare l'importanza avuta dalla filosofia per le più ampie vicende del mondo e chi lo ha fatto, offrendo grandi narrazioni filosofiche dell'intera vicenda della storia umana dal punto di vista filosofico, non ha reso un buon servizio. Tuttavia è vero che la filosofia in vari momenti si è trovata a giocare un ruolo cruciale. La vicenda del marxismo nella costruzione di nazioni e società è un esempio importante, che riguarda proprio il Novecento. E nello stesso secolo la filosofia di ispirazione cristiana e personalista ha avuto un ruolo decisivo nella ricostruzione delle nazioni realizzata dai ceti politici legati al popolarismo europeo. In entrambi i casi la filosofia si è posta al servizio della politica. Possiamo considerare ora una vicenda minore, quella della bioetica, che però può aiutarci a comprendere il rilievo attuale conquistato dal discorso morale. La bioetica ha rappresentato una vicenda importante dentro la filosofia ma ha avuto anche un ruolo significativo nel discorso pubblico e ha coinvolto grandi trasformazioni nelle società democratiche. Sulle materie su cui essa ha lavorato con gli strumenti tecnici della filosofia – la famiglia, il ruolo delle donne, la sessualità, i confini della vita umana – era stata costruita la civiltà europea e i cambiamenti realizzati in questo campo non potevano che avere effetti importanti nel più ampio discorso culturale e nella società.

2.

La bioetica ha realizzato una cesura importante nella filosofia novecentesca e può aiutarci a comprendere cambiamenti culturali più vasti⁵. La bioetica ha riportato l'etica al centro della filosofia, come è stato detto

⁴ Per queste considerazioni generali rimando a P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, Einaudi, Torino 2020, cap. I.

⁵ In quanto segue riprendo la ricostruzione che ho proposto in P. Donatelli, *Dove va la bioetica?*, in "La società degli individui", n. 72, XXIV, 2021/3, pp. 26-44.

molte volte⁶. Lo ha fatto nel quadro della filosofia analitica, all'interno della quale la grande tradizione dell'etica normativa inaugurata dai classici della prima modernità non era mai morta, ma dove la filosofia morale si era gradualmente ritagliata un ruolo minoritario, legato in particolare alla metaetica. Certamente non lo ha fatto da sola, ma assieme al lavoro iniziato in filosofia politica da John Rawls. Rispetto alla tradizione rawlsiana, la bioetica però ha messo in scena la pertinenza specifica dell'etica, dove le scelte non possono essere giustificate solo nei termini dell'allocazione giusta delle risorse. Nel quadro della filosofia continentale l'etica era invece in larga parte scomparsa da tempo – con delle importanti eccezioni – in seguito all'operazione realizzata da Hegel, il quale aveva marginalizzato la morale come dimensione specifica e l'aveva ricompresa nei compiti più ampi della filosofia intesa come ricomprensione riflessiva del proprio ruolo nella vicenda storica e concettuale dello spirito⁷. Le filosofie dell'essere e dell'esistenza e quelle della società che calcano la scena dopo Hegel realizzano a loro modo il programma hegeliano e reiterano la svalutazione dell'autonomia del discorso morale e dei suoi strumenti intellettuali.

La bioetica riporta quindi l'etica al centro e, tuttavia, realizza anche un altro cambiamento importante, questa volta in relazione specialmente alle filosofie dell'Europa continentale. Muovendosi nel campo della filosofia della tecnologia, la bioetica rovescia l'analisi compiuta a ridosso delle grandi tragedie che avevano segnato la seconda guerra mondiale, con la medicina praticata dai nazisti e con l'uso della bomba atomica da parte

⁶ S. Toulmin, *How Medicin Saved the Life of Ethbics*, in J. DeMarco, R.M. Fox (a cura di), *New Directions in Ethbics. The Challenge of Applied Ethbics*, Routledge, London 1986, pp. 265-281. Maurizio Mori sostiene invece che nel lungo periodo è stata la bioetica a salvare la vita alla medicina: M. Mori, *La bioetica e la storia dell'etica*, in P. Donatelli (a cura di), *Le storie dell'etica*, Carocci, Roma 2022, pp. 273-295. Rovesciando la tesi di Toulmin, attribuisce all'etica il ruolo di guida di un cambiamento di grande impatto. Come scrive: "le considerazioni fatte bastano per mostrare come negli ultimi decenni il cambiamento etico emerso dalla società civile e guidato dalla bioetica (come etica teorica) ha consentito alla medicina di allargare il proprio ambito e acquisire nuovi compiti e finalità. Senza questa trasformazione, cioè se fosse rimasta abbarbicata all'ippocratismo, la medicina sarebbe avvizita e forse morta perché le persone avrebbero preferito altro" (ivi, p. 293). Su questo si v. P. Donatelli, *Maurizio Mori, la filosofia analitica e l'impegno civile*, in P. Donatelli e E. D'Orazio (a cura di), *La filosofia e l'impegno civile di Maurizio Mori. Quarant'anni di bioetica in Italia*, Le Lettere, Firenze 2021, pp. 3-19. Si v. inoltre il capitolo di Roberto Mordacci che sottolinea lo stesso motivo teorico: R. Mordacci, *La bioetica oltre l'utilitarismo*, in P. Donatelli, E. D'Orazio (a cura di), *La filosofia e l'impegno civile di Maurizio Mori. Quarant'anni di bioetica in Italia*, cit., pp. 121-131.

⁷ P. Donatelli, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, cit., cap. XII; Id., *Modelli dell'etica*, in G. De Anna, P. Donatelli, R. Mordacci, *Filosofia morale. Fondamenti, metodi, sfide pratiche*, Le Monnier, Firenze 2019, pp. 36-60; Id., *La storia dell'etica come problema*, in P. Donatelli (a cura di), *Le storie dell'etica*, cit., pp. 11-34.

degli Stati Uniti. La riflessione su Auschwitz e sulla bomba atomica, e quindi sul riarmo nucleare, ricavano alla filosofia il ruolo di denunciare il pervertimento degli scopi propri dell'umanità e del rischio di estinzione della specie che sono prodotti da una tecnologia che è sfuggita al controllo e alla misura umana e che ha reso l'essere umano obsoleto, un fanciullo che gioca con delle armi da fuoco, come denuncia Günther Anders. Il risultato di questa riflessione è quello di ribadire gli scopi etici propri dell'umanità (magari ontologicamente propri, gli scopi dell'essere, come sostiene Hans Jonas). La bioetica sviluppa un discorso ben diverso, in un contesto differente ma anche a partire da un atteggiamento di fondo verso la tecnologia e l'umanità che appare lontanissimo⁸. La bioetica risponde a cambiamenti nel campo della medicina che realizzano progressi importanti: dalla dialisi ai trapianti, ai trattamenti di supporto vitale, alla riproduzione assistita. La tecnologia mostra qui tutto il suo potenziale di cambiamento che è però chiaramente rivolto al miglioramento della vita degli esseri umani e all'espansione dei loro progetti creativi, e non può essere paragonata alla distruttività di Auschwitz e di Hiroshima (anche se un tale paragone è stato affermato dalla reazione conservatrice che avrà luogo dagli anni Ottanta in poi). Sono cambiamenti che richiedono di riflettere su concetti e prescrizioni morali sedimentati nei secoli e lasciati in disparte dai cambiamenti della cultura morale realizzati nei secoli della modernità, come le nozioni di vita e di morte, le questioni antiche dell'aborto e del suicidio, poste ora in situazioni mediche nuove. La tecnologia è vista nel suo lato progressivo, ma richiede una revisione dell'etica che potrebbe implicare una rivoluzione rispetto alle credenze depositate nel senso comune. Non si tratta più di ribadire la tradizione morale di lungo periodo sedimentata nel senso comune, di fronte agli orrori che l'avevano violata in modo sistematico, bensì di rivederla anche radicalmente, seppure all'interno degli scrupoli e dei fini caratteristici dell'etica. In questo senso Peter Singer sostiene che la vecchia morale, esemplificata dal decalogo biblico, non serve più e bisogna formularne una nuova⁹.

La bioetica, perciò, da una parte, mette al centro la specificità dell'etica mostrando che le questioni pratiche non sono solo questioni di giustizia, di allocazione di risorse, di potere, ma anche questioni specificamente etiche che riguardano ad esempio lo statuto morale della vita nascente e della persona alla fine della vita, nonché il ruolo della sessualità. Il Novecento ci aveva abituato a pensare tutte le questioni in termini politici, e in effetti, nella nostra nazione e nelle altre nazioni democratiche, i grandi progressi realizzati negli anni Settanta su questi temi, che corrispondono

⁸ Per il contrasto tra i due approcci filosofici, si v. P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, cit., cap. VIII.

⁹ P. Singer, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, il Saggiatore, Milano 1996.

alle questioni trattate dalla bioetica filosofica, sono rappresentati in termini politici. Tuttavia, se torniamo a leggere quei discorsi il linguaggio è mutato e dietro alla politica si affaccia l'emergere della soggettività, del corpo, del sé, della liberazione e della felicità individuale. È l'etica che si affaccia con il suo discorso che appare fresco e nuovo dopo decenni di contese politiche e che prepara la strada per la sua entrata in scena nel nuovo secolo, in un contesto che però nel frattempo è molto mutato. Ma non voglio anticipare.

La bioetica, dunque, forse per la prima volta dopo il grande discorso greco sulla morale inaugurato da Socrate, riporta in campo la specificità dell'analisi etica. I lunghi secoli del medioevo cristiano avevano asservito l'etica alla religione e l'avevano inscritta nel discorso teologico. I grandi classici dell'etica nel Seicento e nel Settecento, a partire da Hobbes, rimettono in scena l'etica, ma la loro preoccupazione è distinguerla dalla religione, e per questo motivo le loro analisi mescolano etica e politica. La fondazione contrattualista dell'ordine sociale ha un aspetto al contempo etico e politico. Le leggi di natura rappresentano vincoli basilari che rendono possibile la convivenza pacifica e la prosperità: danno origine alla misura comune che consente di nutrire fiducia negli altri e alle istituzioni politiche (ci sono naturalmente grandi differenze tra questi autori, ad esempio tra Hobbes e Locke, su cui sorvolo). Dovrei indicare molte vicende successive importanti, che si situano soprattutto nella filosofia britannica che conserva in modo continuativo la tradizione della riflessione etica con innovazioni e progressi, e tuttavia la bioetica segnala in effetti una novità. Nel frattempo, infatti, l'autonomia del discorso morale ha mutato peso e dimensioni, non riguarda più solo gli studiosi che si confrontano tra loro. Le società si sono fatte gradualmente democratiche e la conversazione morale riguarda molte persone e le loro credenze morali sostantive che sono effettivamente confliggenti. Nei primi secoli della modernità i grandi contrasti concernono le fondazioni e l'epistemologia morale, ma quali siano le leggi di natura non è mai messo in discussione. Quando il discorso morale comincia a riguardare tutte e tutti, invece, l'autonomia di questo spazio delle ragioni si impossessa anche dei contenuti e non solo dei fondamenti.

La specificità delle analisi etiche è un primo punto che la bioetica rende esplicito in corrispondenza con la crescita della conversazione morale nelle società. Vi è tuttavia un secondo aspetto: la bioetica riporta al centro la dimensione riflessiva dell'etica. Nella sua lunga storia, dentro e fuori dalla filosofia, l'etica ha sempre giocato su due aspetti che in effetti sono entrambi importanti: da una parte, il ruolo dell'abitudine, delle prassi condivise, della sintonia con gli altri e, dall'altra, l'aspetto riflessivo, che mette in discussione abitudini e credenze condivise e incoraggia la rottura e il cambio di registro. Con Socrate la filosofia morale nasce

come impresa riflessiva che instilla il dubbio e il pungolo critico, assieme all'unica certezza di sapere di non sapere; giunta ad Aristotele, però, il suo potenziale riflessivo viene iscritto dentro l'educazione appropriata del carattere in comunità di agenti morali, di esperti che sanno e che non possono essere davvero trascesi. Questo gioco, questa dialettica, tra abitudine e riflessione, tra tradizione e trascendimento, caratterizza la storia della filosofia morale. E tuttavia, dopo periodi in cui ha perduto la sua preminenza, l'etica sembra riprendere vita ogni volta puntando sul suo potenziale riflessivo e revisionista che appartiene al potere astrattivo e perturbante del pensiero filosofico.

La vicenda della bioetica può rappresentare bene la storia più complessiva dell'etica. Essa infatti ha puntato sulla capacità del pensiero riflessivo, trasmesso dalla tradizione filosofica, di gettare luce su questioni nuove con la capacità di turbare un ordine di concetti e di prescrizioni morali fornendo lunghe catene di ragionamento che sono in grado di indicare vie di uscita. La bioetica ha messo in atto il programma che Henry Sidgwick aveva presentato nei suoi *Metodi dell'etica*, ovvero quello di compiere la critica della morale di senso comune e di passare al pensiero razionale, che si libera delle incoerenze e delle imprecisioni del pensiero ordinario per recuperare un punto di vista esterno. Il pensiero razionale può consentirci di trascendere la morale di senso comune e abbracciare una guida normativa diversa e coerente.

3.

La bioetica ha messo in atto questo programma nelle questioni della vita umana e in senso più ampio oltre i confini dell'umanità. Sto chiaramente sottolineando la linea utilitarista che ha costituito l'asse rivoluzionario della bioetica e che ha offerto alla disciplina un nuovo programma, realizzato da autori quali Peter Singer, Jonathan Glover e Derek Parfit. Mi interessa però mettere in risalto il ruolo complessivo che ha esercitato: essa ha offerto un modello che riguarda sia la specificità delle analisi etiche sia il compito riflessivo e quindi revisionista dell'etica. Possiamo prendere in considerazione da questa prospettiva le vicende successive della bioetica e, più generalmente, del discorso morale nella conversazione pubblica. Dopo un breve idillio negli anni Settanta, quando le analisi dei filosofi procedevano in sintonia con il lavoro dei medici e dei ricercatori, con le lotte che nascevano nella società e le decisioni che venivano assunte dai politici e dai tribunali, la bioetica diventa ben presto terreno di uno scontro importante che comincia con la presidenza Reagan e che poi gradualmente si allarga alle varie nazioni e che caratterizza per più di due decenni la nostra storia nazionale: una storia dolorosa contrassegnata

da un blocco legislativo su molte materie e da un regresso autentico in alcune di esse, come nel caso della legge 40 sulla riproduzione assistita nel 2004, che tuttavia ebbe l'effetto di collocare l'Italia tra le nazioni che hanno affrontato questo scontro culturale e maturato un percorso e che forse non si trova sguarnita di fronte alle nuove sfide.

Il discorso morale che si va gradualmente affermando è segnato perciò da questo scontro tra un uso in senso riflessivo e progressivo del discorso etico e un uso che invece ribadisce la morale di senso comune e il richiamo alla tradizione. Quando il mondo delle nazioni lentamente diventa meno importante e la globalizzazione prende il sopravvento (dapprima con grandi successi, circondati da discorsi entusiasti e ottimisti, e poi con i grandi fallimenti portati dalla crisi finanziaria del 2007-2008 a cui seguono discorsi di segno opposto), il discorso morale finisce nell'arena globale in cui si trova ancora ora. Nel frattempo gli scontri si sono fatti ancora più aspri e non vedono più la morale di senso comune della tradizione e dei "valori familiari" di Ronald Reagan contrapposta alla morale riflessiva emancipatrice e aperta ai cambiamenti. Una polarizzazione ben più radicale¹⁰ ha luogo: non già tra due concezioni dell'etica, ma tra l'universo stesso della morale, con i suoi scrupoli, le sue sensibilità e la sua capacità di pensiero riflessivo, e un diverso universo, fatto di interessi egoistici e locali, dell'orgoglio di odiare chi non la pensa e vive come noi e di ostentare indifferenza verso le sorti degli altri esseri umani, icasticamente rappresentato dal discorso pubblico e dalle scelte politiche del presidente Donald Trump e da consimili leader politici in giro per il pianeta.

Questa situazione, che tende a spostare la forza e il peso della morale tutto da una parte, caratterizza il nostro presente e produce i suoi effetti distorsivi. Il più visibile è la piega moralistica presa dal discorso morale pubblico, sempre incline all'indignazione, a indicare reprobì, ingiustizie e discriminazioni, dal punto di vista tipico della morale riflessiva, vale a dire da nessun luogo, dalla prospettiva imparziale, che è assunta però con troppa disinvoltura, collocando chi si indigna automaticamente dalla parte del giusto e gli altri dalla parte del torto. Il moralismo, su cui nelle nostre società si comincia a riflettere¹¹, consiste nel porsi troppo facilmente fuori dall'agone, puri e belli e non compromessi, una tentazione che la morale ha avuto molte volte nella storia come segnalava Hegel.

¹⁰ Il concetto di polarizzazione è cruciale per le analisi politiche, ma riguarda anche l'etica soprattutto da quando la morale ha cominciato a veicolare il discorso pubblico. Per due analisi molto diverse nel campo della psicologia sperimentale, si v. J. Haidt, *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politica e religione*, Codice edizioni, Torino 2013; J. Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, Atlantic Books, London 2013.

¹¹ Si leggano le affilate analisi di Walter Siti nel suo *Contro l'impegno. Riflessioni sul Bene in letteratura*, Rizzoli, Milano 2021.

Il moralismo assume i toni tipici dell'invettiva che si nasconde non solo la propria personale compromissione, ma anche il carattere necessariamente finito di qualsiasi posizione morale, che è quindi inevitabilmente immischiata negli affari del mondo. Il cinismo immorale di chi si vanta di odiare e di disprezzare i più basilari legami solidaristici, da un lato, e il moralismo angelicato, dall'altro, sono i due concorrenti che tendono a occupare la scena pubblica a discapito della conversazione morale genuina. Sono due protagonisti che hanno preso la scena perché a dominare il discorso è la morale.

4.

La filosofia morale sa ricavarsi un ruolo defilato, negli studi e nelle ricerche degli accademici, rivolgendosi alla ricerca pura o alla propria tradizione. Tuttavia è chiaro che il motore principale da cui deriva il grandioso sviluppo che essa registra oggi arriva fuori dalla filosofia, dai grandi cambiamenti tecnologici, sociali e culturali. Ho usato la bioetica come esempio e termine di paragone che è capace di rappresentare i cambiamenti importanti nella disciplina filosofica e nella conversazione pubblica, ma possiamo considerare ora l'orizzonte più ampio delle trasformazioni in grado di spiegare in positivo questa esigenza di etica riflessiva. Esse riguardano certamente le scienze biologiche e la medicina. Inoltre, l'intelligenza artificiale sta assumendo un ruolo importante che sta trasformando tutte le attività umane. Nel complesso questi cambiamenti, che toccano una miriade di aspetti diversi – dalla vita personale e quotidiana alle attività di settori specializzati della produzione, della ricerca, della finanza, della medicina – disegnano un cambiamento profondo della trama dei concetti che abbiamo ereditato per descrivere l'umanità, le sue attività e gli impegni etici.

Questi cambiamenti si situano inoltre in un mondo caratterizzato da grandi trasformazioni economiche e sociali, di cui vediamo aspetti che sono progressivi e regressivi: un miglioramento della qualità della vita e una espansione delle opportunità di realizzazione e di felicità mai visti prima dall'umanità, assieme al ritorno alle ingiustizie e allo sfruttamento più brutale, che sono invece così familiari alla storia umana. La scena è quella del mondo globale dove stiamo realizzando una interconnessione e una cooperazione inedite: l'intera vicenda della risposta scientifica e politica alla pandemia in corso ne è un esempio straordinario¹². In questa scena torna però anche l'inclinazione a rinchiudersi in tribù, in identità che ras-

¹² P. Donatelli, *Covid-19. Alcune lezioni da trarre dalla pandemia in corso*, in "Notizie di Politeia", 37, 2021, n. 142, pp. 23-32.

sicurano quanto più aiutano a proiettare su altri gruppi tutto ciò che è percepito come allarmante e pericoloso¹³. Lo stesso contesto istituzionale delle democrazie liberali ha ospitato uno sviluppo straordinario della riflessione etica e di alcuni valori di fondo tesi al solidarismo e all'universalismo, oltre le distanze costruite dalla cultura e dall'egoismo. Pensiamo a quanto è cresciuta la sensibilità morale nei confronti dei modi indefiniti in cui possiamo ferire e umiliare una persona discriminandola, che sono spesso nascosti negli angoli bui della cultura e del linguaggio. Tuttavia questo contesto democratico è messo in discussione, dentro le democrazie, e da grandi esperimenti nazionali del tutto estranei al quadro democratico.

Il motore che alimenta l'impegno riflessivo della filosofia morale si situa in questo tipo di contesto. L'etica filosofica è una branca della filosofia che si caratterizza come ricerca teorica e come una tradizione di testi e autori, insegnati nelle università e nelle scuole (una tradizione che più ampiamente ha riguardato l'educazione e le abitudini di lettura dei ceti colti nei secoli), di formule e concetti che sono stati assorbiti dalla cultura popolare e che hanno costituito perciò non solo una tradizione filosofica, ma anche una tradizione morale effettiva che si è mescolata ad altre tradizioni di educazione morale, alla saggezza popolare e ai proverbi, agli insegnamenti religiosi, al romanzo, ai film e ora alle serie televisive che sono viste da un numero grandissimo di ragazzi e adulti e che hanno spesso un potenziale educativo molto sofisticato. Nel recuperare lo specifico della tradizione filosofica si pone sempre il compito di ereditare questa tradizione, verificando il proprio posto e la propria capacità di rappresentarla sebbene in modo nuovo e creativo. Tuttavia, quanto sto sostenendo è che questa verifica deve essere svolta a partire dai problemi attuali a cui la filosofia sa dare voce con il suo linguaggio. Un'eredità priva di questo confronto è vuota.

Come ho detto, la filosofia morale che si è presa la scena è quella riflessiva. Vorrei concludere tornando a questo tema. Il programma riflessivo è ciò che rende il discorso morale richiesto e cruciale nel momento presente. Di fronte a cambiamenti tecnologici, sociali e concettuali di così grande impatto e di cui stiamo osservando forse solo le primissime fasi di sviluppo, il richiamo alla morale come a un bacino di credenze di senso comune, espressione di un sapere in qualche modo perenne, risulta del tutto inadeguato. Non c'è dubbio che ci sono ambiti della morale che attengono alla formazione personale e al rapporto con gli altri dove le virtù dell'autocontrollo, della disciplina interiore, dell'accettazione della sorte, della generosità e dell'amore – solo per citare alcune qualità morali elaborate

¹³ È utile ripercorrere il linguaggio della psicoanalisi per esaminare questi meccanismi molto basilari. Si v. C. Bollas, *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*, Cortina, Milano 2018.

dalla tradizione filosofica e dalla dottrina morale religiosa – appaiono nuclei indispensabili del pensiero e dell'educazione morale. E tuttavia anche negli ambiti in cui esse trovano una più diretta applicazione non possono essere considerate autosufficienti, per non parlare dei contesti in cui nulla possono dire, come quelli della cooperazione tra miliardi di individui rispetto a questioni in cui l'azione individuale offre un contributo che non è neanche possibile misurare. Anche su questa base mi è sempre parso che il ritorno filosofico alla tradizione delle virtù, sebbene abbia indicato uno sviluppo teorico che ha fatto avanzare la ricerca su molti aspetti, certamente non può essere ritenuto autosufficiente, rivelandosi quindi inadeguato come approccio indipendente. Dalla morale ci aspettiamo che offra analisi che sono in grado di affrontare situazioni del tutto nuove. Per fare degli esempi, abbiamo imparato a graduare il significato stesso di vita e morte facendo a meno di soglie chiare e distinte, così come abbiamo imparato a pensare alla sessualità senza il binarismo tra maschile e femminile. Inoltre abbiamo incorporato queste situazioni, un tempo considerate condizioni costitutive dell'umanità, inaccessibili all'intervento e alla deliberazione umana, tra le materie su cui si esercita il proprio personale progetto di vita. Il concetto pertinente di morte, certamente conteso, è quello della morte volontaria in cui è la singola persona a decidere quando considera finita la sua vita, sebbene sulla base di situazioni oggettivamente comunicabili e comprensibili, e in modo analogo il concetto pertinente di identità sessuale, ugualmente conteso, è quello che attribuisce alla singola persona la definizione della propria collocazione sessuale nel mondo.

Nuovi cambi di concetti per noi basilari sono in corso per opera degli sviluppi dell'intelligenza artificiale. Lo sfondo culturale e sociale complessivo è poi quello di forme di vita che si addensano attorno alla conoscenza e alla mobilità mentale e materiale che un mondo globale e interconnesso rende sempre più possibile, con i mezzi gentili e pieni di fascino che sono concessi ai ceti abbienti, alla nuova borghesia intellettuale globale, e con i mezzi violenti che devono invece adoperare i migranti che fuggono da dittature, dalla fame e dall'oppressione. Concetti che hanno avuto corso per secoli se non per millenni non avranno più corso e questo capiterà e sta capitando alle prescrizioni morali che vi ineriscono. Se la morale non vuole ritagliarsi un ruolo marginale e puramente consolatorio deve abbracciare la sfida riflessiva e aprire scenari nuovi.

Il programma dell'etica razionale che ho introdotto sopra in relazione a Sidgwick e alla nascita della bioetica rappresenta un'interpretazione cruciale della dimensione riflessiva. In senso più proprio è il programma normativo che affida all'etica il compito di elaborare giustificazioni razionali dei criteri della condotta con grande attenzione a non appiattire mai lo spazio delle ragioni su quello della descrizione di ciò che di fatto è ritenuto giustificato, valido, vero. In questo senso il programma è quel-

lo abbracciato da Kant (in momenti significativi della sua opera) e da Sidgwick, da cui si originano le linee principali di questa impostazione nell'etica contemporanea, quella kantiana e quella utilitarista.

La dimensione riflessiva non è esaurita tuttavia esclusivamente da questo programma filosofico. Riflettere sulle proprie credenze e atteggiamenti arrivando a situarsi da qualche altra parte, realizzando una transizione che ce le fa ritrarre nella loro inadeguatezza, è un'operazione che riguarda anche l'immaginazione, con cui intendo l'attività caratteristica delle opere immaginative e più complessivamente della tradizione delle discipline umanistiche. Con l'immaginazione riusciamo a trarci fuori dal nostro mondo, un mondo magari oppressivo e terribile, e a plasmare con il pensiero un nuovo mondo in cui il rapporto con se stessi e con gli altri sia più felice, tenuto insieme da altre parole, da sentimenti nuovi. Questa strada è stata percorsa in molti modi dalle opere immaginative, ad esempio attraverso la maestria descrittiva di Dickens che è capace di commuovere e di risvegliare lo sguardo e il cuore. O in modo diversissimo da Nabokov che con altra maestria ci catapulta nel regno dell'immaginazione senza chiederci alcuna immedesimazione compassionevole ma ghermendo i sensi e facendoci precipitare in mondi che allargano la mente ed estendono i poteri dell'intelletto. Pensiero razionale e immaginativo, che intendo qui come programmi intellettuali specifici, sono due modi fondamentali di realizzare la dimensione riflessiva dell'etica.

L'etica filosofica ha sviluppato attraverso modalità molto diverse le potenzialità dell'immaginazione, insistendo sulla possibilità di ridescrivere situazioni e vie di uscita. Quando le cose appaiono bloccate e le alternative date, il lavoro riflessivo può tentare di operare delle svolte, mobilitando ciò che sembra fissato e ineludibile: trasformando la scena del pensiero morale e aprendo quindi nuove possibilità di pensiero e di scelta per il singolo¹⁴. I cambiamenti che si sono realizzati nelle materie della bioetica di cui ho discusso finora hanno realizzato trasformazioni nel modo di pensare, percepire e situarsi nel mondo in quelle sfere cruciali. L'immaginazione si è impossessata di concezioni stantie, di rapporti bloccati, di sentimenti falsi, e ha trasportato le persone in un altro mondo in cui era possibile vivere. Si è trattato di un lavoro sulla propria esperienza che possiamo descrivere attraverso ciò che Stanley Cavell ha chiamato perfezionismo morale. Come ha scritto, si tratta "nello stesso tempo [di] consultare la propria esperienza e sottoporla ad esame [...]. La morale di questa pratica è che bisogna educare la propria esperienza a sufficienza perché sia degna di fiducia"¹⁵. Ciò che hanno fatto le donne, i malati, le persone

¹⁴ L'etica wittgensteiniana ha lavorato in questa direzione. Si v. C. Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2006.

¹⁵ S. Cavell, *Alla ricerca della felicità. La commedia hollywoodiana del rimatrimonio*, Ei-

morenti, la comunità lgbt, è stato di educarsi, trasformando la propria condizione muta e confusa in un'esperienza in cui nutrire fiducia e in un esempio per gli altri. Hanno educato la propria esperienza consegnandola agli altri come un modello. Il perfezionismo per Cavell indica proprio questo, la possibilità che la propria esperienza personale possa diventare esemplare, conquistando il potere di rappresentare gli altri in dimensioni che hanno disconosciuto e che attraverso l'esempio altrui riconoscono come proprie¹⁶. Sono chiamati in causa due aspetti, uno oggettivo e l'altro soggettivo, che vanno sottolineati. Il lavoro dell'immaginazione indica, da una parte, che il movimento del pensiero morale guadagna per sé interi mondi immaginativi, che registrano il passaggio da un paradigma all'altro, come è successo nelle materie della bioetica dove si sono aperte nuove scene, sono stati introdotti nuovi vocabolari, nuovi modi di pensarsi, nuovi sfondi. Dall'altra parte, questi passaggi hanno dischiuso nuove aree dell'esperienza in prima persona, dove sono stati annessi all'agio del proprio pensiero e della scelta lati della propria vita che prima ci erano preclusi¹⁷.

In questo senso la critica che è stata compiuta dal programma dell'etica razionale ha sfruttato il potere astrattivo della filosofia, inerpicandosi sui gradini del pensiero razionale per sgombrare il campo dal materiale confuso e impreciso di cui è impregnato il pensiero ordinario e indicare alcuni fari, il concetto di interesse, di autonomia, di rispetto e così via. Questo lavoro tuttavia va collocato dentro un campo differente, che è quello dove opera l'immaginazione e il lavoro sull'esperienza. Entrambi i lavori sono imprescindibili: abbiamo bisogno del distanziamento caratteristico della ragione e il diverso tipo di distanza che è guadagnata avendo la capacità di educare dimensioni della propria esperienza lasciate in ombra fino al punto in cui ci attraggono verso possibilità di vita nuove che non avremmo mai potuto immaginare.

5.

Ho collocato l'etica dentro i grandi cambiamenti che caratterizzano la nostra epoca: da essa ci attendiamo la capacità di distanziarci criti-

naudi, Torino 1999, p. XXVII (trad. it. rivista).

¹⁶ S. Cavell, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emerso-niano*, a cura di M. Falomi, Armando, Roma 2014. Sandra Laugier ha tessuto un'intera prospettiva filosofica rendendo chiare le conseguenze delle affermazioni di Cavell. Si v. recentemente S. Laugier, *Éloge de l'ordinaire. Entretiens avec Philip Petit*, Les Éditions du Cerf, Paris 2021.

¹⁷ Ho impostato la questione in questo modo nel mio *La vita umana in prima persona*, Laterza, Roma-Bari 2012. Si v. inoltre P. Donatelli, *Il lato ordinario della vita*, Il Mulino, Bologna 2018.

camente dal presente. Tuttavia, potrebbe sembrare che l'etica come la sto concependo non possa riuscirci veramente perché esamina troppo da vicino le situazioni: in effetti si tratta di una risposta interna a processi di cambiamento e si potrebbe volere che il pensiero assumesse una distanza maggiore o meglio qualitativamente diversa, fuoriuscendo completamente del presente e dai suoi processi. Questa è stata la richiesta che ha fatto la tradizione della teoria critica cercando una prospettiva che verifichi deformazioni e alienazioni che uno sguardo ravvicinato non può cogliere. L'etica riflessiva, in cui ho incorporato sia l'etica razionale sia il pensiero immaginativo, pone il compito di distanziarsi per formulare criteri che aiutino ad agire. In questo senso essa non può perdere il collegamento con la realtà del presente dove trova un punto di appoggio per individuare con il pensiero razionale e l'immaginazione un mondo in cui è desiderabile abitare.

Abbiamo bisogno però anche di un pensiero critico che non cerchi sponde nel presente per riuscire a desiderare un futuro migliore, ma che annunci anche quello che gli appare il disastro, la perdita irrevocabile senza alcun guadagno. Adorno ha seguito questa linea in modo affascinante e idiosincratico. Abbiamo bisogno di ascoltare anche l'etica che non si pone al servizio del presente. Allo stesso tempo in essa può celarsi un travisamento. Aldo Giorgio Gargani scriveva che bisogna fare attenzione a fare la critica dei saperi da una posizione lontana da essi, ad esempio quella offerta dalle sue condizioni sociali, che possono essere giudicate come molto regressive. In questo modo si “tende a spiazzare il sapere scientifico dal suo assetto critico-razionale per andarlo sempre a ritrovare lontano da se stesso, là dove la sua immagine risulta inevitabilmente deformata”¹⁸. Il suo argomento ha una validità più generale. Le critiche che sono rivolte alle società democratiche e altamente tecnologiche interconnesse nel mondo globale hanno spesso questo tenore: istituzioni e pratiche democratiche, cambiamenti tecnologici, progressi scientifici sono esaminati lontano da essi, guardando alle loro deformazioni. La diagnosi completamente negativista e distruttiva che ne deriva è infantile e non è credibile. Risponde a un bisogno di ergersi a giudici puri di una realtà complessa che si fa molta fatica a comprendere. In questo modo il pensiero naufraga nell'autocompiacimento della propria superiorità morale e si sterilizza (ritornano le figure hegeliane). L'esigenza della critica tuttavia è cruciale e segnala una linea indipendente del pensiero morale. Essa può anche abitare il nostro mondo liberal-democratico come una sua postura che ha bisogno di essere esplorata. Come ha scritto Walter Siti:

¹⁸ A.G. Gargani, *Stili di analisi. L'unità perduta del metodo filosofico*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 111. Un obiettivo polemico di questo passo è Habermas in *Conoscenza e interesse*.

il liberalismo democratico cosciente di sé non può esimersi dal sentire il peso di ciò che non può risolvere con le regole della democrazia, direi che ha l'obbligo di misurare periodicamente la propria impotenza. La lucida disperazione non è solo rinuncia, è un crogiolo per i salti d'epoca e le mutazioni impreviste.¹⁹

Ho indicato alcuni motivi teorici presenti nell'etica filosofica contemporanea che possono spiegare il singolare prestigio che gode l'etica in questa fase della storia umana. Non so se essi indichino linee di tendenza credibili, certamente segnalano direzioni di ricerca che mi sembra importante continuare a perseguire.

¹⁹ W. Siti, *Contro l'impegno*, cit., p. 184.

Adriano Fabris

Ripensare l'agente morale. Al di là di analitici e continentali

Abstract

In this paper I will first offer a brief analysis of the scenario in which moral philosophy is developed in the contemporary debate. I will start by pointing out the dissatisfaction with the way in which it is categorized today and therefore I will try to show some emerging trends, related to theoretical and practical issues, that need to be urgently addressed. Then, given this conceptual background, I will identify a line of research which appears not only implicit in the current developments of the discipline, but, above all, crucial to explore today and in the future. We must, in fact, examine the autonomous action of artificial devices from a moral point of view and develop an ethics of the relationship with them. In this perspective I will try to address the ambiguity I mentioned in the first part of the article and I will offer my contribution to manage it.

Keywords

Analytic Philosophy, Continental Philosophy, Artificial Moral Agents, Ethics of Relationship.

1.

La domanda che ci poniamo in questa sezione della nostra rivista risulta, in verità, ambigua. Può essere letta come una diagnosi o come un auspicio. Può aiutarci a mettere a fuoco la questione di dove sta andando, adesso, la filosofia morale oppure può servirci ad affrontare il tema, diverso, di dove è bene che vada. Può esprimere il tentativo di un inquadramento o l'indicazione di un compito.

Per rispondere alla prima esigenza bisogna anzitutto guardare il presente con occhi privi di pregiudizio. Anche se ciò – lo vedremo subito – non basta per definire la situazione in tutti i suoi dettagli. Non è sufficiente farlo perché nessuno di noi è profeta. A maggior ragione non lo possono essere i cultori di cose filosofiche, i quali di solito i profeti – se

intesi come visionari – li hanno sempre avvertiti¹. E tuttavia compito dell'analisi filosofica è pur sempre, per tradizione, quello di comprendere le tensioni in atto e di cogliere le tendenze che si stanno annunciando: senza dover aspettare, per attivarsi, che cali hegelianamente il crepuscolo.

Da qui, dal riconoscimento di queste tendenze e tensioni, bisogna comunque partire anche per rispondere alla seconda esigenza: l'esigenza d'individuare linee privilegiate per la ricerca futura. Non si tratta semplicemente di un'istanza normativa. Porre le cose semplicemente su questo piano rischierebbe di essere astratto e velleitario. Ma altrettanto fuorviante e sbagliato sarebbe il ritenere che, posta una determinata situazione di partenza, determinate conseguenze possano essere facilmente previste. Piuttosto, ciò che si può fare per rispondere alla domanda su dove è bene che vada la filosofia morale, e soprattutto per farlo da un punto di vista etico, è partire dalla situazione di fatto e giustificare, movendo da qui, una serie di scelte che, responsabilmente, chi si occupa di queste tematiche ritiene indispensabile compiere nel presente e nell'immediato futuro.

In questo scritto, dunque, offrirò anzitutto una breve analisi dello scenario in cui la filosofia morale si muove oggi. Partirò dall'insoddisfazione relativa al modo in cui essa viene oggi categorizzata e cercherò di mostrare alcune linee di tendenza emergenti, legate a questioni teoriche e pratiche che chiedono di essere urgentemente affrontate. Movendo poi da questo sfondo, individuerò un filone di ricerca non solo implicito negli attuali sviluppi della disciplina, ma soprattutto da approfondire, oggi e nel futuro. In tal modo cercherò di affrontare l'ambiguità di cui parlavo all'inizio e di dare il mio contributo per governarla².

2.

Dobbiamo anzitutto partire dal modo in cui, nel nostro tempo, la filosofia morale viene praticata. Anche in questo campo vige un approccio ormai scontato. È l'approccio che dà per ovvia la distinzione di fondo fra una filosofia "analitica" e una filosofia "continentale" (e dunque anche fra un'etica "analitica" e un'etica "continentale")³. Se però consideriamo

¹ Cfr. I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, trad. it. a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Roma-Bari 1982.

² Secondo quanto sviluppato nel mio libro *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza*, Morcelliana, Brescia 2020. Ho ulteriormente discusso i temi affrontati in questo scritto nel contributo *Per un nuovo modello di etica nell'età delle tecnologie*, in M.S. Vaccarezza, *Virtù, legge e fioritura umana. Saggi in onore di Angelo Campodonico*, Mimesis, Milano 2021.

³ Si vedano ad esempio, per un inquadramento generale di questa distinzione, i volumi di J. Chase, J. Reynolds, *Analytic versus Continental. Arguments on the Methods and Value*

attentamente lo scenario contemporaneo, tale approccio per certi aspetti appare problematico ed è già da tempo oggetto di riflessione⁴.

Andiamo con ordine. La distinzione tra i due stili di pensiero definiti rispettivamente “continentale” e “analitico” risulta già di per sé strana, se si tiene conto del fatto che i due aggettivi si riferiscono, il primo, a una collocazione geografica, il secondo, a un interesse metodologico. Si tratta dunque di una distinzione che non ha un carattere comparativo, dal momento che i termini di questa eventuale comparazione non stanno sullo stesso piano.

Come sappiamo, però, la differenza c'è. Il modo di pensare continentale è quello che, nell'affrontare un problema filosofico, fa riferimento alla storia del pensiero, la interpreta, la riprende e la rielabora, comunque tenendo sempre conto di tale storia e riferendosi a essa⁵. Il rischio che corre tale modo di pensare è quello di rimanere troppo vincolato al passato e alla sua tradizione, e al tempo stesso di limitare la creatività del pensiero alla mera attività interpretativa: un'attività che, peraltro, viene considerata sempre più spesso dipendente dalla prospettiva e dai gusti individuali dell'interprete. L'impostazione analitica, dal canto suo, è quella che, per affrontare determinate questioni, si affida invece a un'analisi dei problemi condotta con strumenti logici, a procedure argomentative condivise (piuttosto che all'identificazione di punti di vista alternativi in grado d'illuminare la realtà in modi diversi dal consueto) e alla necessità di una verifica a volte fin troppo concreta, fatta di esempi e controesempi. Il rischio che tale impostazione corre è non solo di subordinare l'esperienza del passato a ciò che interessa soprattutto nel presente, accettando in maniera acritica quanto viene veicolato dalla mentalità comune, ma soprattutto di considerare l'intera attività del pensiero come un processo, anzi una procedura, la cui validità dipende da determinate regole⁶.

Ebbene, la distinzione tra un'impostazione analitica e un modo di pensare continentale sta mostrando tutti i suoi limiti. Ciò avviene non solo perché, se unilateralmente intesi, i due approcci risultano entrambi lacunosi e parziali⁷. Ciò si verifica anche e soprattutto perché la filosofia morale svi-

of Philosophy, Routledge, New York-London 2013, e di C.G. Prado (ed.), *Comparing Analytic and Continental Philosophy*, Humanity Books, Amherst NY 2003. Uso come sinonime, in questa sede, le nozioni di “etica” e di “filosofia morale”.

⁴ Si veda ad esempio J.A. Bell (ed.), *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, Routledge, New York-London 2016.

⁵ S. Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford U.P., Oxford-New York 2001.

⁶ Si veda in proposito per esempio D. Birsch, *Introduction to Ethical Theories: A Procedural Approach*, Waveland Press, Long Grove (IL) 2014, pp. xv-xvi.

⁷ E la situazione non cambia quando uno di essi – oggi l'approccio analitico – acquista sempre più egemonia nel contesto globale riducendo progressivamente l'influenza dell'altro.

luppata da entrambi i versanti, se concentriamo tematicamente su di essa, rischia di non essere all'altezza di ciò che l'attuale situazione richiede di approfondire. Tanto l'etica analitica quanto quella continentale, infatti, tendono a trascurare la vera novità che caratterizza oggi i contesti dell'agire.

Il nostro tempo è dominato da nuovi scenari tecnologici. Tali scenari incidono profondamente sulla riflessione morale, e sulla prassi che da tale riflessione viene giustificata e motivata. Ciò accade non soltanto perché, all'interno di essi, sono modificati i comportamenti umani, potenziati dagli strumenti tecnici e dagli apparati tecnologici, e posti di fronte a sfide sconosciute nel passato. Rispetto a ciò le cosiddette "etiche applicate" rappresentano tentativi di risposta già ben articolati⁸. Ma questo accade, insieme e soprattutto, perché nei contesti tecnologici in cui viviamo si sono affacciati nuovi agenti d'interesse morale, oltre a quelli umani. Mi riferisco agli agenti artificiali. E anche per l'azione di tali agenti è necessario individuare i criteri e i principî che consentano la loro valutazione e il loro trattamento in una chiave etica.

Ciò significa che non sono più anzitutto gli esseri umani – come avveniva nella tradizione e come continua per lo più ad avvenire nella riflessione contemporanea – a essere interessati da una ricerca e da una prassi morali. Intendo questo "essere interessati" nel senso di essere i *soggetti* di un agire che può venire valutato eticamente. Si tratta di un agire che, oggi, non è più unicamente e meramente potenziato da strumenti tecnici, ma che si trova a *interagire* con altri agenti, esterni o anche incorporati, ovvero integrati in un sistema biologico. Tali agenti possiedono un certo grado di autonomia, certo in forme e maniere diverse dagli esseri umani, e, in quanto autonomi, hanno anch'essi una specifica capacità d'iniziativa. Si tratta dei dispositivi tecnologici dotati di "intelligenza artificiale" (AI)⁹.

È necessario, dunque, che la filosofia morale estenda la propria riflessione alle attività, alle modalità d'interazione e alla regolamentazione delle pratiche che coinvolgono questi altri agenti: i cosiddetti "agenti artificiali morali"¹⁰. Ma ciò non si può fare se tali agenti vengono considerati solo come strumenti di un'azione che è pur sempre, alla fine, riferita all'essere umano. Bisogna invece concepirli, ripeto, essi stessi come *soggetti agenti*, e dunque – mi si perdonerà il gioco di parole – come *agenti soggetti* a loro volta a una trattazione di carattere morale. E ciò, come vedremo, rappre-

⁸ Cfr. A. Fabris (ed.), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma 2018.

⁹ Per un chiarimento di questa espressione si veda <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/definition-artificial-intelligence-main-capabilities-and-scientific-disciplines> (consultato il 18-10-2021).

¹⁰ Già ne parlano in questi termini W. Wallach e C. Allen nel loro *Moral Machines. Teaching Robots right from wrong*, Oxford U.P., Oxford-New York 2009.

senta una sfida – a mio parere la sfida principale – che la filosofia morale deve far propria nel suo futuro.

3.

Se quanto ho schematicamente accennato è vero, allora proprio gli scenari aperti dalla riflessione sulle tecnologie emergenti ci offre la possibilità di capire perché la distinzione fra una filosofia morale di stampo “analitico” e una d'impostazione “continentale” rischia di essere obsoleta, e il loro approccio unilaterale e limitato. Oggi, ripeto, la platea dei soggetti dell'agire morale si è allargata. Non si può più parlare di un'etica relativa solo al comportamento umano, ma dev'essere messa in gioco, quantomeno, anche un'etica dell'interazione fra agire umano e agire delle macchine. Deve, soprattutto, essere preso in esame il problema della regolamentazione dell'agire secondo gradi diversi di autonomia che è proprio dei dispositivi dotati di AI.

In questo nuovo scenario il puro e semplice ricorso alla tradizione con un interesse archeologico o filologico, come fin troppo spesso fa l'etica continentale, non offre soluzioni adatte. Non è possibile infatti riproporre *tout court* una o l'altra delle dottrine del passato, perché esse hanno come protagonista l'essere umano: mentre, come abbiamo visto, oggi bisogna fare i conti anche con l'azione non sempre controllabile di agenti artificiali. In questo quadro, come accennavo, diventa importante pensare l'interazione fra l'agire umano e l'agire delle macchine. Al massimo alcune dottrine etiche del passato possono essere riadattate nell'ottica, appunto, di tale interazione. È ciò che sta avvenendo soprattutto con la *virtue ethics*¹¹.

In parallelo anche l'approccio analitico in etica, in molte sue declinazioni, mostra di fronte ai nuovi compiti una serie di carenze. Non ci si può infatti limitare, come fanno varie teorie analitiche dell'azione, a individuare determinati criteri di comportamento, analizzare i concetti che li esprimono, giustificarli a partire da esempi concreti e indicare specifiche procedure per la loro applicazione¹². E neppure la distinzione comunemente accolta fra un approccio “conseguenzialista” e un approccio “deontologico” può essere riproposta senza problemi. Necessita semmai di

¹¹ Si vedano in particolare, sebbene sviluppino questo adattamento della *virtue ethics* in modi anche molto differenti, i volumi di S. Vallor, *Technology and the Virtues*, Oxford U.P., Oxford 2016, di P. Rivoltella, *Le virtù del digitale*, Morcelliana, Brescia 2015, e di M. Gilbert, *Faire la morale aux robots. Une introduction à l'éthique des algorithmes*, Flammarion, Paris 2021.

¹² Per una panoramica su queste teorie si veda L. O'Brien, *Philosophy of Action*, Palgrave MacMillan, New York 2015.

essere radicalmente modificata quanto al suo impianto, come accade con la *virtue ethics*, se si vuole che sia estesa all'agire degli agenti artificiali. Questi ultimi, infatti, possono bensì calcolare predittivamente gli effetti derivanti dalle proprie azioni, in maniera molto più ampia e precisa degli esseri umani, ma non sono in grado, tenendo conto dell'imprevedibilità dei contesti in cui si trovano ad agire, di determinare in anticipo tutti i casi possibili in cui il principio del raggiungimento del bene – comunque il bene sia definito – risulta applicabile¹³. Gli stessi dispositivi tecnologici, poi, sono in grado di ubbidire a regole, considerate imperative, ma – in mancanza della capacità di modificare autonomamente queste stesse regole – non possono affatto autodeterminarsi nei loro confronti¹⁴.

Le problematicità dell'etica analitica rispetto alle sfide degli sviluppi tecnologici, insomma, sono diverse da quelle dell'etica continentale. Mentre in quest'ultimo caso si finisce per lo più per trascurare la specificità dell'agire di programmi e di macchine, privilegiando l'agire umano e il modo in cui la tradizione filosofica lo ha trattato, nel primo caso la difficoltà è quella di adattare all'agire procedurale dei programmi e delle macchine le categorie elaborate per gli esseri umani. E qui emerge un altro problema, collegato a un'altra tentazione presente nello stesso approccio: invece di porre la questione di tale adattamento, tenendo ben distinto l'agire degli apparati artificiali da quello degli esseri umani e sviluppando una riflessione etica adatta ai due diversi casi, si preferisce molto spesso ricondurre lo stesso agire umano a procedure standardizzate, concependolo alla stregua di un processo non già autonomo, bensì automatico. Insomma: poste a confronto con gli sviluppi tecnologici, l'etica continentale finisce per dimostrarsi superata e l'etica analitica rischia di condurre a una liquidazione della stessa autonomia della disciplina.

In che modo uscire da questa situazione? Possiamo farlo, come dicevo, lasciandoci alle spalle la contrapposizione fra approccio analitico e approccio continentale. Possiamo farlo, soprattutto, individuando la possibilità di sviluppare nuovi approcci in filosofia morale, davvero adeguati agli ambienti tecnologici nei quali ci muoviamo. È questo l'auspicio che emerge dall'analisi dello scenario attuale: un auspicio, tuttavia, che ora deve trasformarsi in proposta concreta.

¹³ Nonostante i tentativi di anticipare tutti i casi possibili, come quelli che sono stati esposti, riguardo al caso di un'auto a guida autonoma, nel sito www.moralmachine.edu

¹⁴ Ho approfondito meglio questo aspetto nel mio *Can We trust Machines?*, in A. Fabris (ed.), *Trust. A Philosophical Approach*, Springer, Berlin-New York 2020.

4.

Per fornire almeno qualche spunto riguardo a questa direzione di ricerca è necessario compiere due passaggi. Bisogna anzitutto definire con chiarezza i termini della novità di cui parlo, collegata allo scenario tecnologico e ai problemi che esso comporta. Bisogna poi specificare, almeno in generale, le linee della sua elaborazione.

La prima cosa da tener presente, su cui ho già insistito, è che risulterebbe un atteggiamento di retroguardia quello che considerasse gli sviluppi tecnologici come processi ancora in qualche modo controllabili, inquadrabili e valutabili all'interno di una prospettiva con ancora e sempre al centro l'essere umano. Si tratta, infatti, di una prospettiva non più sostenibile. Il fatto che vi siano entità artificiali capaci di agire con un certo grado di autonomia, ovvero con un'autonomia crescente, rende obsoleto tale approccio, così come condanna all'inadeguatezza tutti i tentativi di regolamentare a partire dalle esigenze dell'essere umano e dai limiti posti dall'essere umano stesso l'agire di tali entità¹⁵. Come sappiamo, infatti, più e più volte, sia nella storia della tecnica che nella storia della tecnologia, una volta che una possibilità è stata pensata si è riusciti poi a realizzarla, e una volta che si è riusciti a realizzarla non è stato più possibile bloccare gli ulteriori sviluppi con prescrizioni, codici, dichiarazioni sottoscritte da questa o quell'autorità.

In questo caso la novità – ripeto – consiste nel fatto che altri agenti, oltre agli agenti umani, possono agire autonomamente. Questo costituisce un elemento nuovo perché, finora, solo gli eventi della natura potevano essere caratterizzati da un'azione qualificata come imprevedibile, e solo agli animali non umani era attribuita – e non da tutti i pensatori – la capacità d'intraprendere spontaneamente le loro attività. Rispetto agli eventi naturali la risposta dell'agire umano si è sviluppata nei termini di quella previsione e di quel controllo che ha dato l'avvio alle elaborazioni culturali delle scienze e delle tecniche. Rispetto all'agire degli animali, accanto a tali elaborazioni – che si sono realizzate nella pratica dell'allevamento e dell'addestramento – sono state sviluppate forme ulteriori d'interazione, che partivano comunque dall'idea che gli animali non umani non riuscivano a distaccarsi dai loro istinti, e dunque non erano in grado di controllarli. Quando nel loro caso l'azione guidata da un istinto era

¹⁵ È questa la carenza di fondo di pur volenterosi tentativi di elaborare un'etica dell'AI, come quello compiuto dallo High-LevelExpert Group on Artificial Intelligence e che ha portato nel 2019 alla stesura delle *Ethic guidelines for trustworthy artificial intelligence*. Si veda <https://ec.europa.eu/futurium/en/ai-alliance-consultation/guidelines#Top> (consultato il 18 ottobre 2021).

inibita, essa lo poteva essere perché, di solito, un altro istinto prendeva il sopravvento.

Invece nel caso degli agenti artificiali dotati di AI ciò che accade è che, a differenza degli animali, il loro agire non solo si muove, all'interno di uno specifico ambiente, entro il perimetro di un programma o di un codice ben determinati – quello di cui per gli animali e, in parte, anche per gli esseri umani, secondo una ben precisa analogia, è espressione l'istinto –, non solo è in grado di “adattare” questo programma all'ambiente in cui opera e d'implementarlo – analogamente a ciò che accade per gli animali, anche se in una maniera differente, in quanto essi sono caratterizzati da processi evolutivi –, ma può anche compiere determinate “scelte” in relazione agli scenari con cui, nel proprio ambiente, si trova a interagire. Tali “scelte” sono diverse da quelle che possono essere fatte – sulla base dei rispettivi intrecci istintuali, delle abitudini, dell'addestramento, degli sviluppi evolutivi, ecc. – dagli animali. E tuttavia proprio per tale loro capacità a siffatti agenti va comunque riconosciuta quella sorta di “autonomia”, quell'imprevedibilità, quella prospettiva di assunzione della responsabilità rispetto alle conseguenze delle proprie azioni, che aprono un nuovo fronte di ricerche in ambito etico.

In altre parole, nel momento in cui si riconosce a un'entità artificiale – vale a dire a un programma o a un programma incorporato in una macchina – la capacità di agire, e di agire con una certa autonomia, non è più possibile risolvere il problema del valore e quello della regolamentazione del giudizio relativi a questo agire semplicemente riportandoli alle modalità dell'azione umana, che pure ne è all'origine e con cui tale entità spesso interagisce. E neppure, ripeto, è ormai più possibile ritenere che su tale agire l'essere umano possa avere o sia in grado di riconquistare un determinato controllo.

Bisogna allora comprendere fino in fondo in che cosa consiste l'agire di tali entità in tutti i suoi aspetti e caratteristiche. La cosa è tanto più urgente in quanto, anche a causa dell'attribuzione impropria alle entità artificiali di parole e concetti che riguardano invece gli esseri umani, cresce il rischio di confondere fra loro i due soggetti dell'azione. E ciò si verifica, come abbiamo visto, in due modi: sia attribuendo a tali entità caratteristiche che sono possedute solo dagli esseri umani, sia appiattendolo l'agire di questi ultimi sulle procedure che sono proprie delle macchine.

Bisogna allora fare due cose. In primo luogo, è necessario approfondire, appunto, la struttura procedurale dell'agire dei soggetti artificiali e mettere in luce i criteri e i principî etici che, a vari livelli, sovrintendono a questo loro agire. Si tratta di quei criteri e principî in base ai quali, consapevolmente o inconsapevolmente, tali apparati sono stati progettati, programmati, costruiti, e che risultano – per dir così – *embedded*, “incor-

porati” in essi¹⁶. Su questo piano le scelte umane possono incidere sull'azione degli agenti artificiali e orientarla eticamente. E dunque in proposito si sprecano le raccomandazioni proposte da istituti o associazioni. Ma, soprattutto e oltre a ciò, è necessario elaborare un'etica specifica in grado d'individuare i criteri e i principî per tali azioni, anche imprevedute, e dunque estendere il giudizio morale anche alle azioni degli agenti artificiali. Essi infatti sono dotati di un certo grado di autonomia, allo stato attuale del loro sviluppo, non già perché possono darsi regole da soli, ma perché possono promuovere determinate azioni, e raggiungere i loro obiettivi, con una certa, crescente indipendenza. La filosofia morale è chiamata a pensare questa indipendenza, questa crescente “autonomia”, secondo categorie che si avvicinano all'esercizio della libertà umana, e che tuttavia non coincidono affatto con esso. Ciò che è diverso, attualmente, è il processo di retroazione sui criteri e principî dell'agire che nei due casi può essere attuato: capace di autocorrezione e, in tal modo, di “apprendimento” nel caso delle macchine, capace di cambiare completamente scenario, a seguito di un rigetto critico dello scenario precedente, da parte dell'essere umano.

Si tratta dunque di mettere a fuoco i modi in cui gli agenti dotati di AI interagiscono con il loro ambiente, rispondono alla sua imprevedibilità e producono a loro volta, con le loro azioni singole o in rete, esiti altrettanto imprevedibili. In ciò consiste il carattere proprio, irriducibile a un pieno controllo umano, e interessante da un punto di vista etico, della loro “autonomia”. Bisogna cioè approfondire, di nuovo, i criteri e i principî che sovrintendono a questo agire autonomo e in buona parte aleatorio, e vedere come, a partire da esso, possono essere rimodulate e applicate alcune tradizionali nozioni dell'etica, come ad esempio il concetto di “responsabilità”. Bisogna adattare questo e altri concetti alla dimensione di un agire non intenzionale (sebbene diretto a uno scopo), non consapevole (almeno nella maggior parte dei sensi in cui il termine è inteso dalla tradizione), ma comunque capace d'iniziativa. È necessario, a partire da qui, ripensare la stessa nozione di “libertà”.

Di conseguenza emerge ancora un aspetto, ancora un compito di cui la filosofia morale, nell'età delle tecnologie e dei loro sviluppi futuri, è chiamata a farsi carico. Si tratta di porre esplicitamente e in modo diverso dal passato il problema della relazione fra l'agire umano e l'agire delle entità artificiali. Si tratta di chiarire da quali criteri e principî etici pure va orientato, e motivare ad assumerli. Per far ciò è necessario, di nuovo, distinguere fra l'agire dell'essere umano e l'agire delle entità artificiali,

¹⁶ Cfr. M. Flanagan, D.C. Howe, H. Nissenbaum, *Embodying values in technology: theory and practice*, in J. van den Hoven, J. Weckert (eds.), *Information technology and moral philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge-New York 2008.

evitando ogni forma di confusione e ogni approccio riduzionistico, e avere ben chiaro da che cosa le due forme di azione sono guidate.

In questo scenario la filosofia morale si trova di fronte altri compiti specifici. Vi è soprattutto la necessità di elaborare – proprio partendo dalla differenza fra l’agire umano e l’agire delle entità artificiali, e proprio riconoscendo il tratto specifico di “autonomia”, sia pure in vario grado, che caratterizza l’agire di queste entità – un’etica della relazione fra l’agire umano e l’agire dei dispositivi artificiali. Accanto a ciò, e a seguito del riconoscimento del fatto che non è possibile ascrivere a tali apparati una precisa responsabilità, nella misura in cui essi, come abbiamo visto, non sono in grado di rapportarsi retroagendo ai criteri e ai principi cui dovrebbero rispondere, vi è il bisogno che di tale responsabilità si faccia carico l’essere umano.

Di quest’assunzione di responsabilità nei confronti di altro, e di un altro che non è un soggetto umano ma un agente artificiale, possiamo infatti farci carico solo noi. A noi spetta dunque approfondire e sviluppare, giustificare e motivare tale compito. Si tratta di ciò che possiamo chiamare *un’etica della supplenza*. Di quest’atteggiamento, e della sua assunzione, l’essere umano è incaricato nei confronti di tutto ciò che – naturale o artificiale che sia – non è in grado di assumersi un analogo compito.

Ecco dunque alcune direzioni in cui la filosofia morale potrà muoversi nel futuro. Lo potrà fare superando approcci ormai insoddisfacenti, che già vengono messi in questione. Lo potrà fare guardando in faccia le questioni con cui oggi urgentemente è chiamata a confrontarsi. Lo potrà fare se rilancerà nei nuovi scenari temi ed esperienze che provengono dalla sua tradizione, mettendo “vino nuovo in botti vecchie”. Ma non è detto che andrà davvero così. Bisognerebbe avere il dono della profezia per esserne certi. E di solito i filosofi, tranne rari casi, non lo hanno proprio¹⁷.

¹⁷ A. Fabris, *Il tempo della profezia. I modelli greco, ebraico e cristiano*, in M. Riedl, T. Schabert (Hrsg.), *Propheten und Prophezeiungen / Prophets and Prophecies*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, pp. 17-40.

Luca Fonnesu

Vicende dell'etica: storia, concetti, contaminazioni

Abstract

In the attempt to offer a helpful answer to the question about the future of moral philosophy, this essay sheds light on three key aspects of the current ethical research. For starters, the relevance of the history of ethics within a theoretical framework widely dominated by the analytic tradition. Secondly, the central role that the notion of responsibility has gained in the contemporary analysis of moral concepts. Finally, the innovative relationship between ethics and epistemology, which speaks of the growing influence of other disciplines within the ethical discussion. As will become clear, the essay devotes special attention to the discussions and research lines that demonstrate how philosophers in Italy are contributing to the current debate in moral philosophy.

Keywords

Moral Philosophy, History of Ethics, Moral Responsibility, Ethics and Epistemology.

Per rispondere alla fin troppo ampia domanda “Dove va la filosofia morale?” ho pensato di richiamare l’attenzione su alcuni aspetti significativi dell’odierna ricerca in etica o filosofia morale (che intendo come sinonimi): innanzitutto, a partire da una caratterizzazione della sfera dell’etica, la rilevanza della storia dell’etica in un quadro teorico pur dominato dalla tradizione cosiddetta “analitica”, nel passato piuttosto impermeabile alle considerazioni storiche; in secondo luogo, la nuova centralità, nell’analisi contemporanea dei concetti morali, della nozione di responsabilità; infine, nell’ambito di consistenti contaminazioni della filosofia morale con altre discipline, filosofiche e non, il nuovo rapporto tra etica ed epistemologia. Come si avrà modo di notare, nelle sommarie considerazioni che seguono ho tenuto presenti in modo particolare i contributi e gli indirizzi di ricerca che dimostrino una significativa vitalità della filosofia morale anche in Italia.

1. Etica e storia dell'etica

Che l'etica sia un ambito tradizionale della riflessione filosofica, non v'è dubbio. Ma anche la sua peculiarità salta agli occhi. Come è stato ricordato ancora di recente nel presentare un lessico dell'etica¹, la filosofia morale si differenzia da altri filoni dell'indagine filosofica. Mentre gran parte delle questioni filosofiche di natura metafisica o epistemologica non sembrano avere particolare interesse al di fuori della cerchia degli specialisti o degli "esperti" (una parola che conosce oggi fin troppa notorietà...) ² delle discipline relative, la filosofia morale ha un oggetto specifico di indagine che non solo interessa tutti o quasi – anche i veri o presunti "immoralisti", se non altro come obiettivo polemico – ma fa anche costante riferimento al linguaggio e al pensiero morale ordinario. La moralità, insomma, non è un oggetto di indagine come altri, e riguarda una sfera che di regola viene considerata importante dagli esseri umani (anche se non necessariamente *la più* importante). Giudicare le azioni come moralmente sbagliate o – sempre che lo si possa fare – giudicare le persone con i loro caratteri come moralmente buone o cattive³ è qualcosa che implica un impegno specifico, rilevante per chi esprime questo tipo di giudizio:

La maggior parte delle questioni di cui si occupano i filosofi lascia il resto del mondo indifferente e talora molto perplesso. Esiste il mondo esterno? I sapori, gli odori e i suoni sono reali? La verità dipende dalla corrispondenza tra linguaggio e mondo o dalla coerenza delle nostre credenze tra loro? Esistono verità inconoscibili? Come posso sapere se gli altri vedono il rosso come lo vedo io? A sentire queste domande – che i filosofi trovano fondamentali – i profani tendono a sbuffare o a ridacchiare. Ma con le questioni dell'etica la situazione è molto diversa: quelle domande ci interessano tutti, filosofi e non⁴.

I filosofi autori del lessico dal quale si è preso il passo citato condividono un atteggiamento metodologico ispirato alla cosiddetta tradizione

¹ Seppure sotto un titolo fuorviante: mi riferisco allo stimolante libro di Mario De Caro, Filippo Magni e Maria Silvia Vaccarezza, *Le sfide dell'etica*, Milano, Mondadori 2021.

² Tema sul quale sono di grande utilità, anche per chi non li condivida *in toto*, i lavori di Michel Croce: *Di chi posso fidarmi. Autorità ed esperti nella filosofia analitica contemporanea*, Bologna, Il Mulino 2020; *Tra il dire e il fare. Gli esperti morali alla prova*, Milano – Udine, Mimesis, 2020.

³ Per l'etica della virtù e per il suo caratteristico spostamento di attenzione dalle azioni al carattere è di grande utilità il volume di A. Campodonico, M. Croce e M.S. Vaccarezza, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Roma, Carocci 2018. Maria Silvia Vaccarezza ha proposto una articolata interpretazione esemplaristica dell'etica delle virtù in *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, Bologna, Il Mulino 2020.

⁴ *Le sfide dell'etica*, cit., p. VIII.

“analitica”. Nel volere dare qualche indicazione sulla direzione della filosofia morale contemporanea, è difficile non muovere da questo aspetto, rilevando una posizione ampiamente dominante di questa tradizione. Ci sarà chi se ne duole o chi lo ritiene un fatto positivo riconoscendosi in questa impostazione – come chi scrive – ma non sembra facile rifiutarsi di prendere atto di questa situazione, che pure in Italia ha faticato non poco a prendere spazio⁵. Fatta questa considerazione preliminare, ciò non toglie che la tradizione analitica abbia perso proprio per quel che riguarda l'ambito morale i caratteri rigidi delle sue origini, a partire dal tratto che vale la pena di sottolineare, ovvero il rapporto con la storia dell'etica. Non che non si continui a ritenere – con qualche ragione – in modo distinto il lavoro del filosofo sistematico da quello dello storico della filosofia⁶, ma numerosi protagonisti della filosofia morale analitica contemporanea sembrano avere prestato un'attenzione alla dimensione storica della riflessione filosofica che sarebbe stata impensabile fino a non molto tempo fa. Gli esempi potrebbero essere numerosi, ma basti pensare a un personaggio della statura di Bernard Williams, che del “senso del passato” ha fatto uno slogan.

Che del resto la storia dell'etica conosca un nuovo interesse da più punti di vista, tanto da indurre a tirarne un bilancio, è dimostrato da imprese collettive recenti – dopo quella individuale, e monumentale di Terence Irwin, con il suo trattato su *The Development of Ethics* (2007-2009) – come dimostra lo *Oxford Handbook of the History of Ethics* curato da un filosofo morale come Roger Crisp (2013) e ancora più di recente la *Cambridge History of Moral Philosophy* curata da Sasha Golob e Jens Timmermann (2017)⁷. Né sono mancati lavori e orientamenti analoghi in Italia. Sembra insomma di poter dire che l'indagine sistematica sull'etica e il confronto con la tradizione sono oggi più vicine che in passato⁸.

⁵ Pionieristici i tentativi di Giulio Preti, Uberto Scarpelli e, più di recente, Eugenio Lealdano.

⁶ Varrebbe la pena di approfondire una tesi suggerita da H.-J. Glock (*What is Analytic Philosophy?*, Cambridge, Cambridge University Press 2008, pp. 17 e 80 sgg) e ripresa da Diego Marconi nel suo bel libro *Il mestiere di pensare* (Torino, Einaudi 2014), sul prevalere nella filosofia europea di una filosofia non analitica, né “continentale”, ma piuttosto “tradizionalistica” o “per procura”. Si tratterebbe cioè di una filosofia che non si prefigge un compito prevalentemente storico – di tipo esegetico – ma che intende sviluppare una riflessione filosofica di tipo sistematico attraverso gli autori che tratta (D. Marconi, op.cit., pp. 77-78).

⁷ Cfr. T. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, 3 voll., Oxford, Oxford University Press, 2007-2009; *Oxford Handbook of the History of Ethics*, a cura di R. Crisp, Oxford, Oxford University Press, 2013; *The Cambridge History of Moral Philosophy*, a cura di S. Golob e J. Timmermann, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

⁸ Si pensi al lavoro di Piergiorgio Donatelli, un filosofo di formazione analitica al quale si deve una ampia storia dell'etica (*Etica*, Torino, Einaudi 2015) segnata, tra l'altro, da un

2. Parole e concetti: la responsabilità

L'attenzione per la storia dell'etica, oltre naturalmente a trovare realizzazione in lavori specifici dedicati ad autori e a correnti della storia del pensiero morale, è stata rivolta anche alla dimensione lessicale dell'etica, per esempio – per restare in Italia – con lavori dedicati a concetti centrali come quelli di “coscienza morale”⁹, o di “autonomia” (in quest'ultimo caso da iscriversi nell'ambito di una viva presenza, nel dibattito etico contemporaneo, del pensiero kantiano, impensabile qualche decennio fa)¹⁰.

Tra i concetti centrali della filosofia morale, quello che ha ricevuto, dal punto di vista strettamente teorico, un'attenzione davvero rilevante, sicuramente maggiore di quella riservata ad altri, è il concetto di “responsabilità”. Com'è noto, la *parola* si impone in tempi relativamente recenti – a partire dalla fine del XVIII secolo – ma il *concetto* di responsabilità morale risale almeno al III libro della *Etica Nicomachea*¹¹. Non si può certo essere stupiti, quindi, se questo problema dell'etica ne attraversa la lunga, complessa ed intricata storia¹². Qui interessa però, lo si è detto, la centralità teorica. Anche in questo caso, un segno esplicito anche se esteriore

filosofo come Foucault, e messe a punto teoriche anche di natura complessiva, come nel caso del libro su *La filosofia e la vita etica*, Torino, Einaudi 2020. E si veda ora il volume curato da Donatelli: *Le storie dell'etica*, Roma, Carocci 2022.

⁹ M. Reichlin, *La coscienza morale*, Bologna, Il Mulino 2019.

¹⁰ Cfr. S. Bacin, *Kant e l'autonomia della volontà. Una tesi filosofica e il suo contesto*, Bologna, Il Mulino 2021, ma anche il volume a più mani curato dallo stesso Bacin con Oliver Sensen, *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 2018. Per la presenza di Kant nel dibattito contemporaneo è istruttivo ricordare le parole di Onora O'Neill, una delle protagoniste della letteratura kantiana contemporanea, autrice nel 1975 di un libro *Acting on Principles*, che sta, insieme con il volume di Thomas Nagel sulla *Possibilità dell'altruismo* (1970; trad. it. Bologna, Il Mulino 1994), all'origine della rinascita kantiana, e che è stato ristampato di recente (Cambridge University Press, 2017). Nel presentare questa nuova edizione, O'Neill ricorda quanto fosse pressoché temerario proporre una posizione kantiana in etica teorica nella discussione filosofica degli anni Settanta.

¹¹ Rimane un punto di riferimento, dopo più di un secolo, la tesi di dottorato di Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémiotique)*, Paris, Leroux 1917, dalla quale si coglie tutta la difficoltà dell'emergere del concetto di responsabilità nel pensiero antico. Cfr. anche il brillante schizzo di J.-P. Vernant, *Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque* (1972), trad. it. in J.-P. Vernant, P. e Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 29-63 e, tra i lavori di Mario Vegetti, almeno *Io, persona e responsabilità. Trattati delle antropologie filosofiche antiche*, in *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana. Dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, a cura di A. Corbino, M. Humbert e G. Negri, Pavia, IUSS Press, pp. 65-78.

¹² Al contrario della sua dimensione teorica, la considerazione storica del concetto di responsabilità trova molteplici difficoltà, per la sua stessa natura multiforme e per la distanza tra la parola – recente – e il concetto – antico. Ho tentato di dare qualche sommaria indicazione su questa complessa vicenda, in vista di un lavoro più ampio, in *La responsabilità tra antichi e moderni*, “Psiche”, VIII, 2021, pp. 37-55.

di questa centralità lo si trova in imprese collettive come un ponderoso trattato tedesco sull'argomento, lo *Handbuch Verantwortung*, pubblicato nel 2017: si tratta di una sorta di *summa* delle discussioni sull'argomento attraverso la molteplicità dei suoi aspetti e l'ottica di diverse discipline¹³. Anche in ambito anglosassone si è sentito il bisogno di tirare un primo bilancio delle discussioni sull'argomento, tant'è che un ricco volume è annunciato per il marzo 2022 dalla casa editrice più prestigiosa del Regno Unito – la Oxford University Press – come *Oxford Handbook of Moral Responsibility*, curato da Dana Kay Nelkin and Derk Pereboom. Come recita il titolo, qui si tratta in particolare della responsabilità morale, e di un approfondimento a più voci che intende presentare i vari aspetti di questo specifico problema. Per quanto il libro non sia ancora riuscito, è sufficiente scorrere l'indice per cogliere la ricchezza delle indagini e la pervasività della nozione di responsabilità, oltre alla presenza di tutti i maggiori protagonisti della discussione contemporanea sulla responsabilità (con l'eccezione di John Martin Fischer¹⁴).

Ha un qualche peso, a mio parere, vedere qui a quali aspetti si faccia riferimento e si dia importanza, a partire dal relativo scarso peso attribuito al grande convitato di pietra del dibattito sulla responsabilità nella tradizione filosofica: la questione della libertà del volere o “libero arbitrio” (ma meglio sarebbe usare la prima formulazione). Sembra ormai avere perso almeno una parte della sua rilevanza quella coppia libertà/responsabilità che ha lungo ha fatto sì che più che della responsabilità in quanto tale si discutesse di una delle sue condizioni: la libertà del volere, appunto. E così vediamo svilupparsi lo *Oxford Handbook*, verrebbe da dire, seguendo innanzitutto le antiche – si fa per dire – indicazioni di Hart con la prima tassonomia dei diversi significati della responsabilità offerta nel memorabile *Postscript a Punishment and Responsibility* (1968)¹⁵. Si trattava di un'indagine pionieristica con non troppo seguito immediato, ma che ha

¹³ *Handbuch Verantwortung*, a cura di L. Heidbrink, C. Langbehn e J. Loh, Wiesbaden, Springer 2017

¹⁴ Fischer è oggi certamente una delle voci più autorevoli nella riflessione filosofica sulla responsabilità morale. Del dibattito sul tema e delle nuove questioni in gioco Fischer aveva già tracciato un primo bilancio critico nel saggio *Recent Work on Moral Responsibility*, “Ethics”, 110, 1999, pp. 93-139. Da vedere ora la raccolta: *My Way. Essays on Moral Responsibility*, Oxford, Oxford University Press 2006, oltre al saggio citato nella nota qui sotto.

¹⁵ Hart, H.L.A. (1968), *Punishment and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009. Nella scia di Hart si colloca la tassonomia di Vincent (N. Vincent, *A Structured Taxonomy of Responsibility Concepts*, in N.A. Vincent, van de Poel I., van den Hoven, J. (a cura di), *Moral Responsibility: Beyond Free Will ad Determinism*, Springer, New York 2011, pp. 15-35. Un'analisi dettagliata viene poi offerta da J.M. Fischer e N. Tognazzini, *The Physiognomy of Responsibility*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, 82/2, 2011, pp. 381-417.

poi trovato sviluppi nella straordinaria ripresa di interesse per la responsabilità dell'ultimo decennio del secolo scorso e che dura ancora, anzi, che sembra intensificarsi progressivamente. Non che manchino del tutto, nello *Oxford Handbook*, i riferimenti alla proverbiale "possibilità di fare altrimenti", ovvero al secolare dibattito su libertà/determinismo, o alla discussione suscitata da Harry Frankfurt con un famoso saggio del 1969 e ancora oggi aperta (e talvolta, lo si lasci dire, scolastica). Ma altri sembrano ora i temi più pressanti, come i diversi generi di responsabilità morale, le sue dimensioni e i suoi gradi, la questione del biasimo (che sembra richiamare molta attenzione negli anni recenti) e delle sue condizioni, o temi specifici come il rapporto con la responsabilità giuridica, con le neuroscienze e con la psicologia, per finire con il peso della responsabilità nelle relazioni intersoggettive e con fenomeni come il perdono o la riconciliazione¹⁶. Si è sempre più convinti, insomma, dell'opportunità di indagare la responsabilità per se stessa, senza avere necessariamente, o soltanto, gli occhi fissi sul problema della libertà, come sottolineava Lucien Lévy-Bruhl già nel 1884, nella prima monografia, che io sappia, sulla responsabilità. Ed è verosimile che proprio questa specifica attenzione per il concetto di responsabilità abbia giocato un ruolo non indifferente per il diffondersi e l'approfondirsi dell'interesse per questo concetto più che per altri. Lo studio della responsabilità, insomma, è solo in parte collegato con la grande questione della libertà, ed ha acquisito una piena autonomia. Lo studio dei suoi diversi aspetti ha cambiato natura e considera una costellazione concettuale che ha la responsabilità stessa al suo centro. Di qui, per esempio, l'interesse per una nozione che fa parte di questa costellazione come quella di "biasimo"¹⁷

Vale la pena di ricordare che quanto segnalato per la letteratura internazionale trova conferma nella produzione filosofica italiana, che ha anch'essa prestato grande attenzione alla responsabilità, tenendo il passo, vale la pena di sottolinearlo, con ciò che accadeva nel mondo anglosassone. Gli ultimi anni hanno visto innanzitutto imprese collettive dedicate alla questione, come il volume che si interroga su natura e limiti della responsabilità in una prospettiva interdisciplinare¹⁸ o il congresso della Società italiana di Filosofia morale nel 2015¹⁹. Ma si tratta solo della punta dell'iceberg. La ricerca filosofica italiana ha dato negli ultimi anni contributi estremamente significativi su questo tema, affrontando la questione da diversi punti di vista e mostrando posizioni anche molto diverse²⁰.

¹⁶ Traggio queste informazioni dal sito della Oxford University Press.

¹⁷ Cfr. D.J. Coates e N. Tognazzini, *The Nature and Ethics of Blame*, in "Philosophy Compass", 7/3, 2012, pp. 197-207.

¹⁸ *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, a cura di M. De Caro, A. Lavazza e G. Sartori, Torino, Codice 2013.

¹⁹ Cfr. *Etica e responsabilità*, a cura di F. Miano, Napoli, Orthotes 2018.

²⁰ M.A. Foddai, *Sulle tracce della responsabilità. Idee e norme dell'agire responsabile*, To-

3. Contaminazioni e intersezioni

Salta agli occhi anche di un osservatore disattento il fatto che negli ultimi anni la filosofia morale ha dovuto confrontarsi con stimoli, suggestioni e addirittura sfide provenienti da altre discipline, filosofiche e non. Questo incontro con universi concettuali diversi ha dato luogo a tutta una serie di adattamenti, questioni, problematizzazioni che non è possibile ripercorrere qui, ma che hanno coinvolto i temi centrali dell'etica. Basti pensare, solo per fare qualche esempio, alla neuroetica, al rapporto tra etica e scienze cognitive²¹, al rapporto tra etica ed evoluzione²², all'etica animalistica²³ e dell'ambiente²⁴ o al recente dibattito sulla responsabilità delle macchine, ovvero il tema di una vera o presunta moralità artificiale²⁵. Per non dire di un tema intrinsecamente legato all'etica e alla filosofia politica come il tema del genere²⁶. Un aspetto particolare di queste contaminazioni o intersezioni della filosofia morale riguarda il suo rapporto con altre discipline *filosofiche*, tra le quali è un esempio interessante la filosofia del linguaggio e il mai affievolito interesse per Austin e per gli atti linguistici, un interesse reso più urgente dalla intensità, dal-

rino, Giappichelli 2005; F. Santoni de Sio, *Per colpa di chi. Mente, responsabilità e diritto*, Milano, Raffaello Cortina 2013; V. Franco, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Milano, Donzelli 2015; M. Galletti, *Reciprocamente responsabili. La responsabilità morale tra naturalismo e normativismo*, Pisa, ETS 2018; C. Bagnoli, *Teoria della responsabilità*, Bologna, Il Mulino 2019; S. Bonicalzi, *Rethinking Moral Responsibility*, Milano, Mimesis International 2020. Segnalo anche il confronto pubblicato dalla "Rivista di filosofia", a cura di chi scrive, tra la concezione in senso lato "strawsoniana" di Carla Bagnoli e la posizione più tradizionalmente consequenzialistica di Filippo Magni: cfr. *Sic et non. Giustificare la responsabilità*, "Rivista di filosofia", CIX, 2018, pp. 459-476.

²¹ S. Songhorian, *Etica e scienze cognitive*, Roma, Carocci 2020.

²² Cfr. E. Severini, *Etica ed evoluzione*, Roma, Carocci 2020. E in relazione alla problematica femminista: Ead., *Epistemologia femminista e darwinismo*, in "Notizie di Politeia", XXXVI, 139, pp. 36-49.

²³ S. Pollo, *Umani e animali: questioni di etica*, Roma, Carocci 2016; Id., *Manifesto per un animalismo democratico*, Roma, Carocci 2021; F. Zuolo, *Etica e animali. Come è giusto trattarli e perché*, Bologna, Il Mulino 2018.

²⁴ Su un tema centrale come il riscaldamento globale v. *Canned Heat. Ethics and Politics of Global Climate Change*, a cura di M. Di Paola e G. Pellegrino, London-New York, Routledge 2014

²⁵ V. le lucide messe a punto di D. Tafani, *Sulla moralità artificiale. Le decisioni delle macchine tra etica e diritto*, in "Rivista di filosofia", CXI, 2020, pp. 81-103; *L'imperativo categorico come algoritmo. Kant e l'etica delle macchine*, in "Sistemi intelligenti", XXXIII, 2021, pp. 377-393. In generale v. G. Tamburrini, *Etica delle macchine: dilemmi morali per robotica e intelligenza artificiale*, Roma, Carocci, 2020.

²⁶ Ricostruisce in modo acuto una parabola concettuale C. Botti, *Il pensiero femminista e la riflessione filosofica sulla morale*, "Rivista di filosofia", CII, 2011, pp. 47-76, della quale è da vedere anche *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, Milano, LED 2018. Un'ottima messa a punto è offerta da V. Tripodi, *Filosofie di genere. Differenze sessuali e ingiustizie sociali*, Roma, Carocci 2015.

la velocità e dalla diffusione della comunicazione nelle società avanzate contemporanee, fino all'*abuso* del linguaggio caratteristico del cosiddetto *hate speech* e denso di significato morale²⁷.

Uno dei fenomeni di intersezione più interessanti, nuovi e di più ampia portata che ha riguardato il rapporto tra l'etica e le altre discipline filosofiche è stato negli ultimi anni, ma riprendendo come sovente succede questioni presenti nella tradizione, il tema del rapporto tra etica ed epistemologia, non senza implicazioni politiche. In questo senso hanno avuto notevole risonanza lavori dedicati alla dimensione etico-politica di un tema classico e rilevante in epistemologia come la testimonianza (si pensi al libro di Miranda Fricker sulla *ingiustizia epistemica*²⁸), a ricerche sulla intersezione tra epistemologia e politica come nella ricerca di Jason Stanley sulla propaganda (la cui edizione italiana è curata non a caso da un epistemologo)²⁹, alla questione, diventata particolarmente rilevante nel corso della pandemia da Covid-19, delle *fake news*³⁰.

Per quel che riguarda il rapporto tra etica ed epistemologia, l'origine relativamente prossima della questione la si può individuare nel dibattito tra William James e William Kingdon Clifford alla fine dell'Ottocento su una vera e propria *etica della credenza*, caratterizzato da un lato dalla affermazione di Clifford per cui è sempre sbagliato, dovunque e per chiunque, credere qualcosa sulla base di una evidenza insufficiente, e dall'altro dalla replica di James che mette in dubbio la radicalità e la rigidità della posizione di Clifford, individuando ragioni per credere che abbiano radice anche in elementi diversi dall'evidenza, come un interesse pratico³¹. In realtà è possibile risalire molto più indietro nel tempo, ma i nomi di Clifford e James sono quelli che ricorrono solitamente nel dibattito sull'etica della credenza e sui numerosi problemi che questo ampio territorio della filosofia contemporanea, oggi decisamente significativo, include³². La questione non è soltanto se sia possibile utilizzare concetti

²⁷ Su questo tema si veda il recente lavoro di C. Bianchi, *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Roma-Bari, Laterza 2021.

²⁸ M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press 2007

²⁹ J. Stanley, *How Propaganda Works* (2015), edizione italiana a cura di T. Piazza, Milano, Mondadori 2020.

³⁰ Cfr. T. Piazza e M. Croce, *Epistemologia delle 'fake news'*, in "Sistemi intelligenti", XXXI, 2019, pp. 439-467.

³¹ Tutte datate le edizioni italiane della conferenza di James del 1896. Per Clifford, invece, la conferenza del 1876 sulla etica della credenza è tradotta in W.K. Clifford, *Etica, scienza e fede*, Torino, Bollati Boringhieri 2013, pp. 117-153.

³² Cfr. Innanzitutto A. Chignell, *The Ethics of Belief*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di E.N. Zalta, Spring 2018 Edition, Si veda poi almeno la raccolta *Ethics of Belief. Individual and Social*, a cura di J. Matheson e R. Vitz, Oxford-New York, Oxford University Press 2014.

caratteristici dell'etica in ambito epistemologico – si pensi a nozioni come dovere, responsabilità o virtù – ma anche indagare la natura di questi concetti, se per esempio non conservino anche in ambito epistemologico una dimensione morale o se la valutazione e ciò che ne consegue (per esempio il biasimo) non abbiano una esclusiva, o prevalente rilevanza epistemica. L'intersezione tra etica ed epistemologia non si ferma quindi alle nozioni centrali di dovere, responsabilità e virtù utilizzate per parlare non più, o non più soltanto di azioni, ma appunto di credenze, trovando un terreno ampio di indagine che non può non tenere conto di una disanalogia tra azioni e credenze, pur tra tante analogie: sembra che sulle seconde non si possa avere il controllo che si ha sulle prime, e che questo elemento giochi un ruolo non secondario, o addirittura metta in dubbio, la possibilità dell'analogia o una genuina intersezione dei due ambiti. E ancora una volta viene da fare il nome di Bernard Williams e da ricordare il titolo significativo di un suo saggio che ricorda in modo evidente la polemica tra James e Clifford con tutto ciò che ne è seguito: *Decidere di credere*³³. Ciò non implica necessariamente, però, il venir meno del ricorrere del lessico dell'etica in epistemologia, dal dovere, alla responsabilità, alla virtù³⁴, fin nella problematizzazione della responsabilità espressa dalla *moral luck* – una “sorte” che può essere intesa anche dal punto di vista epistemico, o doxastico – o dal tema delle “giustificazioni” e delle “scuse” di austiniiana memoria: quasi un'ennesima conferma del carattere pervasivo della questione della responsabilità anche nell'intersezione tra etica ed epistemologia³⁵.

³³ B. Williams, *Deciding to Believe*, in *Problems of the Self*, a cura di B. Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 136-51, trad. it. Milano, Il Saggiatore, pp. 167-85. Se ne veda la discussione in T. Piazza, *Credenza e volontà*, “Rivista di filosofia”, CX, 2019, pp. 307-329.

³⁴ V. da ultimo l'incisivo libro di A. Tanesini, *A Mismeasure of the Self: A Study in Vice Epistemology*, Oxford, Oxford University Press 2021. E cfr. anche i cenni di A. Campodonico, M. Croce e M.S. Vaccarezza in *L'etica delle virtù*, cit., cap. 2.

³⁵ Si veda il libro di R. Peels, *Responsible Belief. A Theory in Ethics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press 2017.

Bruno Moroncini

La cura del sapere con il pensiero. Il compito della filosofia morale

Abstract

Inspired by Hegel, the essay first defines moral philosophy as the taking care of knowledge by thought. According to this definition, moral philosophy is concerned with the difficulties encountered by practical knowledge, i.e. the knowledge that guides the conduct of individuals and communities, when it is no longer adapted to new needs or new forms of life that have emerged from changes in society. Hence the need to separate ethics and morality: while the latter is conformist, the former is innovative, morality tends at all costs to reintroduce the new in the wake of tradition, ethics is inventive, it prepares new and unexpected ways of human living. This is followed by the analysis of two interpretative models of our historical actuality – Lacanian psychoanalysis and the Foucauldian concept of biopolitics – which also imply two hypotheses of formalisation of the pair ethics/morality. They appear as two important contributions to articulate the questions of where moral philosophy is going today and what its task might be.

Keyword

Care, Knowledge, Enjoyment, Biopolitics, Ethics.

Come stanno i *mores*? Come se la passano i ‘costumi’ in questi nostri tempi bui? (I ‘nostri’ tempi sono sempre bui, per definizione). Vivacchiano o stanno proprio male, in stato preagonico, con un piede nella fossa? Se ho deciso di ricorrere, usando anche un tono un po’ scherzoso, ad un linguaggio medico per introdurre un discorso sullo stato e sui compiti, oggi, della filosofia morale, è perché da qualche tempo tendo a privilegiare una definizione della filosofia un po’ diversa da quella canonica, una definizione che ha comunque un *pedigree* nobile visto che proviene da Hegel. Affrontando nelle lezioni sulla storia della filosofia il pensiero della scuola pitagorica, Hegel ricorda che, nella biografia scritta da Diogene Laerzio¹, di Pitagora si dice che fu il primo «ad assumere il nome

¹ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* (I, 12), ed. it. a cura di G.

di 'φιλόσοφος', anziché quello di 'σοφός'². Il passo è stato interpretato, aggiunge Hegel, «nel senso ch'egli avesse voluto dire solo di non possedere la verità, ma di mirare ad essa come ad uno scopo irraggiungibile»³. Questa lettura è tuttavia sbagliata: se è vero che σοφός indica colui che sa, colui che è saggio, è anche vero però che intende tale sapere soprattutto in senso pratico, in base cioè all'uso che si fa di esso non tanto per sé quanto per gli altri. Insomma, il sapere del σοφός è quello che serve negli affari pubblici. Cosicché il passaggio da σοφός a φιλόσοφος serve solo ad indicare «l'opposizione alla partecipazione alla vita pratica, agli affari pubblici»⁴.

E in positivo invece? Dopo aver ribadito che «filosofia non vuol dire dunque amore (*Liebe*) della sapienza, come di qualche cosa che si cerca d'acquistare, né desiderio (*Lust*) insoddisfatto di essa», Hegel enuncia a chiare lettere che cosa il termine φιλόσοφος significa: «colui che ha una relazione (*Verhältnis*) con la saggezza come oggetto (*zur Weisheit als Gegenstand*)». E questa relazione, aggiunge, «consiste nel meditare (*Nachdenken*), non soltanto nell'essere sapienti, – ma nell'attendere alla sapienza anche col pensiero». Segue un paragone, forse un po' triviale, ma che in compenso è del tutto chiaro: «colui che ama il vino (φίλοιος) deve certamente distinguersi dal chi è pieno di vino, dall'ubriaco: ma col termine φίλοιος si vuol forse indicare soltanto una brama di vino»⁵? Il filosofo, dunque, non è un'ubriaco di sapere ma neppure è un suo spasimante acchiappanuvole.

È uno che fa del sapere, di quella sapienza che è anche saggia, vale a dire pratica, un oggetto del pensiero, che è amico, che ha cura, che si occupa e preoccupa, del sapere solamente col pensiero (*Gedanken*), sottraendolo agli ambiti pubblici e politici in cui è comunemente utilizzato⁶. È uno che tratta il sapere come oggetto della riflessione razionale. C'è da chiedersi perché in un certo momento della storia universale, in un luogo unico e determinato, sia emersa all'improvviso questa esigenza di

Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005, p. 17.

² G. F. G. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967, vol. I, p. 221

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 222.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Questa tesi si oppone esplicitamente a quella di una politicITÀ intrinseca della filosofia (su cui si veda D. De Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018). Seguiamo piuttosto Alain Badiou per il quale la politica è una procedura di verità autonoma rispetto alla quale la filosofia ha il duplice compito di sostenere e rilanciare da un lato le verità da essa inaugurate e di comporle dall'altro con quelle derivanti dalle altre procedure di verità – la scienza, l'arte e l'amore -, costruendo così di volta in volta, in base alle coordinate storiche, un campo integrato della verità. (cfr. A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, tr. it. di F. Elefante, Cronopio, Napoli 2008).

sottrarre il sapere al commercio quotidiano e di passarlo a contrappelo usando un dispositivo nuovo di zecca come appunto il *Logos*, ossia un modo di legare fra di loro i termini – soggetto e verbi uniti nella forma del giudizio – da cui ogni sapere è costituito, non ricorrendo a immagini o racconti mitici, ma attraverso la creazione dei concetti e il calcolo razionale. Non si tratta – sarebbe anche ridicolo – di tentare una ennesima ricostruzione storica della nascita della filosofia prima nelle colonie greche dell'Italia meridionale e poi nella città di Atene, ma di chiedersi se la necessità di aver cura del sapere con il pensiero non dipenda dal fatto che, presto o tardi, quel sapere pratico che guida e governa le città non mostri qualche crepa, non si riveli inadatto al compito, in una parola non cada malato. Da Platone in poi, ma in verità anche prima, il coro è unanime: a un certo punto le città degenerano, i costumi si rilassano, modelli antichi di comportamento legittimati dalla forza della tradizione sono disattesi. Scontando il tasso anche molto alto di conservatorismo (l'elogio dei buoni tempi andati è sempre dietro l'angolo) di simili denunce, resta comunque il loro nucleo di verità: il sapere pratico non regge da solo i cambiamenti storici e le mutazioni dei comportamenti. Ha bisogno di cure: e la filosofia è il farmaco (filosofia e medicina sono fin dall'inizio legate a filo doppio) che deve guarirlo, ma che, contenendo come ogni farmaco anche una certa dose di veleno, interpreta la sua arte di guarire, non come un ritorno indietro, ma come un balzo in avanti, accettando da un lato l'ineluttabilità del cambiamento e appoggiando dall'altro quelle nuove forme del vivere assieme prodotte dal mutamento dei legami sociali che agli occhi dei conservatori appaiono solo come degenerazioni.

Da qui deriva almeno per me la necessità di distinguere etica e morale. Eredito tale differenza da Aldo Masullo che nel suo *Filosofia morale* riserva al termine di derivazione latina il compito di «designare il campo di un ordine sociale, storicamente costituito e relativamente stabilizzato, a cui conformisticamente aderendo e concorrendo l'individuo si assicura la protezione del potere nei limiti delle vigenti regole di costume e norme di diritto. La 'morale' non è un sapere⁷ ma, oggettivamente un corpo più o meno organico di prescrizioni, sostenute dall'autorità della tradizione o di qualche potere costituito. Soggettivamente, 'morale', è ogni condotta conforme alle prescrizioni dell'ordine sociale in cui, per nascita, per occasioni varie, o per scelta, l'agente si trova integrato», e utilizza, invece, quello di provenienza greca per indicare «l'iniziativa inaugurale, in cui la libertà si esprime, elaborando risposte a bisogni appena nascenti, a domande non ancora formulate»⁸.

⁷ Nel senso di una riflessione di secondo grado, come si dice metaetica, sul comportamento.

⁸ A. Masullo, *Filosofia morale*, Editori Riuniti, Roma 2005, pp. 47-48.

Etica e morale così intese si dispongono secondo un palinsesto di opposizioni pertinenti che ne specificano più propriamente la natura: la morale è conformistica, l'etica innovativa; la prima guarda, come dice Masullo, al passato, la seconda al futuro; e ancora Masullo, una è reattiva (qui c'è l'eco di Nietzsche), l'altra attiva. Su un solo punto convergono perlomeno all'inizio e in quel caso basta un solo termine: etica. Quest'ultima, infatti, non è la filosofia morale, ma «la forma stessa, necessaria, della vita umana. Si può vivere da uomini, senza che si debba essere artisti o scienziati, o mercanti, o guerrieri o politici o religiosi, ma non lo si può senza essere 'moralì', senza cioè trovarsi sempre ad agire al cospetto di norme e obblighi e incontrandosi e scontrandosi con altri»⁹. Che l'etica si scinda, e non possa non scindersi, fra un'etica in senso stretto e una 'morale', non toglie che essa preceda la filosofia in quanto «fatto della 'prassi' (in greco *πράγμα* vuol dire 'azione' e anche il risultato dell'azione, il 'fatto'), cioè l'intervento volontario a modifica della realtà data»¹⁰. È più che evidente che nell'etica trasformata in morale la prassi sia tenuta a bada cercando di smussarne o disattivarne gli aspetti innovativi costringendola a muoversi nel solco della tradizione.

Che cosa rientra allora per Masullo sotto l'etichetta della filosofia morale? Non certo «commenti dottrinari» o «deduzioni normative» e nemmeno elaborazioni «metaetiche»; vi rientra la cura del sapere, pratico stavolta, con il pensiero, anzi la cura della ragione stessa come unica arma contro l'infelicità, quella stessa infelicità (la si potrebbe chiamare il disagio della civiltà) che sempre si produce nei legami sociali e che la morale tenta di combattere con delle armi spuntate: o col conformismo o, altra faccia della stessa medaglia, con il ripristino coatto di una immaginata età dell'oro la cui realizzazione ha sempre un solo nome: Terrore. La filosofia morale appoggia l'etica e combatte la morale.

Torno adesso alla domanda di partenza: come stanno i *mores*? Scelgo fra le tante diagnosi possibili sullo stato di salute dei costumi nella nostra attualità storica due apparati discorsivi, veri e propri esempi di cura del sapere con il pensiero, che possono darci il polso della situazione in cui versano i modi di condursi dei contemporanei. Li scelgo sia perché sono quelli che conosco meglio, ma anche perché sono convinto che, ben più di altri, essi ci dicono qualcosa di essenziale sulla condizione in cui si trovano oggi etica e morale. Il primo proviene dall'ambito della psicoanalisi, il secondo dalla ricerca archeo-genealogica di Michel Foucault.

A partire dal 1969 Jacques Lacan, riallacciandosi alla posizione freudiana, di cui sono testimoni testi come *La morale sessuale 'civile' e il nervosismo moderno*, *Il disagio della civiltà*, *Psicologia delle masse e analisi*

⁹ Ivi, pp. 11-12.

¹⁰ Ivi, p. 12.

dell'io, sul legame stretto fra psicologia individuale e psicologia sociale, sposta l'attenzione del suo insegnamento sulla natura dei legami sociali di cui offre una lettura non sociologista ma strutturale. Chiamandoli, sulla scia di Benveniste, 'discorsi', Lacan avvicina la sfera del linguaggio, sul cui modello è come si sa per lui strutturato l'inconscio freudiano, a quella della necessaria postura civile, ossia societaria, che gli uomini sono costretti ad assumere nonostante il disagio cui li sottomette. I legami sociali sono scambi linguistici che non hanno però bisogno di 'parole' per sussistere e produrre effetti. Ciò significa che gli attori dei discorsi non sono le autocoscienze o i poli egologici come nei modelli filosofici dell'intersoggettività, ma i termini della teoria linguistica strutturalista, ossia il significante, inteso come ciò che rappresenta il soggetto presso l'insieme dell'ordine significante, e questo stesso ordine (il significato) da cui trarre un sapere su se stessi, cui si aggiungono quelli messi in luce dalla clinica e dalla teoria psicoanalitica, ossia il soggetto inconscio della pulsione e del desiderio e il suo oggetto. In base alla posizione che assumono nel discorso e delle relazioni fra di loro, si differenziano le tipologie del legame sociale. Cercando di dirlo nella forma più rapida ma anche più chiara, un legame sociale è ciò che decide, in anticipo sulla nostra coscienza, il modo con cui ognuno di noi si può rapportare all'oggetto del desiderio e al godimento che si aspetta di ricavarne in base allo stato del sapere (il discorso sociale, le sue ideologie dominanti, le sue relazioni fondamentali) che da un lato ci condiziona anche pesantemente, ma che dall'altro è anche la nostra unica fonte di legittimazione, l'unica istanza cui possiamo fare appello per essere riconosciuti come soggetti.

Non ripercorrerò qui tutta la teoria lacaniana dei discorsi¹¹; mi soffermerò invece su quello che viene considerato un quinto discorso ma che a mio avviso non è altro che la rettifica del primo elaborato da Lacan, ossia il discorso del Maître coniato sulla figura di Socrate come appare nel *Menone* platonico, modificato per render conto della modernità. Presentato nel 1972 in una conferenza a Milano, questa variante discorsiva è chiamata da Lacan il discorso del capitalista¹². Qui Lacan traccia un rapporto di tipo strutturale fra la prestazione più importante del mar-

¹¹ Il cui luogo canonico è il seminario *Il rovescio della psicoanalisi* (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, ed. it a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001). Sul tema mi permetto di rinviare ai miei *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata 2006, in particolare pp. 155-216, e *Struttura e storia. A proposito della teoria dei quattro discorsi di Jacques Lacan*, in B. Moroncini, F. C. Papparo, *Diffrazioni (due). La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, Napoli 2018, pp. 137-151.

¹² Cfr. J. Lacan, *Del discorso psicoanalitico*, testo francese e traduzione italiana a cura di di Lamberto Boni, In *Lacan in Italia 1953-1978 En Italie Lacan*, La Salamandra, Milano 1978, pp. 32-55, 186-201.

xismo, la teoria scientifica del capitale, e la psicoanalisi freudiana: se il capitalismo è e fa legame sociale ciò non dipende solo dal suo aspetto economico, dal suo essere un modo di produzione della ricchezza complessiva, ma anche perché decide del rapporto dei soggetti con il loro godimento. Per questo nel discorso del capitalista va in posizione agente, ossia nella posizione di chi promuove l'azione – il 'pragma' di cui parlava Masullo – il soggetto della pulsione, il quale chiede al sapere dell'Altro, al discorso sociale, gli oggetti da cui ricavare quella che è la sua unica mira – il godimento. Nel seminario *Ancora*, contemporaneo alla conferenza di Milano, Lacan traduce in termini direttamente etici questa situazione discorsiva quando definisce come «imperativo del superior»¹³ il comando 'Godi!' inteso come la forma dell'imperativo categorico nella modernità.

Questa rettifica etica si spiega col fatto che, essendo l'obiettivo del capitalismo la produzione di plus-valore, ciò avviene attraverso l'incentivazione del consumo: il comando al consumo, ossia al godimento delle merci, alla loro fruizione nel senso dell'agostiniano *frui* contrapposto all'*uti*, è consustanziale alla finalità propria del capitalismo che è appunto la produzione del plus-valore. Ciò ha però una conseguenza paradossale: dal momento che il capitalismo è costretto a rilanciare costantemente la spinta a consumare per non interrompere la produzione di plus-valore, esso non può che deludere l'aspettativa dei soggetti. Il risultato alla fine è una mancanza-a-godere diffusa e persistente, il godimento resta nonostante tutto perennemente insoddisfatto. Il ciclo capitalistico come il circuito del godimento vanno a vuoto¹⁴: e se nel capitalismo sviluppato il godimento tende a divenire sempre più autistico e solitario, un godimento 'uno', come lo chiama Lacan, vale a dire senza l'Altro, ciò è dovuto in gran parte al fatto che il discorso sociale abbia cessato di essere il luogo del riconoscimento e del patto intersoggettivo e si sia trasformato in un *outlet* in cui a prezzi ribassati si possono acquistare tutti gli oggetti prodotti dal mercato supposti soddisfare il desiderio e procurare godimento¹⁵.

È superfluo ricordare a questo punto che questo interesse per la dimensione etica da parte di Lacan non è né spurio né occasionale: per lui l'invenzione freudiana della psicoanalisi si comprende meno se la si legge principalmente come una branca della scienza psicologica o se se ne esalta il lato pragmatico, il suo essere una tecnica di cura. La psicoanalisi è propriamente un'etica, la direzione della cura consiste nell'aver cura del

¹³ J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, p. 5.

¹⁴ Questo discorso sul capitalismo è svolto da Lacan in particolare in *Radiofonia* (1970), tr. it di G. Contri in J. Lacan, *Radiofonia Televisione*, Einaudi, Torino 1982, pp. 36-40.

¹⁵ È ciò che Lacan ha chiamato il 'servizio dei beni' rintracciandone la matrice etica nell'utilitarismo benthamiano: la parola d'ordine del capitalismo è massimizzazione dei beni per il più gran numero.

desiderio soggettivo affinché non si disperda da un lato nella consumazione degli oggetti ma neppure si disincarni dall'altro sottomettendosi a dei modelli ideali e astratti. Se di una colpa morale ognuno di noi si può macchiare questa è 'cedere sul proprio desiderio' in cambio di un bene, qualunque esso sia e qualunque aspetto possa assumere. Pur non essendo un'imperativo – nell'etica della psicoanalisi non c'è posto per la forma del comando –, tuttavia il consiglio di non cedere sul proprio desiderio deve diventare un principio direttivo della vita di chiunque, il nucleo della φρόνησις, della saggezza pratica¹⁶.

L'abbandono della forma imperativa diviene tanto più necessario quanto più essa mostra nel proseguo della modernità di cui è d'altronde figlia un tratto feroce e disumano. Nata con Kant per assicurare l'esercizio della nostra libertà contro gli automatismi della macchina sociale e per affermare il nostro essere dei 'fini', si è trasformata ben presto, mostrando forse così il suo vero volto, nella libertà degli altri di usarci come mezzi per il loro godimento. È la tesi stravagante e azzardata sostenuta da Lacan nello scritto del 1963 *Kant con Sade* in cui la legge morale si rivela affine a quella che governa la società dei libertini, la società degli amici del crimine.

Che l'obiettivo di Kant sia la morale libertina è dimostrato dall'apologo che compare nella *Critica della ragion pratica*: «Supponete, scrive Kant, che qualcuno asserisca della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate, se qualora fosse rizzata una forca davanti alla casa dove si trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena egli avesse avuto il piacere, in tal caso non vincerebbe la sua inclinazione. Non ci vuol molto a indovinare ciò che egli risponderebbe»¹⁷. In base al buon senso, che qui sembra guidare Kant, risponderebbe: «Ci rinuncio» e scapperebbe via a gambe levate.

L'apologo prosegue: si domandi allo stesso uomo se sarebbe disposto a fare falsa testimonianza contro un uomo onesto e fosse minacciato di morte dal suo principe se non accettasse. Di sicuro affronterebbe la morte a testa alta. Per Kant il godimento non vale la morte. Purtroppo per lui qualcuno negli stessi anni dimostrava il contrario: per Sade proprio la sfida del patibolo «fa precipitare, come scrive Lacan, certi individui verso il loro scopo»¹⁸, soddisfare la loro inclinazione lussuriosa attraverso il

¹⁶ Lacan ha affrontato questi temi nel seminario del 1959-1960 dedicato esplicitamente alla questione dell'etica della psicoanalisi (Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1969*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008). Per un primo approccio mi permetto di rinviare a B. Moroncini R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2021².

¹⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Bari 1963, p. 37.

¹⁸ J. Lacan, *Kant con Sade*, tr. it. in Id. *Scritti*, ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 782.

possessione dell'oggetto amato. Se la conformità alla legge, il perseguimento del bene morale (*Gut*) da non confondere col *Wohl*, il ben-essere, implica per Kant il portar danno a tutte le inclinazioni sensibili fino al punto di rischiare la vita, ciò è vero anche per il godimento che s'impone ai soggetti con la stessa coerenza della legge. Anche 'Godi!' è un imperativo categorico e implica l'abbandono dell'intera sfera patologica. Ed ha per conseguenza che il Tu cui è rivolta l'ingiunzione di godere si senta per ciò stesso autorizzato a fare degli altri i mezzi attraverso cui renderla effettuale.

Da qui allora la massima, che Lacan trae dalle opere di Sade, con cui l'uomo moderno accorda la sua volontà alla legge, a quella legge che in nome dei diritti lo rende mezzo del godimento altrui: «Ho il diritto di godere del tuo corpo, può dirmi chiunque, e questo diritto lo eserciterò, senza che nessun limite possa arrestarmi nel capriccio delle esazioni ch'io possa avere il gusto di appagare»¹⁹. La repubblica integralmente democratizzata per conseguire la quale i francesi dovrebbero fare, secondo Sade, ancora un piccolo sforzo, è, almeno a parole e nell'intenzione, la repubblica del godimento realizzato: ad essere reso democratico, ossia messo formalmente a disposizione di tutti, è il godimento per ottenere il quale ogni soggetto è chiamato a trasformarsi, almeno potenzialmente, in un amico del crimine.

Fin qui Lacan. Per quel che riguarda Michel Foucault non si andrebbe forse tanto lontani dal vero se si interpretasse tutta la ricerca condotta dal filosofo francese durante gli anni settanta del secolo scorso come una lunga glossa al concetto lacaniano del 'servizio dei beni'²⁰. Per entrambi, d'altronde, Bentham funge da autore di riferimento: la morale moderna è fondamentalmente utilitaristica con l'aggiunta dal lato di Lacan (ma forse anche da quello di Foucault²¹) di quella libertina, kant-sadiana. In fondo anche per Foucault la questione in gioco è quella degli 'erotica': scegliere di fare una genealogia della sessualità testimonia, al di là dei cambiamenti di rotta in corso d'opera, la decisione di sottrarsi ad una morale e ad una forma di governo (ma vedremo che sono la stessa cosa) che mira-

¹⁹ Ivi, p. 768.

²⁰ Una ricerca che passando attraverso lo studio delle trasformazioni del sistema penale e di quello carcerario, interrogando i nuovi intrecci fra psichiatria e diritto, analizzando nuove figure soggettive come quella dell'individuo pericoloso, elabora progressivamente il concetto della biopolitica come forma della governamentalità moderna; ricerca le cui tappe, a grandi linee, sono rappresentate dalla pubblicazione nel 1975 di *Sorvegliare e punire* e nel 1976 del primo volume della storia della sessualità, *La volontà di sapere*, e dal lavoro seminariale condotto nel 1976 in *Bisogna difendere la società* e nel 1978-1979 in *Nascita della biopolitica*.

²¹ Sebbene, nella *Volontà di sapere*, Sade venga ricondotto interamente al vecchio mondo della sovranità e non sembri avere alcun ruolo nel nuovo potere della e sulla vita.: cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1993, p. 132.

no alla normalizzazione delle pratiche sessuali sia attraverso un eccesso di sapere – la costruzione di una *scientia sexualis* cui non è estranea la stessa psicoanalisi – sia attraverso forme di autosorveglianza con cui i soggetti scrutano la propria meccanica istintuale allo scopo di prevenirla e addomesticarla. Pratiche sessuali cosiddette estreme o forme estreme dell'amore rendono gli individui pericolosi quanto l'avergli attribuito una disposizione criminale o un profilo delittuoso.

Il passaggio dalla vecchia forma della sovranità politica, della sovranità classica, a quella moderna del governo, in qualche misura post-sovrana, è caratterizzata, per Foucault, da una perdita di centralità della sfera del diritto a favore di quella del potere. Secondo la formula diventata celebre presentata nell'ultimo capitolo della *Volontà di sapere* la chiave per aprire la porta della nostra attualità storica consiste nel riconoscere, accettandone le conseguenze, che «al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere (rejeter)* nella morte»²². Qual è la differenza fra il diritto e il potere? Il ruolo che viene assegnato alla violenza: mentre il diritto, basti pensare a Benjamin, non ne può fare a meno, «l'esercizio del potere non è violenza»²³. La legge ha bisogno della forza, il potere no. È anche se alle volte finisce per usarla, essa non costituisce tuttavia «il principio, o la natura fondamentale del potere»²⁴.

Il potere, infatti, non agisce direttamente sui corpi come invece fa un rapporto di violenza che «forza, sottomette, tortura, distrugge, o impedisce ogni possibilità»²⁵. Al contrario il potere agisce sulle azioni, è «una azione su una azione, su azioni attuali, oppure su azioni eventuali, presenti o future»²⁶. Il potere agisce sugli individui indirettamente, non li reprime impedendo con la forza un certo comportamento né li costringe ad assumerne altri più docili e graditi al sovrano; intervenendo sulle azioni, soprattutto le eventuali e future, il potere mira ad accrescere la capacità di agire degli individui, la cui soggettivazione in senso proprio consiste nell'incremento della loro *agency* (nome postmoderno della prassi), ossia non solo del loro agire in quanto tale, ma anche dell'insieme delle dotazioni o capacità per renderlo effettuale. È per questo che a differenza del diritto che fa morire e lascia vivere, il potere fa vivere e respinge nella morte.

Come è dimostrato in *Sorvegliare e punire*, il diritto sovrano è essenzialmente quello di disporre della vita dei sudditi: sovrano è, più che chi

²² Ivi, p. 122. Va ricordato che l'«età classica», per Foucault, coincide con il secolo diciassettesimo, quella moderna con il sette-ottocento, mentre tutto il resto è «attualità».

²³ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, tr. it. in H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, La casa Uscher, Firenze 2010, p. 292.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 291.

²⁶ *Ibidem*.

decide sullo stato d'eccezione, chi può, secondo il diritto, condannare a morte o, se gli garba, concedere, qualche volta, la grazia. D'altronde dal punto di vista del diritto ogni delitto è in ultima istanza un attentato contro la persona del sovrano. Il potere invece non condanna nessuno, tantomeno a morte (la lotta contro la pena di morte è un classico della mentalità moderna); al massimo respinge nella morte quella vita che non si sia lasciata modificare nelle sue azioni e non abbia neppure manifestato un anche minimo tentativo di resistenza. A meno che non si tratti come nel caso del fascismo o dello stalinismo di vite considerate di per sé pericolose e che quindi vanno sterminate, il respingere nella morte sembra più un lasciar che muoiano come quando si stacca la spina a chi si trovi nello stato di coma irreversibile²⁷.

Potere, dunque, è la capacità di agire sulle azioni degli altri senza ricorrere alla violenza, ma anzi basandosi sulla loro libertà. Questo tema della libertà ci sempra il punto più importante della riflessione foucaultiana sul potere. Quest'ultimo può essere esercitato solo su soggetti liberi, ossia su chi ha davanti a sé «un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento, possono essere realizzati»²⁸. Là dove le determinazioni sono saturate non si dà rapporto di potere: «la schiavitù non è un rapporto di potere quando l'uomo è in catene»²⁹. Per quanto possa sembrare paradossale o contraddittorio, è come se il potere costringesse in qualche modo ad essere liberi, ad accrescere il tasso di libertà di ciascuno di noi. Contro il concetto della servitù volontaria, indicato espressamente da Foucault come non idoneo a comprendere il potere – «come potremmo noi desiderare di essere schiavi?» –, si chiede fra parentesi -, bisogna ribadire non solo che la schiavitù si subisce e non si sceglie, ma soprattutto che non ci sarebbe potere senza libertà. Parafrasando Kant la libertà è la *ratio essendi* della legge, il suo fondamento, e nello stesso tempo un suo effetto: rendendoci coscienti di poter essere liberi la legge opera come un moltiplicatore; con la differenza che mentre in Kant a farci conoscere la libertà che siamo è la legge, in Foucault a incrementare la nostra libertà è il potere.

A questa conclusione Foucault è pervenuto in base ad una scelta di metodo: non si tratta di comprendere cosa il potere è ma come funziona. Il potere non è una sostanza di cui bisogna distillare l'essenza rac-

²⁷ È estremamente interessante notare come in questo testo distante quasi otto anni dal seminario *Bisogna difendere la società* in cui la biopolitica è pensata a partire dallo sterminio nazista, fascismo e stalinismo siano definite come «due forme patologiche», «due malattie del potere» (ivi, p. 280), affermando implicitamente che tutt'altra è la fisiologia di quest'ultimo, il suo andamento normale. Il quale non richiede la violenza e come vedremo subito implica la libertà.

²⁸ Ivi, p. 293.

²⁹ *Ibidem*.

chiudendola in una definizione. Il potere è rapporto, è una relazione; e se è vero che essa è quasi sempre dissimetrica, ciò non vuol dire che il lato che subisce sia del tutto inerme: esso può resistere, opporsi, adottare atteggiamenti e pratiche simmetriche e inverse. La resistenza al potere fa ancora parte del potere, è potere essa stessa. Si comprende allora la tesi di Foucault che se si vuole comprendere il potere bisogna partire dalle resistenze: solo così, prendendo le mosse dall' «antagonismo delle strategie»³⁰, sarà possibile analizzare le relazioni di potere. Si comprende cioè che il potere è una relazione solo se si valorizza ciò che vi si oppone. Così per stabilire che cosa la nostra società intenda per normalità bisognerà analizzare prima ciò «che accade nel campo dell'alienazione» e per capire cos'è la legalità interrogarsi sull'illegalità.

Ora, questo potere che non ricorre alla violenza e si basa sulla libertà è molto più pervasivo ed efficace di quanto non sia mai stato il diritto del sovrano. La sua capacità di incidere sulla vita concreta dei soggetti è imparagonabile a quella di tutte le forme di dominio precedenti. Che il diritto sovrano lasciasse vivere, prendendo sul serio solo il far morire, voleva dire che esso si disinteressava della vita dei suoi sudditi, farli vivere meglio e con maggior soddisfazione non era né il suo interesse né il suo compito. Il potere moderno all'inverso si impone proprio attraverso l'attenzione che rivolge alla salvezza personale degli individui, una salvezza che pur essendo coniata su quella dell'anima che era l'oggetto della pastorale cristiana, è diventata mondana e riguarda i corpi, occupandosi infatti della loro salute, del loro benessere, della loro sicurezza. Il potere si «esercita positivamente sulla vita» incominciando a «gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla»³¹.

E nello stesso tempo a normalizzarla. Che cosa significa normalizzare la vita? Fare in modo che la vita di ciascuno di noi, preso uno per uno, ma anche quella dei grandi insiemi come le popolazioni, sia, come si dice, a norma. Quest'ultima è la 'squadra', vale a dire lo strumento usato da tecnici e operai per tracciare misure e rapporti di linee e angoli; da qui in senso figurato 'regola'. La norma quindi presuppone un processo complesso e articolato, la costruzione di un edificio ad esempio, che non si fa tutto di un fiato ma che si snoda attraverso continui adattamenti, retromarce, capitalizzando sugli errori e riaggiustando ogni volta il tiro. Le discordanze di misura non sono errori irrimediabili, ma avvicinamenti progressivi al risultato. Esse non vanno sanzionate ma corrette. In tal modo, l'errore, l'imprecisione e l'inesattezza diventano parti integranti del processo di normalizzazione che si realizza attraverso modifiche continue e riadattamenti progressivi³².

³⁰ Ivi, p. 282.

³¹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p.121.

³² Per quanto la norma possa essere integrata nella sfera del diritto, tuttavia non le ap-

Per Foucault un processo di soggettivazione di un individuo equivale a fare in modo che egli, in piena libertà, modifichi i suoi comportamenti affinché la sua condotta possa essere considerata a norma³³. Nel farlo, egli lascerà cadere, metterà ai margini o eliminerà del tutto, ma sempre di sua iniziativa e senza che nessuno ve lo costringa con la forza, tutti quegli aspetti eccessivi, fuori misura, bizzarri, per usare un termine alla moda *queer*, che gli si saranno presentati durante il processo di soggettivazione come possibilità iscritte nella sua natura di vivente: le infinite *nuances* con cui realizzare il suo essere desiderante e godente, comportamenti rischiosi al limite dell'illegalità, anomalie del pensiero e della volontà, follie e deliri. Se la maggior parte di questi elementi eccessivi viene scartata lungo il processo di soggettivazione, ce n'è sempre tuttavia qualcuno che resiste, che non si lascia lavorare dalla normalizzazione. Ed è quell'elemento intorno al quale si coagula la resistenza al potere che, nella misura in cui è esso stesso potere, dimostra che quest'ultimo è un rapporto, è una relazione.

Non c'è dubbio, tuttavia, che se dal punto di vista individuale sarà sempre possibile cogliere la presenza di una resistenza, da quello delle popolazioni il quadro che emerge è quello di una pacifica accettazione del governo biopolitico. In questo senso, agendo sulle azioni e modificando le condotte, il potere moderno produce direttamente una 'morale', ossia, nel senso con cui usava questo termine Aldo Masullo, "un campo di un ordine sociale, storicamente costituito e relativamente stabilizzato", a cui gli individui si conformano, in nome, una volta della sicurezza, oggi della qualità della vita.

Come è noto nei suoi ultimi anni di vita Foucault ha tentato di costruire un'etica che si opponesse frontalmente alla 'morale' biopolitica e al governo dei viventi. Attraverso la riattivazione sorprendente, consideran-

partiene originariamente: manca ad esempio della forza coercitiva della legge. Ma non è solo questo a rendere del tutto differenti norma e legge. Quest'ultima proibendo un certo tipo di azioni o imponendone altri rende immediatamente il trasgressore un fuori legge, lo esclude dal consorzio civile in cui potrà rientrare, nei tempi moderni, solo dopo aver scontato la sua pena. La norma invece è inclusiva: nessuno è abbandonato o lasciato da parte a meno che non sia tanto caparbio da isolarsi da solo. La devianza, lo scollamento, sono previsti e neutralizzati in partenza, essi sono parte integrante dei processi di normalizzazione.

³³ È molto probabile che questa teoria della normalizzazione sia da parte di Foucault un'applicazione originale della tesi sull'autonormatività della vita elaborata dal suo maestro Georges Canguilhem. Per quest'ultimo il normale e il patologico non sono due stati distinti e in opposizione ciascuno caratterizzato da un nucleo essenziale specifico. Ciò che si definisce 'normalità' non è altro che la capacità da parte della vita di darsi una norma ogni volta diversa a partire dall'elemento patologico che inevitabilmente la colpisce. Il patologico non è estraneo alla vita e normale è quella vita che si trasforma per tener conto del patologico, e finché può, farvi fronte.

do l'arco temporale in cui si erano mosse tutte le ricerche precedenti, del pensiero antico, greco, romano e protocristiano, spaziando dal Platone del *Simposio* al Seneca delle *Lettere a Lucilio*, dall'epicureismo a Tertulliano, dallo stoicismo ai cinici, nel periodo che va dal '79 all'84, anno della morte, Foucault prova ad elaborare un'etica della cura di sé (*epimèleia heautoù*) o dell'autogoverno, che sia in grado da un lato di sfuggire alla soggettivazione biopolitica, normalizzante e eterodiretta, e dall'altro alla dissoluzione soggettiva indotta da una sperimentazione selvaggia di pratiche sessuali estreme e distruttive.

C'è riuscito o è stato un fallimento? Qualunque sia il giudizio che si voglia dare su questa fase terminale del pensiero di Foucault resta il fatto che il suo sia stato un tentativo ammirevole di affrontare le questioni etiche della nostra attualità storica. Ovviamente sarebbero possibili altri resoconti e altre descrizioni dello stato di salute dei costumi in questo nostro tempo. Ma in tutti i casi non cambierebbe l'attitudine della filosofia morale che resterebbe quella di prendersi cura del sapere, pratico in questo caso, col pensiero. Finora, almeno a partire dagli ultimi due secoli, la filosofia morale ha svolto questo compito all'interno dell'università. E sarebbe un bene se continuasse a farlo: solo un'università 'incondizionata', nel senso che a questo termine ha dato Jacques Derrida³⁴, può assicurare che l'esercizio del pensiero sia messo al riparo dalle ingerenze dello stato, delle religioni, del potere mediatico e oggi del governo biopolitico. Ma, se così non dovesse essere, non verrà meno per questo la cura del sapere con il pensiero; il bisogno di filosofia non è meno acuto oggi di quanto non lo fosse ai tempi di Hegel, anzi forse è aumentato: il nostro tempo non è più solo scisso, è parcellizzato. E in fondo per scrivere l'*Etica* Spinoza non ha avuto bisogno di una cattedra.

³⁴ Cfr. J. Derrida, P.A. Rovatti, *L'università senza condizione*, tr. it. del testo di Derrida a cura di G. Berto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

Paola Ricci Sindoni

Come ordinare il caos.

Piccola introduzione alla filosofia morale

Abstract

Faced with the complexity of the present, both on the level of the multiplicity of philosophical orientations and on that of the crudeness of historical events, further work of thought is required, especially when dealing with the fatigue of practical orientation, typical of moral philosophy.

For these reasons, ethics has above all the critical task of avoiding the total assimilation of the dynamics of human life to scientific procedures. Algorithms and big data, in fact, risk configuring a univocal world view, aimed at interpreting all the dimensions of reality as a whole. Reading the world with the only logical tool of mathematics can elude the many questions inherent in the irreducible singularity of the human living, in its complex social relationships. Recovering the space of philosophical reflection therefore means elaborating a different scenario, that is, a conceptual framework nourished by reasonableness and creative imagination: they seem to recall on the one hand the Aristotelian need for the enlightened exercise of practical wisdom and on the other the Kantian criterion of ‘ universality of the norm, as sources that purify the reasons for the action.

Keywords

Chaos, Algorithm, Artificial Intelligence, Reasonableness, Creative Imagination.

Lo ha detto di recente il Premio Nobel 2021 per la fisica, Giorgio Parisi: “la mia passione è stata sempre quella di ricercare come *ordinare il caos*”. Va da sé che il caos in fisica è cosa ben diversa dalla confusione o dalla disorganizzazione. Si presenta invece come un sistema dinamico, retto da casualità e determinismo, sensibile alle condizioni iniziali, che prevede variazioni significative del comportamento futuro e dell’insieme di movimenti periodici.

Con le dovute differenze, tale paradigma del caos potrebbe possedere un certo interesse anche per noi, impegnati per professione ad approfondire lo scenario dell’etica in un mondo sempre in movimento, condizionato da libertà e necessità, da casualità e regolarità, da spinte in avanti e

pericolose retrocessioni. Questo è, infatti, ciò che ci sta di fronte e che pare offrire la direzione del percorso della filosofia morale, augurandosi che qualcuno sia in grado di ordinare il caos, vista la complessità dei vari livelli di realtà dello scenario etico, sia che risulti segnato da principi consequenzialisti o utilitaristi, deontologici o cognitivisti, e altro ancora, ma che fatica a presentarsi come un orizzonte unitario, dal momento che il reale, colmo di contraddizioni, di conflitti permanenti, di paradossi sembra talvolta bloccarsi di fronte alle trappole e alla seduzione del pessimismo e del ritiro¹.

Di tutte le altre discipline filosofiche che compongono, almeno in Occidente, l'intero arco del pensiero e della riflessione, soltanto l'etica deve sopportare il peso di dover leggere con le lenti di una organica visione normativa (la filosofia morale, appunto) le esperienze faticose che incombono sul presente e che portano il nome di dislivelli economici, di crollo dell'equilibrio dell'ecosistema, ed anche del presunto fallimento dei possibili criteri universali di bontà e di giustizia, oltre che di questioni aperte, dettate dell'onnipresente tecnocrazia.

Ecco dove va la filosofia morale, va incontro al caos con il peso della sua opera di resistenza, là dove il suo percorso (lo diceva Pasolini per la letteratura) non è certo quello predittivo o profetico, ma talvolta quello carico di imprevedibilità e persino di retroguardia perché si ferma a raccogliere i feriti e gli assetati di un esercito in fuga. Nessun pessimismo, che non è neppure un nome della filosofia, ma se mai ricerca di un orientamento, che si misuri con l'opacità ma anche con le potenzialità del mondo umano, rifuggendo sia il catastrofismo di una civiltà in declino, sorpassata ormai dalla presenza invadente della tecnologia digitale, sia dalla gioiosa consapevolezza dell'affaccio verso una nuova era post antropocenica.

Sembra che all'orizzonte si profili un progresso illimitato verso una *Second Life*, quel mondo virtuale che ci accompagna e ci corteggia, dove è possibile fare shopping, socializzare, entrare negli spazi altrui, "fare" sport ed altro ancora, ossia un differente *metaverso*, come già nel 2003 era stato definito e che ora sembra da *second* diventare *first*, mondo virtuale, perennemente interconnesso, dove noi umani siamo rappresentati in tre dimensioni tramite un avatar personalizzato. Nel migliore dei casi oggi ci viene promesso che uomini e donne andranno presto a spasso insieme ai loro fedeli amici robot, intelligenti ed empatici, perfettamente adattati ai gusti e ai desideri umani. Amici, insomma qualitativamente superiori a quelli di un tempo, con i quali abbiamo intrattenuto e intratteniamo rapporti inevitabilmente fragili, mutevoli e rischiosi. In questa visione

¹ Sul panorama complessivo della filosofia morale cfr. A. Da Re, *Filosofia morale. Storia, teorie e argomenti*, Pearson, Torino 2018³.

lineare e quantitativa del desiderio, tramite l'*aumento* delle prestazioni e il superamento della mera vita psicofisica sembra diventare obsoleta ogni questione di senso.

Una prova ulteriore che la filosofia morale viene sempre “*dopo*”, mai “*prima*” se non vuole apparire come un assoluto modello normativo, scritto sulla pietra e valido per sempre. Venire *dopo* non significa certo solo “raccolgere i feriti”, né accettare passivamente l'esistente, quanto piuttosto entrare *dentro*, là dove si accendono i conflitti, si aggrovigliano le contraddizioni, si generano le violenze nella sfera personale e sociale. In tal senso il suo è un lavoro di frontiera, volto a comprendere quali siano i processi che, enfatizzando la ragione calcolante, annullano le questioni di senso, andando alla ricerca non di una carta vincente di corto respiro, ma di un percorso illuminato che unisca una teoria e una narrazione, così da facilitare il pensiero creativo, nell'unità di *ragionevolezza* e *immaginazione*. In tal senso non credo si possa accettare quanto dicono alcuni fautori del modello scienista, quando sostengono che non dobbiamo guardare il futuro attraverso lo specchietto retrovisore, dal momento che non esisterebbero più forme integrali dell'umanesimo di stampo occidentale, forse mai compiutamente esistite e comunque ormai superate dalle molteplici rivisitazioni, definite trans, post ed altro.

Chi va in avanti deve certamente occuparsi di quanto avviene nel presente, ma rischia una guida azzardata se dimentica di guardare lo specchietto retrovisore, mentre procede. Tale visione che preveda anche uno sguardo retroattivo sembra alquanto necessaria a quanti intendano organizzare il percorso che si ha di fronte. In questo metaforico viaggio della filosofia morale, è possibile intravedere alcuni passaggi che evitino pericolose retromarce ma al contempo anche incursioni azzardate verso il “magnifico” presente. Si vorrà qui procedere su tre rapidi passaggi: il primo che rilegge alcune riflessioni di Norbert Wiener, il padre della cibernetica; il secondo guarderà all'attuale universalizzazione del linguaggio matematico nell'attuale era digitale ed in ultimo si cercherà di tracciare, sia pure in modo provvisorio, una sorta di algoritmo della filosofia morale.

1.

Sin dagli anni 60 del Novecento Norbert Wiener, padre della cibernetica, inventore dei radar antiaerei, dei primi calcolatori e dell'automazione, collaboratore come matematico e biologo del gruppo di lavoro sulla scissione dell'atomo si era da sempre preoccupato delle implicazioni etiche che queste scoperte rivoluzionarie potevano produrre nelle strutture sociali e politiche. Convinto di poter confutare ogni pregiudizio morale

che ostacolasse il processo dell'automazione, scrisse *Dio & il Golem Spa* (non a caso con la *e ampersand*, propria del linguaggio commerciale). Questo scienziato, come molti faranno ancora, si metteva nei panni del filosofo, o meglio del teologo, provando a dimostrare che l'umanoide, l'artefatto creato dall'uomo e che trova il suo primo tentativo nel mito narrativo del Golem, non fosse altro che una sfida lanciata al Creatore, da parte della sua creatura che, oltrepassando i limiti, si trova egli stesso nella possibilità concreta di creare forme di vita autonome.

Insomma, la triade *Dio, uomo, macchina*, lungi dal rappresentare una diabolica deriva di chi si pone nella posizione di detronizzare Dio, ponendosi al suo stesso piano, è la prova che è possibile utilizzare, diciamo così un "copia e incolla", quel gesto originario della creazione, messo in mano alla creatura, e di cui comunque deve rendersi responsabile. Gli orrori della Seconda Guerra mondiale, con i suoi terribili ordigni che Wiener stesso aveva contribuito a progettare, lo condussero ad ampliare la prospettiva, offrendo una interpretazione metafisica del senso dell'atto scientifico – creativo:

Ho affrontato il tema dell'attività creativa, quella che va da Dio alla macchina robotica entro un solo sistema di concetti [...]. Poiché ho insistito nel discutere l'attività creativa entro un solo punto di vista e non parcellizzandola in pezzi separati appartenenti rispettivamente a Dio, all'uomo e alla macchina non penso di essermi permesso che la normale libertà,²

quella di cogliere Dio, uomo e macchina come tre momenti di un'unica attività creativa che pervade l'universo e alla quale non ha senso porre dei limiti. Del resto, Wiener non temeva di aver proposto una ingenua visione della scienza e del mondo, che gli verrà presto contestata, ma è convinto di aver finalmente dato una visione unitaria della realtà, grazie anche alla convinzione che la matematica sia il solo linguaggio del mondo reale. Come si sa, dal '700 in poi la matematica non sarà soltanto uno mero strumento di calcolo o un semplice ausilio tecnico, necessario alla costruzione di modelli, ma piuttosto il senso, o meglio, l'essenza della realtà, quale linguaggio universale e semplice "più esente da errori e da oscurità, cioè più degno di esprimere i rapporti invariabili di tutti gli esseri naturali"³, dalla protocellula, agli animali, alle piante sino alle stelle.

È in questa certezza assoluta, di cui continua a nutrirsi la scienza, che l'opera di argomentazione e di interpretazione interpella la filosofia mo-

² N. Wiener, *Dio & Golem Spa. Cibernetica e religione*, a cura di F. Bedarida, Torino, Boringhieri 1991, p. 24.

³ G. Israel, *L'ebraismo e il pensiero scientifico: il caso della Kabbalah*, in "Prometeus", n. 15, dic. 1993, p. 16.

rale, destinata da sempre a porre in discussione, in nome della giustizia e del bene, criteri matematici destinati a inglobare acriticamente ogni aspetto della realtà e dell'esperienza umana spesso ordinata al bene, ma anche segnata dall'imprevedibilità del male. Wiener al riguardo è convinto di offrire la sua risposta al dilemma morale legato all'accettazione della completa matematizzazione del mondo, certo che finalmente la cibernetica (e ora il digitale) abbia riunificato il mondo della scienza con il mondo reale, il mondo della quantità, della geometria, dell'algebra e dell'algoritmo con il mondo fatto di qualità e di percezioni sensibili, mondo nel quale viviamo, soffriamo, amiamo, moriamo.

La drammatica storia della Seconda Guerra mondiale doveva comunque presentare il suo conto: la bomba atomica, la cui potenza distruttiva era sfuggita di mano ai suoi stessi costruttori –come ricorda Wiener – riaprieva drammaticamente la questione. Al pari della creazione del Golem, che prendeva vita dalla combinazione di lettere e di numeri con cui il creatore aveva fatto il mondo, anche l'uomo crea i suoi artefatti (e i suoi robot) con quei modelli matematici, sempre perfettibili, ma capaci di dare una certa autonomia alla macchina, sino al punto che essa potrebbe rivoltarsi contro il suo costruttore (come è stato il caso della bomba atomica, di cui nessun scienziato aveva previsto l'enorme potenzialità distruttiva). Se infatti questo terzo compagno creato dall'uomo a sua immagine umana (come l'uomo creato da Dio a sua immagine) non è lo strumento docile di un ingegnere, che gli impone l'onnipotenza della sua volontà, ciò non significa che il rapporto fra l'uomo e il suo artefatto sia destinato ad un conflitto permanente.

La macchina automatizzata non è spaventosa per il rischio che assuma il controllo autonomo sull'umanità –scriveva successivamente Wiener – Il suo pericolo reale [...] è piuttosto diverso: queste macchine, per quanto di per sé inermi, possono essere usate da un essere umano o da un blocco di esseri umani per aumentare il loro controllo sul resto della razza umana [...] non per mezzo delle macchine stesse, ma attraverso tecniche talmente restrittive e indifferenti agli esseri umani da poter, di fatto, essere concepite meccanicamente. Per evitare questi pericoli, esterni ed interni [...] dobbiamo sapere quale è la natura umana e quali sono i suoi innati propositi.⁴

Dall'elogio incondizionato verso la scienza dell'automazione e contro i pregiudizi etici nei confronti degli artefatti, Wiener sembrava spostare l'angolatura delle sue riflessioni: non più la macchina che rassicura, aiuta, migliora la vita della timorosa umanità, ma l'essere umano che appare incapace di gestire le sue energie creative, quelle orientate al bene, piut-

⁴ N. Wiener, *Dio & Golem Spa. Cibernetica e religione*, cit., p. 48.

tosto che al male. Su tale compito la scienza poteva dire la sua, provvista com'è degli strumenti necessari, anche tramite l'opera di educazione e di formazione delle nuove generazioni di scienziati. Nell'opera *The Human Use of Human Beings* il padre della cibernetica non esitava a denunciare il rischio che gli uomini finissero con il cedere alle macchine i loro poteri di scelta e di controllo, ma se non vogliono veder oscurata la loro forza creativa e la loro dignità, dovevano poter esercitare la libertà di ricercare opinioni nuove “e di trovare quelle che prendono una direzione reale, rifuggendo quelle che sono soltanto cause di disordine”⁵.

Nell'epoca del disorientamento per un progresso scientifico che appare lineare e “astuto” nell'aggirare le questioni del senso, Wiener richiamava gli intellettuali a rifuggire la nostalgia di un passato sterile, ma, se mai, a fare della loro preoccupazione e, in parte, dell'ostilità nei confronti della tecnologia una energia positiva e costruttiva per una opera di resistenza attiva e intelligente. Questo il compito dell'intellettuale e del filosofo morale: individuare una autorevolezza e una conoscenza del bene per tutti, sfuggendo la retorica del dissenso e ponendosi di fronte al presente con le sue promesse offerte dal progresso scientifico, ma anche attento a liberare nuove opportunità in campo culturale e artistico. Non era certo il momento di delineare visioni apocalittiche, né di soggiacere passivamente alla fine della cultura umanistica. “Il tempo stringe – così concludeva – e l'ora della scelta fra il bene e il male è ormai imminente”⁶.

2.

Molta acqua è passata sotto i ponti dalle dichiarazioni del padre della cibernetica. Eppure, la via che la filosofia morale deve continuare a percorrere è quella che si basa sulla convinzione di dover pensare ragionevolmente a tutto ciò che, nella complessità della vita umana, non può essere ricondotto al solo principio dominante, quello informatico. Se oggi l'idea prevalente – vera e propria rivoluzione epistemologica – sembra presumere l'assimilazione totale delle dinamiche del vivere umano ai processi digitali, retti dal principio dell'informazione dei dati, occorre argomentare come tale direzione, lungi dal rappresentare soltanto un insieme di tecnologie al servizio dell'umanità, rischi di configurare con gli algoritmi e i cosiddetti *big data*, una visione del mondo univoca, che fa rilucere non un certo modo di comprendere la realtà, ma la realtà tout court.

⁵ N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, a cura di F. Ciafaloni, Boringhieri, Torino 2008, p. 30.

⁶ N. Wiener, *La cibernetica: controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, a cura di G. Barosso, Il Saggiatore, Milano 1982, p. 85.

È dunque possibile, anzi auspicabile, che si debba offrire un contributo all'elaborazione di uno sguardo diverso dal paradigma oggi prevalente, dal momento che la marcata equiparazione tra vivente e artefatto su cui spingono i processi tecnoscientifici, tende a sorvolare rapidamente ogni questione che abbia a che fare con l'irriducibile singolarità del vivente umano, se mai omologato a modelli sociali interconnessi con modelli sostenibili di natura economica e ambientale. È questo il progetto, elaborato da ingegneri informatici, fisici e amministratori delegati, che andando ormai oltre il digitale, scrivono – loro – l'etica della Good Tech, invocando la governance tra innovazione e regolamentazione di modelli sostenibili.

Entrando con sereno ottimismo su ambiti del pensiero, usualmente affidati alla filosofia morale, non esitano a riproporre l'illusione che il linguaggio dei modelli matematici sia ormai l'unico a garantire un equilibrio distributivo fra ambiente, economia, società, quale unico punto di vista sul mondo, legato all'assimilazione tra vita umana e macchina, fra intelligenza e calcolo, tra stato affettivo e protesì. Recuperare lo spazio della riflessione filosofica significa oggi elaborare un diverso scenario, un quadro concettuale nutrito di *ragionevolezza* e *immaginazione creativa*, che sia né tecnofilo, né tecnofobo, ma soltanto strategico al fine di intravedere un modello di relazione fra l'evidente potere delle informazioni digitali e l'opera di resistenza contro ogni tentativo di riduzionismo.

Né si pensi che qui si aleggì ad una malinconica sommossa umanistica, nella riproposizione di un linguaggio nostalgico e rivelativo, possibile segnale di tendenze retrive, ma solo di pensare ad un cambiamento di visione, ad un orientamento che guidi un passo diverso, non oppositivo ma distintivo, ponendosi all'interno di una civiltà rimasta orfana del famoso "senso della storia"⁷ e dove le tecnologie digitali possiedono una spazialità ed una temporalità proprie. Ed anche un nuovo obiettivo, quello dell'*aumento*, vera e propria promessa di conseguire un potere illimitato, sembra superare, andare oltre le barriere della vita umana, esposta alla finitezza e alla imprevedibile complessità delle relazioni con gli altri esseri viventi, da sempre avvolti dal bisogno di legami appaganti.

In questa attuale prospettiva, ancora una volta la questione del senso appare ormai come superflua, avendo raggiunto il senso unico, per così dire, entro cui non trovano posto i dubbi, i conflitti, la molteplicità e la differenza. Quando di recente il premio Nobel Parisi ci assicura che solo l'algoritmo potrà salvare il mondo e quando la politica europea si organizza, dopo il disastro pandemico, verso la piena digitalizzazione delle strutture amministrative e territoriali, si perda l'illusione che ciò signifi-

⁷ R. Thom, *Modelli matematici della morfogenesi*, a cura di S. Costantini, Einaudi, Torino 1985.

chi dotare di fibra ottica ogni paesello o donare computer alle famiglie disagiate, povere anche di molte altre cose.

Significa al contrario tenere presente, ad esempio, che l'incontro tra la macchina digitale e la biologia, nell'ambito della ricerca così come nella pratica medica (e non da ora, se è vero che il processo ha avuto inizio negli anni '70) ha mappato in diretta il funzionamento del cervello, identificato i circuiti, le connessioni e le aree che si attivano quando pensiamo, sogniamo, amiamo, con il risultato che molto ormai conosciamo in termini di quantità di dati, ma nulla sappiamo della singolarità dell'esperienza umana, segnata dall'imprevedibilità dei rapporti fra simili, con tutte quelle infinite varianti che si sottraggono ad ogni modellizzazione.

Un appello alla resistenza contro il riduzionismo fisicalista oggi dominante, che ritiene come ogni processo mentale possa essere compreso grazie alle sole leggi della fisica, non significa certo misconoscere i progressi della scienza o riproporre astoricamente il dualismo ottocentesco fra "scienze della natura" e "scienze dello spirito", riesumando età e contesti storici ormai tramontati. Non deve comunque significare allentare lo spirito critico, che deve continuare a vigilare sui nuovi assoluti, quelli che appiattiscono la varietà e la molteplicità dei vissuti morali ai mondi dell'informazione dei big data, che nulla sa delle stesse possibilità di agire e di amare, di desiderare e di pensare, eclissate drasticamente dai criteri omologanti della digitalizzazione.

Se il mondo digitale dipende dal registro della prevedibilità e dalla calcolabilità, che ne costituisce il cuore stesso, il mondo del vivente, dal canto suo, è caratterizzato da una fortissima variabilità e da una infinita diversità⁸, dal momento che l'uomo modifica costantemente – molte volte in modo incoerente e superficiale – l'ambiente che lo circonda anche in relazione con i suoi simili e con gli altri esseri viventi, animali e piante e a sua volta trasforma se stesso e il mondo, creando nuove modalità culturali. Le preoccupazioni di Wiener tornano, anche oggi, ad alimentarsi e ad accrescersi: il linguaggio della matematica, perfezionandosi e traducendosi in algoritmo, continua la sua corsa, indifferente ad ogni ostacolo.

Eugene Wigner, un fisico e matematico ungherese, definisce enfaticamente la nostra era come potente, capace ormai di descrivere il mondo con i soli modelli matematici, concludendo che essenzialmente il linguaggio matematico "è meraviglioso ed esemplare non soltanto per il fatto di essere l'unico (universalmente parlato), ma anche per essere quello corretto (il più efficace per descrivere la natura)"⁹. A questo punto il fisico

⁸ A. Biuso, *Cybergsofia. Introduzione alla filosofia del computer*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2004.

⁹ E.P. Wigner, *L'irragionevole efficacia della matematica nelle scienze naturali*, a cura di M. Sellitto, Adelphi, Milano 2017, p. 43.

ungherese parlava di un vero e proprio ‘miracolo’ e di un ‘dono’: il miracolo dell’appropriatezza del linguaggio matematico nella formulazione delle leggi della fisica, e non solo, di tutto il reale, dono meraviglioso che non comprendiamo ancora completamente e che non meritiamo.

A parte il tono aulico, retorico di questo entusiasta scienziato, non è inusuale sentire molti ricercatori parlare dell’esaltante mondo algoritmico che tocca l’essenza della realtà, dal momento che progressivamente esso tende ad esprimere in termini matematicamente precisi non solo il concetto di procedura generale che sottostà al problema da risolvere, ma di una sequenza di operazioni da svolgere e di un metodo sistematico, valido alla soluzione di una certa classe di problemi, ma che va oltre la mera procedura strumentale. Anche se ancora si continua a sostenere che esso sia solo un procedimento, una serie di istruzioni. Ci sono – come ci viene detto – algoritmi semplici e algoritmi complessi. Cercare il proverbiale ago nel pagliaio è un problema, e io posso risolverlo con due algoritmi. Uno consiste nel prendere ogni pagliuzza, agitarla e vedere se nasconde l’ago. Un altro consiste nel servirsi di un apparecchio cerca-metalli. Il secondo algoritmo è certamente più produttivo, ma richiede una conoscenza più specifica della questione (occorre sapere almeno che l’ago è di metallo e pertanto è sensibile ai segnali del cerca-metalli). Il successo di un algoritmo insomma è la prova che si è veramente capito la questione, che si ha una conoscenza approfondita, certa e indiscutibile della materia.

Sempre meglio perfezionato e valido per qualsiasi problema nella nostra era digitale, o post digitale, da quelli relativi alla forma tridimensionale della proteina, agli altri legati alle questioni della fisica e di ogni altra scienza, sino a quelli connessi alle questioni proprie della struttura sociale – un esempio fra i molti – alla formazione delle commissioni valutative dei concorsi pubblici sino alle strategie proprie del marketing, della gestione dei *social media* e ora anche delle norme morali e dei comportamenti eticamente fondati, forniti dal recente programma, l’Ask Delphi, elaborato dall’Istituto dell’ A.I. di Washington. Il procedimento algoritmico è universale, deterministico, assoluto, così come si sostiene con una certa dose di ingenuo ottimismo, e soprattutto non è ambiguo, ossia non è interpretabile ma soltanto funzionale.

C’è chi ha avanzato qualche riserva, ad esempio, Pierre-Gilles de Gennes¹⁰, Nobel per la fisica nel 1991, votatosi alle neuroscienze, ma che ha intravisto prospettive inquietanti nel prossimo futuro, nel profilarsi di fronte all’accoppiata cervello-macchina, una società strutturata in rigide caste, con masse di esseri umani condizionati, in seguito a modifiche

¹⁰ P. Gilles de Gennes, *Les objets fragiles*, Plon, Parigi, 1994.

praticate al loro cervello. Al riguardo Eugenio Borgna parla di una pericolosa deriva della psichiatria attuale, prossima a trasformarsi in *encefalo - iatria*¹¹. A quanti continuano a temere che gli evidenti vantaggi dei procedimenti algoritmici in ambito scientifico siano di fatto rischiosi se estesi ad ogni manifestazione del pensiero umano, si risponde che:

Nella nostra società organizzata, le scelte da compiere sono molto meno numerose di quelle che si presentavano davanti all'uomo in una società contadina. Oggi, come allora, chi si ubriaca sa a quali limitazioni della propria autonomia cognitiva va incontro. *Idem* per chi prende psicofarmaci. Le cose cambiano quando non siamo noi a decidere di prendere sostanze che modificano il nostro libero comportamento, ma sono altri, per esempio la pubblicità o i medici.¹²

Bastano queste considerazioni del Nobel Parisi, per comprendere come la complessità di questo caos da ordinare, interPELLI anche la filosofia morale, chiamata anch'essa a dire una sua parola, un modello che rifletta, attraverso (chiamiamolo così), un "suo algoritmo", un procedimento filosofico che sia comprensivo, interpretabile, non assoluto a fronte dei problemi da risolvere.

3.

Convinti più che mai che per percorrere una diversa via non basta un ottimismo costruttivo in un'epoca di "catastrofismo illuminato", come sostiene Jean-Pierre Dupuy¹³, si vuole continuare a guardare il futuro anche attraverso lo specchietto retrovisore. In esso infatti si intravedono, quali compagni di strada, alcuni filosofi del passato, che hanno ancora molto da dire al riguardo. Fra questi Kant, che nel tempo ha già offerto la sua preziosa eredità al presente e che nella sua *Critica della ragion pura*¹⁴, pur argomentando i limiti della sola esperienza al fine di formulare una conoscenza pura della ragione, distingueva fra *confine* e *limite*. Il confine è tutto ciò che blocca il potere dell'agire, a differenza del limite che, costituendo la condizione stessa di ogni possibilità, ne determina il requisito per la produzione dei possibili. Esempio emblematico è la matematica che si spinge in avanti nella conoscenza a priori, indipendentemente dall'esperienza, ma che:

^{11E} Borgna, *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 26.

¹² G. Parisi, *Il mondo salvato dagli algoritmi*, Intervista a cura di L. Dell'Aglio, Vita & Pensiero Plus, ottobre 2021.

¹³ J. P. Dupuy, *Per un catastrofismo illuminato. Quando l'impossibile è certo*, Medusa, Milano 2011.

¹⁴ I. Kant, *Critica della Ragion pura, Introduzione alla seconda edizione*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari 1969, pp. 40-61

Excitato da una siffatta prova del potere della ragione, l'impulso a spaziare più largamente non vede più *confini*. La colomba leggiera, mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto di aria. Ed appunto così Platone abbandonò il mondo sensibile, poiché esso pone troppo angusti *limiti* all'intelletto, e si lanciò sulle ali delle idee al di là di esso, nello spazio vuoto dell'intelletto puro.¹⁵

Non è quanto avviene oggi in ambito scientifico, sedotto dalla superpotenza della ragione calcolante, al punto di non vederne più i confini, o altrimenti considerando i confini alla stregua di limiti da abolire, sino ad allargare la sfera dei suoi procedimenti a tutta la realtà? L'illusione della colomba, al pari delle idee di Platone, presuppone un mondo vuoto che non c'è, così che non può guadagnare alcun volo malgrado tutti i suoi sforzi. Cancellare, ad esempio, la constatazione delle molteplici variabili che muovono la condizione umana e l'idea che gli esseri umani non possiedono legami modellizzabili in termini matematici, quelli che il mondo digitale ingloba e rielabora algoritmicamente, significa non tenere viva la lezione kantiana, riconoscendo l'esistenza di confini, del non calcolabile e del non dimostrabile secondo la *doxa* attuale, quella secondo cui tutto è informazione e dato. Ciò non implica per la filosofia morale innestare la retromarcia e ritornare indietro, ignorando o, peggio, negando il valore epistemologico della fisica, della biologia o delle altre discipline scientifiche, riproponendo due mondi separati, alla maniera di Platone, prima criticato da Kant.

Significa invece fare passi in avanti verso il caos, imparando che esso va costruito con un paradigma dinamico, orientato a risolvere i problemi etici, retto da ragionevolezza del giudizio morale e dall'immaginazione creativa che apra nuovi scenari, e che resti sensibile alle variazioni significative della storia e dei suoi protagonisti, senza soggiacere alle illusioni della colomba leggera di Kant. Difficile infatti pensare che l'essere umano funzioni come una macchina, come è difficile immaginare che una macchina funzioni come un essere umano. Si può al riguardo lasciarsi guidare da una visione interconnessa fra i diversi ambiti del sapere, che preveda l'inevitabile funzionalità della procedura algoritmica, applicabile alla tecnologia "buona", quella volta alla soluzione di questioni scientifiche, capaci di correggere le storture della natura segnate dalla malattia e dalle disabilità, alla ricerca di strumenti farmacologici e robotici in grado di migliorare la qualità della vita dei viventi. Al modello algoritmico, quello che estende la sua potenza calcolante ad alcuni beni, quali la coscienza e la libertà, andrebbe pensato un altro tipo di algoritmo, capace di tener conto delle variabili dei comportamenti umani, delle estensioni mai mi-

¹⁵ *Ivi*, p. 45. Mie sottolineature.

surabili, dell'imprevedibilità dell'esperienza e della creatività umana, che compongono ancora e sempre lo spazio della coscienza, dell'interiorità, della libertà, del mondo della cultura.

Tale è il regno del senso, mai identificabile con quello del significato. Tale distinzione, assai presente nella tradizione filosofica – basti pensare alla differenza kantiana fra *Denken* e *Erkennen* – trova nella *Vita della mente*¹⁶ di Hannah Arendt una interessante esplicitazione: il *significato* attiene all'ambito della scienza, più propensa a sondare i nessi causalistici ed empirici della ricerca, volta alla dimensione oggettivistica e universale. Il *senso* invece possiede, accanto all'interesse per il quadro oggettivo, una connotazione soggettiva, legata alla singolarità della vita, sempre in divenire e mossa da continue ricerche per la conquista di certezze qualitativamente valide, ma non per questo scollate dalle strutture logiche e razionali. È questo un lavoro continuo e sempre in movimento, alla maniera del vecchio lottatore di cui ha scritto Kierkegaard nell'Introduzione a *Timore e tremore*¹⁷, unito all'invito ad avere coraggio, nel superamento della stanchezza e della disillusione, di cui ha parlato Husserl a Vienna nel 1935 di fronte alla tragedia che andava profilandosi in Europa¹⁸.

Va da sé come la questione del senso debba comportare l'individuazione di uno scopo, di una finalità, che osi una direzione universale, oltre che il tracciamento di un impegno che investa l'ambito teorico come quello della operatività, come si può facilmente evincere dallo sviluppo recente delle "etiche applicate", che guardano ai temi dell'ambiente, dell'economia, della comunicazione e della medicina clinica ed altro ancora¹⁹. In tale prospettiva non è improprio riflettere ancora su quanto prima si è detto in merito di quella sorta di algoritmo della filosofia morale, che punti alla "ragionevolezza" unita all'"immaginazione creativa" come concetti guida in grado di chiarire quell'orientamento complessivo, là dove si agitano le complessità del mondo e le grandi questioni morali.

Dire *ragionevolezza* può significare riferirsi a questo principio utilizzato anche in ambito giuridico, quando si vuole che il parametro di legittimità della legge ponga da un lato un limite alla discrezionalità del potere esecutivo, e dall'altro un criterio di orientamento per la valutazione del giudice. Anche in ambito morale può valere il convincimento che di fronte ad una netta asserzione esistano altre possibilità, che soltanto la buona pratica dell'interpretazione può garantire. Ciò non significa – è ovvio – ri-

¹⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 83-98.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Timore e tremore. Aut aut*, Rizzoli, Milano 1986.

¹⁸ E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in E. Paci (a cura di), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 328-360.

¹⁹ Cfr. al riguardo A. Fabris (a cura di), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci editore, Roma 2018.

fiutare la logica razionale in nome di pregiudizi acritici o ideologici, ma di allargare lo spazio della ragione che non può essere appannaggio solo di ragionamenti parziali o deterministici. In quello specchio retrovisore si può intravedere anche l'idea di Ricoeur circa l'esigenza teorica del conflitto delle interpretazioni²⁰, la dove si creano le condizioni giuste per uno scambio metodologicamente produttivo di ricerche e finalità differenti.

Una parola va spesa anche per l'altro polo dell'algoritmo, quello dell'*immaginazione creativa* o, meglio, produttiva come indica ancora una volta Kant nelle *Critica della ragion pura*, nella sezione dedicata alla *Deduzione trascendentale*, quando evoca l'immaginazione come funzione interna, "posta di mezzo" tra sensibilità e intelletto. L'immaginazione, insomma, è certamente un principio teorico, ma anche una indicazione pratica legata al "giudizio", ossia alla valutazione di questioni che ineriscono direttamente all'orizzonte proprio della filosofia morale.

Ragionevolezza e immaginazione creativa sembrano richiamare da un lato l'esigenza aristotelica dell'esercizio illuminato della saggezza pratica e dall'altro il criterio kantiano dell'universalità della norma che purifichi i motivi dell'azione, non escludendone la concretezza e la responsabilità. A nome di questo speciale algoritmo, mi sia consentito, per concludere, far riferimento ad un *midrash* tratto dal Talmud, quello che vede un gallo e un pipistrello aspettare entrambi la luce del giorno. Può stupire la benedizione rituale ebraica del mattino che così recita: "Benedetto sia l'Eterno che ha dato al gallo l'intelligenza per distinguere il giorno dalla notte" (*Tefillah Shabarit*). A dire il vero non sembra esserci bisogno di grande finezza per distinguere il giorno dalla notte. Eppure, come nota Levinas²¹, il talmudista la pensava diversamente.

Il gallo, che avverte l'alba, e che nella notte, qualche istante in anticipo, sente l'avvicinarsi della luce, è un simbolo stupendo della ragionevolezza, quella che riesce a interpretare la direzione dell'agire morale, alla luce, appunto, della legittimità della legge. Il pipistrello, al contrario, non vede la luce, è sempre immerso nell'oscurità, non riuscendo neppure a desiderare l'alba, perché non l'ha mai vista.

Ecco dove va la filosofia morale: di fronte all'esigenza speculativa di ordinare il caos si orienta a sciogliere i conflitti etici sempre in agguato in un mondo in continuo movimento, aguzzando lo sguardo per immaginare da dove spunterà la luce, senza intimorirsi delle ombre sempre pronte a confondere i contorni della realtà. Erede di una tradizione lunga e preziosa, non ha timore di affrontare la concretezza dell'agire illuminato dalla responsabilità del pensare.

²⁰ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, a cura di F. Botturi, Jaca Book, Milano 2020.

²¹ E. Levinas, *Il messianismo*, a cura di F. Camera, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 109-110.

Recensioni/Reviews

Sarah Songhorian

Carla Bagnoli, *Teoria della responsabilità*,
Il Mulino, Bologna 2019, pp. 416

Nel recente volume *Teoria della responsabilità* (Il Mulino, 2019), Carla Bagnoli propone una ricca riflessione sul concetto di responsabilità, sulle sue funzioni in diversi contesti valutativi (ad esempio, retributiva, regolativa, esplicativa, riparativa, testimoniale) e, di conseguenza, sulla “complessa rete di relazioni” che sono da esso governate (Bagnoli 2019, p. 9).

La teoria della responsabilità di Bagnoli non è (*solo*) un saggio sulla responsabilità morale o una tesi circa i presupposti metafisici o psicologici dell’azione o sui vincoli naturali e biologici con cui gli agenti umani devono fare i conti. Al contrario, partendo dalla complessità delle pratiche e dalla polisemia del concetto stesso di responsabilità, Bagnoli ritiene utile – correttamente, a mio parere – fornire una “«spiegazione filosofica» dell’agire guidato da ragioni” (Bagnoli 2019, p. 9). È a questa spiegazione di che cosa conta come agire sulla base di ragioni, e dunque essere responsabili, che Bagnoli è principalmente interessata – sebbene ciò non implichi affatto che nel testo la responsabilità morale, i presupposti metafisici e psicologici e i vincoli biologico-naturali siano assenti. Al contrario, tutti questi temi trovano spazio all’interno della cornice generale del lavoro e il libro si configura come un perfetto esempio di sforzo interdisciplinare: la riflessione filosofica e la proposta teorica sono il centro del testo, ma sono continuamente informate dalla ricerca empirica, dall’esperienza, dalle pratiche, in un dialogo fruttuoso e mai banale o semplicistico.

Poiché la responsabilità va indagata innanzitutto per riferimento alle pratiche e all’azione, il primo capitolo del volume ha lo scopo di definire i giudizi di responsabilità come “valutazione attraverso le quali si ascrive un certo *status* normativo, anziché asserzioni che registrano o descrivono certe proprietà” (Bagnoli 2019, p. 23) e di metterne in luce alcune delle funzioni principali, procedendo a un’accurata disamina di molti contesti d’uso in cui il concetto di responsabilità – o concetti a esso vicini – viene comunemente utilizzato. I giudizi di responsabilità sono così intesi come giudizi valutativi che non descrivono il mondo per come esso è, ma

lo valutano sulla base di un qualche riferimento a norme. Nel secondo capitolo, Bagnoli si occupa delle condizioni di possibilità della responsabilità, confrontandosi con dibattiti come quello sul libero arbitrio, sul determinismo, sull'autonomia e sul ruolo della sorte. Quali sono le condizioni senza le quali non si può pensare di parlare di responsabilità? Il dibattito sulle condizioni di possibilità apre alla discussione del tipo di agente necessario affinché si dia responsabilità: scopo del terzo capitolo è proprio indagare diversi tipi di agenti (animali, agenti speciali, artificiali, collettivi) per comprendere se e fino a che punto essi siano responsabili. Nel trattare di questi diversi tipi di agenti possibili, Bagnoli ancora una volta mostra, da un lato, l'interesse per gli sviluppi più recenti anche da un punto di vista tecnologico e, dall'altro, la rilevanza che esempi problematici o casi-limite possono avere nel testare i confini delle nostre concezioni. Il quarto e quinto capitolo costituiscono un confronto serrato con due possibili obiezioni scettiche alla disamina condotta nei precedenti, con particolare riferimento alla possibilità che esistano agenti che in effetti agiscono mossi da ragioni. Secondo tali critiche scettiche, infatti, avremmo esperienza e dati che smentirebbero la stessa possibilità di agire autonomamente. Contro tali argomenti, Bagnoli sottolinea come i dati empirici cui gli scettici fanno riferimento non sono affatto sufficienti a sostenere le loro tesi, al contrario sono necessari dei presupposti normativi che purtroppo sono spesso impliciti in questo tipo di argomenti – come spesso accade in molti dibattiti in cui si pretende di basare una tesi generale o universale su dati empirici.

I capitoli dal sesto al nono si concentrano sul punto di vista dell'agente (poiché nei precedenti si è mostrato che allo stato della ricerca non vi sono motivi per ritenere l'esperienza in prima persona necessariamente fallace). Prendere sul serio l'esperienza soggettiva dell'agente nel parlare di responsabilità consente di evitare i rischi cui la sua concezione «moralista» moderna sembra tendere, poiché si concentra eccessivamente o esclusivamente su una certa comprensione dei concetti di autonomia e autodeterminazione. Agire sulla base di ragioni e di norme e saper rendere conto delle considerazioni che hanno portato un soggetto ad agire in un certo modo richiede comprendere che gli agenti vivono in un contesto sociale che plasma, modifica, limita o aumenta le possibilità d'azione individuali. È allora ammettendo che non possiamo parlare di autonomia e autodeterminazione in termini assoluti, ma che esse vanno calate nel contesto sociale, pratico, reale e vanno connesse alla riflessività e alla prospettiva deliberativa che possiamo comprendere il contributo che Bagnoli fornisce con questo lavoro. I temi, gli argomenti e i dibattiti che vengono intercettati in questi capitoli centrali sono numerosissimi e la proposta di Bagnoli emerge come un'originale composizione di elementi

che provengono principalmente – ma non esclusivamente – dalle riflessioni di Anscombe, Williams, Aristotele e Kant.

A testimonianza del continuo dialogo tra rigorosa riflessione filosofica ed esperienza concreta, il decimo capitolo si occupa di riesaminare e verificare la plausibilità delle tesi sostenute, in particolare con riferimento al ruolo della riflessività e della consapevolezza. Se, infatti, la responsabilità richiede necessariamente qualche forma di riflessività e di consapevolezza ci si può chiedere dove sia opportuno collocare gli agenti inconsapevoli. Possiamo ritenere qualcuno responsabile per un inconsapevole pregiudizio implicito? Le pratiche di responsabilità sono oggetto anche del capitolo successivo i cui elementi principali sono: l'irrelevanza pratica del libero arbitrio e la rilevanza degli atteggiamenti reattivi. Bagnoli prosegue poi proprio a partire dagli argomenti di Strawson e dall'impatto rivoluzionario che gli atteggiamenti reattivi hanno avuto sul dibattito sulla responsabilità. Nel dodicesimo capitolo la proposta di Bagnoli si approfondisce rendendo conto dei presupposti normativi dell'argomento di Strawson e connettendo quest'ultima al costruttivismo kantiano. Secondo Bagnoli, l'approccio costruttivista kantiano consentirebbe, meglio delle alternative, di tenere conto del fatto che ciò che conta è la pratica dello *scambio* di ragioni – e non le ragioni di per sé – e che gli atteggiamenti emozionali giocano un ruolo costitutivo. Il rispetto non sarebbe allora una reazione emotiva, ma “la modalità valutativa con cui si riconosce all'altro lo *status* normativo di persona che ci pone in una relazione di responsabilità reciproca”, “un modo *costitutivo* del riconoscimento di pari autorità” (Bagnoli 2019, p. 308). Intendere il rispetto in questo modo permette di concepire la responsabilità non come esclusivamente rivolta al passato, ma anche al futuro, e consente di capire meglio anche che cosa si possa intendere con “autonomia”. Come si diceva, infatti, l'autonomia non può essere intesa – secondo Bagnoli – come una proprietà metafisica monadica, come assoluta, individualista. L'autonomia è, invece, “una relazione normativa basata sul mutuo e simultaneo riconoscimenti di pari autorità” (Bagnoli 2019, p. 308). Una simile concezione relazionale dell'autonomia non solo può fungere da sfondo per una comprensione più approfondita del contesto istituzionale e politico, delle differenze storico-culturali che si possono dare e che possono essere ricondotte a diversi assetti relazionali, ma consente anche di spiegare la normatività “nel rispetto dei criteri di rilevanza epistemica, di congruenza e di compatibilità con le teorie scientifiche e gli studi cognitivi della mente” (Bagnoli 2019, p. 317). La teoria costruttivista, allora, lungi dall'essere in antitesi con spiegazioni naturalistiche della mente, sembra esserne il perfetto completamento, secondo Bagnoli.

Nel tredicesimo capitolo, Bagnoli discute del rapporto tra responsabilità, integrità, autenticità e capacità di adottare riflessivamente le proprie

motivazioni e lo fa considerando casi problematici e discutibili. Possiamo ritenere responsabile un agente sottoposto a coercizione? Se l'agente si autoinganna è responsabile? E se non è nemmeno consapevole dei suoi moventi?

Con la sua articolata disamina della responsabilità, delle sue funzioni, dei suoi presupposti e dei casi problematici, il testo di Bagnoli costituisce un eccellente contributo al dibattito non solo rispetto al concetto al centro del suo lavoro, ma anche per riferimento a molti dei dibattiti che interseca – tra cui, solo per fare qualche esempio, il dibattito sul libero arbitrio, quello sul rapporto tra riflessione filosofica e ricerca empirica, quello tra cognitivisti e non-cognitivisti, e quello tra internalisti ed externalisti.

Concentrandosi sul carattere dinamico, dialogico della responsabilità – ma anche dell'autonomia –, Bagnoli ha uno strumento preciso e al tempo stesso in grado di adattarsi ai contesti. Ha poco senso, infatti, parlare di responsabilità senza tenere in considerazione gli assetti normativi – formali e informali – che vigono in un determinato contesto. Sono questi ultimi, infatti, insieme alla presenza di altri a cui il soggetto riconosce pari autorità, a rendere possibili le pratiche che conosciamo.

L'indagine condotta da Bagnoli è allora fondamentale per proseguire nella ricerca sia rispetto alle applicazioni istituzionali e politiche (come l'autrice stessa suggerisce) sia perché rappresenta un perfetto esempio di combinazione di riflessione astratta e di indagine concreta (i molti casi di condizioni non ideali sono un perfetto esempio) in cui le due si informano a vicenda a generare quella complessa rete di relazioni e di sfumature che rendono così interessante e complesso il concetto di responsabilità.

Giulia Battistoni

Allegra De Laurentiis, *Hegel's Anthropology. Life, Psyche, and Second Nature*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 2021, pp. 264

Il volume sviluppa studi compiuti dall'A. negli anni, alcuni dei quali pubblicati in saggi scientifici, qui rielaborati in modo da rendere il testo un intero organico che ricostruisce e discute in modo critico i temi trattati nell'Antropologia hegeliana. Si tratta, come è noto, della prima sezione della Filosofia dello spirito soggettivo e si occupa dell'anima (*Seele*), una forma spirituale non ancora giunta a coscienza e affetta da elementi naturali; è il luogo sistematico tra la Filosofia della Natura e le forme più complesse dello spirito, che mostra come la natura non venga semplicemente "negata". Essa svolge infatti un ruolo essenziale nell'Antropologia stessa, che mette in scena il processo che muove l'anima da una relazione immediata con la sua naturalità ad una relazione mediata, posta e conscia.

Lo Spirito soggettivo è una parte del sistema di Hegel finora per lo più trascurata dalla critica. Questo vale ancor più per l'Antropologia, sebbene essa costituisca un momento speculativo essenziale per comprendere le dimensioni spirituali più complesse. Vi sono senz'altro studi su aspetti specifici dell'Antropologia o, più in generale, della Filosofia dello spirito soggettivo, tra cui il recente volume di C. Maurer (*La razionalità del sentire. Gefühl e Vernunft nella Filosofia dello spirito soggettivo di Hegel*, 2021), ma sono rare le ricostruzioni sistematiche dell'intera sezione, con una contestualizzazione storico-filosofica delle tematiche trattate: a tal proposito, si ricorda lo studio di M. Greene (*Hegel on the soul: A speculative Anthropology*, 1972), menzionato dall'A. ed in effetti, per anni, unica monografia dedicata all'Antropologia, e il volume di L. Corti (*Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel*, 2016), primo studio italiano ad essa dedicato. Il volume di De Laurentiis si inserisce così in un clima di rinascita di interesse per questa sezione (cfr. anche il recente fascicolo dello *Hegel-Jahrbuch*, a cura di A. Arndt/J. Zovko, *Hegels Anthropologie*, 2017). L'A. intende fornire un'immagine completa della teoria hegeliana dell'anima, risultato del superamento della natura nello spirito, analizzandone i modi di esistenza e portando l'attenzione, all'occorrenza, sul contesto scientifico in cui Hegel sviluppò le sue riflessioni. Il libro dedica infatti pagine informate alle teorie mediche e psicologiche che

attraversano l'Antropologia e che risultano ad oggi poco studiate dalla *Hegel-Forschung*, nella convinzione che Hegel ne fosse poco informato: come mostra l'A., Hegel aveva invece conoscenza dei testi che trattavano all'epoca questioni legate, ad esempio, alla vita del feto, agli stati ipnotici e al disturbo psichico e, oltre a questo, egli avrebbe addirittura anticipato sviluppi successivi della psicologia. Lo stesso si può dire, ci sembra, per i dibattiti di ambito giuridico, che agiscono in modo più o meno visibile nella Filosofia dello spirito oggettivo. In generale, Hegel era quindi informato sui dibattiti scientifici a lui contemporanei.

Il volume consta di sette capitoli, preceduti da una prefazione e un'introduzione, e seguiti da una conclusione, un ricco apparato di note, bibliografia, indice dei concetti e dei nomi. Oltre ad anticipare le questioni trattate nel volume e a chiarire lo status dell'Antropologia hegeliana come teoria filosofica dell'anima, nell'Introduzione l'A. sottolinea che i fenomeni descritti in questa sezione si fondano su categorie logiche sviluppate da Hegel nella *Scienza della Logica*: tale prospettiva accompagna l'intero volume rappresentandone un grande merito, poiché mostra che il modo in cui Hegel descrive le realtà naturali e spirituali si lega al processo di attualizzazione delle relazioni logiche. In particolare, le categorie logiche di essere, essenza e concetto costituiscono il fondamento non solo della Filosofia dello spirito soggettivo (Antropologia-essere; Fenomenologia-essenza; Psicologia-concetto), ma anche dell'Antropologia. Il Capitolo 1 "Aristotelian Roots" mostra le radici aristoteliche della concezione hegeliana dell'anima e della vita (su questo tema, non si può non menzionare anche il recente, prezioso studio di S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, 2019). L'ilemorfismo abbracciato da Hegel e ricostruito a partire dalla sua interpretazione di Cartesio, come colui che ha riportato la filosofia all'originaria unità dell'uomo, viene interpretato come una versione dell'*entelechia* aristotelica, secondo una concezione teleologica dell'essere vivente. L'individuo vivente è, secondo Hegel, corporeità e immaterialità allo stesso tempo, unità dialettica di opposti, identità che contiene in sé la differenza, secondo la formula logica dell'"identità dell'identità e della differenza". Il Capitolo 2 "Life, or *die Weltseele*" offre una spiegazione del significato logico e biologico del giudizio (*Urteil*), come divisione di un'unità originaria, alla base della concezione hegeliana dell'anima così come della relazione tra natura e spirito. L'A. realizza un interessante confronto con gli studi morfologici di Goethe sulle forme essenziali degli organismi. Si sviluppa così una concezione del vivente come unità di sé e della sua trasformazione, e dell'organismo come forma naturale di soggettività che si sviluppa da sé. Vengono mostrati anche i debiti di Hegel nei confronti di scienziati contemporanei come Bichat e Blumenbach. Rispetto poi alla relazione tra natura e spirito, a partire dall'analisi del § 388 dell'Antropologia, che si concentra sul concetto di identità diffe-

renziata, si spiega l'emergere – logicamente necessitato dall'Idea – dello spirito dalla natura.

Il Capitolo 3 “False Enigmas and Real Beginnings” mostra che i tentativi di spiegare la relazione anima-corpo a partire dalla premessa della loro separazione sono destinati a fallire. L'ilemorfismo hegeliano è ricondotto al *Parmenide* di Platone, alla logica dell'Uno e del Molteplice, associati rispettivamente a spirito e materia. Dopo aver passato in rassegna le concezioni storiche riprese da Hegel su questo tema, si sottolinea la distanza della concezione hegeliana dall'assoluto indifferenziato di Schelling: per Hegel, infatti, la distinzione degli opposti è necessaria alla loro identità. L'anima è concepita come il concetto del corpo vivente: con ciò, l'idealismo di Hegel costituisce il fondamento della sua concezione della relazione anima-corpo e delle forme più sviluppate dello spirito. Proprio a partire dall'Antropologia emerge lentamente la soggettività, in una sequenza logica di successive auto-differenziazioni. Su tali basi, il Capitolo 4 “Animal Life, or *das tierische Subjekt*” si occupa della concezione hegeliana dell'unità logica e ontologica di natura e spirito nella storia della specie umana. Dopo averne presentato lo sfondo scientifico e filosofico – Lamarck, Rousseau, Blumenbach e Kant, e le concezioni monogeniste e poligeniste – l'A. confuta le semplificazioni della teoria hegeliana della diversità biologica umana, che portano ad interpretazioni di un Hegel razzista: esse dipenderebbero da distorsioni del testo, o dal non considerare la differenza tra testo e lezioni, nelle quali, in effetti, si trovano affermazioni forti. Per fare un esempio: di fronte alla giustificazione dell'asservimento di alcune parti del genere umano, presente nelle lezioni sull'Africa, non si deve dimenticare che al § 57 della *Filosofia del diritto* la schiavitù viene concepita come un male che va sradicato. Il fatto poi che Hegel ammetta l'esistenza di “razze umane”, intese come pluralità in cui si auto-differenzia l'anima del mondo, non comporta che egli fosse razzista. Il Capitolo 5 “No Longer Just Animal Life” si occupa di quelli che Hegel chiama “caratteri nazionali”, ovvero i tratti etnici dei popoli, con particolare attenzione a quelli europei. Vengono trattati i concetti di disposizione naturale, temperamento (riprendendo la dottrina di Galeno, di cui Hegel era scettico) e carattere, sottolineandone il fondamento logico ancora una volta in essere, essenza e concetto. Vengono poi analizzati i cambiamenti naturali, che influenzano inclinazioni, capacità e attitudini individuali. A tal riguardo, le riflessioni di Hegel sarebbero, secondo l'A., limitate perché legate alla visione dell'individualità borghese europea come prototipo della natura dell'essere umano. Emerge infine il ruolo fondamentale della volontà naturale già nell'Antropologia, con particolare riferimento all'acquisizione della postura eretta da parte dell'uomo, ma in generale come condotta prerazionale che permette una prima relazione del vivente con l'ambiente.

Il Capitolo 6 “Premonitions of Selfhood, or *die abnende Seele*” si occupa delle due principali attività non conscie della psiche: la sensazione (*Empfindung*), ovvero la capacità – attribuita sia all’anima sia al corpo – di prendere possesso delle molteplici impressioni trovate nella sensibilità, e il sentimento (*Gefühl*). Per spiegare l’emergere della sensazione nell’organismo vivente, l’A. ritorna alla sezione della Filosofia della Natura dedicata alla Fisica Organica, mostrandone le anticipazioni rispetto all’Antropologia. Con ciò, diviene chiaro che le forme naturali dello spirito risultano dall’intrinseca logica della natura e dai suoi processi di auto-superamento. Il capitolo procede ricostruendo la logica della connessione tra sensazione e spirito, così come la concezione hegeliana del sentimento di sé (*Selbstgefühl*) – precorritore dell’Io conscio. Riconoscere il carattere ilemorfico dell’anima risulta indispensabile per poter comprendere fenomeni come la vita fetale, l’ipnotismo e l’insanità mentale, cui viene dedicato il Capitolo 7 “Disorders”. Qui è trattata la concezione hegeliana della malattia mentale: in questo caso, l’ilemorfismo hegeliano si ripresenta nel fatto che la follia ha una dimensione psicosomatica. La concezione hegeliana della follia si spiega come dinamica regressiva dalla coscienza alla soggettività del sentimento, che implica l’incapacità di distinguere tra contenuti interni ed esterni. Questa possibilità è individuata da Hegel nelle caratteristiche logiche del sentimento che si trova nella posizione intermedia (particolarità) e quindi instabile tra la singolarità del sentire e l’universalità della coscienza: esso non consiste più di singolari sensazioni e non è ancora un universale apprendere per concetti. Su queste basi, nel malato si verifica lo scontro tra il mondo interiore del sentimento e quello esteriore: si sviluppano così due personalità – quella sana e quella malata – che coesistono opponendosi l’una all’altra in un individuo conscio di entrambe, incapace di “sbarazzarsi” della sua follia. L’A. mostra poi come la classificazione delle malattie mentali proposta da Hegel debba molto a studi a lui contemporanei, in particolare a quelli di Kant e Pinel. La Conclusione “Inhabiting the World, or *die Gewohnheit*” ripercorre le considerazioni di Hegel sul processo che dall’anima naturale porta allo spirito soggettivo vero e proprio (§§ 409-12). In particolare, l’A. sottolinea che la corporalità dell’organismo non è sufficiente a spiegare il comportamento umano, essendo molte attività umane esercitate in contrasto con le condizioni fisiologiche: ad esempio, l’acquisizione della postura eretta. In ciò svolge un ruolo essenziale la volontà naturale, fondamentale anche per spiegare la nostra “seconda natura”. Il volume si conclude commentando la convinzione hegeliana per cui l’uomo crea il mondo che lo circonda, ritrovandosi in esso “a casa”: si tratta di una forma di liberazione che rende possibile la libertà. A tal riguardo, è sottolineato il carattere trasformativo dell’educazione e dell’abitudine. Quest’ultima rappresenta, in particolare, la capacità di

porre scopi diversi da quelli che impone la “prima natura” e permette di “porre” e mediare l’identità dell’anima con il corpo, liberandoci dalla necessità di certi meccanismi. L’anima effettivamente reale è infine identità concreta, che comprende le differenze.

In generale, pare piuttosto problematica l’applicazione del lessico contemporaneo legato al *mind-body problem* alla concezione hegeliana della relazione anima-corpo, spirito-natura. L’uso del termine inglese “mind” può in particolare generare alcuni problemi terminologici nel riferirsi allo “spirito” (*Geist*) oppure all’anima (*Seele*). Come si è visto, i due concetti non coincidono in Hegel: il termine inglese rischia però di collimare l’uno nell’altro, oltre ad essere in sé inappropriato per rendere la ricchezza concettuale del termine hegeliano *Geist*. Un altro rilievo riguarda il ruolo svolto dalla volontà naturale all’interno dell’Antropologia, una volontà più volte distinta dall’A. rispetto a quella sviluppata nello Spirito oggettivo: la volontà libera. Si deve tenere però presente che la volontà naturale in quanto prima, immediata forma di realizzazione della volontà libera, svolge un ruolo fondamentale anche nella Filosofia del diritto. Rispetto poi alla trattazione del disturbo mentale, l’A. ritiene che le prime due tipologie di insanità mentale (idiozia/storditaggine/vaneggiamento e paranoia propriamente detta) non rappresentino per Hegel forme vere e proprie di follia, a differenza dell’ultima (pazzia o delirio). Chi scrive ritiene, però, che in tutti e tre i casi Hegel si riferisca a forme di follia (*Verrücktheit*): riconoscere questo aveva all’epoca enorme rilevanza, soprattutto in ambito giuridico rispetto alla questione dell’imputabilità del malato di mente e della punibilità delle sue azioni. Rispetto a questo, quando l’A. afferma che l’incapacità epistemica del malato di mente di distinguere contenuti interni ed esterni ha conseguenze anche pratiche, lascia al lettore la curiosità di sapere di cosa si tratti: in particolare, le conseguenze sul piano morale e giuridico sembrano particolarmente interessanti e l’A. stessa sviluppa un parallelismo tra la Moralità hegeliana e la forma di soggettività malata che si richiude in se stessa.

Per concludere, il volume offre una puntuale discussione dei temi sviluppati da Hegel nell’Antropologia e diventerà un punto di riferimento importante per coloro che si occuperanno di questa sezione, indagandone l’attualità. A tal riguardo, risulta particolarmente interessante il parallelismo sviluppato dall’A. tra la tassonomia di Hegel relativa ai disturbi mentali e la nosografia contemporanea, e in generale tutti i riferimenti alla psicologia contemporanea. Uno dei grandi meriti del volume è poi senz’altro quello di rendere esplicita la fondazione metafisica del pensiero hegeliano, di fronte alle interpretazioni che negano il ruolo centrale della metafisica e della *Scienza della Logica* a fondamento delle altre parti del sistema. Oltre a questo, a livello metodologico, l’A. ricorre spesso alle aggiunte e agli appunti degli studenti, che rappresentano un grande

guadagno per interpretare il pensiero hegeliano: nel caso dell'Antropologia, esse sono in effetti una fonte pressoché imprescindibile. Tuttavia, quando necessario, l'A. non manca di mostrare uno sguardo critico nei confronti degli appunti degli studenti, ad esempio rispetto alla delicata questione della "razza". La discussione realizzata dall'A. a tal riguardo risulta estremamente rilevante e attuale in riferimento al dibattito che si è sviluppato in Germania negli ultimi anni sul presunto razzismo di Hegel. L'A. riporta infatti passi in cui Hegel si oppone agli scienziati che legittimano la presunta superiorità di una "razza" sulle altre. Tutti gli esseri umani, in quanto esseri razionali, hanno per Hegel pari uguaglianza di diritti e pari libertà. Su tali attuali questioni, il volume offre ricostruzioni storiche e discussioni preziose.

Claudio Belloni

Ursicin Gion Gieli Derungs, Marinella Perroni,
In principio. Una teologia della creazione e del male,
San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2021, pp. 256

Il libro di Ursicin G.G. Derungs e di Marinella Perroni è frutto di una sinergia di approcci, non solo tra gli autori, ma anche tra discipline, prospettive e forme del sapere differenti. Al di là delle parti comuni costituite da *Prologo*, *Introduzione* ed *Epilogo*, il testo è diviso in due sezioni affidate rispettivamente alla biblista e al teologo. Inevitabilmente gli autori muovono da prospettive diverse e utilizzano linguaggi e registri differenti, ma “l’analisi biblica cerca di non essere chiusa in un approccio testuale fine a sé stesso, e la parte sistematica si nutre di riferimenti biblici ampiamente messi a frutto per lo sviluppo delle idee teologiche” (p. 7). Con questo libro gli autori intendono portare avanti la tradizione di un rapporto ricco e fecondo visto che “nella seconda metà del secolo scorso, sulla spinta delle istanze conciliari il dibattito tra esegeti e teologi ha rappresentato uno degli ambiti più vivaci della ricerca teologica” (p. 16).

Nel Novecento anche l’ermeneutica biblica cattolica si è aperta al metodo storico-critico adottando una “metodologia rispondente alle istanze culturali della nostra epoca” (p. 19). Dopo la lunga fase in cui la teologia dettava la linea all’esegesi, le nuove acquisizioni della scienza biblica hanno finito per imporre al pensiero teologico un generale ripensamento dei propri presupposti. Più in generale, la teologia novecentesca ha dovuto rispondere a tutte le grandi sfide culturali della modernità (anche quelle che aveva ostinatamente disconosciuto, sminuito o differito), a partire dalla nuova immagine del cosmo, della società, dell’uomo che deriva dalla ricerca scientifica contemporanea.

L’altro fondamentale contributo che non solo la teologia ma in generale il nostro mondo e il nostro tempo devono alle scienze bibliche è il poderoso argine opposto ai “rischi delle ricadute non soltanto religiose, ma politiche e sociali connessi al letteralismo e al fondamentalismo biblico” (p. 19). Soprattutto con il preoccupante ritorno dei conflitti etnico-religiosi nel nuovo millennio è a dir poco prezioso il ruolo svolto dalle principali autorità ecclesiastiche, le quali, lungi dal fomentare i credenti, hanno per lo più rappresentato un freno alle risorgenti pulsioni identitarie spesso giustificate con un infondato e pretestuoso ricorso ai testi biblici.

Uno dei temi ricorrenti del libro è quello del male connesso nella *Genesi* al racconto della creazione. Nell'*Introduzione* gli autori dichiarano di partire con la loro riflessione dal dato storico che vede in crisi l'interpretazione tradizionale del male come peccato: sempre più oggi si percepisce "un diffuso disagio collettivo di fronte all'idea di creazione dominata dall'ipoteca del peccato" (p. 10). Anche "la crisi della pratica del sacramento della penitenza è un preciso indicatore di quanto la tradizionale visione del peccato non risponda più alla percezione contemporanea di sé e del mondo" (p. 13). L'esegesi è per sua natura portata a rileggere la *Scrittura* per quello che dice senza lasciarsi condizionare da dottrine teologiche come quella del peccato originale subentrate nella tradizione dopo la redazione dei testi. Anche la teologia, però, è chiamata a rispondere al problema del male senza ricorrere ai corti circuiti ermeneutici tradizionali, tanto più se consapevole del fatto che la fenomenologia del peccato finiva per essere espressione delle ossessioni e dei condizionamenti della classe clericale. Per esempio, si tratta di "peccati sempre collegati al sesso e, preferibilmente, all'omosessualità e mai alle strutture di ingiustizia e di sopraffazione che affliggono sterminate masse di poveri del mondo" (p. 12).

Le distorsioni clericali, peraltro, sono essenzialmente maschili, e questo basta a giustificare un'altra caratteristica importante di questo libro: la considerazione della prospettiva di genere. "Tanto il testo biblico quanto tutta la lunga storia dell'interpretazione sono stati segnati da un forte androcentrismo e ciò ha pesantemente condizionato la vita delle donne. Nella seconda metà del XX secolo, l'intersezione tra ricerca biblica e istanze del femminismo ha però contribuito a strutturare un nuovo paradigma ermeneutico da cui non soltanto la soggettività femminile non è esclusa, ma di cui, anzi, diviene criterio. Da tale paradigma, oggi, è difficile prescindere" (p. 22).

Per tutti questi motivi, dunque, gli autori sono convinti che "un ripensamento della teologia della creazione e del male divenuta tradizionale sia assolutamente indispensabile" (p. 27).

Perroni imposta la parte esegetica presentando lo *status quaestionis* dell'interpretazione dei primi capitoli del libro della *Genesi* (sicuramente il primo, ma, allargando la visuale per anelli concentrici, non si può prescindere dal nucleo costituito dai primi tre, da *Genesi* 1-11 e, sullo sfondo, da tutto il Pentateuco). Lo studio fondamentalmente diacronico sulla composizione del primo libro della *Scrittura* ha condotto a un ampio consenso degli studiosi già dagli anni Settanta del secolo scorso, ma, secondo la studiosa, non ha ancora esaurito il suo interesse. Oggi, però, la linea di ricerca prevalente è di tipo "narrativo-esistenziale" e privilegia aspetti e procedure di analisi fondamentalmente sincroniche. In ogni caso è "di entrambe queste due coordinate della ricerca recente che vorremmo ren-

dere conto [...]. Un'attenzione particolare va poi riservata al contributo della critica femminista che, su entrambi i versanti, ha apportato elementi di specificità per nulla trascurabili" (pp. 34s.).

Premesso che "una teologia biblica della creazione non è un compito facile" (p. 55), secondo Perroni non si può prescindere dall'analisi del linguaggio mitico dei primi undici capitoli della Genesi e dei tre racconti "che fanno da architrave alla teologia cristiana sulla creazione e sul male" con una particolare attenzione ai tre nuclei teologici che contribuiscono a tratteggiare la prospettiva di genere, ovvero: l'uguaglianza, l'asimmetria e la sopraffazione (cfr. p. 57). I tre racconti della creazione, infatti, non si differenziano soltanto per i diversi nomi di Dio, ma anche per diverse teologie di genere. Protagonista in questo senso è ovviamente la prima donna, e "dichiarare che Eva significa 'madre di tutti i viventi' vuol dire riconoscere che tutti sono 'nati da donna' non, come in realtà una cultura patriarcale ha enfatizzato per secoli e secoli, che il ruolo storico delle donne è unicamente quello di partorire" (p. 115).

La prima parte si chiude con una riflessione, biblica ovviamente, che apre e rimanda ai temi sviluppati per lo più nella seconda parte del libro. La questione fondamentale è quella del male e Perroni rileva come il testo sacro mostri un Dio che, dopo aver creato un mondo "molto buono", si trova a dover fronteggiare un processo di de-creazione attivato dal dilagare del male. "Il Dio di Israele non è il grande architetto che disegna il cosmo e, restando ad esso estraneo, lo mantiene in equilibrio. È il Dio della storia, storia di una promessa a cui egli stesso, per primo, ha legato le sue sorti" (p. 117).

Obiettivo della seconda parte è il riconoscere valore teologico a tutta la realtà non cristiana, come tale. Di fronte all'immensa realtà cosmica e storica del non-cristiano, questa teologia della creazione fa un'inversione di 180° dalla centralità della storia della salvezza verso l'infinità di ciò che non è cristiano, scoprendone il significato teologico autonomo. La teologia della creazione è teo-logia, non un capitoletto della cristo-logia (cfr. pp. 203-206). Strettamente legata a questa impostazione è la considerazione della "creazione" non, in primo luogo, come atto unico nel lontano "passato", ma come realtà dinamica presente, sempre assegnata all'uomo come primo atto umano, in quanto l'essere umano è contraddistinto dalla capacità e dal dovere di creare; essa è anche sempre contrastata dal pericolo reale della caduta nel caos. L'autonomia teologica della realtà non-cristiana trova inoltre una sua espressione nelle forme artistiche e letterarie non cristiane, in cui si esprimono le fatiche, i successi e gli insuccessi nello sforzo di rendere umano il mondo.

Gli otto capitoli della seconda parte del libro muovono dall'inedita immagine dell'universo che la scienza odierna va progressivamente elaborando; si tratta, evidentemente, di un oggetto che non ha più nulla a

che vedere con ciò che l'umanità ha concepito come cosmo negli ultimi tre millenni. Questo è soltanto uno degli aspetti macroscopici che da un lato marcano la distanza dal tradizionale trattato *De creatione et peccato* (e la sua interpretazione di *Genesi* 1-3), dall'altro mostrano la necessità di un generale ripensamento della teologia della creazione e del male.

Derungs ripercorre il contributo all'interpretazione dell'universo di filosofia, teo-logia, qabbala e mito. Quest'ultimo, il più universale dei tentativi di comprensione, cerca di descrivere l'origine grazie al linguaggio simbolico e narrativo. La definizione di mito proposta dall'autore – “un racconto sacro delle origini, per il quale è essenziale l'essere raccontato e/o rappresentato nell'ambito rituale in riferimento all'esistenza presente” (p. 142) – sottolinea opportunamente l'elemento esistenziale. Si tratta infatti di operazioni immaginarie “dettate più dalla preoccupazione per l'integrità dell'esistente e della propria esistenza che non da semplice curiosità di sapere”, per cui non a caso all'elemento positivo della creazione spesso si accompagna “quello negativo della minaccia della fine dell'esistente, del caos” (cfr. 139). Il racconto biblico, peraltro, non è completamente assimilabile al mito, perché questo ha certo un ruolo nella genesi del racconto, come sfondo, ma “la narrazione, citando elementi narrativi mitici, li include in una precisa intenzione di de-mitizzazione ed è orientata a una trasformazione morale del mito, con l'effetto di rendere aporetico in parte il racconto stesso, data l'estraneità al mito di intenti morali, centrali invece per il messaggio biblico. Ma l'aporeticità stessa orienta a una lettura non fondamentalista del testo biblico” (pp. 143s.).

A differenza della creazione, la storia – “cioè lo scorrere umano del tempo” (p. 159) – non è sempre “buona” o “molto buona”. Con questa osservazione l'autore pone il problema del male e discute la sua interpretazione teologica tradizionale come peccato. La celebre dottrina agostiniana del peccato originale ha condizionato la teologia della creazione e la teologia morale successive, ma essa stessa è stata condizionata storicamente dalla vicenda biografica e intellettuale del suo autore. Da un lato il male si presenta “come realtà originata da sempre e sempre in atto di realizzarsi; in secondo luogo, come realtà distinta dalle singole azioni, buone e meno buone, dei singoli esseri umani” (p. 172); dall'altro il peccato originale finisce per risultare troppo spesso “un alibi per le colpe gravissime della storia concreta” (p. 176). Lungi dall'essere un destino necessario, “la logica del male viene fermata da Dio. Il segno di Caino – spesso mal interpretato – è posto da Dio come inizio della salvezza” (p. 181).

Alla luce di questa apertura alla speranza i capitoli che seguono si occupano di fenomeni affascinanti della creatività umana come la lingua, la sapienza ebraica, la filosofia greca, la bellezza, la scienza. Ma l'essere umano creativo “che oppone alle tenebre la luce della bellezza, del mito, della poesia e dell'arte; [...] che scopre l'armonia dell'universo nelle leggi

della fisica scritte nei caratteri della matematica: questo essere umano è anche quello che, entrando nel mondo meraviglioso dell'atomo e delle sue leggi, non è in grado di non farsi esplodere tra le mani le forze nucleari da lui stesso scoperte" (p. 213). L'uomo è incline al male e di fronte alla bellezza è capace di comprenderla ma anche di distruggerla. È il "gemito della creazione" che richiede con urgenza di prendersi cura del creato; "il tema ecologico entra di forza nelle considerazioni teologiche sulla creazione e sul male, scontrandosi con gli interessi di un liberismo che corre a occhi chiusi verso la catastrofe" (p. 214). Lo sfruttamento delle risorse naturali, infatti, va di pari passo con quello degli uomini.

L'apertura che caratterizza l'impostazione generale del libro e quella di ogni singola sua parte giunge dunque, attraverso la riflessione teologica sulla creazione e sul male, a rilevare le minacce che oggi mettono in discussione la qualità della vita di masse di uomini sulla Terra, ma anche la sopravvivenza dell'umanità stessa. Il metodo del coraggioso ripensamento della creazione, dell'interpretazione delle relazioni di genere, della dottrina del peccato che caratterizza questo libro chiede di essere esteso a tutte le relazioni tra gli uomini e dell'uomo con la natura; urge, come scrive papa Francesco, "procedere in una coraggiosa rivoluzione culturale" (p. 219).

Carlo Chiurco

Francesco Miano, *Spirituale e storico nell'etica. Studi su Romano Guardini e Emmanuel Mounier*, Orthotes, Salerno-Napoli 2020, pp. 104

In Oriente, la maschera è utilizzata per esprimere la personalità, vincendo frizioni e paure, sciogliendo i blocchi, raggiungendo un equilibrio dinamico nel suo fluire. Gli orientali, più pratici, sembrano non commettere l'errore dell'Occidente, per il quale la maschera è invece figura ambigua, sempre in rapporto con la falsità. All'inizio, in realtà, anche nel contesto della nostra civiltà la situazione doveva essere diversa, se è vero che il latino *persona* – che, come noto, significa appunto maschera – indica ciò attraverso (*per*) cui risuona la voce umana: amplificare la voce, quindi, per amplificare se stessi. Non solo, ma anche scegliendo, come fanno alcuni studiosi, un'etimologia differente, l'affinità di *persona* col termine latino *pars* non possiede un senso negativo, indicando la parte, cioè la funzione, l'ufficio, di un personaggio¹. È noto poi che, per Nietzsche, solo ciò che avviene sul palco del teatro tragico è davvero reale, laddove gli spettatori seduti nella cavea antistante sono solo il sogno dell'attore-eroe e del coro. Ma anche questo è un livello di consapevolezza che si può raggiungere solo attraverso un'amplificazione del sé garantita dal contesto dell'esperienza artistica totale – dunque sacrale – della tragedia. Tuttavia, tanto Nietzsche quanto Pirandello concordano che tale amplificazione del sé è uno svuotamento: la maschera/persona, insomma, ci porta ad aprire gli occhi sull'essenziale inanità del reale, e la conclusione cui giunge questo percorso di innalzamento della consapevolezza di sé è che il sé non esiste. Nel suo capolavoro del 1966, intitolato appunto *Persona*, Ingmar Bergman fa così parlare la dottoressa chiamata a diagnosticare il disturbo (che in realtà è un atto voluto) di Elisabeth (Liv Ullman), non a caso un'attrice ammutolitasi proprio mentre era impe-

¹ Nel suo *Le origini della cultura europea*, Giovanni Semerano afferma infatti che il latino *pars* sarebbe un calco da termini "addirittura babilonesi: cfr. *persōna*, -ae *personaggio, parte, compito, dignità, maschera*. Il valore originario richiama quello di lat. "pars" *parte, funzione, ufficio* (Ter., *Eun.* 26) di un personaggio, mentre quello di 'maschera' è derivato". Cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea. Vol. II: Dizionari etimologici: basi semitiche delle lingue indoeuropee*, tomo II: *Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, Olschki, Firenze 2000, p. 514.

gnata a recitare una tragedia: “Tu inseguì un sogno disperato Elisabeth, questo è il tuo tormento. Tu vuoi essere, non sembrare di essere; essere in ogni istante cosciente di te e vigile, e nello stesso tempo ti rendi conto dell’abisso che separa ciò che sei per gli altri da ciò che sei per te stessa. Questo ti provoca un senso di vertigine per il timore di essere scoperta, messa a nudo, smascherata, poiché ogni parola è menzogna, ogni sorriso una smorfia, ogni gesto falsità”. Il pensiero contemporaneo, in realtà, è giunto da tempo alla conclusione che non vi è un criterio capace di determinare con certezza tra ‘essere’ e ‘sembrare di essere’. Le due cose, alla fine, non sono né distinte o distinguibili, né separate o separabili: proprio come nel film di Bergman, la sovrapposizione-confusione dei soggetti e delle identità non si può né escludere né perseguire. “Nulla”, non a caso, è l’unica battuta che scappi di bocca all’autoimposto mutismo di Elisabeth: un nulla esso stesso polivoco e ambiguo, che può rappresentare il fallimento del progetto di Elisabeth in virtù tanto della sua impossibilità, quanto della sua stessa inesistenza – forse esso è infatti un progetto solo sognato, irreale.

Il pensiero cristiano non ha mai accettato la resa del mondo contemporaneo all’impossibilità di far uscire la persona dalla sfera del puro segno (o del mero nome, *flatus vocis*), ridotta a espressione o financo espressività fine a se stessa. Di fronte alla sfida di difendere l’idea e la realtà della persona – la persona come *res* e non come *vox* – esso si è però trovato dinanzi all’ostacolo del non poter semplicemente ricorrere alla restaurazione di una qualche forma di essenzialismo (e, conseguentemente, alla reiterazione del pericolo costituito dalla tentazione di ricorrevi). È questo aspetto, assolutamente centrale, del personalismo di Guardini e Mounier il filo conduttore del testo di Francesco Miano: si tratta precisamente di comprendere come l’elemento dell’“unità dell’umano” sia da un lato pienamente pensabile ed esistente, dall’altro “dinamico e non statico”: “Si tratta di un’unità come un punto di equilibrio che si definisce in maniera sempre nuova, sempre di nuovo cercato e mai raggiunto in termini definitivi”². La persona, dunque, non si trova al di fuori della storia, bensì è, ossia diviene concretamente tale in essa, e ciò anche in virtù di un’altra, decisiva ragione: nella storicità, la persona – ossia “l’unità dell’umano”, o anche “le determinazioni essenziali dell’umano”³ – è messa costantemente alla prova, essendo incessantemente posta davanti al ripetersi del dilemma intorno all’esercizio della libertà. L’etica è dunque l’occasione in cui la persona concretizza il movimento (Mounier par-

² F. Miano, *Spirituale e storico nell’etica. Studi su Romano Guardini e Emmanuel Mounier*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 28.

³ Ivi, p. 29.

la appunto di “movimento di personalizzazione”⁴) che la porta a divenire realmente tale nell’esercizio responsabile della libertà. Il personalismo forse non è l’unico, ma sicuramente uno dei più potenti antidoti contro l’odierno dilagare della concezione irrelata dell’autonomia – l’autonomia come (esercizio di) padronale sovranità⁵ – o, se si vuole guardare alla cosa da un altro versante, di una concezione anarchica della libertà – la libertà come anomia –, prospettive di cui la pandemia ha offerto degli esempi a dir poco sconcertanti; infine, esso rifiuta anche la riduzione della libertà a mera facoltà. Nel personalismo dei due autori oggetto della ricognizione di Miano, al contrario, la libertà si invera solo come esercizio di responsabilità; non solo, ma a tal punto la storicità è necessaria alla persona, che la libertà non può darsi come bene acquisito, quale inevitabilmente sarebbe se astoricamente considerata come *facultas*, bensì è una sempre rinnovata conquista dell’esistenza, di contro alla pressione esercitata sull’uomo da varie forme di condizionamento, che certo esistono, in primo luogo quello della natura. Sebbene amiamo considerare il Novecento come l’epoca della lotta per la libertà, conquistata al prezzo di due guerre mondiali e lutti superiori a qualsiasi altro periodo della storia umana, un’attenta ricognizione delle posizioni di Guardini e Mounier, gravide tanto di speranze quanto di moniti, ci dovrebbe mettere in guardia nei confronti di questa lettura. Se infatti ammettiamo, con loro, che la libertà è dinamismo aperto, concretezza dell’esistenza sempre riconquistata, ma dunque anche sempre passibile di essere perduta nella disumanità, è chiaro allora come la categoria che più si attagli al Novecento sia in realtà quella di liberazione, che però fatalmente tende verso una direzione molto diversa, quella dell’*affermazione di sé*. Mentre lo *Streben* della libertà si offre allo sguardo come un’opera di costante ricapitolazione, quasi una glossa al sé, certo un tentativo di autoperfezionamento, ma sempre orientato dalla stella polare dell’etica della responsabilità, la liberazione vede nel proprio *Streben* un valore in se stesso. Correttamente, Miano ricorda come, se la parabola della modernità si è tutta compiuta all’interno del processo della secolarizzazione, ossia della traduzione in termini non religiosi dei principî e dei valori cristiani, oggi siamo in una fase nuova, che si pone al di là della secolarizzazione stessa⁶: il Novecento ci apparirà pertanto meno il coronamento della modernità, quanto lo snodo che ha portato al distacco da essa proprio nell’affermazione del primato della categoria di liberazione più che della libertà, categoria che il nuovo secolo (il nostro) è ora padrone di interpretare in senso molto più radicale, vale a dire in qua-

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 74-75.

⁵ Cfr., su questo tema, S. Pierosara, *Autonomia in relazione. Attraverso l’etica contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

⁶ Cfr. F. Miano, *Spirituale e storico nell’etica*, cit., pp. 34-35 e 61-62.

lità della spinta alla compiuta liberazione *dall'*umano stesso (visto oramai come imbarazzo o fardello) negli scenari dischiusi dalle biotecnologie e dall'utopia *cyborg*. Se però il linguaggio è quello della liberazione, ritornare a parlare il linguaggio della libertà può apparire una retrocessione: il libro non affronta la questione, ma mostra ad esempio come il personalismo di Mounier inviti a considerare la libertà nella sua relazione necessaria al determinismo della natura. Si tratta, ci dice Mounier, di cogliere “la compenetrazione tra condizionamenti e libertà, tra uomo e natura, tra storia dell'uno e vicenda dell'altra non come fossero dimensioni separate ma nella loro intrinseca, anche se spesso problematica, coniugazione”⁷. Qui possiamo sicuramente trovare la prima traccia di un'obiezione alla tendenza fondamentale del nostro tempo, quella appunto dell'autodeterminazione assoluta, dell'autonomia irrelata, della libertà come anomia del farsi-sé, che è anche l'unica risposta possibile ai traumi e alle lacerazioni che tale tendenza inevitabilmente comporta: il primato della relazione (ciò che per Mounier è il primato, personalisticamente più sfumato, della mediazione⁸). Andando oltre la stessa intersoggettività, Guardini parla di “interpersonalità” come “consapevolezza che ciascuno non può bastare a se stesso, avendo bisogno degli altri in tutti i sensi”. La storicità, allora, oltre ad essere la palestra in cui si esercita (nel senso dell'ἄσκησις) la libertà nella sua concretezza, è anche “l'insieme delle relazioni che si stabiliscono sul piano storico” in cui si inseriscono “le determinazioni essenziali dell'umano”⁹. Memore della lezione scheleriana (e, in realtà, prima ancora hegeliana), che sarà poi ripresa dalla grande antropologia filosofica tedesca del Novecento, da Gehlen a Plessner a Portmann (ma che si ritrova anche in *Dove si nasconde la salute* di Gadamer), Guardini definisce l'umano come natura aperta (“la ‘sua’ natura consiste nel fatto di non averne una”¹⁰), ma supera di slancio quell'antropologia (che giunge ad un più prudente, ma anche più pallido, autotrascendimento dell'umano¹¹) ponendo tale apertura come vivente incontro con gli altri.

È solo in questo modo che si può apprezzare il risalto, apparentemente in contrasto col primato della relazione, dato da Guardini al silenzio, alla necessità della sua custodia e della meditazione, sottolineatura opportunamente ribadita in quello che, a mio avviso, è il capitolo centrale della prima parte del libro. Nel silenzio l'uomo sperimenta “un terzo tipo di

⁷ Ivi, p. 76.

⁸ Cfr. ivi, p. 79.

⁹ Ivi, p. 29.

¹⁰ R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1993; tr. it. *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 18, cit. in F. Miano, *Spirituale e storico nell'etica*, cit., p. 29.

¹¹ Sul tema dell'autotrascendimento cfr. G. Cusinato, *Peritogoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona 2017.

libertà, la più intima”¹², che lo porta alla consapevolezza che il suo vero ‘io’ consiste (e non semplicemente risiede) nella coscienza, quest’ultima intesa come un io che abita il mondo e la storia, non pura mente (che una forte tendenza topologica insita nella modernità tende a concepire come *spazio* chiuso¹³), ma neppure, di contro alla linea Kant-Heidegger, essenzialmente coincidente con il *tempo*¹⁴. La proposta guardiniana della centralità del silenzio è una precisa scelta di campo nel senso di un’unità con se stessi che si può sperimentare ma non dire. Se la spazializzazione è *distensio*, ossia uno srotolarsi dell’unità della coscienza, che, proprio perché (si) espande, allora anche separa e disperde, e la temporalità è invece movimento di concentrazione nell’interiorizzazione, non *νεῖκος* ma *φιλότης*¹⁵, il silenzio aggiunge alla seconda un gradino ulteriore, essendo anche la *fruizione* (nel senso in cui Agostino usa questo termine) di una libertà in cui consiste il *proprium* dell’umano. Se la persona, nel Novecento, è il luogo in cui si combatte la battaglia tra “voler essere” e “sembrare di essere”, in Guardini è invece il luogo della tensione tra “l’essere libero” e il “diventare libero”¹⁶: il silenzio dell’interiorità si colloca all’esatto opposto del riconoscimento del fallimento del progetto di uscire dall’inautentico (includendo in esso, evidentemente, anche la rammemorazione heideggeriana) che è il “Nulla” pronunciato da Elisabeth nel capolavoro bergmaniano.

Come nel *frui* agostiniano, il silenzio si pone nei termini della gioia (Guardini parla di lietezza, “sorella della serietà”, distinguendola dall’allegria¹⁷). Se la libertà è dinamismo – è nella storia, per l’appunto, anche se non *per*, né tantomeno *di* essa – il percorso dell’uomo non è quello del viandante, che non ha orientamento ma coincide col proprio andare, bensì del pellegrino, che segue la stella polare dell’etica dell’esercizio del-

¹² F. Miano, *Spirituale e storico nell’etica*, cit., p. 45.

¹³ È appena il caso di ricordare la definizione della mente data da Locke e da Leibnitz. Il primo, infatti, dopo aver ammesso che il senso esterno e il senso interno sono “le finestre attraverso cui la luce è lasciata entrare” nella nuda “camera oscura” della mente, definisce quest’ultima come “una stanzuccia del tutto chiusa alla luce, nella quale sono state lasciate alcune piccole aperture da cui possono entrare le forme visibili esterne o le idee delle cose esterne” (J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, Laterza, Bari 1951, p. 173). Per il secondo, perfino quelle “finestre” si chiuderanno, e la monade sarà appunto “senza porte né finestre”.

¹⁴ Per Kant, infatti, “il tempo permane e non muta”: cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, I, parte II, I, lib. II, cap. I, Laterza, Bari 1971, vol. 1, p. 167.

¹⁵ Cfr. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, pp. 254-255. In realtà anche del tempo si può affermare il carattere di *νεῖκος* nel suo porre fatalmente la coscienza contro se stessa (sul filo tra πόλεμος e στάσις) nel riconoscimento di una sua lacerazione essenziale, che sia appunto l’impossibilità di giungere mai alla cosa in sé o all’essere, ma avendone pur sempre nozione, dunque tragica consapevolezza.

¹⁶ F. Miano, *Spirituale e storico nell’etica*, cit., p. 45.

¹⁷ Ivi, p. 46.

la libertà nella responsabilità. Qui Miano, ed è una critica che si può fare ad una ricostruzione per molti aspetti precisa e appassionata, avrebbe forse potuto sviluppare il tema del dinamismo mostrandone la portata teologica, qui tenuta sullo sfondo ma certo essenziale nella formulazione del pensiero guardiniano: esso, infatti, non è solo apertura, ma fecondità, possibilità di farsi, evangelicamente, lievito; o, ponendo la cosa da una prospettiva differente, l'apertura ha senso in primo luogo come apertura alla rivelazione, la lietezza che assiste il cammino del pellegrino e ne costituisce il senso¹⁸.

In nessun modo il silenzio può essere confuso con il solipsismo: al contrario, "Ogni autentico incontro nasce dal silenzio interiore, muove dalla profondità del cuore, dalla capacità di trovare sempre, seppur dinamicamente, una dimensione di unitarietà per la propria esistenza"¹⁹. Il silenzio non è la condizione di possibilità della relazione, ma "è anch'esso spazio di relazione"²⁰: si può forse ipotizzare, allora, che tra silenzio e incontro autentico vi sia la stessa relazione che esiste tra cura di sé e cura degli altri? Le legittimità di tale accostamento, che mi permetto di suggerire sebbene esso non sia presente nel testo, sembrerebbe confortata dall'affermazione di Miano, per la quale "L'incontro con gli altri, che è fondamentale per la persona, si realizza sempre tra silenzio e parola"²¹. Si comprenderebbe con ciò, allora, anche la particolare preoccupazione estetica di Guardini, in cui l'esperienza contemplativa del mondo è nuovamente rapportata al silenzio²²: solo nel silenzio si può insomma dare un'autentica *cura del mondo*.

Col che, giungiamo infine alla tematica del potere come servizio quale coronamento dell'ideale della libertà come esercizio della responsabilità. Guardini pone il tratto fondamentale dell'identità europea nello sviluppo della ricerca, prima filosofica e poi scientifico-tecnologica. È attraverso la ricerca che l'Europa è giunta a distinguersi da tutte le altre forme di civiltà, ed è quindi in essa che trova la propria unità essenziale: ma la ricerca europea ha portato l'uomo a dominare la natura, e a scoprire forme di energia, in modalità capaci di incalcolabile distruttività. Da qui dunque parte il compito dell'Europa, anch'esso diverso da tutti gli altri, che è quello di creare e realizzare l'idea della potenza come servizio nella forma di una "sollecitudine per l'umanità dell'uomo", la quale permette all'umano di "pervenire alla libertà anche di fronte alla propria opera"²³.

¹⁸ Ivi, p. 47: "La gioia vera non implica staticità, ma profondità di vita e senso del cammino".

¹⁹ Ivi, p. 49.

²⁰ Ivi, p. 50.

²¹ Ivi, p. 49.

²² Cfr. ivi, p. 48.

²³ Ivi, p. 59.

Quest'ultimo è certo un richiamo alla meditazione dello Husserl della *Crisi* e il suo amaro verdetto, per cui il Novecento aveva portato all'asserimento dell'uomo alla scienza, e, insieme, una proposta per risolvere il dilemma che egli aveva posto; dilemma che però, come mostra ad esempio Anders con le sue osservazioni sul "dislivello prometeico" che affligge l'*homo technicus*, in realtà non ha fatto che accentuarsi, presentandosi oggi in forme forse più subdole e meno direttamente apocalittiche della bomba atomica, ma non meno efficaci.

Spirituale e storico nell'etica è l'omaggio, sentito e partecipato, che uno studioso vuole e sente di dover tributare a due maestri del pensiero ma anche, e forse soprattutto, dell'anima: oltre alla sua capacità di delineare i tratti essenziali della loro proposta filosofica in modo rapido ma completo, il pregio del libro consiste sicuramente nel suo rendere loro grazie, onorandoli senza mai idealizzarli. Un esempio da seguire nel suo discreto (silenzioso, si potrebbe dire) *understatement*, di contro al chiasso prodotto dalle seduzioni di tanto pensiero militante, di visioni sempre più radicalizzate della filosofia, e di certa riflessione sempre più stancamente oracolare.

Stefania Lombardi

Antonina Nocera, *Metafisica del sottosuolo. Biologia della verità tra Sciascia e Dostoevskij*, Divergenze, Belgioioso (PV) 2020, pp. 46

“I fili che uniscono scritture anche molto lontane possono essere sorprendentemente sottili e al contempo resistenti come quelli di seta”.

Inizia così il saggio di Antonina Nocera, *Metafisica del sottosuolo*¹; il saggio indaga inaspettati e originali parallelismi tra Sciascia e Dostoevskij.

L'indagine è qui la parola chiave perché, come sostiene la scrittrice, uno dei fili di unione tra Sciascia e Dostoevskij è la loro “naturale attitudine a considerare la scrittura un metodo di indagine sull'uomo, inteso come unità misteriosa su cui è impossibile mettere un punto definitivo”.

Non sorprende, pertanto, il sottotitolo scelto: *Biologia della verità tra Sciascia e Dostoevskij*.

Il termine “biologia” contiene *bìos* (vita) e *lògos* (studio, ragionamento, discorso; ma anche indagine). Ci troviamo dinanzi a un ragionamento, un discorso, un'indagine sulla verità a partire dalla vita stessa di Sciascia e Dostoevskij, oltre che dalle loro opere.

Questo saggio del 2020 si colloca nel panorama degli studi su Sciascia unitamente al panorama degli studi su Dostoevskij. Mette a raffronto i due autori a partire da due loro scritti determinati per fare, successivamente, un discorso più ampio che coinvolge l'essenza letteraria stessa di entrambi. Il saggio si muove dal particolare al generale e poi torna indietro; ovvero, dal generale al particolare, con la consapevolezza del percorso intrapreso.

Nonostante l'anno, il 2020, che vede le celebrazioni del bicentenario dalla nascita di Dostoevskij e il centenario dalla nascita di Sciascia, il saggio non è un *instant book* perché si colloca anche all'interno di un lungo percorso di studi dell'autrice che parte da molto più lontano nella linea temporale.

L'originalità del saggio consiste nell'aver sapientemente individuato connessioni e comparazioni di non facile intuito, soprattutto per occhi

¹ A. Nocera, *Metafisica del sottosuolo. Biologia della verità tra Sciascia e Dostoevskij*, Divergenze, Manocalzati (Av) 2010.

non allenati a queste letture approfondite a livello letterario, filosofico e filologico. Questa particolare originalità è il suo punto di forza; e anche il suo valore aggiunto nel panorama degli studi su Sciascia e Dostoevskij.

Eventuali criticità possono rilevarsi nella brevità del saggio stesso; ma quest'ultima è anche un punto di forza perché si apre a molti spunti e letture, mettendosi sempre in gioco, come fanno la saggistica e la letteratura che trascendono il particolare e puntano all'universale.

Ne sono testimonianza le innumerevoli recensioni critiche che continuano a salutare questo saggio.

La struttura dell'impianto delle note è, volutamente, divulgativa perché il saggio è snello e fruibile e rifugge la pesantezza di un forte apparato delle note. Sarebbe stata una criticità se non ci fosse stata questa scelta, riuscita, di maggiore fruibilità.

Se *Metafisica del sottosuolo* è un'eco alle *Memorie del sottosuolo*², non possiamo, appunto, dimenticare che qui ci troviamo dinanzi a una "metafisica" che rimanda all'immaginazione razionale, all'indagine, appunto, come specificato, tra le righe, anche nel sottotitolo.

Le memorie sono, semmai, in sottofondo ma il focus è su questo nuovo ragionamento che, al contempo, mostra i limiti della ragione umana; è un ragionamento che va oltre, è il "salto" descritto dalla terza navigazione di Sant'Agostino³.

Non più la ragione illuministica ma la ragione illuminante, o meglio: quel potere e quella grazia illuminanti⁴.

Il richiamo all'indagine è anche il sottotesto che mette in guardia su come questo saggio di Antonina Nocera non faccia sconti e che non si può leggere senza la conoscenza puntuale delle opere di Sciascia e Dostoevskij; sebbene l'autrice abbia dovuto restringere il campo a *Il contesto*⁵ e *I fratelli Karamazov*⁶, anche gli altri scritti dei due scrittori messi in relazione sono dati per acquisiti da parte del lettore.

E anche in quel caso, le parole sapientemente pesate, la scrittura colta ma essenziale, non lasciano spazio a eventuali distrazioni perché l'attenzione deve essere massima, anche per successive riflessioni e ampliamenti a cui quell'essenziale della scrittura rimanda.

Antonina Nocera ci tiene per mano in questo percorso annunciando

² F. Dostoevskij, *Memorie del sottosuolo*, tr. it. di P. Nori, Voland, Roma 2012.

³ Agostino (sant'), *Amore assoluto e "terza navigazione"*: testo latino a fronte; commento alla Prima Lettera di Giovanni, dieci discorsi, Commento al Vangelo di Giovanni, secondo discorso, Bompiani, Milano 2000.

⁴ Cfr. A. Nocera, *Metafisica del sottosuolo. Biologia della verità tra Sciascia e Dostoevskij*, cit., p. 31.

⁵ L. Sciascia, *Il contesto. Una parodia*, Adelphi, Milano 2006.

⁶ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 2014.

già le strade percorse e da percorrere per individuare, tra le due opere indicate, le possibili connessioni tra questi due scrittori.

In una prima strada l'autrice ha voluto vedere il passaggio in cui Sciascia cita Dostoevskij (siamo dentro *Il contesto*) tracciando un percorso di senso (ricordando il sottotitolo di *Metafisica del sottosuolo*, ovvero, *Biologia della verità tra Sciascia e Dostoevskij*, siamo, qui, nel campo del *logos*); l'altra strada è orientata a stabilire un'intimità più profonda tra i due scrittori (ancora ricordando il sottotitolo di *Metafisica del sottosuolo*, ovvero, *Biologia della verità tra Sciascia e Dostoevskij*, siamo, qui, invece, nel campo della vita, *bios*).

La verità sta al vertice di questo triangolo con *bios* e *logos* in cui erano apparse le dichiarazioni di Sciascia su Dostoevskij: "Grandissimo scrittore, ma non lo amo"⁷.

Anche su questo Nocera si sofferma e indaga nel suo saggio.

In questi parallelismi tra Sciascia e Dostoevskij riguardo gli scritti citati, non siamo dinanzi unicamente alla trattazione delle eventualità di errori giudiziari, ovvero di quelle falle al sistema razionale della legge, perché la penna della scrittrice scandaglia fino a cogliere i limiti della ragione e l'appello a una diversa ragione, quella illuminante che si riallaccia al termine "metafisica" e che riesce a vedere la realtà, quella realtà formata da un sottosuolo che è la conseguenza del libero arbitrio.

Un libero arbitrio che può portare all'omicidio come rivolta e che può affermare: "Ho ucciso un'idea, un principio, non la vecchia usuraia"⁸; la frase è presa a prestito da *Delitto e castigo*⁹ perché, come detto precedentemente, Nocera utilizza, sì, due scritti a confronto, ma resta imprescindibile la conoscenza completa delle opere dei due scrittori messi in relazione. Come scrive Nocera, quella frase è utilizzata da Rolland quando illustra cosa è un "delitto filosofico".

Il termine "metafisica" è mostrato in tutte le sue sfaccettature, non solo positive; c'è anche, in chiave negativa, l'utilizzo come farsa a uso e consumo delle masse che necessitano di credere in una forma di giustizia come "faro metafisico", indipendentemente dalla sua verità.

In questo voler e dover accontentare le masse vi si scorge un altro parallelismo tra i due personaggi presenti nelle due opere scelte degli scrittori posti, sapientemente, in relazione da Nocera: Riches e il Grande Inquisitore.

Resta, tuttavia, più metafisico (in ogni sfaccettatura) e mistico Dostoevskij e più nichilista Sciascia.

⁷ Cfr. A. Nocera, *Metafisica del sottosuolo. Biologia della verità tra Sciascia e Dostoevskij*, cit., p. 5.

⁸ Ivi, p. 16.

⁹ F. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, tr. it. di E. Guercetti, Einaudi, Torino 2014.

Come sostiene Nocera, in una forma rovesciata, Sciascia ripropone, modello parodia, la formula dostoevskiana “Se Dio non esiste, tutto è permesso” con “Dio esiste quindi tutto ci è permesso”¹⁰.

L'inversione sta a rimarcare che le ragioni della vita prevalgono su quelle della logica e della ragione e su quelle della fede stessa.

Vien quasi da pensare ad Amleto che ammonisce il razionale amico Orazio, quello a cui affiderà, da morente, la narrazione della sua storia quando gli dice: “Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante non ne sogni la tua filosofia”¹¹.

Ed ecco che ritorna il sottotitolo di questo saggio che ricorda, appunto, la vita.

Ci troviamo dinanzi alle opere e alla vita che reclamano una dignità propria, affidamenti a varie narrazioni e interpretazioni come fa la vita stessa che pulsa e sempre si rinnova.

Quella vita che pulsa, intensa e piena di sorprese, tra le pagine di *Metafisica del sottosuolo*.

¹⁰ Ivi, p. 32.

¹¹ W. Shakespeare, tr. it. di N. D'Agostino, Garzanti, Milano 1991, cit., p. 59.

Mariafilomena Anzalone

Guglielmo Tamburrini, *Etica delle macchine.*

Dilemmi morali per robotica e intelligenza artificiale,

Carocci, Roma 2020, pp. 151

“Il minuto era passato. Strana sensazione quando ti decidi e non riesci a deciderci. ‘Andare o no, andare o no?’ ripetevo ogni secondo quasi rabbrivendo”. Le parole con cui Dostoevskij, ne *L’Adolescente*, racconta l’esitazione, colma di trepidazione, vissuta dal giovane Arkadij di fronte alla possibilità di incontrare per la prima volta il suo fratellastro, descrivono un’esperienza piuttosto comune per gli esseri umani: decidere senza agire di conseguenza, tornare sui propri propositi, indugiare senza dare loro seguito, sebbene nulla di nuovo e significativo sia accaduto da quando sono stati formulati. Si tratta di un’esperienza che, invece, è del tutto estranea a quegli agenti macchinici che, combinando le potenzialità della robotica e dell’Intelligenza Artificiale (IA), sono in grado di scegliere un corso d’azione e portarlo a termine senza l’intervento da remoto di un operatore umano. Un drone armato, progettato per individuare e eliminare obiettivi militari, agirà di conseguenza, senza tentennamenti; lo stesso dicasi per un veicolo a guida autonoma (VA) programmato per percorrere la rete stradale. Una delle particolarità di questi dispositivi, come evidenzia l’interessante volume di Guglielmo Tamburrini, è data proprio dalla rapidità con cui passano dalla “decisione algoritmica” all’“azione robotica” (p. 11). Rapidità che se da un lato determina l’elevato livello di efficacia operativa di queste macchine, dall’altro riducendo fino ad annullarle le possibilità di un intervento umano che modifichi il corso d’azione intrapreso, ha delle rilevanti implicazioni di natura morale. L’Autore sceglie di esporle ed esplorarle all’interno di un confronto tra due tradizioni normative – l’etica dei doveri e l’etica delle conseguenze – che, soprattutto per quel che concerne l’etica dei doveri, sono presentate in una versione non priva di semplificazioni. L’Autore le assume, un po’ schematicamente, come punti di riferimento principali e contrapposti – sebbene non esclusivi – sia per individuare i problemi morali configurati dall’utilizzo di tali macchine che per articularne possibili soluzioni. All’interno di questa cornice, il volume offre una ricca e documentata ricognizione delle principali criticità etiche connesse alla crescente auto-

nomia operativa delle macchine, spaziando dalle questioni legate ai processi di trasformazione del lavoro, delle professioni altamente qualificate (come quella del chirurgo) e delle responsabilità ad esse collegate, alle implicazioni derivanti dai sistemi di sorveglianza e controllo sociale resi possibili da tali tecnologie.

Questa panoramica di carattere generale, a cui è dedicato l'ultimo capitolo del volume, è preceduta dall'esame di alcuni casi di studio – riguardanti, nello specifico, i veicoli a guida autonoma e le armi autonome – che, con grande efficacia narrativa, consentono al lettore di entrare nel vivo e nel merito dei problemi suscitati da tali macchine. Problemi che, come evidenziato anche nel sottotitolo del volume, assumono sovente la forma di veri e propri dilemmi morali.

Esemplare, in tal senso, è l'analisi del caso delle collisioni inevitabili dei VA che, ricalcando il famoso *trolley problem* elaborato da Philippa Foot, si configura quando il VA non può evitare di impattare contro un ostacolo. A parità di condizioni concomitanti (velocità, angolo d'impatto, etc.), il VA potrebbe trovarsi nella situazione di dover scegliere, ad esempio, se collidere con un ciclista munito di casco o con uno che ne è privo. In nome del paradigma consequenzialista cui si ispira la stessa idea di sviluppare veicoli del genere – la cui introduzione su larga scala mira ad aumentare la sicurezza stradale minimizzando imparzialmente i danni attesi per le persone – si potrebbe ritenere giusto collidere con il ciclista munito di casco che, essendo più protetto, corre meno rischi di riportare gravi conseguenze. Ma, se nell'immediato una scelta del genere sembra limitare i danni, a lungo termine essa rischierebbe di condurre in una direzione completamente opposta: consapevoli dei criteri con cui vengono programmati i VA, i ciclisti potrebbero decidere di non indossare più il casco, visto che li renderebbe bersagli privilegiati in caso di collisioni inevitabili. Con l'effetto, del tutto contrario rispetto a quello perseguito dai VA, di accrescere i pericoli per l'integrità fisica delle persone.

Se anche immaginassimo di superare il problema dei ciclisti facendo circolare i VA su percorsi stradali a loro preclusi, non potremmo comunque escludere a priori scenari di collisione inevitabile in cui a rischio è la vita del passeggero. In questi casi, secondo quali finalità andrà programmato il VA? Dovrà privilegiare sistematicamente la vita del passeggero o calcolare imparzialmente i danni attesi per tutte le persone coinvolte nell'impatto? È evidente che una scelta del genere ha delle implicazioni notevoli sia sul piano individuale che dell'accettabilità sociale: quanti di noi acquisterebbero un VA e lo utilizzerebbero per portare a scuola i propri figli sapendo che è programmato per non anteporre la loro protezione a quella degli altri individui? Ma, allo stesso tempo, da pedoni, ci sentiremmo sicuri nell'attraversare strade in cui circolano VA programmati per privilegiare ad ogni costo i loro passeggeri?

Come l'Autore non manca di evidenziare, casi del genere portano alla luce un elemento che differenzia e complica il quadro rispetto alla tradizionale formulazione dei dilemmi del *trolley*: qui non si tratta di effettuare una scelta *una tantum*, "in una situazione che non prevede ripetizioni" (p. 26), ma di programmare, *ex ante*, una macchina perché decida sistematicamente di intraprendere, date certe condizioni, un determinato corso di azione. La programmata reiterazione delle scelte impone, a sua volta, di ampliare di molto l'orizzonte temporale, valutando a lungo termine il loro impatto in una prospettiva che non può ignorarne le ricadute di carattere sociale e politico. Di qui la necessità, fortemente sottolineata dall'Autore, di avviare un confronto pubblico tra tutti i soggetti interessati, confronto in cui alla filosofia morale spetta il compito di contribuire in modo decisivo all'elaborazione di "politiche etiche accettabili e socialmente condivise" (p. 31). La loro esigenza si fa ancora più stringente quando si considera il caso delle armi autonome il cui sviluppo e utilizzo è già di per sé fortemente controverso, data la natura esplicitamente offensiva di tali dispositivi progettati per individuare e colpire obiettivi militari. L'Autore dedica ampio spazio agli argomenti contro le armi autonome riconducibili all'etica delle conseguenze e, soprattutto, all'etica dei doveri, delineando un ventaglio di criticità che non sono risolvibili solo mediante un progressivo raffinarsi delle tecnologie disponibili. Anche se, in un futuro non troppo lontano, le armi autonome potessero assicurare una selezione corretta e precisa degli obiettivi militari, resterebbero comunque aperte una serie di questioni connesse al rispetto dei diritti e della dignità personale di chi è coinvolto in un conflitto bellico, ai potenziali effetti di destabilizzazione politica derivanti dalla loro utilizzazione e, più in generale, alla responsabilità morale e giuridica di scelte che mettono a repentaglio la vita e l'integrità fisica delle persone.

In un quadro che, anche dal punto di vista giuridico, appare ancora fortemente inadeguato, il dibattito pubblico è attraversato da richieste di moratoria o di totale messa al bando delle armi autonome. Ma, come l'Autore opportunamente rileva – lasciando emergere il costante rinvio tra le problematiche etiche di natura applicativa e il piano più squisitamente teorico – una discussione del genere necessita di una preliminare riflessione su cosa significhi parlare di autonomia in riferimento a tali macchine.

Ed è questo il nodo gordiano a cui finiscono per essere ricondotti i vari e variegati problemi che il volume affronta e discute. L'Autore prova a scioglierlo delimitando innanzitutto il perimetro all'interno del quale si colloca l'autonomia esplicitamente operativa di queste macchine, che sono autonome dagli agenti umani ma non dal collegamento e dall'iterazione con altri agenti artificiali. Esso può essere circoscritto dalle condizioni del "per-da-dove": "autonomia operativa *per* un dato compito,

svolto indipendentemente *da* agenti di un certo tipo, *laddove* il contesto operativo sia congeniale al regolare funzionamento della macchina” (p. 59). Ma condizioni del genere, soddisfatte anche dai termostati deputati al controllo della temperatura nelle nostre case, non sono sufficienti a descrivere l'autonomia di dispositivi che sfruttano le più avanzate risorse della robotica e dell'IA. Non solo perché essi sono in grado di svolgere compiti la cui esecuzione, per gli uomini, implica notevoli assunzioni di responsabilità morale; ma anche e soprattutto perché la loro indipendenza dal controllo umano si salda alla capacità di apprendere dall'esperienza, di adattarsi e rispondere in modo flessibile quanto efficace ai cambiamenti del contesto operativo. I noti progressi dei sistemi di IA nel campo del *machine learning* e del *deep learning* consentono loro di processare e vagliare in modo pressoché istantaneo enormi quantità di dati, di selezionare, grazie a reti neurali artificiali, i casi più rilevanti per il raggiungimento degli obiettivi, ma anche di imparare a svolgere compiti per i quali non erano stati esplicitamente programmati. La sequenza di operazioni e processi che tali sistemi mettono in atto può essere, in alcuni casi, talmente raffinata e complessa da risultare poco o per nulla decifrabile per l'uomo che non è messo nelle condizioni di valutare fino in fondo “la bontà di una scelta automatica” (p. 110).

Ma è proprio sulla linea di confine che traduce l'autonomia di queste macchine in un automatismo che sfugge alla piena comprensione dell'uomo che l'Autore individua il discrimine tra l'autonomia umana e quella meccanica: quest'ultima non è consapevole di sé, delle proprie intenzioni, né è capace di avvertire le scelte che effettua come qualcosa di proprio. Anche se applica delle regole di natura morale, non è in grado di spiegare il perché tali regole abbiano determinato la scelta di un corso d'azione piuttosto che di un altro. Mancando attualmente di capacità introspettive, le macchine non sono capaci di fornire motivazioni e quindi, secondo l'Autore, non possono essere considerate dotate di un'autentica autonomia di natura morale. Le loro scelte morali, pertanto, sono scelte “in cerca d'autore” (p. 137), di un autore che, almeno al momento, non può che essere umano.

Da questo punto di vista, il volume ha l'indubbio merito di mostrare, con grande chiarezza e efficacia argomentativa, che una riflessione etica sull'autonomia delle macchine non corrisponde *tout court* ad un'indagine sulla fatale perdita di autonomia dell'uomo, destinato a soccombere di fronte al potere smisurato di sofisticati agenti meccanici. Essa, piuttosto, trova il suo cardine proprio nell'autonomia dell'essere umano in quanto agente morale, negli scopi che intende perseguire utilizzando tali dispositivi e nei valori morali che, attraverso di essi, intende realizzare. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che, se tali macchine vanno ben oltre l'applicazione di regole generali a casi particolari e riescono a formulare

esse stesse regole di comportamento, lo fanno sempre all'interno di un orizzonte di fini fissati, stabiliti e continuamente riconfigurati dall'uomo. Del resto, l'autonomia dell'uomo, anche se può dar luogo ad automatismi, non coincide mai fino in fondo con essi né si lascia misurare solo in termini di velocità deliberativa ed esecutiva. Perché, per il giovane Arkadij, così come per tutti gli esseri umani, il tempo delle scelte è sempre e comunque anche il tempo delle esitazioni, dei dubbi e degli opportuni ripensamenti.

