



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Tre concetti di persona

di Roberto Poli

Sommario: Definiamo la persona come il soggetto dei valori, l'ente che può, con maggiore o minore capacità, accedere ai valori ed eventualmente accettarli intenzionalmente. Sfortunatamente, la discussione sulla categoria di persona presenta numerose confusioni e soffre di una prolungata, seria carenza di concettualizzazione. Preliminare allo sviluppo di una adeguata teoria della persona è la chiarificazione della sua struttura ontologica e dei concetti che ne determinano il contenuto. A questo proposito, mi sembra che una mossa euristicamente utile sia quella di distinguere almeno tre diverse accezioni di persona, che per mancanza di una migliore terminologia chiameremo *persona*₁, *persona*₂ e *persona*₃. Le possiamo esemplificare in riferimento a tre diversi pensatori che ne hanno autorevolmente difeso le caratteristiche. Affiancheremo quindi Peter Singer a *persona*₁, Nicolai Hartmann a *persona*₂, e Martha Nussbaum a *persona*₃.

Indice: 1. Introduzione p. 2 / 2. La prima accezione di persona p. 3 / 3. I confini della persona p. 3 / 4. Sulla definizione di persona p. 5 / 5. Sui referenti di persona p. 7 / 6. Ancora sull'idea di persona p. 8 / 7. Emozioni e valori p. 9 / 8. Da Brentano a Husserl p. 10 / 9. Gli atti emozionali p. 11 / 10. I valori di costituzione della persona p. 12 / 11. Valori architettonici p. 12 / 12. Valori di realizzazione della persona p. 13 / 13. Valori di bene e di male p. 14 / 14. Forza e altezza dei valori p. 15 / 15. Gli atlanti di valore p. 16 / 16. La terza accezione di persona p. 16 / 17. I diritti e i beni naturali di John Finnis p. 18 / 18. Le capacità umane fondamentali di Martha Nussbaum p. 19 / 19. Nuove sfide p. 22 / 20. Fra speranza e responsabilità p. 24 / **Bibliografia** p. 25

Tre concetti di persona

di Roberto Poli

1. Introduzione

Definiamo la persona come il soggetto dei valori, l'ente che può, con maggiore o minore capacità, accedere ai valori ed eventualmente accettarli intenzionalmente.¹ Sfortunatamente, la discussione sulla categoria di persona presenta numerose confusioni e soffre di una prolungata, seria carenza di concettualizzazione. Preliminare allo sviluppo di una adeguata teoria della persona è la chiarificazione della sua struttura ontologica e dei concetti che ne determinano il contenuto. A questo proposito, mi sembra che una mossa euristicamente utile sia quella di distinguere almeno tre diverse accezioni di persona, che per mancanza di una migliore terminologia chiameremo *persona*₁, *persona*₂ e *persona*₃. Le possiamo esemplificare in riferimento a tre diversi pensatori che ne hanno autorevolmente difeso le caratteristiche. Affiancheremo quindi Peter Singer a *persona*₁, Nicolai Hartmann a *persona*₂, e Martha Nussbaum a *persona*₃.

Dal momento che le tre accezioni di persona hanno nature ontologiche essenzialmente diverse, è ragionevole supporre che almeno alcune delle tradizionali difficoltà della teoria della persona dipendano dalla loro mancata distinzione. Ognuna delle tre accezioni di persona ha valore, ma i valori che entrano in gioco sono differenti. La *persona*₁ ha il valore corrispondente alla dignità del vivente, mentre la *persona*₃ ha il valore corrispondente al dispiegamento delle qualità di una biografia autenticamente umana. La *persona*₁ è strutturalmente condizionata e sfuma nella sfera della realtà biologica, la *persona*₃ è strutturalmente condizionata e sfuma nella sfera della realtà spirituale. Ognuno nasce come *persona*₁, alcuni *diventano* *persone*₃. L'essere *persona*₁ è un dato di fatto, connaturato alla nostra natura di esseri viventi. La qualità di essere *persona*₁ non si acquista e non si perde. La *persona*₃ è invece una dimensione strutturalmente fragile: lo si può diventare e si può smettere di esserlo. La *persona*₃ può accedere ad un piano superiore di realtà, così come può fallire nel riuscire a mantenersi a quel livello e può anche scegliere di o trovarsi costretta ad abbandonarlo. Vedremo a suo tempo che in tutto questo non c'è nulla di misterioso.

Il possedere la dignità del vivente o l'avere una biografia sono due diverse accentuazioni rispetto alla persona come soggetto di valori. Accantonando per il momento il caso della *persona*₁, la declinazione del concetto di persona in direzione del biologico, la differenza fra persona come portatore di valori (*persona*₂) e persona come soggetto di biografia (*persona*₃) si articola nelle diverse capacità che le caratterizzano. La *persona*₂ si costituisce al di sopra del soggetto, si determina nella

¹ Per una più ampia argomentazione vedi Poli 2006a.

scelta fra bene e male e successivamente nella articolazione delle virtù, la persona₃ si costituisce nelle capacità che costituiscono una biografia.

2. La prima accezione di persona

La prima domanda che conviene porsi è la seguente: a chi si applicano i precetti e le regole dell'etica? La risposta più illuminante è quella di osservare la presenza di una tendenza che procede sin dagli albori dell'umanità e tutt'ora continua a svilupparsi. Si tratta di una tendenza che procede per ampliamenti progressivi dei gruppi di individui soggetti al discorso etico. La direzione è stata quella che a partire dalle prime comunità ha poi progressivamente incluso la città, la nazione e infine il villaggio globale. Il percorso è stato lungo e ben più accidentato di quanto non possa risultare dalla micro descrizione appena fornita. Fra le molte ostruzioni che hanno reso faticoso il cammino verso l'idea secondo cui tutti gli esseri umani sono autentici soggetti etici, merita ricordare le questioni legate alle differenze di genere, di religione, di razza, di ceto. Supponendo per il momento che queste diverse ostruzioni siano state effettivamente rimosse (ipotesi quantomeno fantasiosa) possiamo affermare che la sfera dell'etico ingloba la complessità degli esseri umani.

Una domanda si presenta però spontaneamente alla nostra attenzione. Il percorso di ampliamento progressivo della sfera dei soggetti etici deve essere considerato come essenzialmente terminato o è possibile prefigurare un suo ulteriore ampliamento? In altri termini, sarebbe corretto estendere il riferimento del concetto di persona (come persona₁) al di là degli appartenenti alla specie biologica *homo sapiens sapiens*? La domanda non è peregrina, per almeno due diverse ragioni: perché è strutturalmente intrinseca al processo storico di progressivo ampliamento del dominio di persona e perché alcuni studiosi non solo hanno effettivamente posto la domanda ma vi hanno anche dato una risposta positiva. Se consideriamo le proposte di Peter Singer, l'autore che forse più di ogni altro ha difeso una idea di questa natura, dovremmo in effetti riconoscere che almeno alcuni individui non appartenenti alla specie *homo sapiens sapiens* dovrebbero essere considerati persone. In realtà la tesi di Singer è ben più forte. Per lui, infatti, è corretto sostenere *sia* che non tutti gli appartenenti alla specie *homo sapiens sapiens* sono persone *sia* che individui non appartenenti alla specie *homo sapiens sapiens* potrebbero essere persone.

Cercherò di dimostrare che la proposta di Singer è categorialmente errata, anche se per ragioni abbastanza diverse da quelle che altri pensatori hanno proposto. Anche se errata, come spero di riuscire a provare, la proposta di Singer ha comunque il merito di costringerci a meglio specificare il nostro quadro categoriale.

3. I confini della persona

Proviamo in primo luogo a ricostruire il ragionamento di Singer.² L'intera analisi deriva dal riconoscere la presenza di una differenza irriducibile fra informazioni di natura biologica e informazioni di natura etica. Per evitare ambiguità, conveniamo di indicare il punto di vista biologico con l'espressione "membro della specie *homo sapiens sapiens*" e il punto di vista etico con l'espressione "persona".

La domanda ora diventa: è corretto affermare che tutti i membri della specie *homo sapiens sapiens* sono persone? E, per complemento: è corretto affermare che tutte le persone sono membri della specie *homo sapiens sapiens*? La risposta di Singer, come sappiamo, è negativa: ci sono appartenenti alla specie *homo sapiens sapiens* che non sono persone e ci sono persone che non appartengono alla specie *homo sapiens sapiens*.

² Seguo in particolare Singer 1989.

Una tale conclusione deriva dal seguente ragionamento. Per poter rispondere in modo fondato alle precedenti domande è necessario caratterizzare i termini impiegati, fornendo adeguate condizioni di uso che ci permettano di applicarli correttamente. Il compito di approntare la serie delle condizioni necessarie e sufficienti per poter valutare se una espressione classificatoria si applica a qualche individuo appartiene per forza di cose agli specialisti della disciplina. Spetterà quindi ai biologi dirci come applicare correttamente l'espressione "membro della specie *homo sapiens sapiens*", mentre sarà compito dei moralisti dirci come impiegare l'espressione "persona".

A questo punto si presenta immediatamente un primo problema: Se adottiamo una prospettiva cladista,³ la risposta sul piano biologico è relativamente ovvia: un individuo appartiene alla specie *homo sapiens sapiens* se ha il patrimonio genetico della specie e in definitiva deriva da appartenenti alla stessa specie. In tal caso, il problema è tutto sull'altro lato: quali sono i tratti che definiscono il concetto di persona? In definitiva, quali sono criteri che distinguono le persone dalle non persone? Se diciamo che gli appartenenti alla specie *homo sapiens sapiens* sono *per default* persone, stiamo usando categorie biologiche per definire una categoria etica. L'idea non è nuova: già Spencer e altri positivisti ottocenteschi avevano cercato di seguire questa strada. Non è però difficile vedere perché una risposta di questo tipo è strutturalmente inadeguata. Se veramente l'etica fosse così intimamente legata alla biologia, la stessa etica diventerebbe al massimo una igienistica, una profilassi del comportamento evolutivamente produttivo. Credo che ai nostri giorni nessuno difenda più una idea così riduttiva di etica.

Se questo è vero, allora ci servono dei criteri per poter applicare correttamente la categoria di persona.

A questo proposito Singer ricorre agli "indicatori di umanità" individuati dal teologo protestante Joseph Fletcher.⁴ Cito: "Questi comprendono: autocoscienza, autocontrollo, senso del futuro, senso del passato, capacità di porsi in rapporto con altri, riguardo per altri, comunicazione, curiosità. È questo il senso che intendiamo quando per lodare qualcuno diciamo di lei che 'è veramente umana' o mostra 'qualità veramente umane'".⁵ Quello che vogliamo dire è che "gli esseri umani possiedono in modo caratteristico certe qualità, e questa persona la possiede in grado alto".⁶

A questo punto, è facile immaginare i successivi passi di Singer: "Questi due significati di 'essere umano' si sovrappongono, ma non coincidono del tutto. Il feto, i 'vegetali umani' gravemente ritardati, perfino i neonati – sono senza dubbio membri della specie *homo sapiens sapiens*, ma nessuno di loro è autocosciente, ha il senso del futuro o la capacità di porsi in rapporto con altri". Per complemento, è del tutto palese che gli individui di alcune specie biologiche diverse dall'*homo sapiens sapiens* godono degli indicatori di umanità precedentemente elencati. Quindi è corretto concludere che non tutti gli appartenenti alla specie *homo sapiens sapiens* sono persone e che ci sono persone che non appartengono alla specie *homo sapiens sapiens*.

Come ho già anticipato, non credo che il ragionamento di Singer sia corretto. Credo anzi che il suo ragionamento soffra per una intera serie di errori. Il problema vero però è che si tratta di errori piuttosto sofisticati, a cui non è per nulla facile controbattere.

In primo luogo, è necessario precisare che la validità formale dell'argomentazione di Singer dipende criticamente da due specifiche assunzioni.

La prima assunzione presuppone che gli indicatori di umanità – quali che siano – forniscano informazioni sufficienti e necessarie per la definizione del concetto di persona. La clausola di sufficienza dice che un individuo che possiede quelle caratteristiche è una persona; la clausola di ne-

³ In biologia si distinguono due principali scuole di classificazione, la fenetista e la cladista. I fenetisti si focalizzano sulle similitudini di forma, funzione e ruolo biologico. I cladisti, per converso, si focalizzano sulle similarità fra gli individui della stessa stirpe appartenenti a due successive generazioni. Sinotticamente, i primi adottano una ottica morfologica e i secondi una ottica genetica.

⁴ Singer 1989, p. 80.

⁵ Singer 1989, p. 80.

⁶ Singer 1989, p. 81.

cessità dichiara che un individuo che non possenga quelle caratteristiche non è una persona. La seconda assunzione prescrive che l'ambito di applicazione della precedente assunzione sia costituito dall'intero reame degli esseri viventi.

La conclusione di Singer è formalmente valida solo se accettiamo entrambe le assunzioni. In realtà, però, entrambe possono essere messe in questione. Rispetto alla prima assunzione, possiamo ad esempio chiederci se effettivamente il concetto di persona debba essere definito nella forma degli indicatori di umanità o se essi non siano più correttamente intesi come attributi concomitanti o addirittura contingenti rispetto all'essenza – ovvero alla definizione – di persona. Potremmo altresì provare a chiederci se l'essenza della persona debba essere caratterizzata nei termini di una definizione tassonomica o se non sia eventualmente più corretto provare a caratterizzarla in termini prototipici. Nel caso della seconda assunzione le cose sembrano meno complesse: Per essa infatti il problema si riduce al fornire una qualche ragione a supporto della scelta del dominio su cui far variare il tipo persona. In fin dei conti non è per nulla ovvio scegliere l'intera sfera del vivente come ambito su cui far variare il tipo persona. Dal momento che si tratta di una scelta diversa da quella adottata dalla quasi totalità dei moralisti, spetta a Singer e a coloro che condividono la sua proposta dire *perché* dovremmo procedere nel modo da loro suggerito.

La critica a Singer deve quindi verificare la validità delle due premesse incassate nel suo ragionamento e valutare se non vi siano alternative più solide.

4. Sulla definizione di persona

La lista degli indicatori di umanità presenta almeno quattro problemi meritevoli di attenta analisi. Sinotticamente, si tratta di valutare (1) la correttezza delle voci che compongono la lista; (2) la presenza di eventuali soglie, secondo le quali non sarebbe sufficiente possedere un certo attributo ma lo si dovrebbe possedere al di sopra di un certo minimo; (3) le interazioni fra le diverse voci della lista, (4) la parziale o totale sostituibilità di un attributo con un'altro attributo o con un complesso di altri attributi. Per il momento accantoniamo questi problemi e mi limito esclusivamente alla questione fondamentale di come si deve leggere la lista degli indicatori di umanità.⁷

Le principali opzioni sono essenzialmente due, rispettivamente legate alla interpretazione in atto o in potenza della serie degli indicatori. Anche se la terminologia sembra antiquata, l'idea sottostante è sufficientemente chiara e può facilmente essere tradotta nel gergo contemporaneo. La versione più immediata è la seguente: un individuo è una persona se di fatto (“attualmente”) impiega o è in grado di impiegare le attitudini corrispondenti agli indicatori di umanità. Per evitare di perdersi nella illimitata serie delle obiezioni apparenti (del tipo: quando si è assopiti o si dorme non ci si trova ad usare le capacità indicate dagli indicatori di umanità), riformulo la tesi in termini lievemente diversi: un individuo è una persona se *usualmente* impiega o è in grado di impiegare le attitudini corrispondenti agli indicatori di umanità. Il ricorso all'espressione “usualmente” – intesa come riferimento alle condizioni normali in cui può succedere di prendere decisioni, ricorrere alle proprie memorie, far uso delle proprie anticipazioni, ecc. – dovrebbe eliminare gran parte delle obiezioni apparenti. Una versione più rigida e probabilmente anche più corretta avrebbe dovuto ricorrere ad espressioni come “essenzialmente”, “strutturalmente” o “per natura”. D'altra parte ognuna di queste espressioni richiama complessi tematici molto complessi che per il momento non sono necessari alla nostra argomentazione. Per questo motivo abbiamo scelto di limitarci alla versione più debole.

Riformulata nel modo suggerito, la lettura in atto del principio degli indicatori di umanità permette di ottenere una prima conclusione: una definizione di umanità così strutturata vale solo per individui sufficientemente cresciuti (non necessariamente adulti) che non soffrano di patologie di-

⁷ Vedremo che questi aspetti diventano importanti per la definizione della persona₃.

sabilitanti. Gli infanti appena nati, gli anziani colpiti da demenza senile, i disabili mentali, i comatosi non avrebbero quindi titolo per essere considerati persone.

Se tutto questo è corretto, non resta che procedere con la seconda interpretazione del principio, quella in potenza. Questa lettura dice che un individuo è una persona se appartiene ad una specie i cui esemplari usualmente presentano quegli attributi. In questo caso, è necessario precisare che l'espressione usualmente presenta contemporaneamente due significati; da un lato vuol dire "di norma", dall'altro fa riferimento ad individui "pienamente dispiegati". In altri termini, il significato autentico del principio è il seguente: "di norma, un individuo pienamente dispiegato della specie pertinente possiede gli attributi elencati nella lista degli indicatori di umanità". Da questo punto di vista, il fatto che gli infanti, una parte degli anziani, una parte dei disabili mentali e degli incidentati gravi non sia in grado di esibire gli indicatori di umanità non è ragione sufficiente per non considerarli persone.

Come è ovvio che sia, lo stesso Singer nota i due modi in cui è possibile leggere la lista degli indicatori di umanità. Ciò non di meno, è significativo notare che l'interpretazione scelta come più corretta è la prima e non la seconda. La motivazione addotta da Singer è particolarmente interessante e riguarda il ruolo che all'interno del discorso etico viene assegnato ai criteri di valutazione.

Un semplice esempio può chiarire il punto. Supponiamo che ad un concorso si presentino due candidati, Antonia e Bruno. Nonostante il fatto che Antonia abbia una migliore preparazione e maggiori titoli le viene indebitamente preferito Bruno, per ragioni di genere. Proviamo a ragionare strutturalmente su questa situazione. Siamo ovviamente tutti d'accordo sul fatto che è stata commessa una ingiustizia. Il punto però più importante per il nostro discorso è provare a far chiaramente emergere la natura del conflitto. L'idea che probabilmente molti si troverebbero a difendere è che la preparazione *individuale* è più importante di qualunque differenza di natura *generale* (sia essa la razza, il sesso, la provenienza geografica, le credenze religiose, ecc.).

In altri termini, quello che si sta dicendo è che le specifiche caratteristiche *dell'individuo* (in questo caso la sua preparazione) prevalgono sulle sue caratteristiche *generiche* (sesso, razza, cittadinanza, religione). Se questo criterio fosse generalizzabile, allora Singer potrebbe anche avere ragione. Se quelle che contano sono le caratteristiche del singolo individuo, allora la conclusione che dovremmo trarre rispetto alla precedente discussione è che *come individui* i dementi e coloro che si trovano in uno stato di coma irreversibile non sono persone.

La domanda a cui dobbiamo rispondere è allora la seguente: il concetto di persona è un concetto individuale o un concetto generico? È un qualcosa che *distingue* i diversi individui o è qualcosa che li *accomuna*? Non appena si ponga la domanda, la risposta è del tutto ovvia.

Le distinzioni appena considerate (di genere, razza, ecc) possono alternativamente essere viste sia come piani locali sia come piani globali (cioè come fattori di separazione e distinzione o come fattori di comunione e appartenenza). A quale di questi livelli si colloca la categoria persona? Anche in questo caso la risposta è ovvia: per come è sempre stato inteso, il concetto di persona vale come limite globale massimale del discorso etico. In altri termini, la persona definisce il piano etico nella sua dimensione globale. In termini più tradizionali, il concetto di persona è un concetto normativo.

In realtà, anche lo stesso Singer era arrivato alla medesima conclusione. Partendo dalla palese evidenza delle illimitate differenze individuali, il discorso etico non può nascere se non si trova qualcosa che ci accomuni, indipendentemente dai fatti. Come lo stesso Singer afferma, "L'uguaglianza è un principio morale di base, non un'asserzione di fatto".⁸ Anche se la citazione non dice esplicitamente a *chi* si applica l'uguaglianza di cui si sta parlando, mi sembra ovvio intenderla nel senso di uguaglianza *delle persone*. In conclusione, l'idea di persona, trascendendo l'intero spettro delle differenze individuali, svolge il compito di fornire la base a partire dalla quale si può provare ad edificare il discorso etico.

⁸ Singer 1989, p. 29.

Se questo è vero, Singer finisce con il trovarsi in difficoltà. Seguendo Singer, la serie degli indicatori di umanità deve essere applicata localmente e non globalmente (secondo quella che abbiamo chiamato interpretazione *in atto*). A coloro che superano il test si applica un principio di uguaglianza. Ma se per poter applicare il principio si deve superare la serie degli indicatori di umanità, come si può allora sostenere che l'uguaglianza non è un'asserzione di fatto?

Proviamo a seguire la tesi complementare, quella secondo cui la serie degli indicatori di umanità deve essere applicata globalmente e non localmente (secondo l'interpretazione *in potenza*). Come sappiamo, Singer rifiuta questa lettura degli indicatori, per una ovvia ragione: se gli indicatori di umanità si devono leggere in potenza, ciò comporta che il non avere in atto uno o più degli indicatori di umanità non è motivo sufficiente per dichiarare la non appartenenza alla categoria di persona.

Per completezza, dobbiamo considerare una terza opzione, quella di rifiutare l'idea di interpretare la categoria di persona nella forma di una serie di indicatori di umanità. In questo caso, l'intera argomentazione di Singer finisce con il girare a vuoto.

La conclusione che ricaviamo dall'esame delle tre alternative è che le conclusioni di Singer o generano importanti tensioni con le sue stesse premesse o sono inconcludenti. In ogni caso, le conclusioni a cui era arrivato non sono così limpide come avrebbe voluto che fossero.

5. Sui referenti di persona

Ci rimane ora da affrontare la seconda delle due assunzioni incassate nella tesi di Singer, quella relativa all'ambito di riferimento massimale su cui testare l'applicabilità di persona.

Una breve precisazione può essere utile. Se desidero classificare gatti e canarini scelgo un dominio di riferimento e cerco di elaborare dei criteri che mi permettano di distinguere i diversi casi. Rispetto a gatti e canarini il dominio più ragionevole è ovviamente quello del regno animale. Non appena scelto il dominio, il passo successivo è quello di stabilire adeguate forme di classificazione (morfologiche o genetiche o quel che sia) che mi permettano di classificare adeguatamente le diverse specie.

La domanda che ora ci interessa è allora: la categoria *persona* funziona nello stesso modo in cui funzionano le categorie *gatto* e *canarino*? A questo proposito la risposta di Singer è interessante. Da una parte, Singer sostiene che persona non è una categoria biologica, dall'altra propone di delimitare l'ambito di applicazione della categoria di persona ritagliandolo sul reame degli esseri viventi. L'impiego degli indicatori di umanità ha precisamente la funzione di variare attraverso le diverse specie biologiche per vedere quali esemplari delle varie specie li soddisfano.

Non ci sono ovviamente problemi sul fatto che la categoria persona non appartiene all'ambito delle categorie biologiche: le persone non sono né una specie biologica né una caratteristica o proprietà di qualche specie biologica. Meno ovvia è la risposta da dare alla proposta di far variare la categoria persona intesa come categoria etica su un ambito che non si limiti alla specie *homo sapiens sapiens*. A questo proposito credo che si sovrappongano e si intersechino diversi piani di analisi. Molta confusione deriva dal non riuscire a separare appropriatamente i diversi piani che entrano in gioco. Sinotticamente, da una parte si sovrappongono le diverse accezioni di persona a cui avevamo accennato all'inizio del capitolo; dall'altra si presenta il problema delle legittime differenze di valore fra le diverse specie all'interno della più generale dignità del vivente in quanto tale.

La prima opposizione si articola sulla differenza fra persona₁ e persona₃, vale a dire sulla differenza fra avere la dignità dell'essere vivente e avere la dignità di un individuo con una biografia pienamente dispiegata, quella che Aristotele chiamava *eudaimonia*.

L'espressione "dignità dell'essere vivente" riassume una serie di titoli che si possono sintetizzare in alcune voci fondamentali. Ogni forma di vita è intrinsecamente positiva, ovvero merita rispetto

e ha il diritto di esplicarsi nelle forme che le sono possibili data la sua costituzione e natura. Ove i condizionamenti istintuali non siano talmente forti da predeterminare totalmente l'ambito delle azioni possibili, i rapporti fra le specie si devono articolare in forme che non violino il principio della dignità delle forme viventi.

Questo secondo punto diventa rilevante per le specie superiori e in particolare per noi. In termini non più che esemplificativi, ogni forma di violenza gratuita nei confronti di altre specie è eticamente commendevole.

Una delle fragilità della proposta di Singer risiede nel tentativo di applicare al piano del vivente e della sua dignità informazioni propriamente appartenenti all'ambito del discorso sulla *eudaimonia*.

Chiarito questo primo aspetto, ci rimane da precisare il secondo piano di analisi, quello relativo alle differenze fra specie viventi. Se accettiamo la precedente proposta secondo cui tutto il vivente, per sua natura, ha titolo di dignità, la successiva specificazione di tale dignità secondo forme e livelli differenziati ne costituisce una naturale articolazione. Abbiamo già visto un primo aspetto di tale articolazione: le azioni degli individui di alcune specie sono più libere – nel senso di non (totalmente) predeterminate da forze istintuali – delle azioni di altre specie. Nulla osta a che si articoli ulteriormente l'idea distinguendo diversi livelli di predeterminazione. Almeno per alcune specie, la differenza fra livelli di predeterminazione non opera solo al livello delle singole specie come interi ma presenta anche ulteriori forme di variazione a livello individuale.

A questo proposito, ci si presentano due problemi: il primo riguarda la possibilità di individuare dei criteri che permettano di distinguere e separare la dignità degli esseri umani rispetto a quella delle altre specie. Il secondo riguarda l'eventuale possibilità che altri – come specie o come individui – presentino una forma di dignità se non simile almeno paragonabile a quella degli esseri umani.

Non sarei contrario a rispondere positivamente ad entrambe i problemi: in effetti ci sono differenze che separano gli esseri umani dalle altre forme viventi e che quindi legittimano l'idea di un diverso livello di dignità; contemporaneamente, queste differenze non sono così abissali da ritenere che nessuna altra specie si possa avvicinare a quella degli esseri umani. Se questo fosse vero, la conclusione non sarebbe comunque quella di Singer di una estensione diretta del concetto di persona ad individui non appartenenti alla specie *homo sapiens sapiens*. La conclusione a cui si dovrebbe eventualmente arrivare è che alcune specie viventi sono *nelle forme che sono loro proprie (ovvero nelle forme che dipendono dalla loro natura)* persone. Usata in questi termini, la categoria di persona diventa immediatamente analogica e non presenta più i tratti tassonomici che caratterizzano la proposta di Singer.

Riassumendo quanto abbiamo visto in questo paragrafo, il modo in cui Singer presenta la sua proposta (1) confonde il piano della dignità del vivente con quello della dignità biografica, e (2) cerca di applicare persona secondo i canoni di una procedura tassonomica (definitoria) invece che secondo le forme di una categorizzazione prototipica (o analogica, secondo la dizione tradizionale).

L'intera analisi sinora condotta si è svolta a ridosso delle tesi di Singer. Da quanto abbiamo visto possiamo concludere che entrambe le tesi implicite nella proposta di Singer presentano problemi di una certa rilevanza che inducono a rifiutarla. D'ora in poi possiamo allora continuare le nostre indagini focalizzandoci solo sulla categoria persona in quanto applicata ad esseri umani.

6. Ancora sull'idea di persona

Nel corso delle analisi sviluppate nei precedenti paragrafi avevamo provvisoriamente accettato l'idea di definire la categoria di persona per mezzo della serie degli indicatori di personalità. La procedura è sicuramente cristallina; si tratta però di vedere se è anche corretta. Il problema si può forse affrontare nel seguente modo: indipendentemente dalla maggiore o minore correttezza degli

indicatori di Fletcher – su cui torneremo – il problema autentico è decidere se gli indicatori si devono considerare alla stregua di utili ausili euristici o se essi valgono invece come effettivi tratti definitivi della persona, ovvero se ne caratterizzano compiutamente la natura. Nel primo caso, quello degli indicatori come semplici strumenti euristici, non ci sarebbe alcun vero problema. Si tratterebbe solo di verificare se l'indice è stato costruito in modo appropriato. La situazione sarebbe invece diversa se gli indicatori di personalità fossero intesi come elementi o aspetti definitivi della persona. In tal caso dovremmo concludere che gli indicatori di personalità articolano la natura della persona, dicono *che cosa è la persona*.

Singer li ha certamente usati in questa seconda e più impegnativa accezione. In effetti, per i nostri scopi, è anche l'unica accezione che meriti di essere presa in considerazione. In fin dei conti, la sfida che abbiamo davanti a noi è precisamente quella di provare a caratterizzare adeguatamente la categoria di persona.

A questo proposito, non è però ben chiaro a chi ci si possa rivolgere per avere aiuto. Nel corso del novecento si sono sviluppate almeno due diverse versioni di personalismo, quella che a vario titolo si articola attorno alla posizione di Mounier e quella che possiamo descrivere come personalismo fenomenologico.⁹ I sostenitori della prima posizione riconoscono ormai apertamente la sconfitta della loro impostazione, per cui la possiamo accantonare.¹⁰

Prima di vedere alcuni aspetti del concetto fenomenologico di persona, conviene soffermarsi sul seguente problema. Il fatto che il problema della persona si sia rivelato e continui a rivelarsi così ostinatamente resistente all'analisi induce a sospettare la presenza di qualche errore di impostazione nelle più usuali strategie di categorizzazione sinora perseguite. In effetti, credo che molta della letteratura sulla persona presenti serie deficienze concettuali. Due aspetti mi sembrano particolarmente rilevanti. Il primo viene icasticamente presentato dal seguente passo di Pareto:

“Il corpo concreto comprende il corpo chimico, il corpo meccanico, il corpo geometrico, ecc.; l'uomo reale comprende l'*homo oeconomicus*, l'*homo ethicus*, l'*homo religiosus*, ecc. Insomma considerare questi differenti corpi, questi differenti uomini equivale a considerare le differenti proprietà del corpo reale, e non mira ad altro che a ritagliare in porzioni la materia da studiare”.¹¹

La citazione di Pareto è un esempio particolarmente efficace del problema che sottende la teoria dei livelli di realtà. Da una parte, infatti, la citazione ci ricorda che la realtà nel suo complesso o in un suo frammento, che per qualche ragione attragga la nostra attenzione e nell'esperienza che riusciamo a farne, trascendono sistematicamente le nostre capacità cognitive. La strategia più efficace che sinora abbiamo messo in atto è stata quella di scomporre analiticamente l'intero della realtà in diverse sezioni – che chiamiamo scienze – deputate ad analizzare separatamente – e si spera adeguatamente – ognuna di tali sezioni. Il corpo chimico, il corpo meccanico, il corpo geometrico, l'*homo oeconomicus*, l'*homo ethicus* e l'*homo religiosus* a cui accenna la citazione di Pareto fanno precisamente riferimento ad alcuni fra i diversi quadri categoriali che mettiamo in atto per comprendere le molte sfumature del reale, da quelle totalmente incardinate nella struttura attuale della realtà a quelle che lo sono solo parzialmente e si giustificano per il riferimento a dimensioni che la trascendono. Dall'altra però si deve anche notare che, per propria natura, la strategia analitica della scomposizione non può essere autosufficiente. In fin dei conti, il mondo è pur sempre uno e non ha la molteplicità degli indefiniti quadri categoriali parziali che se ne possono estrarre. La

⁹ Per una presentazione delle due posizioni vedi i recenti Pavan 2003 e De Monticelli 2000. Sfortunatamente, ognuno dei due procede ignorando l'esistenza dell'altra posizione. Ad essere del tutto precisi, oltre al personalismo di origine francese e a quello di origine tedesca, dovremmo anche riconoscere il personalismo di origine americana.

¹⁰ Come testimoniato da molti degli interventi raccolti da Pavan nel suo già citato Pavan 2003.

¹¹ V. Pareto, *Manuel d'économie politique* (T. VII delle opere complete, Genève, Droz, 1968, p. 18) citato da Dembinski 2003, p. 275.

strategia analitica deve allora essere accompagnata da una complementare strategia sintetica che ricombini, unifichi, sintetizzi appunto, i risultati ottenuti nei singoli quadri. La teoria dei livelli di realtà ha precisamente lo scopo di comprendere categorialmente i due movimenti dell'analisi e della sintesi categoriale.

Nel quadro della teoria dei livelli la persona è in primo luogo una categoria di livello, una categoria cioè che caratterizza e appartiene ad alcuni (e non altri) livelli di realtà. Secondariamente, per i livelli pertinenti, la persona costituisce il fulcro, il portatore della molteplicità dei corrispondenti quadri categoriali.

7. *Emozioni e valori*

Nel corso degli ultimi decenni, la connessione fra emozioni ed etica è stata ampiamente investigata. Due argomenti fra i più diffusi sono i seguenti: (1) le emozioni sono importanti per giudicare correttamente le componenti etiche delle situazioni in cui ci troviamo e successivamente agire sulla base di tali giudizi; (2) le emozioni sono importanti perché attivano la volontà dell'agente, mentre il solo pensiero del proprio dovere non è sufficiente ad agire.

L'aspetto interessante di queste – e simili – posizioni è quello di vedere le emozioni come elementi o componenti essenzialmente *strumentali*. Nel primo caso, le emozioni servono per giudicare correttamente, nel secondo servono per agire. In entrambi i casi, le emozioni fungono da strumenti per qualcosa di diverso.

Se queste posizioni fossero corrette, dovrebbe essere possibile giudicare correttamente le situazioni moralmente sensibili e agire appropriatamente senza alcuna percezione emozionale.¹² In fondo, se così fosse, l'antica idea stoica di procedere annullando o perlomeno riducendo al minimo le emozioni potrebbe anche essere corretta.

L'alternativa è di riconoscere che le emozioni – oltre al loro essere buone per questo e per quello – hanno anche un loro valore intrinseco. L'idea non è certo nuova, dal momento che ne troviamo esplicita traccia già in Aristotele, ma merita ricordarla. Per i teorici delle virtù, le emozioni non sono rilevanti solo perché sono parti di una azione moralmente corretta, ma perché hanno un loro autonomo valore, indipendente da quello dell'azione. In effetti, non è difficile riconoscere che ci sono emozioni appropriate – corrette – o non appropriate – scorrette – anche per quelle situazioni in cui non c'è alcuna azione da intraprendere o, più semplicemente, indipendentemente da qualsiasi azione. L'addolorarsi per il dolore altrui e il gioire per le gioie altrui – anche quando la situazione è strutturata in modo tale che per noi non c'è nulla da fare – sono i due casi più ovvi di emozioni corrette indipendentemente dall'esecuzione di ogni possibile azione. Per ovvio complemento, il gioire per il dolore altrui e l'addolorarsi per le gioie altrui sono ovvi casi di emozioni scorrette.

Lo sviluppo delle virtù implica lo sviluppo di appropriate attitudini emozionali.¹³ La serie degli atti cognitivi proposta da Brentano – presentazioni, giudizi e atti di amore ed odio – fornisce un perfetto contesto per difendere la tesi secondo cui le emozioni hanno un valore intrinseco. La terza classe degli atti intenzionali, quella degli atti di amore e di odio, ha tutte le caratteristiche richieste. Non è infatti finalizzata o strumentale nei confronti né del giudizio – da cui come abbiamo visto

¹² Riprendo l'idea da Stark 2004, pp. 360.

¹³ Devo ora segnalare un distacco dal già menzionato Stark 2004. Verso p. 363 Stark riprende Anderson 1993 e ripete le sue confusioni fra particolari concreti (“persone, animali, comunità e cose”) e stati di cose. In breve la loro idea è che i particolari concreti “sono oggetti dei nostri valori,” “hanno valore intrinseco” e sono i “mattoni del valore”, mentre gli stati di cose hanno valore estrinseco, un valore che dipende da quello dei particolari concreti “in essi contenuti”. Ora, i particolari concreti, proprio perché concreti, non possono per ragioni di coerenza categoriale essere parti di stati di cose. Inoltre, è perlomeno impreciso affermare che i particolari concreti sono oggetti dei nostri valori. Casomai, saranno oggetto dei nostri atti di valutazione.

dipende e che a sua volta influenza – né dell'azione – che può o non può seguire a seconda delle pertinenti circostanze.

Lo sviluppo congiunto di una adeguata teoria delle emozioni e di una corrispondentemente adeguata teoria dei valori dovrebbe portare a riconoscere le corrispondenze fra emozioni e risposte di valore. La stessa situazione non può essere contemporaneamente vissuta come “carina” ed “entusiasmante”. Se una risposta è corretta l'altra non lo può essere.¹⁴

8. Da Brentano ad Husserl

La distinzione brentaniana fra atti di giudizio e atti valutativi viene ripresa da Husserl con la distinzione fra atti oggettivanti e atti non oggettivanti. Gli atti oggettivanti sono gli atti che contribuiscono alla conoscenza di oggetti, mentre, per complemento, gli atti non oggettivanti non contribuiscono alla conoscenza di oggetti. Come per Brentano gli atti valutativi presuppongono gli atti di giudizio, così per Husserl gli atti non oggettivanti presuppongono gli atti oggettivanti.

Sia per Husserl che per Brentano, poi, abbiamo sempre a che fare, in entrambi i casi, con atti intenzionali.

Il problema che ora ci si trova ad affrontare è quello della tensione che apparentemente insorge fra la tesi secondo cui gli atti valutativi (Brentano) o non oggettivanti (Husserl) sono atti intenzionali, ovvero atti che per definizione sono caratterizzati dal rivolgimento ad un oggetto, e la tesi secondo cui gli atti non oggettivanti non contribuiscono alla conoscenza di oggetti.

La risposta di Husserl è che gli atti non oggettivanti sono atti *fondati*, ovvero atti che richiedono a proprio fondamento altri atti. Se questa è la situazione, si danno però due diverse possibilità interpretative: secondo la prima possibilità, l'oggetto degli atti non oggettivanti è costituito dall'*oggetto* del sottostante atto oggettivante; per la seconda possibilità, invece, l'oggetto dell'atto non oggettivante è costituito dal sottostante *atto* oggettivante (e solo in seconda battuta, per così dire, dal suo oggetto).

Entrambe le letture sono state recentemente difese.¹⁵ Quale che sia la lettura effettivamente più corretta, in ogni caso gli oggetti di valore sono oggetti *fondati* o, come anche si dice, soprattutto nella scuola meinogiana, oggetti *di ordine superiore*.

Sia Brentano che Husserl difendono l'intenzionalità degli atti mentali e la intendono come rivolgimento ad un oggetto. Husserl però introduce una importante distinzione non presente in Brentano, quella fra atti intenzionali vuoti e atti intenzionali riempiti. Nel primo caso l'oggetto è anticipato nella forma di uno schema tipico e può anche essere solo implicitamente presente alla consapevolezza dell'agente. Nel secondo caso, l'oggetto è invece dato “in carne ed ossa”. La distinzione è importante perché consente di attenersi alla tesi secondo cui tutti gli atti intenzionali hanno un correlato anche nei casi in cui non si è consapevoli di tali correlati o essi non vengono notati.

Arrivati sin qui, merita osservare che la distinzione fra diversi tipi di atto stanno articolando ed arricchendo la tradizionale distinzione fra ragione teoretica e ragione pratica, che non sono più viste secondo la fattispecie reificata di facoltà distinte ma, come abbiamo visto, come l'articolazione di diverse famiglie di atti che fra di loro presentano specifiche forme di organizzazione e dipendenza interne.

¹⁴ Hartmann 1969, p. 43, con riferimenti a Hildebrand 1916. Più recentemente, Feinberg 1970 ha cercato di articolare la distinzione fra ciò che è meritato e la base del merito, la caratteristica della persona in virtù della quale essa merita. Sarebbe in effetti molto interessante riuscire a distinguere fra diverse basi di merito e ciò che esse rendono specificamente meritato. Come nota Hurka 1998, p. 315, per ogni virtù solo alcuni beni sono ricompense appropriate.

¹⁵ Vedi ad esempio Gigliotti 2004 e Benoist 2004.

Sinora abbiamo presentato la dipendenza degli atti non oggettivanti rispetto agli atti oggettivanti seguendo il formato per così dire univoco e lineare inaugurato da Brentano: gli atti superiori dipendono da – nel senso che richiedono – atti inferiori. Husserl vede le cose in termini più sofisticati, sostituendo la dipendenza unilaterale di Brentano con l'idea di una reciproca dipendenza multilaterale. A questo proposito Husserl parla infatti di *intreccio* fra i diversi tipi di atto e quindi di una loro mutua codeterminazione. L'idea probabilmente è quella di una duplice fase di costituzione in cui una prima fase della dipendenza degli atti non oggettivanti sugli atti oggettivanti viene poi accompagnata da un feedback da parte degli atti non oggettivanti su quelli oggettivanti. La situazione va quindi vista in termini altamente dinamici. I due lati del problema sono quindi costituiti dalle seguenti due tesi. Da una parte “l'atto valutativo, essenzialmente proprio in quanto costituisce il fenomeno del valore, è fondato sull'atto intellettuale”, dall'altra, non dobbiamo però trascurare il fatto che “ovunque la ragione teoretica e quella valutativa sono intrecciate tra loro”.¹⁶

9. Gli atti emozionali

Sin qui va tutto bene, ma non abbiamo che sfiorato il problema della persona. Per capire come porre il problema della persona e della sua natura dobbiamo approfondire il piano degli atti emozionali. L'architettura che abbiamo sin qui visto ci fa capire che gli atti emozionali sono atti complessi che si appoggiano su altri tipi di atto. Ora ci serve una più fine classificazione degli atti emozionali e delle loro relazioni interne.

I fenomenologi hanno scoperto che per ogni livello di costituzione degli esseri viventi esistono appropriate famiglie di atti emozionali che veicolano specifici contenuti. Il piano più basso è quello organico della vita. Lo chiameremo livello del vivente. Gli atti emozionali relativi a questo livello sono i sentimenti corporei che ci informano sullo stato dell'organismo (il disagio dell'aver freddo, la dolcezza del tepore). Un secondo livello è quello vitale. Lo chiameremo livello degli stati d'animo. Questo è il piano psichico del soggetto e le informazioni pertinenti sono quelle che corrispondono alle situazioni di gioia, felicità, noia, tristezza, eccitazione, depressione, e via discorrendo. Sin qui non c'è ancora nulla che abbia a che vedere con la persona come portatore di valore. Essa entra in gioco solo ad un terzo livello di costituzione, quello appunto spirituale della persona. Rispetto alla persona entrano in gioco due diverse serie di valori: i valori che la costituiscono e i valori che essa, una volta costituita, decide di seguire. La prima serie è ben esemplificata dal valore della forza di carattere: la persona si vede nel modo in cui reagisce ad esempio ad un dolore che la colpisce. Qualificheremo la persona come forte o debole a seconda di come essa risponde alle situazioni della vita. Con questo non siamo però ancora entrati nel regno dei valori autenticamente etici. Una persona forte può essere cattiva, e una persona debole può essere buona. Oltre al piano di costituzione della persona, sarà quindi necessario riconoscere l'ulteriore piano dei valori etici scelti dalla persona. A questo proposito, la decisione più importante è quella della scelta fra bene e male, a cui seguono immediatamente le articolazioni in termini di virtù e di vizi.¹⁷

Solo a questo punto siamo entrati nel reame dei valori etici. In senso stretto, gli atti emozionali di cui parla Brentano riguardano solo questa terza classe di atti emozionali. È però importante seguire la complessa serie dei piani di sovracostruzione degli atti per avere una idea corretta della relativa complessità. Il prossimo capitolo analizzerà i diversi tipi di valori, partendo dalla distinzione fra atto e correlato. Rispetto ai valori di atto, cercheremo di distinguere i valori che costituiscono la persona (di cui abbiamo menzionato a livello di esempio quello di forza) da quelli direttamente etici delle virtù.

¹⁶ Husserl 2002, p. 89. Citato anche da Gigliotti 2004, p. 71.

¹⁷ Lo schema presentato segue l'articolazione degli atti egologici di Edith Stein. Hartmann segue una struttura del tutto simile.

10. *I valori di costituzione della persona*

La persona si articola lungo alcune dimensioni costitutive, ognuna delle quali si presenta nella forma di uno spazio di variazione che procede da un estremo positivo ad un suo corrispondente estremo negativo, entrambi ovviamente intesi in senso etico.

La prima dimensione si svolge fra la componente della attività e quella della passività. Attività vale come presa di posizione o impegno, passività come indifferenza, inerzia o apatia.

La seconda dimensione vale fra i due lati della capacità di soffrire e della incapacità di soffrire. La valenza positiva assegnata alla capacità di soffrire viene segnalata dalla palese negatività della incapacità di soffrire. La prima vale come resistenza alle avversità della vita, come tempra del carattere che si rafforza nella sofferenza. La seconda rinvia alla incapacità, alla fragilità interiore.

La terza dimensione riguarda l'opposizione fra forza e debolezza della persona. Forza e attività non sono sinonime: anche la passività può essere forte. La presa di posizione connessa alla attività può essere forte o debole. La stessa inerzia può essere più o meno forte, pervicace.

La quarta dimensione è l'anticipazione, la visione più o meno ampia del futuro a cui la persona riesce ad accedere. In questo caso l'opposizione è codificata nello stesso senso comune nella forma della differenza fra la capacità di avere ampie vedute e la più limitata capacità di chi ha corte vedure.

La quinta dimensione è la capacità di darsi degli scopi, di scegliere obiettivi e di trovare i mezzi per realizzarli. Definiremo questa capacità come la caratteristica di essere orientati.

La sesta e ultima dimensione, quella che tutte le riassume, è quella della libertà, della libera scelta.¹⁸

La persona si definisce quindi come attiva, capace di soffrire, forte, anticipante, orientata e libera. Queste sei caratteristiche si influenzano reciprocamente in molti modi. Ogni caratteristica si presenta come un continuo da un estremo di valore ad un estremo di disvalore. Le diverse dimensioni presentano anche dei punti di rottura oltre i quali si tramutano direttamente in disvalori (diversi dai disvalori come complementi). Si pensi alla capacità di sofferenza. È vero che la capacità di sofferenza aiuta a sviluppare un carattere più temprato, a raggiungere più profonde soglie di valore. Se però la sofferenza supera il limite individuale di sopportazione, essa finisce con il distruggere la persona e si trasforma direttamente in disvalore.

Si noti che tutti i valori di cui abbiamo parlato sono valori di atto. La persona si costituisce negli atti che la costituiscono.

Si noti che in termini etici la persona così costituita non ci dice ancora nulla perché essa può scegliere di fare sia il bene che il male. L'entrata della persona nel regno dei valori o corrispettivamente dei disvalori si ha solo con la sua presa di posizione, con la scelta a favore del bene o del male.

11. *Valori architettonici*

A metà strada fra i valori costitutivi della persona e i valori autenticamente morali si collocano i valori architettonici. La famiglia dei valori architettonici comprende tre valori che si possono meglio definire se si pensa allo spazio dei valori come un territorio che si stende davanti all'organo che vede i valori. Rispetto alla molteplicità dei valori e dei disvalori che si distendono davanti a noi, la valorizzazione architettonica procede (a) scegliendo un solo valore (o pochi valori reciprocamente connessi) e cercando di portarlo ai suoi massimi livelli; (b) scegliendo la maggiore molteplicità possibile di valori e cercando di sintetizzarla in un insieme organico; (c) chiudendo lo sguardo alla sezione dei disvalori. Si possono facilmente intravedere altre opzioni strutturalmente

¹⁸ Hartmann 1970, pp. 123-139. Ho modificato l'ordine delle dimensioni.

sensate. A favore delle tre che ho menzionato milita il fatto che si tratta di opzioni che i moralisti hanno riconosciuto da lungo tempo, sia pure ricorrendo a ragionamenti di altra fattura. Se le chiamiamo con i loro nomi tradizionali, le si riconosce più facilmente. Le chiameremo valore (1) della nobiltà, (2) della pienezza e (3) della purezza. La mia descrizione, apparentemente più cruda delle usuali descrizioni, ha però il pregio di far emergere le loro condizioni strutturali.

Il nobile è il valore orientato all'elevatezza. Suo opposto di valore – da non confondere con l'opposto nel senso del disvalore, è il comune, l'ordinario.¹⁹ La pienezza punta invece all'inglobamento, al coordinamento e alla sintesi di tutti i valori. Il suo opposto è l'incapacità di vedere i valori. È la cecità al valore, non ancora la cattiveria.²⁰ La purezza non vede i disvalori, vede tutto in senso positivo, come dotato di valore.²¹

12. Valori di realizzazione della persona

Chiamo i valori morali valori di virtù. La nitida separazione fra valori di beni e valori di virtù permette di superare un importante errore dell'etica antica, quello di considerare la virtù come un bene, sia pure il bene più elevato.²² Se la distinzione fra valori eticamente rilevanti e valori etici è corretta, essa permette una più nitida articolazione del reame dei valori e consente di averne uno sguardo più profondo. Distinguo le seguenti famiglie di valori di virtù: la famiglia dei valori antichi, quella dei valori cristiani e quello dei valori moderni. Le prime due famiglie si articolano attorno ad un valore centrale: la giustizia per l'etica antica e l'amore per il prossimo per l'etica cristiana.²³ Forse non è troppo azzardato sostenere che l'etica moderna per essere autentica dovrà organizzarsi attorno al valore dell'amore per il lontano.

In riferimento all'etica antica, ricordo almeno i due momenti rilevanti delle virtù platoniche e la particolare organizzazione delle virtù aristoteliche. Rispetto a Platone le quattro virtù distinte da Platone, ovvero giustizia, sapienza, forza e controllo, sintetizzano bene il carattere dell'etica antica. La giustizia si intende principalmente come uguaglianza rispetto a coloro che sono riconosciuti e accettati come uguali. La sapienza – la virtù più elevata – è deputata a governare l'intero campo dei valori e delle azioni. Il sapiente è colui che riconosce il valore di ciò che è dotato di valore. La forza trasforma la visione in realtà. Limitarsi a vedere i valori non è sufficiente, serve anche forza morale per realizzarli. L'ultimo valore, il controllo, vale come proporzione e senso della misura.

Delle virtù aristoteliche è importante chiarire quanto Aristotele dice delle virtù come “via di mezzo” tra due estremi che sono entrambi negativi. In tal senso si dirà che il coraggio è intermedio fra temerarietà e codardia, la generosità è intermedia fra prodigalità e avarizia, la temperanza è intermedia fra auto-indulgenza e insensibilità e l'orgoglio è intermedio fra vanità e umiltà.²⁴ Se non si interpreta correttamente l'essere una via di mezzo da parte delle virtù ci si trova quasi costretti a riconoscere che la virtù è una specie di aurea mediocrità. Come nota Hartmann, “questa teoria è stata esposta da sempre alla canzonatura degli oppositori. Sembra davvero ridicolo che tutta la gravità della ‘virtù’ debba risolversi nella banalità dell’‘aurea via di mezzo,’ e cioè propriamente nella ‘mediocrità’”.²⁵

¹⁹ Hartmann 1970, p. 179.

²⁰ Hartmann 1970, p. 193.

²¹ Hartmann 1970, p. 197.

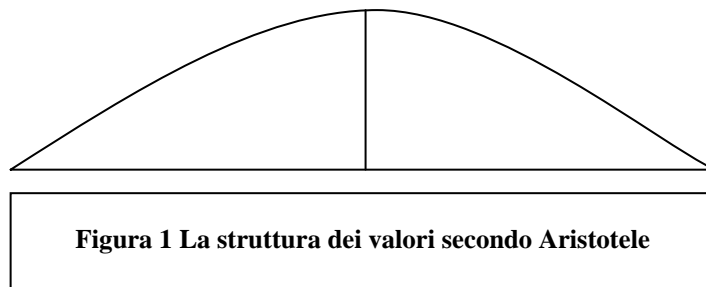
²² Hartmann 1970, p. 141. La distinzione brentiana fra atti e loro correlati (intesi come oggetti degli atti) funge da base della differenza fra valori etici (intesi come modi degli atti) e valori di beni (valori degli oggetti degli atti). Per costruzione, quindi, i valori di beni non sono mai valori etici. Per qualche ulteriore dettaglio cfr. Poli 2006a.

²³ Hartmann 1970, p. 212.

²⁴ Aristotele 1986, 1106a26-b28

²⁵ Hartmann 1970, p. 240.

Per capire correttamente l'idea di Aristotele è importante notare che le virtù possono crescere senza per questo perdere il loro carattere di valore. In effetti, “temperanza, forza, giustizia, prese come caratteri di valore, non hanno affatto dei limiti superiori”. La chiave di volta è fornita dallo stesso Aristotele quando nota: “perciò secondo la sua sostanza e la definizione che ne esprime l'essenza la virtù è una medietà, ma secondo l'eccellenza e la perfezione è un estremo”.²⁶ In un senso, quindi, la virtù è una via di mezzo, in un altro è un estremo. I due sensi di cui parla Aristotele sono due dimensioni di organizzazione dello spazio dei valori: ontologicamente, i valori sono una via di mezzo fra due disvalori, assiologicamente sono punti di altezza.²⁷ La figura 1 presenta in forma schematica le due dimensioni dei valori di virtù secondo Aristotele. Il piano orizzontale caratterizza le opposizioni ontologiche, quello verticale l'altezza assiologica. Fra di essi, il valore si distende nella forma della curva che ne congiunge gli estremi.²⁸



La seconda famiglia di valori di virtù si organizza attorno al valore dell'amore del prossimo. La giustizia può rimanere esteriore, l'amore per il prossimo scava più a fondo, coinvolge maggiormente la persona. I due valori guida della giustizia e dell'amore per il prossimo possono confliggere. La giustizia può essere senza amore, l'amore può essere ingiusto.²⁹ Legate all'amore per il prossimo vi sono le virtù della sincerità, della fedeltà, dell'umiltà e del comportamento.

Il terzo e ultimo gruppo è di gran lunga più sfrangiato e forse non è nemmeno un vero e proprio gruppo di virtù. Vi rientrano il valore della personalità, l'amore personale, l'amore del lontano e lo sguardo al futuro, la responsabilità per le generazioni future.³⁰

Il valore della personalità, a differenza degli altri valori sin qui menzionati, non è un valore generale. Lo possiamo intendere come l'*ethos* individuale che ognuno ha come proprio compito e rispetto al quale si può sempre fallire.³¹ Anche l'amore personale, come il valore della personalità, orientato unicamente al singolo è il valore di un rapporto strettamente personale di realizzazione congiunta.

Con lo sguardo rivolto al lontano e con quello rivolto al futuro torniamo ai valori generali. Questi ultimi si caratterizzano per il fatto che da essi non ci possiamo aspettare nulla in cambio. La scoperta dell'amore per il lontano si deve come noto a Nietzsche, che lo chiamò così per metterlo a contrasto con l'amore del prossimo.³²

²⁶ Aristotele 1986, 1107 a 6-8.

²⁷ Hartmann 1970, p. 242.

²⁸ Hartmann riprende l'idea da Kohoutek 1923. La traduzione tedesca e l'apparato critico dell'*Etica Micomachea* a cura di F. Dirlmeier seguono la chiave interpretativa proposta da Hartmann. Vedi Aristotele 1964.

²⁹ Hartmann 1970, p. 257.

³⁰ Hartmann 1970, p. 307. Da Re ricorda che nell'opera di Hartmann non vengono menzionate le tipiche virtù borghesi di laboriosità, diligenza, parsimonia, ecc. Vedi Da Re 1996, p. 188.

³¹ Hartmann 1970, p. 331.

³² Nietzsche 2000. Hartmann intende la proiezione sul lontano nel futuro come investimento sul miglioramento dell'essere umano. Io mi accontenterei di proiettarlo come esistente.

13. Valori di bene e di male

I valori di realizzazione della persona sono eminentemente valori di bene e di male. Conosciamo almeno alcune delle difficoltà che rendono faticoso cercare di definire bene e male. Rispetto alla persona, bene e male si rapportano come merito e colpa. Questo significa che per la persona il male non va inteso come errore, deficienza o carenza. La persona malvagia non è una persona a cui manca qualcosa. La persona malvagia è tanto persona quanto la persona buona. È una persona che non sceglie il bene e ne porta la responsabilità.

A questo proposito si impone un chiarimento. La lezione forse più importante che abbiamo imparato da Socrate è che l'essere umano non sceglie mai il male per il male. Anche quando sceglie un disvalore, lo fa perché vi scorge un valore. È nella natura dello scopo, quella di essere un valore.

Questa intuizione socratica è fondamentale per il discorso etico perché permette di definire il disvalore come la scelta a favore del valore minore. Supponiamo di trovarci nella situazione di dover scegliere fra A e B. Nel caso in cui A e B siano comparabili e il valore di A sia superiore al valore di B, definiamo buona la scelta a favore di A e cattiva la scelta a favore di B. Questa situazione elementare fa ben capire la rilevanza dell'analisi brentaniana della relazione di preferenza. D'altra parte la situazione trova un suo limite intrinseco nel presupposto che i valori siano comparabili e quindi organizzabili in una gerarchia univoca.

Un'ultima osservazione è pertinente: se bene e male etici sono nella tendenza, non entrano in gioco solo i valori di virtù, ma anche i valori costitutivi della persona hanno un ruolo da svolgere, sia pure in via subordinata. In termini non più che esemplificativi si pensi alla differenza fra essere di corte vedute o di ampie vedute. Nei limiti in cui il soggetto sceglie a favore di una delle due opzioni, ne porta la responsabilità.

14. Forza e altezza dei valori

Si distinguono due diversi principi di organizzazione dei valori, quello della forza e quello dell'altezza. Questi due principi lavorano in direzioni opposte: i valori più forti sono anche i valori meno elevati, mentre, per complemento, i valori più elevati sono quelli meno forti. Di norma, i valori inferiori, quelli più forti, sono anche i valori più semplici, quelli superiori sono più complessi.

I valori di beni sono più forti dei valori di persona, ma per altezza sono inferiori a questi ultimi. La stessa legalità si ripresenta all'interno di queste due divisioni del reame dei valori.

La teoria dei valori che procede secondo i criteri della forza e della elevatezza consente di derivare delle conseguenze a prima vista sorprendenti, ma che si rivelano corrette non appena le si consideri con la dovuta attenzione. La principale conseguenza è la seguente: da un punto di vista etico, violare un valore più basso è più grave di violare un valore più elevato. Adempiere un valore più elevato ha un valore maggiore dell'adempiere un valore inferiore: "il peccato contro i valori inferiori è ignominioso, infamante, rivoltante, ma il loro adempimento raggiunge soltanto appunto il livello della decenza, senza sollevarsi al di sopra. L'offesa dei valori più elevati al contrario ha sì il carattere della mancanza morale, ma nulla di direttamente degradante, mentre la realizzazione di questi valori può avere qualcosa di innalzante, di liberatore, anzi di entusiasmante".³³ In termini non più che esemplificativi: "l'eroismo merita ammirazione, ma la mancanza di eroismo non suscita né disprezzo né indignazione;" d'altra parte, se il meritare fiducia esige riconoscimento, "il mancare alla fiducia è degno di disprezzo anzi di indignazione".³⁴

³³ Hartmann 1970, p. 38.

³⁴ Hartmann 1970, p. 436.

La ragione ultima dei principi di forza e di altezza risiede nella natura generale dei livelli di realtà. Si tratta quindi di principi che orientano l'intero spettro del reale e non si limitano al caso particolare delle azioni che realizzano o violano valori. L'intera organizzazione degli strati risente della legge della forza. Anche se ci sono condizioni che permettono di confinare l'efficacia della legge, non si può comunque evitare di riconoscere alla legge della forza un ruolo centrale nella organizzazione degli strati.³⁵

Nella serie degli strati vale anche una legge di libertà secondo la quale il livello superiore è sempre libero nei confronti dell'inferiore. Il livello superiore si definisce rispetto all'intervento di un *novum* che lo distingue dai livelli che lo precedono e che fungono da suoi portatori. Come icasticamente afferma Hartmann: "la forza della struttura inferiore è soltanto quella della pietra di costruzione".³⁶

Il rapporto di libertà vale sia fra valori di persona e valori di beni, sia al loro interno. Anche nel contesto dei valori di beni e in quello dei valori di persona si presentano molteplicità di valori organizzate in termini di forza e di altezza. Anche al loro interno si riconoscono quindi piani di organizzazione che ripresentano la situazione appena descritta di libertà del piano superiore rispetto a quelli ad esso inferiore.

La forza di un valore indica la gravità della sua violazione. L'altezza di un valore esprime il merito legato al suo adempimento. Offesa e merito procedono lungo due parallele ma non identiche.

Offendere la vita è grave offesa e ben limitato merito. Più in generale, attentare ai beni materiali è più grave dell'attentare ai beni spirituali.³⁷ Ma realizzare beni spirituali e in particolare beni etici è merito ben più elevato di quello corrispondente al rispetto dei beni più elementari.

Il rispetto dei beni più elementari è spesso condizione per poter accedere ai beni superiori. Chi viola i beni inferiori è malvagio. La conversata però non vale: chi viola i beni superiori, chi non riesce ad accedervi "non è per questo un malvagio, la sua condotta non minaccia nessuno, lo priva solo del più elevato contenuto etico".³⁸

La strutturazione per livelli si rivela importante non solo perché ci fornisce le leggi della tettonica dei valori ma anche perché ci fornisce dei criteri per distinguere, almeno in alcuni casi, i valori vissuti in modo autentico da quelli posticci. Se l'architettura dei valori procede per livelli di dipendenza, allora l'autentica elevazione di valore procede anch'essa per livelli, richiede di svilupparsi secondo tappe intrinseche di articolazione che procedono dai valori meno elevati a quelli più elevati. Anche senza averne la consapevolezza teorica, la situazione è nota. Una persona che manifesti comportamenti orientati ad un valore superiore senza contemporaneamente rispettare i valori che gli fanno da supporto è strutturalmente disarmonica. Gli stessi valori superiori a cui fa riferimento non risultano credibili. Amare in modo diffidente o donare per vigliaccheria non sono comportamenti autenticamente virtuosi.³⁹ I valori si costruiscono passo passo, procedendo dai livelli più elementari.

³⁵ Una analisi meno inadempiente dovrebbe comparare esplicitamente la teoria dei livelli di realtà di Hartmann con la diversa teoria che sono andato elaborando nel corso degli ultimi dieci anni. Per i più recenti sviluppi vedi Poli 2006b,c,d. Nel contesto della mia teoria, la presenza di biforcazioni nella serie dei livelli, i livelli "intrecciati," la possibilità di effetti causali "verso il basso" – dai livelli superiori a quelli inferiori – e le forme di anticipazione che caratterizzano tutti i livelli a partire da quello della vita conducono ad una teoria molto diversa da quella di Hartmann. In termini di prima approssimazione, conviene comunque attenersi alla sua posizione.

³⁶ Hartmann 1970, p. 433 e altrove.

³⁷ Hartmann 1970, p. 438.

³⁸ Hartmann 1970, p. 440. Hartmann nota anche che la versione negativa dei precetti etici fondamentali (non uccidere, non mentire, ecc.) mostra che si tratta di precetti legati alla forza, non all'altezza dei valori.

³⁹ Hartmann 1970, p. 441.

15. Gli atlanti di valore

Abbiamo già visto le due dimensioni di organizzazione dei valori, quella della forza e della altezza. Una terza componente di organizzazione dei valori concerne le relazioni di prossimità che intercorrono fra tipi omogenei di valore. Chiameremo atlante una famiglia di valori. Il reame dei valori si compone quindi di una serie di atlanti (che possono o meno avere zone in comune), a diversi livelli di forza e altezza. Queste ultime caratterizzano la struttura dell'atlante.

Molti aspetti dei valori ci sono ancora ignoti perché non conosciamo le dinamiche che intercorrono fra i diversi atlanti. Alcune dinamiche dipendono dalla persona soggetto di valore, ad esempio dalla sua età e maturità, altre da molteplici condizionamenti storici e sociali. Altre dinamiche sono però strutturali e dipendono da come sono collocati gli atlanti e dalla loro forza intrinseca.⁴⁰

In termini figurati, si può provare a vedere ogni atlante come se fosse un' isola. L'insieme degli atlanti forma un arcipelago. Le correnti che li connettono rappresentano le forze che passano da un atlante al suo vicino.

Per nostra sfortuna stiamo ancora cercando di disegnare le mappe dei singoli valori e non siamo ancora in grado di disegnare la mappa globale dell'intero reame dei valori.

16. La terza accezione di persona

Possiamo ora finalmente introdurre il terzo concetto di persona a cui avevamo accennato in sede di introduzione, la persona₃. La differenza fondamentale fra i diversi concetti di persona si può sinteticamente presentare nei seguenti termini:

- La persona₁ è ancorata nella nostra natura di esseri viventi, è un tratto costitutivo che vale per tutti gli individui della specie *homo sapiens sapiens* indipendentemente dalle loro caratteristiche in atto.
- La persona₂ è la sola ed unica accezione di persona in senso etico, vale come apertura al reame dei valori e come presa di posizione nei loro confronti.
- La persona₃ sconfina nelle articolazioni dell'essere sociale, è legata alla costruzione di un mondo degno di essere vissuto. L'idea di persona₃ è già direttamente normativa, è già orientata nel senso del valore.

Persone – nel senso di persona₃ – lo si può diventare; mentre persone – nel senso sia di persona₁ che di persona₂ – lo si è sempre, per definizione. Così come si diventa persona₃, si può anche smettere di essere tali. La natura ontologica della persona₃ – in quanto costitutivamente orientata in senso normativo – è intrinsecamente fragile, il suo mantenimento in essere ha costante necessità di cura e di adeguate condizioni facilitanti. Il reame dei valori incarnati dalla persona₃ ha confini aperti: così come vi si può entrare, altrettanto facilmente se ne può uscire.⁴¹

Per queste ragioni, la natura della responsabilità che caratterizza la persona₂ è strutturalmente differente da quella appropriata per la persona₂. La persona₁ ha per definizione la dignità del vivente e gode di quel supplemento di dignità che caratterizza la specie a cui apparteniamo per la nostra maggiore capacità di influire sulla realtà e sulle sue dinamiche. Una maggiore libertà che – come ormai sappiamo – può anche portare al disastro. Il pericolo di un esito infausto lo si può però

⁴⁰ Da non confondere con la forza che caratterizza i valori che compongono l'atlante.

⁴¹ La persona₂ ha la responsabilità di prendere posizione, di essere buona o cattiva. La persona cattiva è pur sempre persona – nel senso della persona₂. La persona₃ o riesce ad accedere ai valori che la costituiscono o semplicemente non è persona.

circoscrivere solo accedendo al superiore e più fragile piano della persona₃. Fra di esse si colloca la persona₂ nella sua veste di diretto e irrinunciabile mediatore con i valori etici.

Il concetto di *dignità* del vivente non è un concetto biologico. In termini biologici si deve riconoscere che la natura del vivente – almeno rispetto alle specie che ci sono più vicine – si caratterizza per la presenza di precise fasi di sviluppo (infanzia, giovinezza, maturità, senescenza) e di una ampia molteplicità di ritmi interni e paralleli al processo di sviluppo. Se nulla interferisce, di norma le diverse fasi di sviluppo e i ritmi che le accompagnano si articolano ordinatamente. Tutto questo (e molto altro) costituisce la base che funge da supporto per la valutazione etica del vivente in termini di dignità, ovvero nei termini di un valore positivo. La parte che ci interessa è che l'intero reame della vita ha dignità, il che significa che ha un diritto preliminare all'esistenza. All'interno di questo più generale discorso, il passo successivo è quello di caratterizzare la peculiare forma di dignità che accompagna la forma di vita che ci caratterizza. A questo punto il discorso può anche essere molto breve: la nostra specie e gli individui che la compongono presentano *di norma* caratteristiche che la distinguono dalle altre specie, nel duplice senso di avere maggiori capacità cognitive e quindi anche maggiori responsabilità sia nei confronti della natura e delle altre specie sia nei confronti di noi stessi. La dignità che abbiamo come specie dipende dal bagaglio che come specie abbiamo a disposizione.

La dignità relativa alla persona₂ è la dignità connessa al riconoscimento e alla accettazione dei valori etici.

Il concetto di persona₃ allude a qualcosa di diverso, ad un nuovo, differente livello di realtà a cui si può riuscire ad accedere o rispetto al quale si può fallire l'accesso. Le differenze si collocano contemporaneamente su diversi piani. Da una parte i valori a cui si fa qui riferimento non sono solo i valori etici, ma il più generale complesso dei valori in quanto tali. Vi rientrano ad esempio anche i valori estetici, quello della conoscenza, e ogni altro tipo di valore riconoscibile. In secondo luogo, l'accesso da solo non basta. Oltre al semplice dato dell'eventuale accesso all'intero reame dei valori, è necessario prendere in esame l'ampiezza, la profondità, la varietà e la durata dell'accesso ai valori. In breve, la persona₃ corrisponde all'idea di persona pienamente dispiegata, pienamente umana, che vede e riesce a far propri i corrispondenti valori.

Se consideriamo i due casi estremi della persona₁ e della persona₂, tutti nascono come persona₁ e nessuno nasce come persona₂; alcuni arrivano ad essere persone₂. Se la differenza che sto descrivendo fra le diverse modalità dell'essere persona si rivelasse corretta, ne deriverebbero importanti conseguenze sulla natura e i compiti delle istituzioni e più generalmente della politica: a loro spetterebbe infatti il compito fondamentale di approntare le migliori condizioni possibili per consentire ed aiutare il maggior numero di individui a diventare il più stabilmente e il profondamente possibile persone₃. Questa parte del discorso trascende ovviamente i confini del discorso etico in senso stretto.

La via più semplice per accedere al concetto di persona₃ è probabilmente quella dei diritti umani. Nel corso degli ultimi decenni sono state proposte diverse teorie sui diritti umani. In questa sede vorrei limitarmi a due sole proposte, che ritengo particolarmente significative. Si tratta della teoria dei diritti naturali proposta dagli autori che si sono definiti neoclassici e in particolare da Finnis;⁴² e la teoria delle capacità di Martha Nussbaum.

⁴² Si tratta di autori che hanno elaborato una interpretazione del tomismo che intende distinguersi dalle più note posizioni neoscolastiche. In breve, neoclassici quali Grisez e Finnis riconoscono una piena autonomia al discorso etico e non cercano di vincolarlo all'antropologia o alla metafisica. Per una introduzione alle posizioni fondamentali della neoclassica si può consultare Grisez, Boyle e Finnis 1987.

17. I diritti e i beni naturali di John Finnis

Le posizioni neoclassiche elaborate da Finnis si presentano come risultati di una metodologia che si avvicina – qualcuno potrebbe anche pensare: sorprendentemente – a quella fenomenologica. Ciò non di meno, è importante notare che rimane una fondamentale differenza e cioè la mancanza da parte neoclassica di una teoria dell'apriori, la componente forse più significativa dell'approccio fenomenologico ai valori (e non solo ai valori). Finnis si avvicina al piano delle analisi aprioriche adottando un principio di evidenza, intesa peraltro in termini molto deboli soprattutto come "inderivabilità razionale".⁴³ Avvertiti di questa carenza, possiamo ricostruire la teoria di Finnis come una teoria prettamente razionale della legge naturale e dei beni naturali. Per evitare interpretazioni indebite, Finnis ricorda icasticamente che l'argomento del suo libro "non poggia, neanche implicitamente, sull'espressione 'natura umana'".⁴⁴ La ragione è semplice, perché "il modo per scoprire che cosa è moralmente giusto (virtù) o sbagliato (vizio) consiste nel chiedersi non che cosa sia in accordo con la natura umana, ma che cosa sia ragionevole".⁴⁵

Come che sia, per Finnis la legge naturale è data dall'individuazione dei principi che la ragione segue quando guida l'azione. L'individuazione dei principi razionali dell'azione procede per così dire in controtelaio, a ritroso, per retrocessione dal loro effettivo impiego nelle azioni alla loro successiva distillazione per via di riflessione razionale sulle azioni effettuate.

Da questa procedura riflessa emergono una serie di ragioni o principi ultimi, che fondano una corrispondente serie di beni naturali. I beni a cui in tal modo si arriva sono differenziati e sono mutuamente irriducibili, ovvero non sono organizzabili in una gerarchia di beni ultimi.

Finnis descrive nel seguente modo i principi della legge naturale. In primo luogo si tratta di "un insieme di principi pratici fondamentali che indicano le forme fondamentali della fioritura umana come beni da perseguire e realizzare". Secondariamente si tratta di "un insieme di esigenze metodologiche fondamentali della ragionevolezza pratica ... che distinguono il pensiero pratico valido da quello erroneo e che ... forniscono i criteri per distinguere tra atti che ... sono ragionevoli-considerata-ogni-cosa". Infine, essi costituiscono "un insieme di norme morali generali".⁴⁶

I principi della legge naturale "non hanno storia".⁴⁷ Inoltre, seguendo Tommaso, Finnis ricorda che i principi della legge naturale "sono *per se nota* (evidenti) e indimostrabili," in altri termini, "essi non vengono dedotti o dimostrati da nulla".⁴⁸ Si noti peraltro che la "mancanza di derivazione (non significa) mancanza di giustificazione o di oggettività".⁴⁹

In effetti "tutte le società umane mostrano riguardo per il valore della vita umana; in tutte l'autoconservazione è generalmente accettata come un motivo adeguato per l'azione, e in nessuna l'uccisione di altri esseri umani è permessa senza una giustificazione accuratamente (*fairly*) definita. Tutte le società umane considerano la generazione di una nuova vita umana come in se stessa una cosa buona, a meno che non sussistano speciali circostanze. Nessuna società umana manca di porre limiti all'attività sessuale; in tutte esiste una certa proibizione dell'incesto, una certa proibizione

⁴³ Viola, "Introduzione" a Finnis 1996, p. xiii. Finnis è consapevole del problema, tanto da affermare che "ci sono importanti obiezioni da rivolgere alla teoria tomista della legge naturale. O'Connor identifica correttamente la principale: l'Aquinate non spiega 'proprio il modo in cui si può mostrare che le regole morali specifiche di cui abbiamo bisogno come guida per la nostra condotta siano collegate a supposti principi evidenti'". Cfr. Finnis 1996, p. 37. Il riferimento interno alla citazione è a O'Connor 1967, p. 73.

⁴⁴ Finnis 1996, p. 53.

⁴⁵ Finnis 1996, p. 39.

⁴⁶ Finnis 1996, p. 25.

⁴⁷ Finnis 1996, p. 26.

⁴⁸ Finnis 1996, p. 36.

⁴⁹ Finnis 1996, p. 76. Finnis ricorda anche che la sua prospettiva procede secondo linee molto diverse da quelle di Rawls. In effetti, i beni primari di Rawls (libertà, opportunità di ricchezza e rispetto di sé) sono primari "non perché sono i *fini* fondamentali della vita umana, ma perché 'è razionale volere questi beni qualsiasi altra cosa si voglia, dal momento che sono necessari, generalmente, per formulare e attuare un piano razionale di vita.'" La citazione è da Rawls 1982, p. 356, i corsivi sono di Finnis. Il passo riportato è da Finnis 1996, p. 91.

zione alla promiscuità illimitata e allo stupro, un certo favore per la stabilità e la permanenza delle relazioni sessuali. Tutte le società umane mostrano riguardo nei confronti della verità educando i giovani non solo in questioni pratiche (per es. come evitare i pericoli) ma anche speculative e teoriche (per es la religione)". Finnis poi continua menzionando i valori di cooperazione, bene comune, giustizia interna gruppi, amicizia, *meum* e *tuum*, gioco, defunti e religione.⁵⁰

Da questa ampia serie di riferimenti, Finnis ricava sette forme fondamentali di bene naturale:

- Vita,
- Conoscenza,
- Gioco,
- Esperienza estetica,
- Socievolezza (amicizia),
- Ragionevolezza pratica,
- Religione.⁵¹

Ognuno di questi titoli si presenta in un' ampia varietà di articolazioni. È inoltre patente che si possono individuare molti altri valori che apparentemente non rientrano in nessuno dei sette tipi indicati. A questo proposito, Finnis suggerisce che "all'analisi, si troverà che questi altri obiettivi e forme di bene sono modi, o combinazioni di modi, di perseguire ... e realizzare ... una delle sette forme fondamentali di bene, o una combinazione di esse".⁵²

Va peraltro rilevato che il numero sette non ha alcuna valenza magica. In effetti, "più importante del numero preciso e della descrizione di questi valori è il senso in cui ciascuno di essi è fondamentale".⁵³ Sinteticamente: (1) ognuno di essi è, allo stesso titolo di ogni altro, una forma di bene; (2) nessuno di essi può essere "analiticamente ridotto ad un semplice aspetto di uno degli altri, o a un mero strumento per ricercarli;" (3) "ognuno, quando ci concentriamo su di esso, può essere ragionevolmente considerato il più importante".

Ognuno è libero di bilanciare differentemente i diversi valori fondamentali, dando maggiore peso ad alcuni di essi e un minore peso ad altri. Il *pattern* che ne emerge, l'ordine fra i valori che lo costituisce diventa il *piano di vita*, il progetto di vita dell'individuo.⁵⁴

Due ulteriori punti devono essere ricordati. Il primo è che per Finnis aspetti come "il coraggio, la generosità, la moderazione, la gentilezza, e così via, non sono essi stessi valori fondamentali; piuttosto sono modi (non mezzi, ma modalità) di perseguire i valori fondamentali".⁵⁵

Il secondo e ultimo punto riguarda le *esigenze della ragionevolezza pratica*. Sinotticamente, si tratta di

- adottare un piano razionale di vita,
- considerare tutti i valori fondamentali, senza sminuirli o esaltarli,
- evitare preferenze arbitrarie tra persone,
- adottare un piano di vita coerente,
- mantenere l'equilibrio tra fanatismo e indolenza,
- portare il bene nel mondo,
- rifiutare atti che impediscono la realizzazione di beni.⁵⁶

⁵⁰ Finnis 1996, p. 91.

⁵¹ Finnis 1996, pp. 94-97.

⁵² Finnis 1996, p. 98.

⁵³ Finnis 1996, p. 100.

⁵⁴ Finnis 1996, p. 102.

⁵⁵ Finnis 1996, p. 98.

⁵⁶ Finnis 1996, pp. 113-127.

Tralascio l'analisi della serie delle esigenze e concludo questa sezione su Finnis notando che la giustizia non è uno dei sette valori di base. Eventualmente, la giustizia diventa un modo per realizzare i beni, ma di per sé non è uno dei beni fondamentali.

18. Le capacità umane fondamentali di Martha Nussbaum

La teoria delle capacità è stata inizialmente proposta da Amartya Sen, *nobel* per l'economia nel 1987. Nussbaum riprende l'idea e la sviluppa in una sua versione parzialmente diversa da quella originariamente avanzata da Sen. La teoria delle capacità ha avuto diverse fasi di sviluppo. In questa sede prendo principalmente in considerazione due testi di Nussbaum. Considero in primo luogo la versione presentata nel ponderoso *L'intelligenza delle emozioni*,⁵⁷ un testo che fornisce una interessante e dettagliata teoria delle emozioni e delle loro componenti razionali (da cui il titolo), che però sarò costretto a tralasciare. Supplemento poi la presentazione di tale volume con quella fornita in *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*.⁵⁸

Il principale punto di partenza della teoria è costituito dalla distinzione fra “funzionamenti” e “capacità”. I funzionamenti indicano ciò che gli agenti effettivamente fanno, le capacità indicano invece gli spazi di possibilità al cui interno gli agenti scelgono i funzionamenti che mettono in atto, “ciò che le persone sono realmente in grado di fare e di essere”.⁵⁹

La teoria di Nussbaum è intenzionalmente libera “da qualsiasi fondamento metafisico. In questo modo le capacità possono diventare oggetto di consenso condiviso tra persone che altrimenti hanno diversissime concezioni globali di ciò che è bene”.⁶⁰ Questa libertà da assunzioni metafisiche dovrebbe anche permettere di definire “un ambito entro cui i confronti sulla qualità della vita (sulle reali condizioni di benessere delle persone) tra le varie nazioni diventano davvero rivelatori”.⁶¹ Perché “l'approccio basato sulle capacità è pienamente universale: le capacità in questione sono importanti per ogni cittadino, in ciascun paese, e ognuno deve essere trattato come un fine”.⁶²

Nussbaum fornisce il seguente elenco di capacità umane fondamentali:

1. Vita.
2. Salute del corpo.
3. Integrità del corpo.
4. Sensi, immaginazione, pensiero.
5. Emozioni.
6. Ragion pratica.
7. Appartenenza
8. Altre specie.
9. Gioco.
10. Controllo del proprio ambiente.⁶³

Come si vede, la serie delle capacità è ampiamente articolata. Ciò non di meno, “la lista resta con umiltà aperta”.⁶⁴ Merita anche notare che “la lista delle capacità ricalca strettamente quella delle situazioni tragiche di Sofocle e Aristotele, e non è un caso”.⁶⁵

⁵⁷ Nussbaum 2004.

⁵⁸ Nussbaum 2001.

⁵⁹ Nussbaum 2001, p. 19.

⁶⁰ Nussbaum 2001, p. 19.

⁶¹ Nussbaum 2001, p. 19.

⁶² Nussbaum 2001, p. 20.

⁶³ Nussbaum 2004, pp. 497-498.

Ogni singola capacità si presenta in forme graduate, che sfumano verso il basso nel loro dissolvimento, mentre verso l'alto indicano sempre nuove possibilità. Per la natura continua delle capacità, Nussbaum assegna una particolare rilevanza all'idea "della soglia di livello per ogni capacità, livello al di sotto del quale si ritiene che un vero funzionamento umano non sia accessibile al cittadino".⁶⁴ Lei stessa sottolinea: "Nella mia analisi, la nozione di soglia è più importante della nozione di completa uguaglianza delle capacità".⁶⁷

L'introduzione del concetto di soglia ci permette di vedere che "la situazione di quelle persone che sistematicamente si trovino al di sotto della soglia di una qualunque delle aree fondamentali, dovrebbe esser vista come ingiusta e tragica, bisognosa di attenzione urgente, anche se in altri sensi le cose vanno bene".⁶⁸

In secondo luogo, per Nussbaum "tutte le capacità sono fondamentali allo stesso modo e non è necessario stabilire una gerarchia lessicale tra di esse".⁶⁹ Inoltre, "le capacità a cui aspiriamo dovrebbero essere considerate valide per ogni singolo individuo".⁷⁰

La lista non si limita a collezionare componenti separate. Le capacità si influenzano reciprocamente in molti modi sofisticati. La loro reciproca influenza ci aiuta anche a vedere che non è accettabile barattare o vendere una capacità per un'altra.⁷¹

Molte capacità richiedono condizioni di attivazione e di costante esercizio per poter diventare degli abiti pienamente dispiegati: "È spesso necessario esercitare una funzione nell'infanzia per produrre una capacità adulta matura. Quindi sembra perfettamente legittimo richiedere l'istruzione primaria e secondaria, visto il ruolo che essa assume in tutte le scelte successive della vita adulta. Allo stesso modo sembra legittimo insistere sulla salute, sul benessere emotivo, sull'integrità corporea, e sulla dignità dei bambini in un modo che non tenga in considerazione le loro scelte".⁷²

In un'occasione, Nussbaum ha caratterizzato la sua teoria come una "thick vague" teoria delle capacità, ovvero come una teoria contemporaneamente densa, sostantiva, e vaga. La componente sostantiva si riferisce al fatto che la teoria delle capacità non è una teoria formale, minimale. Al contrario si tratta di una teoria ricca di contenuto. L'altra componente, quella della vaghezza, allude al fatto che le capacità si possono realizzare in indefiniti modi diversi. La teoria non predefinisce alcuna specifica ricetta di realizzazione delle capacità. Ogni tradizione, cultura e contesto sociale, così come ogni singolo individuo, può cercare la propria strada. L'importante è che ognuno possa aver accesso al di sopra della soglia minima a tutte le capacità. "Uno dei criteri costitutivi dell'elenco è la realizzabilità multipla, le cui voci possono essere specificate con maggiore concretezza secondo il credo e le circostanze locali".⁷³

Le capacità sono uno spazio di libertà, non un vincolo. C'è una fondamentale differenza fra scegliere di digiunare per proprie ragioni individuali o dover digiunare perché non si ha nulla da mettere in tavola. La teoria delle capacità richiama l'attenzione sulle condizioni che devono essere assicurate per poter accedere ad una vita pienamente umana. Il modo effettivo di viverla non è più un problema di capacità, ma di funzionamenti.

Prima di concludere, ricordo gli aspetti che secondo Nussbaum distinguono la sua teoria da quella di Sen. Sinotticamente, Sen:

- Non impiega il concetto di soglia.

⁶⁴ Nussbaum 2001, p. 96.

⁶⁵ Nussbaum 2004, p. 498.

⁶⁶ Nussbaum 2001, p. 19.

⁶⁷ Nussbaum 2001, p. 26.

⁶⁸ Nussbaum 2001, p. 91.

⁶⁹ Nussbaum 2001, p. 27.

⁷⁰ Nussbaum 2001, p. 27.

⁷¹ Nussbaum 2001, p. 99.

⁷² Nussbaum 2001, p. 108.

⁷³ Nussbaum 2001, p. 97.

- Non “ha mai avanzato argomenti espliciti contro il relativismo, eccezion fatta per il discorso storico sulle culture non occidentali”.
- “Non ha mai tentato di radicare l’approccio delle capacità nell’idea marxiano-aristotelica dell’autentico funzionamento umano”.⁷⁴
- Non ha mai elencato le capacità fondamentali.
- Non ha mai cercato di ottenere dalle capacità principi politici generali.⁷⁵

Un ultimo punto deve essere menzionato. Per molti aspetti l’approccio delle capacità ricorda la teoria dei diritti umani. Ciò non di meno, Nussbaum preferisce distinguere nitidamente le due prospettive, e questo per almeno due ragioni. La prima è che “l’idea dei diritti umani è tutt’altro che cristallina. I diritti sono stati concepiti in tanti modi diversi e difficili questioni teoriche sono spesso oscurate dall’uso del linguaggio dei diritti, che può dare l’illusione dell’accordo anche dove c’è un profondo disaccordo filosofico”.⁷⁶ In secondo luogo, “il linguaggio delle capacità ha un ulteriore vantaggio rispetto al linguaggio del diritto: non è fortemente collegato a una particolare tradizione storica o culturale, come invece si ritiene sia il caso per i diritti,”⁷⁷ e quindi può più agevolmente proporsi come quadro teorico generale indipendente da parzialità e punti di vista particolari.

19. Nuove sfide

L’etica contemporanea si trova ad affrontare numerose nuove sfide. Da una parte si presentano problemi radicalmente nuovi, problemi che non appartengono al bagaglio accumulato dall’esperienza etica storicamente accumulata; basti pensare ai problemi costituiti dal rapporto con l’ambiente o l’emergere di una nuova sensibilità nei confronti dell’intero mondo vivente o all’ingegneria genetica, a internet e alle nuove tecnologie informatiche. Dall’altra, molti problemi tradizionali vengono visti con una sensibilità diversa e vengono spesso affrontati in modi innovativi.

Lo sfruttamento intensivo e la gestione improvvida delle risorse ambientali sono ormai presumibilmente arrivati ad un tale livello da intaccare e modificare le dinamiche naturali. Gli interventi sempre più ampi sul patrimonio genetico di numerose specie vegetali e animali danno risultati che potrebbero anche ritorcersi contro la stessa capacità della terra di ospitare forme di vita. Lasciando da parte gli esercizi di schieramento e la scelta fra apocalittici e integrati, vorrei solo limitarmi a discutere un unico problema, quello che nel dibattito etico viene chiamato il problema delle generazioni future. Nella sua forma più anodina il problema può essere descritto nei seguenti termini: per molti di noi sembra ragionevolmente corretto affermare che abbiamo trovato un mondo vivibile, che ci ha nutrito e riparato e ci ha anche dato la possibilità di dispiegare più o meno ampiamente le nostre potenzialità; così come noi abbiamo trovato un mondo vivibile, abbiamo il dovere di far sì che chi verrà dopo di noi – le generazioni future – trovi un mondo perlomeno al-

⁷⁴ “Nell’esempio citato da Marx, una persona affamata non usa il cibo in modo pienamente umano, vale a dire, credo, in un modo pervaso dal ragionamento pratico e dalla socievolezza: ci si getta semplicemente sul cibo per sopravvivere”. E ancora: “in casi estremi possiamo ritenere che l’incapacità di esercitare una funzione fondamentale è così acuta da rendere la persona non più un essere umano, come nel caso di forme acute di malattie mentali o di demenza senile; ma sono meno interessata a questo limite (per quanto esso sia importante per l’etica medica) che a una soglia superiore, il livello cioè in cui la capacità di una persona diventa ciò che Marx chiamava ‘veramente umano’, cioè, degno di un essere umano.” Nussbaum, 2001, pp. 91-93.

⁷⁵ Nussbaum 2001, pp. 27-28. Nussbaum inoltre rileva che la sua distinzione di tre tipi di capacità (fondamentali, interne e combinate) non trova parallelo in Sen e che lei non usa una serie distinzioni robustamente impiegate da Sen e in particolare la distinzione fra benessere e capacità di agire.

⁷⁶ Nussbaum 2001, p. 115.

⁷⁷ Nussbaum 2001, p. 118.

trettanto ragionevolmente vivibile? In termini lievemente meno anodini, la domanda diventa: abbiamo il *dovere* di far sì che ci *possano* essere generazioni future?

Se effettivamente si potesse provare che abbiamo un dovere di tal natura, è ovvio che un siffatto dovere avrebbe delle conseguenze importanti sulle scelte che individualmente e socialmente ci troviamo ad effettuare. Sfortunatamente, mi sembra che i principali tentativi di fondare i nostri eventuali doveri nei confronti delle generazioni future siano intrinsecamente fragili.

Prima di accennare ad una proposta di risposta, può essere utile una breve deviazione giuridica. Sia il diritto che emerge dalla tradizione romana sia quello americano e inglese della *common law* riconoscono che si possono avere diritti e doveri solo fra agenti attualmente esistenti o che sono precedentemente esistiti. Il più estremo caso limite è probabilmente rappresentato dal diritto ereditario secondo il quale ha diritto ad entrare nella catena successoria anche chi, pur non essendo ancora nato, risulta essere almeno stato concepito al momento del decesso del possessore dei beni. Il limite massimo a cui si può arrivare è quindi quello dell'essere almeno stati concepiti. Coloro che hanno un livello di attualità ancora inferiore, coloro che saranno concepiti in un qualche più o meno lontano futuro non hanno diritti. Li avranno quando incominceranno ad esistere. Se loro non hanno diritti, per ovvio complemento noi non abbiamo doveri nei loro confronti.

In definitiva, se assumiamo il punto di vista del quadro categoriale del diritto positivo, il discorso viene chiuso prima ancora di essere aperto. Rimane ovviamente la residua possibilità di un cambiamento delle strutture categoriali portanti del diritto che le porti a riconoscere gli eventuali diritti delle generazioni future. È una possibilità, forse nemmeno remota, ma ovviamente per il momento la situazione non è questa.

In termini forse sbrigativi, ma sicuramente efficaci, possiamo chiederci: cosa hanno fatto per noi le generazioni future? Se – come ovvio – non hanno fatto nulla per noi, allora noi non abbiamo alcun obbligo nei loro confronti. Se riusciamo ad accantonare la brutalità dell'esempio, da esso otteniamo la conclusione che ben difficilmente potremmo arrivare a difendere i diritti delle generazioni future adottando un'ottica contrattualistica.

Come nota Jonas, uno degli studiosi che più intensamente ha richiamato l'attenzione sul problema delle generazioni future, “ciò che non è esistente non possiede alcuna *lobby* e i non nati sono impotenti”, anche perché “il ‘futuro’ non è rappresentato in alcun organo collegiale”.⁷⁸

C'è una differenza fondamentale fra le nostre scelte individuali e quelle globali che coinvolgono o possono coinvolgere l'intera umanità: “*possiamo* sì mettere a repentaglio la nostra vita, ma non quella dell'umanità”.⁷⁹ In altri termini, “non abbiamo il diritto di scegliere o anche solo di rischiare il non-essere delle generazioni future in vista dell'essere di quelle attuali”.⁸⁰

D'altra parte, lo stesso Jonas riconosce che “non è affatto facile dare una fondazione teorica” ai nostri doveri verso il futuro “e forse è impossibile senza la religione”. Per questo assumiamo un dovere di responsabilità verso le generazioni future “senza fondarlo, come assioma”.⁸¹

Jonas prova comunque ad aggiungere almeno alcune motivazioni parziali a supporto di tale dovere di responsabilità verso le generazioni future. Un argomento a supporto della tesi è quello di “*prestare più ascolto alla profezia di sventura che non a quella di salvezza*”.⁸² Dovremmo cioè “consultare i nostri timori prima che i nostri desideri”.⁸³

La profezia di sventura ha priorità sulla profezia di salvezza perché abbiamo una responsabilità totale nei confronti dell'umanità, una responsabilità che “deve sempre chiedersi: che cosa verrà

⁷⁸ Jonas 1990, p. 30.

⁷⁹ Jonas 1990, pp. 16-17.

⁸⁰ Jonas 1990, p. 16.

⁸¹ Jonas 1990, p. 16.

⁸² Jonas 1990, p. 39.

⁸³ Jonas 1990, p. 34.

dopo? Dove condurrà ciò?”⁸⁴ Una responsabilità di questo tipo “non può tanto avere la funzione di determinare quanto quella di rendere possibile (ossia rendere disponibile e tenere aperto)”.⁸⁵

Jonas vede la responsabilità nel senso indicato come “il completamento morale alla costituzione ontologica della nostra temporalità”.⁸⁶

Credo che l’analisi di Jonas sia essenzialmente corretta. Il modo in cui è condotta la rende però altrettanto essenzialmente inconcludente. D’altra parte lo stesso Jonas si rende conto che qualcosa manca alla sua analisi. Abbiamo più sopra ricordato l’assunzione del principio responsabilità a livello di principio non fondato, come assioma. In fin dei conti, la ragione più profonda che Jonas trova a difesa della sua tesi è che “esiste ... un *incondizionato dovere* dell’umanità all’esserci, che non va confuso con il dovere condizionato di esistere di ogni individuo”.⁸⁷ L’ellisse riguarda le seguenti parole “(come resta però ancora da dimostrare)”.

Il problema è che la dimostrazione che Jonas cerca di costruire è condotta lungo le linee che abbiamo già sinteticamente presentato.

20. *Fra speranza e responsabilità*

Per poter giustificare i diritti delle generazioni future serve qualcosa che non troviamo in Jonas.

In termini non più che schematici servono diversi ordini di argomentazione. Per ragioni che saranno immediatamente chiare, li raggruppo nella categoria della anticipazione.

Per anticipazione intendo la capacità di prendere decisioni nel momento presente in relazione allo stato futuro di noi stessi o del nostro ambiente.

La descrizione appena data è formulata in termini antropomorfi, ma non è per nulla difficile proporre una formulazione “neutrale”: diremo che un sistema è un sistema anticipante se esso contiene un modello predittivo di se stesso o del suo ambiente che ad un certo momento gli consente di assumere un certo stato secondo le predizioni del modello relative ad uno stato successivo.⁸⁸

Un sistema anticipante è un sistema che decide cosa fare adesso rispetto ad una previsione futura. La ricerca sui sistemi anticipanti è una delle frontiere calde della attuale ricerca scientifica.⁸⁹ Una descrizione minimalmente accettabile richiederebbe una ampiezza di dettagli che a questo punto non posso certo fornire. Quello che posso però fare è richiamare l’attenzione su almeno due ordini di fenomeni, un ordine che presenta valenze direttamente etiche, ed uno, più generale, sulla struttura della realtà.

La componente etica rinvia a sua volta a due ordini di ragioni. Da una parte non dobbiamo dimenticarci che fra i valori che costituiscono la persona rientrano valori come la presa di posizione, l’impegno, l’anticipazione (intesa lo ricordo come la visione più o meno ampia del futuro a cui la persona riesce ad accedere), la capacità di darsi degli scopi, di scegliere obiettivi e di trovare i mezzi per realizzarli e in definitiva la libertà. Questa rete multidimensionale di valori è strutturalmente prospettica, aperta sul futuro. La persona è l’ente che guarda in avanti. Il prendersi carico

⁸⁴ Jonas 1990, p. 134. A fronte della responsabilità totale nei confronti dell’umanità si collocano le molteplici forme di responsabilità locali: “il capitano di una nave non chiede ai suoi passeggeri quello che hanno fatto prima o quello che faranno dopo, se intraprendono il viaggio animati da buone o cattive intenzioni, per loro fortuna o sfortuna, a vantaggio o a scapito di terzi; tutto ciò non lo riguarda. Poiché il suo compito è soltanto quello di trasportarli al sicuro da un posto all’altro, la sua responsabilità inizia e si conclude con la loro presenza a bordo della nave.”

⁸⁵ Jonas 1990, p. 135.

⁸⁶ Jonas 1990, p. 135.

⁸⁷ Jonas 1990, p. 47.

⁸⁸ Rosen 1985, p. 341. Vedi anche Rosen 1991 e 2000.

⁸⁹ Vedi ad esempio il numero monografico di *Axiomathes* 2003, 1-2, dedicato a Rosen e allo sviluppo delle sue idee.

del futuro rientra nei suoi aspetti costitutivi. Una persona che non riesca a guardare avanti è una persona fallita, che svilisce e falsifica la sua natura.

Come sappiamo però, i valori che costituiscono la persona non sono ancora valori etici. Quelle che abbiamo appena visto sono quindi precondizioni per la presa di posizione etica. Un siffatto gruppo di condizioni trova supplementazione direttamente etica in particolare nel terzo gruppo di valori di virtù, quello che comprende fra gli altri anche i valori dell'amore del lontano e dello sguardo al futuro, e quindi anche della responsabilità per le generazioni future.

Passando all'altro gruppo di motivazioni, diremo che la componente di natura più generale riconosce che la maggior parte dei sistemi che articolano la realtà nei suoi molteplici aspetti sono sistemi anticipanti. A partire dal livello di realtà del vivente, via via sino allo strato di realtà dello psicologico e del sociale, abbiamo sempre a che fare con sistemi anticipanti. Le forme dell'anticipazione sono molto diverse. La stessa definizione di anticipazione più sopra data indica solo una delle forme dell'anticipazione, quella che procede per modelli. Accanto a questo tipo di anticipazione più formale se ne trovano altre che procedono in altro modo.⁹⁰ Limitandoci al caso delle persone e dei loro portatori, troviamo forme di anticipazione nelle strutture più intime della costituzione del soggetto. Uno dei grandi risultati di Husserl è stato precisamente quello di riconoscere che una componente anticipante è presente nella architettura fine del momento ora. Schütz ha successivamente ampliato le analisi husserliane distinguendo tre diversi sistemi di rilevanza, quello tematico, quello interpretativo e quello motivazionale. Il sistema motivazionale, governando l'azione e i suoi progetti, si caratterizza per la presenza di una ulteriore, specifica forma di anticipazione.

Le forme di anticipazione del soggetto si intersecano e condizionano, da una parte con quelle dell'organismo, dall'altra con quelle che caratterizzano i contesti sociali in cui il soggetto agisce.

La conclusione a cui siamo portati è che si possono distinguere diversi tipi di anticipazione, a volte articolate su diversi piani di organizzazione. Le diverse forme di realtà – i diversi livelli di realtà – con la possibile eccezione dei livelli della realtà inanimata, presentano tutti forme più o meno sofisticate di anticipazione.

A sua volta la persona, come abbiamo visto, si costituisce e vive nei modi del rivolgimento al futuro. Sul piano scientifico la teoria dell'anticipazione costringe a sviluppare una scienza che riconosca che la realtà non è esclusivamente determinata dal passato. Parallelamente l'etica sta incominciando a capire che bene e male si incarnano anche nelle corrispondenti tendenze verso valori e disvalori. Le insospettite corrispondenze fra queste due diverse ma parallele trasformazioni possono forse condurci sia ad una scienza strutturalmente aperta ai valori sia ad una etica a pieno titolo scientifica.

Bibliografia

- Anderson 1993 E. Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Harvard, 1993.
- Aristotele 1964 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt u. kommentiert von F. Dirlmeier, Akademie, Berlin, 1964, 3a ed.
- Aristotele 1986 Aristotele, *Etica nicomachea*, Introduzione, traduzione e commento di Marcello Zanatta, 2 vol., Rizzoli, Milano, 1986.
- Benoist 2004 J. Benoist, "La fenomenologia e i limiti dell'oggettivazione: il problema degli atti non oggettivanti," in B. Centi e G. Gigliotti, a cura, *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, 2004, pp. 151-176

⁹⁰ Ad esempio nella forma della "taratura" dei parametri di un sistema dinamico.

- Brentano 1969 F. Brentano, *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, Routledge, London, 1969.
- Brentano 1973 F. Brentano, *The Foundation and Construction of Ethics*, Routledge, London, 1973.
- Da Re 1996 A. Da Re, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini e associati, Milano, 1996.
- Dembinski 2003 P. H. Dembinski, "La trappola dell'economicismo: quando l'aritmetica sostituisce l'etica," in A. Pavan, a cura, *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 265-289.
- De Monticelli 2000 R. de Monticelli, *La persona: Apparenza e realtà, Testi fenomenologici 1911-1933*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2000
- Feinberg 1970 J. Feinberg, "Justice and personal desert," in J. Feinberg, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton University Press, Princeton, 1970, pp. 55-94.
- Finnis 1996 J. M. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino, 1996.
- Gigliotti 2004 G. Gigliotti, "Materia e forma della legge morale nell'interpretazione husserliana del formalismo di Kant," in B. Centi e G. Gigliotti, a cura, *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, 2004, pp. 13-114.
- Grisez, Boyle e Finnis 1987 G. Grisez, J. Boyle e J. Finnis, "Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends," in *American Journal of Jurisprudence*, 32, 1987, pp. 99-151.
- Hartmann 1969 N. Hartmann, *Etica. Vol. 1 Fenomenologia dei costumi*, Guida editori, Napoli, 1969.
- Hartmann 1970 N. Hartmann, *Etica. Vol. 2 Assiologia dei costumi*, Guida editori, Napoli, 1970.
- Hildebrand 1916 D. von Hildebrand, "Die Idee der sittlichen Handlung," *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Furschung*, 3, 1916, pp. xxxxxxxx.
- Hurka 1998 T. Hurka, "Two Kinds of Organic Unity," *The Journal of Ethics*, 2, 1998, pp. 299-320.
- Husserl 2002 E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, Casa editrice Le Lettere, Firenze, 2002.
- Jonas 1990 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990.
- Kohoutek 1923 M. L. von Kohoutek, *Die Differenzierung des anthropinon agathon. Eine Studie zur Werttafel der Nikomachischen Ethik*, Marburg, 1923.
- Nietzsche 2000 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e nessuno*, Adelphi, Milano, 2000.
- Nussbaum 2001 M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Nussbaum 2004 M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- O'Connor 1967 O'Connor, *Aquinas and Natural Law*, London 1967.
- Pavan 2003 A. Pavan, a cura, *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- Poli 2006a R. Poli, *Fra speranza e responsabilità. Introduzione alle strutture ontologiche dell'etica*, Polimetrica, Milano, 2006.
- Poli 2006b R. Poli, "First Steps in Experimental Phenomenology," in A. Loula, R. Gudwin, J. Queiroz, eds., *Artificial Cognition Systems*, Idea Group Publishing, Hersey, PA.
- Poli 2006c R. Poli, "Levels of Reality and the Psychological Stratum," apparirà in *Revue Internationale de Philosophie*, numeso speciale sull'ontologia.
- Poli 2006d R. Poli, "Tre ostruzioni," in R. Manzotti, xxxx, pp.
- Rawls 1982 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.
- Rosen 1985 R. Rosen, *Anticipatory Systems. Philosophical, Mathematical and Methodological Foundations*, Pergamon Press, 1985.
- Rosen 1991 R. Rosen, *Life Itself. A Comprehensive Inquiry into the Nature, Origin, and Fabrication of Life*, Columbia University Press, New York, 1991.

- Rosen 2000 R. Rosen, *Essays on Life Itself*, Columbia University Press, New York, 2000.
Singer 1989 P. Singer, *Etica pratica*, Liguori, Napoli, 1989.
Smith 2003 B. C. Smith, "Dio, pressappoco," *Adelphiana* 2, 2003, pp. 147-185.
Stark 2004 S. Stark, "Emotions and the Ontology of Moral Value," *The Journal of Value Inquiry*, 38, 2004, pp. 355-374.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.