

METODO

Francesco Allegri

OBBLIGO MORALE

BREVE INTRODUZIONE
ALLE TEORIE ETICHE DELLA CONDOTTA

The logo for LED (Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto) features the letters 'LED' in a stylized, cursive script. The 'L' and 'E' are connected, and the 'D' is a simple, rounded shape. The letters are black and set against a white background.

Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

ISBN 978-88-7916-822-9

Copyright © 2017

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <<mailto:segreteria@aidro.org>>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org/>>

Stampa: Andersen Spa

In ricordo di Marzio Vacatello

INDICE

Premessa	9
1. L'etica e le sue ripartizioni	11
1. Livelli e tipi d'indagine: metaetica, etica descrittiva, etica normativa (p. 11) – 2. Le questioni metaetiche (p. 14) – 3. L'etica normativa (p. 17) – 3.1. I linguaggi della morale: doveri, diritti, virtù, valori (p. 17) – 3.2. Etica teorica ed etica pratica (p. 20)	
2. Le teorie dell'obbligo: il criterio delle azioni giuste	23
1. L'approccio prevalente (p. 23) – 2. Principi morali (p. 26) – 3. Quali cose sono buone? L'edonismo e i suoi critici (p. 30)	
3. Le principali contrapposizioni nelle teorie dell'obbligo	35
1. Premessa (p. 35) – 2. Teorie monistiche vs teorie pluralistiche (p. 35) – 3. Doveri assoluti vs doveri <i>prima facie</i> (p. 37) – 4. Assiologismo vs deontologismo (p. 43) – 4.1. L'egoismo e i suoi critici (p. 44) – 4.2. L'utilitarismo e i suoi critici (p. 47) – 5. Teorie ideali vs teorie discrezionali (p. 58) – 6. L'enigma delle teorie dei diritti: solo l'altra faccia delle teorie dei doveri? (p. 59) – 6.1. Breve tassonomia delle teorie dei diritti (p. 62)	
4. Come si sceglie una teoria dell'obbligo e chi sono i suoi destinatari?	65
1. Quali requisiti deve soddisfare una teoria dell'obbligo per risultare preferibile alle altre? (p. 65) – 1.1. Requisiti formali ed economici: coerenza logica, semplicità, precisione (p. 65) – 1.2. Il requisito più discusso: le intuizioni (p. 67) – 1.3. Tentativi di mediazione: le credenze ponderate e l'equilibrio riflessivo (p. 69) – 2. Il problema dello <i>status</i> morale: verso quali enti abbiamo obblighi diretti? (p. 74) – 2.1. Chi sono i destinatari degli obblighi morali? (p. 74) – 2.2. Agenti, pazienti e il concetto di comunità morale (p. 75) – 2.3. Le principali opzioni sui titolari di <i>status</i> morale: antropocentrismo, razionalismo, sensiocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo (p. 77)	
Nota bibliografica	91
Indice dei nomi	97

PREMESSA

Questo libro, di natura prevalentemente espositiva, vuole essere un'introduzione a una branca fondamentale dell'etica filosofica: la teoria dell'obbligo (o della condotta) morale, quell'ambito che ha come obiettivo principale il criterio delle azioni giuste, ossia i canoni per stabilire che cos'è doveroso fare da un punto di vista morale nelle molteplici situazioni in cui un soggetto deliberante si trova a operare, e non solo in veste di agente, cioè in prima persona (quando il comportamento da scegliere è il nostro), ma anche nel ruolo di consigliere, cioè in seconda persona, e di giudice, ossia in terza persona. Gli innumerevoli contesti in cui siamo chiamati a scelte di natura etica al giorno d'oggi danno vita a quella che comunemente viene definita l'etica pratica e comprendono la bioetica, l'etica animale, l'etica ambientale, l'etica delle relazioni internazionali, l'etica sessuale ecc. Individuare criteri generali di condotta dovrebbe aiutarci a dare risposte moralmente appropriate in tali settori.

Dopo aver presentato le diverse ripartizioni dell'etica (la metaetica, l'etica descrittiva e l'etica normativa) e avervi collocato la teoria dell'obbligo morale, il volume espone le più rilevanti risposte al quesito fondamentale del testo – vale a dire il criterio delle azioni giuste – sviluppate dal pensiero occidentale, con particolare riguardo per la sistematizzazione operata in proposito dall'etica analitica, quell'approccio dominante nel mondo di lingua inglese, ma ormai ampiamente diffuso anche nel nostro paese, distintosi per il rigore logico e la chiarezza semantica con cui affronta i problemi filosofici. Il libro esamina in particolar modo il modello prevalente di giustificazione delle azioni, il generalismo o principismo, che fa riferimento a norme, identificando i principi morali più adottati per guidare il comportamento pratico (beneficenza, non maleficenza, giustizia, autonomia, gratitudine, fedeltà, riparazione, gratitudine). Su tali basi il testo presenta le più importanti proposte di etica teorica: dalle teorie deonto-

logiche, alle teorie dei diritti, alle teorie consequenzialistiche, con particolare attenzione all'utilitarismo, per il ruolo che questo tipo di teoria ha svolto e svolge nel dibattito etico-filosofico. Non mancano nel libro precisi riferimenti a due settori, che pur essendo esterni alla teoria dell'obbligo, sono strettamente collegati a essa: la teoria del valore morale (che si occupa della valutazione morale non delle azioni, ma degli individui) e la teoria del valore non morale (che indaga il criterio delle cose buone, essenziale per completare una teoria dell'agire morale, dato che molti dei nostri doveri e divieti fanno riferimento a beni e mali).

Sono infine oggetto del volume due ultime questioni: 1) il problema del metodo per la scelta della teoria dell'obbligo adeguata, con il tuttora acceso dibattito sul ruolo delle intuizioni in etica, e 2) il problema dei destinatari delle teorie dell'obbligo, sia nel ruolo di agenti che in quello di pazienti morali, con il connesso tema dell'estensione della comunità morale. Secondo una tradizione plurisecolare solo gli esseri umani sono oggetto di obblighi morali diretti. Ma negli ultimi decenni (a partire dagli anni settanta del XX secolo) l'opzione antropocentrica è stata sfidata da un ventaglio di alternative, che estende i pazienti morali oltre la sfera umana. Dall'opzione sensiocentrica, che ritiene tutti gli individui dotati di stati di coscienza (e quindi gran parte del mondo animale) meritevoli di tutela, all'opzione biocentrica (chiamata anche vitalismo o conativismo), per la quale tutti gli esseri viventi sono degni di considerazione morale, all'ancor più radicale opzione ecocentrica, denominata anche comunitarismo ambientale, che estende il valore in sé o lo *status* morale all'intero ecosistema, concepito in una prospettiva olistica.

F. A.

Siena, estate 2016

1.

L'ETICA E LE SUE RIPARTIZIONI

1. LIVELLI E TIPI D'INDAGINE: METAETICA, ETICA DESCRITTIVA, ETICA NORMATIVA

Si consideri il seguente elenco di affermazioni:

- 1) Gli Spartani ritenevano moralmente lecito l'infanticidio
- 2) *Pacta servanda sunt*
- 3) I giudizi morali sono sintetici *a priori*
- 4) Si deve sempre dire la verità
- 5) La virtù e il vizio, come i colori, i suoni, il caldo e il freddo, sono solo percezioni della mente umana e non hanno alcuna sussistenza nella struttura ontologica della realtà
- 6) Gli esseri umani sembrano ricercare come fine ultimo delle loro azioni sempre e soltanto il proprio benessere personale, ossia il proprio tornaconto
- 7) Hitler era una persona moralmente buona
- 8) Gli animali hanno il diritto a non essere maltrattati
- 9) Non si possono derivare logicamente giudizi morali o valutativi da un insieme di premesse che non contiene giudizi morali o valutativi
- 10) Tutte le volte che asserisco che un'azione è ingiusta provo un sentimento di disapprovazione nei confronti dell'azione e formulo il giudizio morale *perché* provo quel sentimento
- 11) Quando dico che un'azione è ingiusta non faccio altro che esprimere un mio sentimento di disapprovazione nei confronti dell'azione
- 12) *Primum non nocere*
- 13) La morale è una forma ideologica derivante dai rapporti di produzione sussistenti all'interno di una determinata società
- 14) Le sue intenzioni non erano cattive
- 15) Anche nella tribù indiana Hopi si pensa che i genitori abbiano il dovere di allevare ed educare i figli
- 16) Lo sviluppo del senso morale nei bambini avviene per stadi successivi

Come si può facilmente constatare, si tratta di 16 enunciati che possiedono un elemento in comune: hanno tutti a che fare con l'etica, ossia con questioni connesse alla morale. Il loro modo di occuparsi di questioni morali presenta però differenze significative, due delle quali di particolare rilevanza per delineare le ripartizioni della sfera etica. Anzitutto alcuni di questi enunciati esprimono *valutazioni morali*; altri invece vertono su questioni morali senza formulare giudizi morali, senza cioè prendere posizione da un punto di vista morale. Per esempio, la prima proposizione («Gli Spartani ritenevano moralmente lecito l'infanticidio») non fornisce una valutazione morale dell'infanticidio. Si limita a riportare l'opinione in proposito degli Spartani, cioè a *descrivere* i costumi di quell'antico popolo. Dal punto di vista morale questa affermazione non impegna in alcun modo colui che formula il giudizio. Il fatto che gli Spartani fossero favorevoli all'infanticidio non implica che debba esserlo chi proferisce tale frase. Invece se dico – enunciando la proposizione 2 – «*pacta servanda sunt*», ciò comporta una *mia* presa di posizione morale sul mantenimento degli impegni assunti. In questo caso sono *io* che valuto sbagliata la trasgressione dei patti. Analogamente, la proposizione 4 implica una presa di posizione morale diretta sul dovere di dire la verità.

Questa distinzione iniziale fra gli enunciati dell'elenco delinea due livelli dell'etica o del discorso morale: un primo livello fatto di giudizi morali veri e propri e un secondo livello composto invece di giudizi *sulla* morale. Come dicono gli anglosassoni, in etica ci sono *first order questions and second order questions*. Appartengono al primo livello dell'etica (sono affermazioni morali) le proposizioni 2, 4, 7, 8, 12, 14 dell'elenco. Appartengono al secondo (sono affermazioni sulla morale) le restanti proposizioni dell'elenco.

Se adesso lasciamo per un attimo da parte le proposizioni morali e rivolgiamo la nostra attenzione alle proposizioni *sulla* morale, ossia alle proposizioni di secondo livello (quindi la 1, la 3, la 5, la 6, la 9, la 10, la 11, la 13, la 15, la 16), possiamo constatare un'altra differenza rilevante: queste affermazioni non esprimono tutte lo stesso punto di vista. Per esempio, la 1 formula una tesi di natura storica; la 15 una tesi di tipo antropologico; la 13 fa un'affermazione di taglio sociologico; la 16 un'asserzione di genere pedagogico; mentre la 6 e la 10 si muovono su un piano psicologico. La 3, la 5, la 9 e la 11 appaiono invece di pertinenza della filosofia, poiché vertono rispettivamente su questioni epistemologiche, ontologiche e logico-semantiche. Questo significa che non tutto l'ambito dell'etica è di competenza diretta dei filosofi. Si può studiare il fenomeno della moralità anche da punti di

vista (e con approcci) differenti. Ciò è in buona parte conseguenza del processo di autonomizzazione delle scienze dalla filosofia, che ha tolto a quest'ultima, anche nella sfera etica, l'antico monopolio del sapere argomentativo-razionale.

Oltre alle valutazioni morali vere e proprie (situate al primo livello), ci sono quindi considerazioni *filosofiche* sulla morale e considerazioni *non filosofiche* sulla morale (situate al secondo livello). Siamo così passati da una bipartizione a una tripartizione. In etica abbiamo affermazioni direttamente morali, affermazioni sulla morale di natura filosofica e affermazioni sulla morale di natura non filosofica. È ormai una prassi comune chiamare «etica normativa» la branca dell'etica che si occupa dei giudizi e dei principi morali veri e propri (ossia di mettere a punto adeguate valutazioni morali), «metaetica» il settore dell'etica che ha per oggetto le considerazioni sulla morale di natura filosofica, e raggruppare le considerazioni antropologiche, storiche, pedagogiche ecc. sulla morale sotto l'espressione «etica descrittiva»¹.

Se l'etica è la disciplina che si occupa in generale di questioni morali, la filosofia morale, che possiamo chiamare anche etica *filosofica*, è quel suo sottoinsieme che ingloba metaetica ed etica normativa, lasciando fuori l'etica descrittiva, che non è di sua pertinenza diretta. Ciò non significa che le ricerche di natura empirica non siano rilevanti per i filosofi morali. Tutt'altro. La filosofia deve attingervi a piene mani. Soltanto che esse non sono più condotte direttamente dai filosofi, ma dalle scienze umane sviluppatasi negli ultimi due secoli e dalle neuroscienze affermatesi negli ultimi decenni², discipline verso cui la filosofia deve avere il massimo rispetto³.

¹ In alternativa si potrebbe utilizzare il termine «metaetica» per denotare tutte le affermazioni sulla morale, in virtù del prefisso «meta» che indica appunto – ormai anche in altri ambiti – il passaggio da un livello a un livello superiore (in un'accezione non valutativa, s'intende). In questo senso si parla, per esempio, di una meta-matematica. Adottando tale opzione, dovremmo poi distinguere una metaetica filosofica da una metaetica non filosofica. Ma qui seguirò l'accezione di metaetica più diffusa.

² Si pensi alla cosiddetta «neuroetica» – forse il termine non è dei più adeguati, sarebbe stato preferibile parlare di fisiologia o neurofisiologia morale –, sorta con l'emergere delle scienze cognitive, che studia i fondamenti neurologici delle nostre valutazioni morali e dei nostri comportamenti. In proposito, cfr. il quadro introduttivo in Lumer 2014. Più in generale sulla rilevanza delle scienze cognitive per l'etica, cfr. W. Sinnott-Armstrong 2008. In italiano si veda De Caro, Marraffa 2011 e 2016.

³ Bisogna dire però che ci sono questioni di psicologia morale così intima-

2. LE QUESTIONI METAETICHE

La metaetica è quella disciplina filosofica che ha per oggetto la morale senza formulare giudizi morali. È quell'ambito della filosofia morale che si occupa di questioni ontologico-metafisiche, epistemologiche, logico-semantiche concernenti la sfera etica, ben esemplificate dagli enunciati 3, 5, 9 e 11 dell'elenco iniziale. La metaetica cerca cioè di rispondere a domande di questo tipo: qual è la natura dei predicati morali e dei giudizi in cui essi compaiono? Quando dico che l'accanimento terapeutico è moralmente ingiusto, questa ingiustizia che cosa è? È una proprietà? E se sì, di che tipo? È analoga a quelle studiate dalle scienze o ha connotati suoi, peculiari, cioè di un genere diverso? E come la percepisco? La vedo, come vedo che un oggetto è rosso? Oppure non ci sono proprietà in gioco quando si parla di azioni giuste o ingiuste, perché i predicati morali si limitano a esprimere sentimenti, stati d'animo, reazioni emotive, o a fare asserzioni su di essi/e? Detto in altri termini: c'è oggettività in ambito morale? Oppure l'etica è una questione di atteggiamenti soggettivi, addirittura una questione di gusti? E come facciamo a dimostrare l'una o l'altra tesi? Più in generale, si danno verità in etica? C'è chi lo nega, e non tanto per sostenere che in etica si danno solo falsità, ma per affermare che non ha senso applicare i predicati «vero e falso» agli enunciati morali. Se, per esempio, questi ultimi vanno concepiti come mere espressioni di stati d'animo, emozioni ecc., come quelle a cui si dà voce quando si pronuncia un'interiezione o una locuzione esclamativa, diventa difficile parlare di verità. Allo stesso modo, se i giudizi morali non possiedono una funzione descrittiva, ma solo direttiva, come quella che si esplica quando formuliamo un comando, non ha senso attribuire loro verità o falsità. Se io dico «Giovanni sta chiudendo la porta», quest'enunciato sarà vero se effettivamente Giovanni sta chiudendo la porta, falso se non la sta chiudendo. Ma se io invece dico: «Giovanni, chiudi la porta!», tale enunciato, non avendo una funzione descrittiva, non può essere né vero né falso.

Discutere tali questioni non comporta formulare giudizi morali. Quando mi pongo da un punto di vista metaetico non mi sto chiedendo, per esempio, se l'eutanasia sia giusta, ma se la giustezza dell'eutanasia sia qualcosa di dimostrabile (o verificabile) o meno, e se sì in che modo, con quali strumenti, con quale metodo. I due piani, metaetico e normativo, almeno in linea generale appaiono logicamente

mente connesse con importanti problemi metaetici e normativi da risultare parte integrante del lavoro del filosofo.

autonomi⁴. Due persone possono essere in profondo disaccordo sulla moralità dell'aborto (una sostiene che è giusto, l'altra che è sbagliato) e nonostante ciò concordare sulla natura dei loro giudizi (per esempio essere convinte di formulare verità oggettive con le loro affermazioni contrapposte; o di formulare meri giudizi di gusto, ossia esprimere valutazioni soggettive). Oppure, viceversa, possono convenire sull'immoralità (o sulla moralità) dell'aborto, ma dissentire radicalmente sulla natura delle loro affermazioni: una può pensare che si tratti di verità oggettiva, l'altra che si tratti di meri giudizi di gusto.

La grande alternativa sul piano metaetico è tra *realismo* e *antirealismo* (chiamato anche *non realismo* o *irrealismo*). Tra chi ritiene che i predicati morali (giusto, buono ecc.) appartengano alle cose (agli atti, alle persone ecc.) indipendentemente dagli atteggiamenti mentali che qualcuno ha nei confronti di queste ultime, e chi invece pensa che la giustezza, la bontà ecc. consistano *solo* negli atteggiamenti mentali che qualcuno ha nei confronti delle cose (delle azioni, delle persone ecc.). L'alternativa più importante, cioè, è tra chi ritiene che le cose possiedano valore indipendentemente dagli atteggiamenti (le emozioni, i sentimenti ecc.) degli individui e chi invece lo fa coincidere con essi. Un atto è disapprovato perché è ingiusto o è ingiusto perché è disapprovato? Per esempio, uno stupro suscita indignazione perché è riprovevole o è riprovevole perché suscita indignazione? Esprimendo l'alternativa realismo-antirealismo in termini etico-teologici, potremmo chiederci: Dio comanda ciò che è giusto o è giusto ciò che Dio comanda⁵? Per Cartesio vale la seconda alternativa. Dio non è vincolato al giusto come non è vincolato al vero. È al di là del bene e del male (e del vero e del falso): li crea liberamente.

Esistono tante forme di realismo e di antirealismo. Si tratta della contrapposizione fra chi concepisce la moralità in termini di *scoperta* e chi la concepisce in termini di *costruzione*. Questa distinzione, che privilegia gli aspetti ontologici, nella storia della metaetica novecentesca si è intrecciata con un'altra classificazione: la tripartizione di natura logico-semantica ed epistemologica fra teorie *naturalistiche*, *intuizionistiche* (una coppia che dà vita al *cognitivismo etico*) e *non-cognitivistiche*. Per i naturalisti le valutazioni morali possono essere

⁴ Due tesi o due concetti A e B sono logicamente autonomi se A non implica B e B non implica A. Ossia, se posso sostenere A e negare B senza contraddirmi e posso sostenere B e negare A senza contraddirmi.

⁵ Lo stesso chiasmo si può costruire anche in ambito estetico: piace ciò che è bello o è bello ciò che piace?

fondate su, o ridotte a, asserzioni di fatto. Nell'ottica dei naturalisti può andare in porto il tentativo di derivare l'etica da, o ridurre l'etica a, discipline scientifiche quali la psicologia, la biologia ecc. Gli intuizionisti e i non-cognitivist, seppur da versanti diversi (per i primi si danno verità in etica, anche se *sui generis*, per i secondi no), criticano un tale tentativo, asserendo, con la *legge di Hume* (la proposizione 9 dell'elenco iniziale), che la derivazione di valori da fatti non è logicamente fondabile, perché tale passaggio va contro le regole delle inferenze corrette. Mentre l'opzione di ridurre le valutazioni morali interamente in termini non morali cade in un'altra fallacia, la cosiddetta *fallacia naturalistica* o *definizionistica*, perché qualsiasi tentativo di definire un termine etico con un termine non etico è destinato al fallimento. Infatti se un termine etico o di valore, per esempio «giusto», fosse definibile in termini non etici, per esempio con «approvato», allora chiedersi «*x* è approvato, ma è giusto?», oppure asserire «*x* è approvato, ma non è giusto», sarebbero rispettivamente una domanda che ha già contenuta in sé la risposta (una *self-answering question*) e un'affermazione autocontraddittoria. Sarebbe come dire «*x* è approvato, ma è approvato?» e «*x* è approvato, ma non è approvato». Ma – continua l'argomento – una domanda del genere non è chiusa, né l'affermazione autocontraddittoria, per cui «approvato» non può essere l'adeguato *definiens* del *definiendum* «giusto». Per i critici del riduzionismo etico non c'è alcun valore descrittivo che possa essere assegnato al *definiens* tale da rendere la proposizione interrogativa formata dalla congiunzione fra il *definiens* e il *definiendum* una *self-answering question* e quella negativa un'affermazione che suona come autocontraddittoria⁶.

Se il cognitivismo conosce sia versioni realistiche (per esempio l'intuizionismo) che antitrealistiche (alcune forme di naturalismo di natura soggettivistica⁷), il non cognitivismo pare connesso inscindi-

⁶ La logica dell'argomento appena visto all'opera, chiamato *open question argument*, è la seguente. Se chiedo: «Giovanni non è sposato, ma è scapolo?», oppure se dico: «Giovanni non è sposato, ma è scapolo», tutti avvertono l'insensatezza della domanda e l'autocontraddittorietà della negazione. Ciò invece non accade se dico «*x* è approvato, ma è giusto?», oppure «*x* è approvato, ma non è giusto». Non accade perché – rilevano i sostenitori dell'argomento – «giusto» e «approvato», al contrario di «scapolo» e «non sposato» non sono equisignificanti. Altrimenti avvertiremmo la stessa sensazione. E quello che non vale per «giusto» e «approvato» non vale neppure per qualsiasi altra coppia di termini, l'uno etico l'altro descrittivo, andiamo a sostituirvi.

⁷ Per esempio una teoria che traduca «*x* è ingiusto» con «provo un sentimento di disapprovazione nei confronti di *x*» o «*x* ha la tendenza a suscitare in

bilmente a opzioni antirealistiche.

3. L'ETICA NORMATIVA

3.1. I linguaggi della morale: doveri, diritti, virtù, valori

Scendendo dal secondo al primo livello dell'etica filosofica, quello delle valutazioni morali dirette che abbiamo denominato etica normativa, c'è subito da constatare che il nostro modo di formulare giudizi morali è molto ricco e variegato. Come si può vedere anche dalle proposizioni di primo livello dell'elenco iniziale, ci esprimiamo su tanti aspetti differenti, utilizzando linguaggi diversi. Enunciamo giudizi in termini di obblighi o doveri, diritti, valori, un tempo – oggi meno frequentemente – virtù, vizi, e li rivolgiamo ad azioni, stati di cose, individui, intenzioni-motivazioni, tratti del carattere (disposizioni, attitudini) ecc. Il nostro linguaggio morale è molto vasto perché siamo il bacino di raccolta di tante tradizioni etico-religiose, in particolare modo tre: quella ebraica, quella greco-romana e quella cristiana⁸. I giudizi sulle azioni e il linguaggio dei doveri o degli obblighi li dobbiamo principalmente alla tradizione ebraica. Si pensi al decalogo mosaico (ai 10 comandamenti). Alla cultura classica dobbiamo il linguaggio delle virtù e dei vizi. È infatti tipico del mondo greco-romano porre le questioni morali in termini disposizionali, cioè presentare un approccio fondato sui tratti del carattere, più che sugli atti. Come si può constatare leggendo la *Repubblica* di Platone o l'*Etica nicomachea* di Aristotele o il *De Officiis* di Cicerone. Al cristianesimo dobbiamo una particolare attenzione ai fattori intenzionali-motivazionali, allo spirito della legge, più che alla lettera, per dirla con san Paolo.

Il linguaggio dei diritti, invece, sorto in ambito giuridico, viene adottato in ambito morale solo in epoca più tarda. L'etica giudaica e l'etica greca paiono operare senza ricorrere al concetto di diritto, che fa la sua comparsa nella sfera morale verso la fine del medioevo (per esempio con William Occam). Come rileva Kurt Baier,

me un sentimento di disapprovazione». Teorie del genere compaiono nella pagine di Hume, di Westermarck ecc.

⁸ Cfr. Landucci 1994, pp. 167-168.

il linguaggio dei diritti [...] non figura nell'etica antica e medievale. Questioni che adesso sarebbe perfettamente naturale formulare in termini di diritti – per esempio, se un uomo che muore di fame ha diritto a rubare cibo da qualcuno che ne ha in abbondanza (*has plenty*) – sarebbero state poste in termini di se era lecito, legale (conforme alla legge), giusto, retto, o permesso per lui fare così⁹.

Ma l'etica normativa non si limita a formulare giudizi morali di varia natura privi di un qualsiasi ordine. Cerca di dividerli per ambiti e di dar loro una struttura logica. Elabora cioè teorie vere e proprie su ciò che è doveroso o virtuoso, ossia criteri generali per stabilire se un'azione è giusta o una persona o un motivo sono buoni. La teoria normativa che si occupa della valutazione morale degli individui, dei loro tratti del carattere e dei fattori intenzionali e motivazionali prende il nome di *teoria del valore morale*. La teoria che invece si occupa della valutazione morale degli atti prende il nome di *teoria dell'obbligo morale* (o teoria della condotta morale) ed è il settore dell'etica normativa che verrà sviluppato in questo testo.

Alla base della distinzione fra una teoria dell'obbligo e una teoria del valore c'è il fatto che atti e individui non sembrano seguire logiche analoghe. Quando noi valutiamo moralmente le persone non ci basiamo tanto (o non solo) sui loro comportamenti esteriori, quanto sui fattori intenzionali e motivazionali che li dettano e più in generale sui tratti del carattere degli individui, come la lealtà, l'onestà ecc., che certo si manifestano in atti esteriori, ma non necessariamente. Lo stesso atto esteriore può essere dettato da differenti motivazioni. Due nipoti possono andare entrambi all'ospedale a trovare la propria nonna gravemente malata. Ma se il primo lo fa perché teme che la nonna riveda il testamento e lo diseredi, mentre il secondo lo fa per un sincero affetto, noi non valutiamo le due persone e il loro gesto allo stesso modo. Da un punto di vista morale ci appare più encomiabile il secondo nipote che non il primo. Per la valutazione delle azioni il ruolo delle intenzioni e delle motivazioni è invece più controverso. La tendenza prevalente assegna alla natura delle azioni e alle loro conseguenze il ruolo prioritario.

A ogni modo, secondo taluni, gli odierni teorici della virtù, l'approccio delle disposizioni, di derivazione classica, oltre a essere fondamentale per la valutazione morale degli agenti, è rilevante anche

⁹ Baier 1981, p. 202. Ancora in Tommaso d'Aquino, tanto per fare un altro esempio, non troviamo la nozione di «diritto alla vita» (su questo cfr. Kalinowski 1983).

per la valutazione degli atti, e può sostituirlo. Si tratta di un'impostazione che si esprime nella forma «sii così» invece che nella forma «agisci così»; vale a dire che propone un'etica dell'*essere* al posto di un'etica dell'*agire*. Ma c'è chi tende a vedere i due approcci come sostanzialmente complementari, più che in dissenso. Frankena esprime molto bene questo punto di vista affermando che i principi di azione senza le virtù (le disposizioni a seguirli) sono impotenti e le virtù senza principi di azione sono cieche¹⁰.

Per elaborare una teoria dell'obbligo adeguata è necessario però fare riferimento anche a un'altra dimensione del valore. Indirettamente l'etica normativa è infatti collegata anche con un altro settore, che, pur essendole esterno, è per essa di grande rilievo: la *teoria del valore non morale*. Questa teoria è diversa dalla teoria del valore morale perché qui non si valutano le persone, ma esperienze, stati di cose. Oppure, detto in altri termini, qui si valuta la vita delle persone, ma da un punto di vista diverso da quello morale. C'è un senso morale e un senso non morale in cui noi parliamo, per esempio, di una buona vita¹¹. Una persona ha condotto una buona vita da un punto di vista morale se si è comportata onestamente, ma soprattutto se ha agito con le migliori intenzioni e le migliori motivazioni. Ha avuto una buona vita da un punto di vista non morale se la sua vita è stata ricca di esperienze piacevoli, di felicità, di amore, di amicizia, di conoscenza, di esperienze importanti. Qualcuno potrebbe aver avuto una buona vita nel primo senso e una vita cattiva nel secondo senso o viceversa. Si pensi a un uomo di campagna che non è mai uscito dal proprio isolato, che non ha studiato, non ha viaggiato, non è in grado di capire la bellezza di un'opera d'arte, magari non ha avuto amori ecc. E che però non ha mai ingannato il prossimo, è sempre stato probato ecc. Ebbene, diremmo che la sua vita è stata una buona vita dal punto di vista morale, ma non lo è stata dal punto di vista non

¹⁰ Cfr. Frankena 1996, p. 143. Ma, secondo Frankena, anche in quest'ottica di complementarità rimane una differenza fra le etiche del dovere e quelle della virtù: «la funzione delle virtù in un'etica del dovere non è di dirci che cosa fare ma di assicurare che lo faremo prontamente [...]. In un'etica della virtù, d'altra parte, le virtù hanno un duplice ruolo: devono non soltanto indurci a fare quel che facciamo, ma anche dirci che cosa fare» (ivi, p. 145).

¹¹ Si veda ancora Frankena 1996, p. 138: «Talvolta diciamo che un uomo «*ha avuto* una buona vita» e talaltra diciamo invece che «*ha condotto* una buona vita». In entrambi i casi stiamo dicendo che la sua vita è stata buona, ma nel secondo caso diciamo che è stata moralmente buona, o utile, o virtuosa, mentre nel primo caso diciamo che, di fatto, è stata felice o soddisfacente, cioè che è stata buona in senso non morale (che [...] non vuol dire che sia stata immorale)».

morale. Viceversa, qualcuno può aver avuto una bella vita, piena di esperienze, di viaggi, di cultura ecc., ma anche fatta di scorrettezze, di odio, di furbizie, di inganni ecc. Si tratta di una vita buona da un punto di vista non morale, ma cattiva moralmente parlando. Su questa dimensione non morale del valore dovremo dire qualcosa di più specifico nel prosieguo.

3.2. *Etica teorica ed etica pratica*

Oltre a mettere a punto teorie (anzi, *tramite* lo sviluppo di teorie), l'etica normativa cerca di dare risposta alle questioni morali concrete, che costituiscono parte integrante di questo ambito della filosofia morale, il quale consta dunque di due piani, un'*etica teorica* e un'*etica pratica*¹². Lo scopo dell'etica teorica è l'elaborazione di teorie generali del giusto, del buono e del virtuoso, che servano (come supporto, come guida) per aiutarci a risolvere problemi etici specifici. Questi ultimi attualmente sono codificati in discipline che costituiscono i vari settori dell'etica pratica, ormai diventati numerosi e ben articolati¹³. Il settore dell'etica pratica più noto, e che ha avuto i maggiori sviluppi, è la *bioetica*, disciplina sorta alla fine degli anni sessanta del Novecento, la quale, occupandosi della valutazione etica dell'agire umano nella sfera biomedica (l'ambito delle scienze della vita e della cura della salute), si trova ad affrontare difficili sfide, come il problema della giustificazione morale dell'aborto, dell'eutanasia, della fecondazione artificiale, della clonazione a scopo terapeutico, del prelievo e uso di cellule staminali ecc. Ma vi sono altri settori dell'etica pratica, sorti simultaneamente o più di recente, che conoscono oggi una notevole fioritura. Per esempio, l'*etica animale*, che, interrogandosi sull'atteggiamento morale da tenere nei confronti degli animali non umani, mette in discussione non solo le nostre abitudini alimen-

¹² C'è chi fa un uso diverso della locuzione «etica normativa», indicando con essa solo quella parte della filosofia morale che sta a metà strada fra la metaetica e l'etica pratica o applicata. Personalmente preferisco chiamare «etica teorica» la branca intermedia tra la metaetica e l'etica pratica e riservare l'espressione «etica normativa» alla congiunzione di etica teorica ed etica pratica.

¹³ L'etica pratica viene anche chiamata «etica applicata», ma si tratta di un'espressione che, pur essendo altrettanto diffusa, dà il senso di un'applicazione aprioristica e meccanica dei modelli teorici alle questioni morali concrete, quando invece i primi si costruiscono in costante confronto con le seconde. Non ci sono teorie già pronte in astratto che vengono calate dall'alto per la risoluzione di problemi morali.

tari (proponendo alternative vegetariane o vegane), ma anche istituzioni come lo zoo, il circo ecc., e lo stesso *modus operandi* della ricerca scientifica, che prevede la sperimentazione su esseri senzienti non umani. Secondo taluni l'*animal ethics* è in realtà da concepirsi come parte integrante della bioetica, perché il prefisso *bios* di «bioetica» non va limitato alla vita umana, e quindi la valutazione etica del nostro agire nella sfera bio-medica includerebbe anche il trattamento degli animali non umani. Secondo altri invece è una branca a sé dell'etica pratica¹⁴.

Un ulteriore settore dell'etica pratica assai avanzato è l'*etica ambientale* o *ecologica*, in cui i criteri generali del giusto e dell'ingiusto vengono applicati ai tanti problemi legati alle ricadute sull'ambiente dell'azione umana in campo scientifico, industriale, tecnologico ecc. Si pensi a «L'alterazione dello stato protettivo dell'ozono e ai rischi di surriscaldamento dell'atmosfera» (il cosiddetto effetto serra); alla deforestazione; alle piogge «acide»; a «l'inquinamento di aria, acqua e suoli» e al «problema dello smaltimento dei rifiuti tossici e nocivi (comprese le scorie radioattive)»; all'enorme crescita demografica; a «l'estinzione per distruzione diretta o indiretta di molte specie vegetali e animali» ecc¹⁵. Pure in questo caso, se col prefisso *bios* di «bioetica» si intende alla lettera «vita» in senso ampio, allora – almeno parzialmente – anche l'etica ecologica può essere inglobata nella bioetica. Ma è più frequente considerarla un settore a sé dell'etica pratica.

Altri settori di rilievo dell'etica pratica sono: l'*etica degli affari*, suddivisa a sua volta in *etica dell'impresa* (che si interroga sugli obblighi che un'impresa deve avere al suo interno, cioè verso i propri dipendenti, garantendo loro condizioni adeguate di lavoro sul piano della sicurezza, della salute ecc., e al proprio esterno, ossia verso i clienti, nei confronti delle altre imprese, dell'ambiente ecc.) ed *etica delle professioni* (che elabora le deontologie professionali relative a ciascun mestiere); *etica sessuale* (quali sono i comportamenti moralmente proibiti in ambito sessuale; c'è qualcosa di sbagliato nella

¹⁴ Non si deve comunque pensare che alla base di questa differenza ci sia rispettivamente una concezione che attribuisce agli animali considerazione morale (e quindi li vuole portare dentro alla bioetica) e una concezione che invece tende a screditarli (e quindi li vuole escludere dalla bioetica). Tutt'altro. Avere una visione più ristretta o più estesa della bioetica non incide in alcun modo sull'atteggiamento morale da tenere nei confronti degli animali. Anche chi predilige per questi ultimi un'etica animale distinta dalla bioetica può assegnare loro un pieno rilievo morale.

¹⁵ Bartolommei 1995, p. 23.

pornografia?); l'*etica delle relazioni internazionali* (a quali condizioni, se se ne danno, è giusta una guerra?); l'*etica dello sport* (con tutto il dibattito sul doping) ecc ¹⁶.

¹⁶ Per un'ampia panoramica delle questioni di etica pratica, cfr. per esempio Boonin, Oddie 2009.

2.

LE TEORIE DELL'OBBLIGO: IL CRITERIO DELLE AZIONI GIUSTE

1. L'APPROCCIO PREVALENTE

La domanda fondamentale della teoria dell'obbligo morale (o teoria della condotta) consiste nel chiedersi qual è il criterio per determinare la giusta scelta da compiere quando si valuta una situazione specifica da un punto di vista morale. Detto in termini più rigorosi, una teoria dell'obbligo ha l'obiettivo di accertare lo *status* deontico di un'azione particolare, cioè stabilire se l'azione è lecita (permessa, consentita), illecita (vietata), obbligatoria (doverosa) ¹. Naturalmente non si valutano soltanto le azioni che dobbiamo fare noi, cioè che ci riguardano in prima persona, ma anche quelle che riguardano gli altri, perché come soggetti deliberanti non siamo soltanto agenti morali, ma anche consiglieri e giudici morali, ossia valutiamo le azioni anche in seconda e in terza persona.

L'approccio largamente prevalente (il criterio standard) consiste nel giustificare una presa di posizione concreta richiamandosi a un principio morale o a più principi morali (troviamo questo modo di procedere dai dialoghi socratico-platonici in poi). Ossia, un giudizio morale particolare (una valutazione specifica) viene difeso (legittimato) facendo riferimento a un giudizio morale più generale (a una norma), un modello che possiamo chiamare principista o – con un termine maggiormente in uso adesso – generalista. Secondo questa impostazione se, per esempio, qualcuno mi chiedesse «perché devo

¹ Può essere utile sottolineare che fra le azioni lecite, cioè che non sono né obbligatorie né vietate, se ne danno alcune che vanno oltre la chiamata del dovere e prendono il nome di azioni *supererogatorie*. Si tratta di quei gesti che qualificano coloro che li compiono come eroi o come santi.

fare l'azione A?»), potrei rispondergli: «perché l'hai promesso e si devono mantenere le promesse fatte». Dando così vita a un tipico sillogismo pratico:

Si devono mantenere le promesse fatte
Hai promesso di fare A

Devi fare l'azione A

Ovviamente a questo punto ci potremmo chiedere come si giustifica la norma «si devono mantenere le promesse fatte» a cui mi sono appellato per legittimare la valutazione morale particolare. La risposta può consistere in un'ulteriore norma ancor più generale del tipo «Si deve fare ciò che è utile alla collettività», con la mediazione di un'altra premessa descrittiva: «È utile alla collettività mantenere le promesse fatte». E così via. È chiaro che questo regresso delle ragioni giustificative non può procedere all'infinito. A un certo punto deve arrestarsi. E si arresta allorché individuiamo un tipo di azione che deve essere fatto di per sé, che si autogiustifica, che non riusciamo a giustificare facendo riferimento a classi più ampie, a modalità di azioni più estese sotto cui sussumerlo. Quando ciò accade, il principio che avrà fornito la giustificazione ultimativa potrà essere considerato un nostro assioma morale, che possiamo chiamare principio etico basilare o fondamentale, oppure principio ultimo (o primo, a seconda di dove si parta), o ancora, obbligo intrinseco². Naturalmente non è necessario che il regresso delle ragioni conosca diversi passaggi.

² Un buon esempio di questo modello regressivo delle ragioni è reperibile nell'Appendice I alla *Ricerca sui Principi della morale* di Hume: «Domandate ad una persona *perché è solita fare degli esercizi fisici*; essa vi risponderà di farlo, *perché desidera mantenersi in salute*. Se voi allora domandate *perché desidera la salute*, vi risponderà prontamente: *perché la malattia è dolorosa*. Se voi spingete più in là le vostre ricerche e desiderate conoscere la ragione per cui la persona in questione *odia il dolore*, è impossibile che essa vi dia mai qualche risposta. Questo è un fine ultimo che non si riferisce mai ad alcun altro oggetto.

Forse alla vostra seconda domanda: *perché desidera la salute*, la persona in questione può anche rispondere che essa è necessaria per l'esercizio della professione. Se le domandate *perché si preoccupa di questo punto*, vi risponderà che lo fa *perché desidera guadagnare*. Se domandate ancora *perché*, essa vi risponderà che il danaro è lo strumento del piacere. Al di là di questo, è assurdo chiedere una ragione. È impossibile che vi possa essere un progresso in infinitum e che vi debba sempre essere una cosa come ragione del perché un'altra viene desiderata. Qualche cosa si deve desiderare per se stessa ed in ragione del suo immediato accordo col sentimento e con l'affetto degli uomini» (Hume 1992, pp. 309-310).

Il processo giustificativo può arrestarsi anche subito, alla prima ragione. È sufficiente essere convinti che mantenere le promesse sia un obbligo in sé (intrinseco), non derivabile da altri obblighi, logicamente indipendente da essi, ossia un principio basilare o fondamentale.

In quest'ottica la teoria dell'obbligo morale, e più in generale l'etica teorica, si configura dunque come un'impresa volta a individuare quanti e quali sono i principi etici basilari (gli obblighi intrinseci, vale a dire logicamente indipendenti) da cui poter dedurre, anche tramite l'ausilio di principi o norme intermedie, l'insieme dei nostri doveri, indicandoci la giusta condotta nei casi concreti. I principi basilari di una teoria delineano uno specifico sistema o codice morale.

Ovviamente è sensato chiedersi che cosa c'è sopra i principi ultimi. O, ancor meglio, qual è la natura di questi assiomi e come si giustificano a loro volta. Facendolo, sconfiniamo dall'etica normativa alla metaetica. Una loro giustificazione *morale* è, per definizione, improponibile, perché se io potessi fondare un principio morale ultimo su un altro principio morale più generale, allora mi contraddirei, giacché quello che avrei indicato come il mio principio morale ultimo in realtà non sarebbe l'ultimo, ma il penultimo. Devo per forza dare una giustificazione non morale. Si apre qui il campo delle varie alternative metaetiche, con tre modelli principali. Si può sostenere che i principi ultimi o basilari, ossia gli assiomi del mio sistema morale, si autogiustificano; sono auto-evidenti; sono idee chiare e distinte alla maniera di Cartesio, cioè sono verità che si intuiscono. Ma enunciati del genere, se di natura sintetica, non paiono sussistere più neppure in geometria. Oppure si può provare a dare loro una giustificazione non morale, fondandoli su asserti di natura non etica. Per esempio, qualcuno potrebbe giustificarli teologicamente, dicendo che sono comandati da Dio; o dar loro una giustificazione di taglio psicologico-antropologico, dicendo che si fondano sulla natura umana: la natura umana è fatta in maniera tale da ricercare P e dunque si deve fare P. Per esempio, si potrebbe fondare un sistema morale egoistico sulla base dell'egoismo psicologico. Le terze alternative sono più deboli: si potrebbe pensare che tali principi non hanno alcuna giustificazione, sono dei semplici impegni personali, i nostri punti fermi, le cose a cui crediamo, di cui siamo convinti, una volta tenuto conto di tutti i fatti ecc., senza che abbiano un fondamento *in rerum natura*.

Non tutti condividono il modello giustificativo di stampo generalista. Taluni ritengono che il richiamo ai principi non sia così efficace nel catturare le proprietà peculiari che caratterizzano ogni contesto specifico (ogni situazione individuale). Chi ai giorni nostri ha

sviluppato questo tipo di rimprovero al modello generalista è il cosiddetto particolarismo etico. Se posizioni critiche nei confronti dell'appello ai principi si erano già manifestate più volte nel corso della storia dell'etica filosofica, con concezioni denominate «intuizionismo percettivo», «etica della situazione» o «situazionismo», «deontologismo dell'atto», solo recentemente, e soprattutto con gli studi di Jonathan Dancy, il paradigma particolarista ha raggiunto un livello di rigore e di articolazione da farne una proposta che merita la massima attenzione. In quest'ottica non ci sono caratteristiche sempre moralmente rilevanti, proprietà di un'azione che contano sempre a favore o contro la sua esecuzione e il cui peso è invariante da contesto a contesto. Ogni situazione fa storia a sé, per così dire, e va valutata in una prospettiva olistica³. A ogni modo, anche chi volesse incamminarsi verso una prospettiva di questo genere deve prima conoscere l'impostazione prevalente.

2. PRINCIPI MORALI

Nella storia dell'etica i modelli generalisti hanno proposto vari principi come basilari o come norme intermedie per una teoria dell'obbligo adeguata. Qui di seguito ne presento alcuni – forse i più rilevanti – in un elenco che vuole avere un valore indicativo e non ha alcuna pretesa di esaustività.

Non maleficenza.

La non maleficenza è un principio cardine delle teorie dell'obbligo morale. Come emerge chiaramente dall'etimologia, si tratta di un principio che ingiunge il dovere di non fare il male (quando un principio di maleficenza prescriverebbe invece di farlo). Si tratta del *primum non nocere* di una delle 16 proposizioni iniziali. È l'obbligo di non infliggere (arrecare) danno. Per dirla con un'altra massima latina, è il *neminem laedere*: non ledere nessuno. Nell'idea del non danneggiare c'è l'inattività, ossia più un'omissione che un vero e proprio agire in positivo. La non maleficenza mi chiede la semplice astensione da atti che siano lesivi. «Le regole di non maleficenza prendono quindi la forma 'non fare x'»⁴. Norme quali «Non uccidere», «non

³ Si veda Dancy 2004. Per un'esposizione sintetica e in lingua italiana del particolarismo, cfr. Dancy 2006 e Celano 2006.

⁴ Beauchamp, Childress 1999, p. 193.

rubare», «non procurare sofferenza», possono essere sussunte sotto la non maleficenza, in quanto vietano modalità di danneggiamento. È un principio di cui difficilmente un sistema morale può privarsi. In una qualche forma deve comparire in una teoria morale plausibile.

Beneficenza.

Contrariamente all'uso comune di «beneficenza», con il quale «solitamente si allude all'erogazione di un aiuto filantropico, nella maggior parte dei casi di carattere economico, a favore di soggetti terzi che versano in condizioni di difficoltà»⁵, in filosofia morale il significato di tale termine rispecchia la sua etimologia, indicando nella beneficenza l'atto di fare positivamente del bene. Da questo punto di vista, la beneficenza è la *pars construens* del principio di non maleficenza. La beneficenza richiede non semplici omissioni, ma atti positivi. Grosso modo essa consta di tre clausole, vale a dire si compone di tre punti: prevenire il male, rimuoverlo (cioè eliminarlo) e promuovere positivamente il bene. Per esempio, il dovere di soccorrere qualcuno che sta male è un obbligo di beneficenza (è un'esplicazione della seconda clausola: devo rimuovere il male).

Prudenza o automiglioramento.

La prudenza è la capacità di individuare il corso di azione che massimizza le aspettative del soggetto deliberante (anche in questo caso è da notare lo scarto rispetto al linguaggio ordinario). Mentre la beneficenza e la non maleficenza hanno una natura universale, la prudenza o automiglioramento le ingloba entrambe applicandole unicamente al soggetto agente. Se concepita in termini esaustivi dell'obbligo morale, la prudenza è l'elemento che sta alla base di una teoria egoistica della condotta.

Principi come la non maleficenza, la beneficenza e la prudenza, formulati così, in termini generali, rimangono astratti, ma una volta specificata la teoria del valore a essi connessa (ossia una volta indicati quali sono i beni da promuovere e quali sono i mali da evitare), divengono concreti. Anche senza tale specificazione, comunque, a senso si capisce che cosa indicano⁶.

⁵ Marin 2012, p. 8.

⁶ È da sottolineare che c'è chi accorpa insieme, sotto l'etichetta della beneficenza, il principio che ci dice di non ledere e quello che ci ingiunge di promuovere il bene; e chi inserisce sotto questa voce anche la prudenza.

Giustizia.

Il principio di giustizia possiede – da Aristotele in poi – due componenti prioritarie, una componente *retributiva* e una componente *distributiva*.

La componente retributiva emerge molto bene nelle richieste di chi ha subito un grave torto e reclama a gran voce che si faccia giustizia. Il problema fondamentale della giustizia retributiva è infatti il criterio con cui vanno punite le persone che hanno compiuto qualcosa di moralmente sbagliato. Il quesito a cui deve rispondere questa parte della giustizia è: come si giustifica sul piano morale «l'atto di punire, sia nel senso debole di biasimare sia in quello forte di comminare determinate pene»⁷? La pena da infliggere a qualcuno che si è macchiato di una certa colpa a che cosa deve mirare? Qual è la sua finalità? Deve principalmente prevenire futuri atti immorali, e quindi avere una funzione di deterrenza? Oppure deve avere lo scopo di far pagare all'individuo in questione l'errore che ha compiuto? O tutti e due? Privilegiano la prima funzione le concezioni preventive o utilitaristiche della pena. Focalizzano l'attenzione sulla seconda le concezioni retributivistiche o retribuzionistiche della pena.

La giustizia distributiva pone invece la questione della ripartizione dei beni e dei mali. In questa prospettiva dal punto di vista morale non c'è solo l'obbligo di produrre beni (beneficenza) e non produrre mali (non maleficenza), c'è anche il problema di come distribuirli. Un principio di giustizia distributiva è chiamato a individuare un criterio di assegnazione dei benefici e degli oneri, un modello di allocazione dei vantaggi e dei danni.

Ci sono vari modelli di giustizia distributiva. Per alcuni, gli egualitaristi, i beni vanno suddivisi in maniera più uguale possibile. Per altri una distribuzione è giusta nella misura in cui i trattamenti disuguali vanno a beneficio di chi sta peggio, ossia migliorano le condizioni dei più svantaggiati. Per altri ancora la distribuzione deve produrre il più grande beneficio aggregato netto possibile. E così via.

Problemi concreti di giustizia distributiva si possono ben vedere nella sfera bio-medica. Per esempio, come si mettono in fila le persone che sono in attesa per il trapianto di un organo, quando gli esemplari disponibili di quell'organo sono un numero inferiore a quelli richiesti, ossia c'è uno scarto fra la domanda e l'offerta? Quale deve essere l'ordine di chiamata? Quali sono i criteri che si debbono seguire? La gravità della malattia (privilegiamo chi è messo in condizioni

⁷ Pontara 1983, p. 1211.

peggiori e rischia la vita)? Le probabilità di rigetto e di attecchimento, vale a dire le aspettative che si hanno sui risultati? O un combinato disposto di questi due parametri? E se la gravità della malattia e le probabilità di rigetto o di attecchimento sono le stesse? Anche in tal caso si prospetta un ventaglio di alternative. Si potrebbe adottare un criterio cronologico (seguiamo l'ordine temporale con cui è stata fatta la richiesta). Oppure, come sostengono gli egualitaristi, è giusto tirare a sorte, dando voce in questo modo a un principio di uguale rispetto per l'uguale dignità di ciascun individuo. Un'ulteriore alternativa potrebbe essere un criterio legato all'età: va privilegiato il più giovane rispetto al più vecchio, in quanto ha da perdere più anni di vita. O, ancora, si potrebbero far entrare in gioco i meriti sociali delle persone: supponiamo che due individui necessitino entrambi di un trapianto di fegato con la stessa urgenza (ambidue rischiano la vita). Ma nel primo caso si tratta di un uomo affetto da cirrosi epatica causata da un uso smodato e prolungato di bevande alcoliche, nell'altro di una persona il cui fegato è stato danneggiato irrimediabilmente da un incidente stradale (l'uomo è stato investito da un'automobile, mentre attraversava sulle strisce pedonali). Perché non dovremmo dare la precedenza al secondo rispetto al primo, che in qualche modo col suo comportamento se l'è cercata ⁸?

Autonomia o autodeterminazione.

Il principio di autonomia o di autodeterminazione, espresso in termini di obblighi, prescrive il rispetto per le scelte libere e informate degli altri. Esso sostiene che «le azioni o le norme tendono a essere giuste nella misura in cui rispettano le decisioni autonome degli altri» ⁹. La sua rilevanza in etica – come si capisce anche intuitivamente – è fondamentale. Per esempio, in bioetica questo principio costituisce il pilastro dell'approccio liberale all'eutanasia.

Gratitudine o riconoscenza.

Il principio di gratitudine o di riconoscenza ingiunge l'obbligo di restituzione del bene ricevuto. Se riceviamo un beneficio, ciò ci pone sotto l'obbligo di ricambiarlo.

Riparazione.

Il dovere di riparazione è il dovere di risarcire il danno procurato. Se ho danneggiato qualcuno, ciò crea nella parte lesa la legittima pretesa

⁸ Su questo cfr. Veatch 1995, pp. 205-206 e Mori 2010, pp. 276-278.

⁹ Veatch 1995, p. 202.

a un «indennizzo»¹⁰.

Come si può notare, in questi principi stiamo quasi sempre parlando di beni e mali; da qui l'importanza di elaborare (di specificare) una teoria del valore, che ci dica quali sono le cose buone e le cose cattive.

Veracità.

Il principio di veracità consiste nel dovere di dire la verità, ossia nell'obbligo di non mentire.

Fedeltà.

La fedeltà è l'obbligo di mantenere le promesse, gli impegni presi, la parola data. È il *pacta servanda sunt* del nostro elenco iniziale delle 16 proposizioni.

Com'è facilmente comprensibile, veracità e fedeltà sono entrambi due principi di grande rilevanza in etica normativa. Sono anche doveri «imparentati». Esprimono esigenze analoghe. Storicamente c'è infatti chi deduce il primo dal secondo e chi il secondo dal primo. Nel Settecento Richard Price concepisce il dovere di mantenere le promesse come una forma di dichiarazione del vero. Nel Novecento chi tenta di compiere una deduzione inversa, ovvero di riportare il dovere di dire la verità a quello di mantenere le promesse, è W. D. Ross in *Foundations of Ethics*. Ross differenzia i due doveri in questione dicendo che l'uno è il dovere di dire ciò che è vero, l'altro è il dovere di render vero ciò che è detto¹¹.

3. QUALI COSE SONO BUONE? L'EDONISMO E I SUOI CRITICI

A questo punto, poiché i beni e i mali sono coinvolti in diversi dei principi morali elencati, è il caso di soffermarsi in termini più dettagliati, seppur brevemente, sulle teorie del valore non morale, la cui connessione con le teorie dell'obbligo era già stata messa in evidenza nel capitolo precedente.

Oltre a giudizi di valore sulle persone (di cui si occupa la teoria del valore morale), noi formuliamo anche giudizi di valore sulle cose. La teoria del valore non morale stabilisce i criteri con cui decretare

¹⁰ Se però adottiamo una nozione robusta di giustizia, forse la riparazione può essere sussunta sotto la giustizia retributiva.

¹¹ Ross 1939, pp. 112-113.

buone o cattive le cose. In particolar modo essa ricerca ciò che ha valore di per sé (il valore intrinseco) e non ciò che vale come mezzo (il valore strumentale o estrinseco). Esempio tipico di cosa che non vale in sé, ma vale come mezzo, sono le medicine. Si prendono in virtù del risultato che ci si aspetta da esse (il ripristino della salute, a cui – semmai – ascriviamo valore in sé). Se una medicina non è efficace diciamo che non è buona. Quando diciamo che una medicina non è buona facciamo riferimento agli effetti che non produce. La contrapposizione più rilevante su ciò che ha valore intrinseco (ossia su ciò che è bene come fine, su ciò che è buono in sé) è quella fra edonisti e non edonisti, che risale già al *Filebo* di Platone.

L'edonismo è la teoria del valore intrinseco più nota e forse più semplice (ma anche più discussa). Per essa solo il piacere (o la felicità, o ad ogni modo una qualche forma di soddisfazione) vale di per sé, e solo il dolore (o la sofferenza) è cattivo in sé. Fra gli esponenti di questa dottrina troviamo Epicuro, Aristippo, Bentham, Sidgwick ecc. Ovviamente gli edonisti possono ammettere che altri stati di coscienza siano buoni come mezzo, e segnatamente possono concedere che perfino un'esperienza di dolore possa avere valore estrinseco, e anche un grande valore (perché ci consente di apprezzare ancor più la felicità). Ciò che non possono ammettere è che tali stati siano buoni in sé.

Le teorie del valore intrinseco che si contrappongono all'edonismo o 1) asseriscono che non tutti i piaceri sono buoni in sé e non tutti i dolori sono cattivi in sé; oppure 2) negano che il piacere sia l'unica cosa buona in sé (pur ammettendo che sia sempre una cosa buona in sé) e il dolore l'unica cosa cattiva in sé (*pluralismo assiologico*).

I critici dell'edonismo di tipo 1 (più radicali) di solito esemplificano un piacere non intrinsecamente buono con il piacere sadico, cioè il piacere di chi gode per la sofferenza altrui. E secondo costoro questo piacere, oltre a non essere buono *qua talis*, è anzi cattivo in sé. Quindi, a loro avviso, ci sono piaceri che non solo non sono intrinsecamente buoni, ma sono addirittura intrinsecamente cattivi. E non solo non tutti i piaceri sono intrinsecamente buoni, ma neppure tutti i dolori sono intrinsecamente cattivi. L'esempio più tipico portato dai critici radicali dell'edonismo è quello del dolore di chi soffre per la sofferenza altrui, ossia il dolore empatico. Uno stato (un atteggiamento) del genere, anzi, per essi è qualcosa che ha valore intrinseco. Per cui, a loro avviso, oltre a piaceri intrinsecamente cattivi, ci sono anche dolori intrinsecamente buoni.

Gli edonisti possono replicare – e di fatto hanno replicato – che, per esempio, nel piacere sadico ciò che è cattivo non è il piacere,

che in sé rimane buono, ma l'atteggiamento di sadismo, che può essere separato dal fattore «piacere» (e che è una disposizione *moralmente* cattiva). Allo stesso modo, possono sostenere che nel dolore compassionevole ciò che è buono non è il dolore – che in sé rimane cattivo – ma l'atteggiamento empatico (che è *moralmente* buono). Se quest'ultima replica si rivelasse convincente, il critico dell'edonismo può ripiegare su un'obiezione più moderata, quella di tipo 2: ammettere che il piacere e il dolore sono *sempre* rispettivamente buono e cattivo in sé, ma non sono *l'unica cosa* buona e cattiva in sé. È la strada percorsa dal pluralismo assiologico, ben esemplificato da G. E. Moore, il quale, per dimostrare l'inadeguatezza (l'erroneità) di una teoria monistica del valore intrinseco fa ricorso al cosiddetto *test dei due mondi*. La tesi per cui l'unica cosa che ha valore intrinseco è il piacere implica, secondo Moore, conseguenze paradossali. L'edonismo assiologico comporta che due ipotetici mondi che contengano la medesima quantità di piacere abbiano lo stesso valore intrinseco (l'uno non sia in alcun modo preferibile all'altro), anche se nel primo gli individui possedessero una serie di conoscenze enormemente superiore a quelle degli individui del secondo e vivessero una serie di esperienze estetiche e sentimentali non sperimentate dagli individui del secondo mondo. Esso comporta inoltre che se la quantità di piacere esperita nel secondo mondo fosse appena superiore a quella esperita nel primo, il secondo mondo avrebbe un valore intrinseco superiore al primo, pur non contenendo tutte le conoscenze scientifiche e le esperienze estetiche e sentimentali presenti in quest'ultimo. A Moore tale test appare una *reductio ad absurdum* dell'edonismo assiologico¹² e la base per confutare qualsiasi altra teoria monistica del valore¹³. A suo avviso, le conoscenze scientifiche e le esperienze estetiche e sentimentali costituiscono ottimi esempi di stati di coscienza buoni in sé indipendentemente dal piacere che contengono¹⁴.

C'è poi un terzo fronte di teorie assiologiche, fra edonisti e critici dell'edonismo, il quale non pone l'accento né sul piacere né su altri

¹² Cfr. Moore 1982, pp. 134-135.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 139.

¹⁴ Un altro efficace esperimento mentale per criticare l'edonismo è reperibile in Rachels 2007, pp. 68-72. L'opzione pluralistica è comunque compatibile con l'assegnazione di uno statuto speciale alla felicità rispetto alle altre cose a cui attribuire valore intrinseco. Un mondo in cui, oltre alla felicità, ci siano anche la scienza, l'esperienza estetica ecc. può apparire migliore di un mondo che contenga solo la felicità. Ma un mondo che contenesse solo conoscenza, esperienza estetica ecc., e non felicità, apparirebbe forse peggiore del mondo di sola felicità.

tipi di esperienza, quanto sulle preferenze degli individui (qualificate o meno), delineando così una teoria soggettivistica del valore non morale. In quest'ottica è buono in sé ciò che uno preferisce o desidera di per sé. E faccio il bene di una persona quando soddisfo le sue preferenze o i suoi desideri e la danneggio quando invece mi comporto in maniera tale da frustrare le sue preferenze o i suoi desideri.

Al di là di chi abbia ragione in questa disputa, una volta congiunta una teoria del valore ai principi morali che chiamano in causa beni e mali, questi ultimi perdono i connotati di indeterminatezza che invece li caratterizzano senza tale integrazione.

3.

LE PRINCIPALI CONTRAPPOSIZIONI NELLE TEORIE DELL'OBBLIGO

1. PREMESSA

Le teorie dell'obbligo morale si possono differenziare in vari modi e adesso ne vedremo alcuni. Ci sono teorie che concepiscono i doveri come assoluti e altre che invece respingono la loro incondizionatezza. Si danno teorie che focalizzano l'attenzione sulle azioni e sulla loro natura e altre che privilegiano gli effetti delle azioni. Vi sono teorie che fanno riferimento a un solo principio ultimo, altre a una pluralità di principi. Per taluni sistemi morali si danno obblighi verso se stessi, per altri no. Per taluni modelli gli obblighi o i doveri sono del tutto correlativi ai diritti. Altri mettono in discussione quest'assunto.

2. TEORIE MONISTICHE VS TEORIE PLURALISTICHE

Le teorie dell'obbligo prevalenti scaturiscono da una combinazione dei principi morali presentati nel capitolo precedente. Naturalmente molti ritengono che solo alcuni (due, tre, o quattro) fra tali principi siano obblighi basilari, mentre gli altri vadano considerati obblighi derivati, ossia deducibili dai primi. E c'è chi pensa che vi sia *un solo* obbligo basilare, in grado di «catturare» tutte le richieste della condotta giusta, cioè da cui può essere derivato ogni obbligo specifico. Possiamo chiamare quest'ultimo tipo di opzione *monistica* e denominare le opzioni con più principi *pluralistiche*.

Facendo una panoramica storica sull'etica di lingua inglese del XX secolo, possiamo vedere che si danno varie versioni di pluralismo normativo. Si va dal pluralismo minimale di Carritt e di Frankena

(due soli principi basilari di obbligo, la beneficenza e la giustizia – ma Frankena nel principio di beneficenza ingloba anche la non maleficenza –, connessi però – almeno per Frankena – a una vasta pluralità di cose intrinsecamente buone o stati aventi valore intrinseco), a quello massimale presente nella prima esposizione di W. D. Ross (sette principi di obbligo morale: beneficenza, non maleficenza, automiglioramento, giustizia, fedeltà, riparazione, gratitudine), parzialmente anticipato nel Settecento da Richard Price (che propone almeno sei *heads of virtue*: beneficenza, prudenza, giustizia, veracità, gratitudine o riconoscenza, dovere nei confronti di Dio). In mezzo abbiamo forme intermedie: si va dalla triade di Veatch (non maleficenza-beneficenza, giustizia, rispetto per le persone) alla tetrade di McCloskey (beneficenza, giustizia, onestà, rispetto) e a quelle non dissimili (se non terminologicamente) di Warnock (beneficenza, non maleficenza, equità, veracità) e di Beauchamp e Childress per l'etica biomedica (beneficenza, non maleficenza, giustizia, autonomia) ¹.

Fra le proposte monistiche sono degni di menzione l'egoismo etico e l'utilitarismo, su cui mio soffermerò rispettivamente nel paragrafo 4.1. e nel paragrafo 4.2. Ma risulta di grande rilievo anche un modello che si richiama a un principio più astratto della beneficenza, della non maleficenza ecc. (cioè di quelli elencati e presi in esame nel capitolo precedente): il principio del rispetto per le persone o per i soggetti-di-una-vita. C'è chi sostiene che molti o tutti questi principi possano essere inglobati (sussunti) sotto un'idea generale di rispetto per la dignità della persona umana, o per il valore inerente di tutti i soggetti-di-una-vita (o, ancora, per il valore di tutti gli esseri senzienti o di tutti gli esseri viventi). Spesso appoggiandosi alla seconda formula dell'imperativo categorico kantiano («agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo» ²). Si tratta di un valore ancora diverso dai due distinti sin qui, un valore che non dipende né dai comportamenti e dalle intenzioni e neppure dalla qualità (non morale) della vita, ma dalle doti mentali possedute da un ente ³. L'idea di chi sostiene questa tesi è che la veracità, la fedeltà, la

¹ Cfr. Carritt 1947, Frankena 1981, Ross 1930, Price 1787, Veatch 1995, McCloskey 1969, Warnock 1971, Beauchamp, Childress 1999.

² Kant 1970, p. 88.

³ Non è né un valore della vita in senso morale né in un senso non morale. È un valore degli individui, che non dipende né da meriti morali né da altri stati di coscienza. Ci sono quindi almeno *tre* piani di valore: 1) il piano non morale degli stati di coscienza; 2) il piano morale legato ai meriti morali (vita con buone

giustizia, la gratitudine ecc. sono tutte forme di rispetto per l'altro (se non mantengo una promessa fatta manco di rispetto a colui al quale l'ho fatta ecc.); e dunque sono derivabili da tale principio più generale, che deve costituire il nostro unico assioma morale.

Ma c'è chi contesta questo come altri tentativi unificanti, sottolineando l'irriducibile pluralità degli obblighi morali. In particolar modo, riguardo all'unificazione tramite il principio del rispetto, i critici sottolineano che tale eventuale accorpamento in realtà è più nominale che reale, perché non ci consente di risolvere i conflitti fra norme. Da parte di questi critici si rileva infatti la difficoltà di comprendere come il rispetto possa dirimere tutte le controversie tra le tante componenti che lo esprimono (fedeltà, veracità, autonomia, gratitudine ecc.). Non si nega che possa giocare un ruolo importante, ma non è facile capire in che modo ci aiuti a risolvere un caso particolare quando le due o più soluzioni in conflitto paiono esprimere in forme diverse il rispetto per la persona come fine in sé. Nel dibattito sull'eutanasia, per esempio, entrambe le parti contendenti si richiamano al rispetto per la dignità umana. Nessuno è convinto di infrangerla e accusa l'altro di violarla⁴.

3. DOVERI ASSOLUTI VS DOVERI «PRIMA FACIE»

Uno dei grandi problemi delle teorie dell'obbligo che dispongono di una pluralità di principi è il possibile conflitto fra questi ultimi nelle circostanze in cui il soggetto deliberante si trova a decidere. Un conflitto che presenta almeno due dimensioni, una logica e una pratica. Cominciamo dalla prima. È possibile, per esempio, che si dia un conflitto fra il principio di beneficenza, che, fra le altre cose, mi prescrive di rimuovere il male presente (e quindi di soccorrere chi sta male) e il principio di fedeltà, che mi ingiunge di mantenere gli impegni presi.

intenzioni e buone motivazioni); 3) il piano del valore degli individui; un valore che è invariante rispetto ai comportamenti e rispetto alle intenzioni (e anche rispetto alla qualità non morale della vita).

⁴ Una critica di questo tipo è già reperibile in Raphael 1955, p. 141: «Il nostro principio unificante ci fornisce un criterio per giudicare tra obblighi in conflitto? Penso di no. Poiché ogni obbligo è una forma determinata del principio per cui le persone vanno trattate come fini, un conflitto tra obblighi significa che noi dobbiamo mancare di soddisfare il principio sotto un profilo per soddisfarlo sotto un altro. Il principio è coinvolto in ciascuno degli atti alternativi e non può essere la guida per una decisione tra di essi».

Supponiamo che assuma un impegno con un'amica per un certo pomeriggio e che mentre sto dirigendomi in auto verso di lei, mi imbatto in un incidente stradale. Trovo una persona gravemente ferita e bisognosa di soccorso urgente e non c'è nessuno che possa intervenire al di fuori di me. Se una teoria dell'obbligo contempla un dovere di beneficenza e un dovere di fedeltà, allora, riguardo a una situazione come questa, essa sembrerebbe prescrivermi nel contempo di soccorrere la persona in stato d'indigenza e di non soccorrerla. Dal primo principio deriva l'obbligo di soccorrerla, dal secondo l'obbligo di non soccorrerla (per mantenere l'impegno preso). In realtà questo problema si presenta solo se concepiamo tutti gli obblighi o i divieti ingiunti dai principi come *assoluti*. Che cosa vuol dire «assoluto»? Derivando dal latino *ab solutus*, significa «sciolto da ...» vincoli, condizioni; ossia *incondizionato*. Dire che una norma o un principio sono assoluti significa affermare che non esiste circostanza alcuna che ne giustifichi la trasgressione. Per cui nella situazione esemplificata, se la beneficenza e la fedeltà sono da concepirsi come assolute, dovrei soccorrere e non soccorrere la persona ferita nell'incidente stradale.

Per ovviare a questo problema logico alcune teorie che dispongono di una pluralità di principi, invece di concepirli come assoluti, li concepiscono come obblighi che ammettono eccezioni. Questo tipo di obblighi, da W. D. Ross in poi, prende il nome di «doveri *prima facie*»⁵. Ora, non bisogna lasciarsi ingannare dalla locuzione latina, la quale sembra indicare che i doveri *prima facie* siano doveri a prima vista e non effettivi. Non è così. Un dovere *prima facie* è una considerazione che conta sempre (costantemente, invariabilmente) a favore dell'esecuzione di un atto. Per esempio, il fatto che un'azione benefici qualcuno può essere una considerazione che conta sempre a favore dell'esecuzione di tale azione. Possiamo pensare la stessa cosa del fatto che un atto mantenga un impegno preso, ripari a un torto compiuto, restituisca un bene ricevuto ecc. Ma – ed è qui la specificità dei doveri *prima facie* – che questo tipo di fatti conti sempre a favore o contro l'esecuzione di un'azione non significa che ciascun di essi non possa essere sovrastato in circostanze specifiche da uno degli altri, che in quel contesto ha un peso maggiore e a cui dunque dobbiamo dare la precedenza. Che un'istanza prevalga sull'altra, però, non significa che il dovere che cede la precedenza venga con ciò annullato. Nell'esempio appena visto il dovere di mantenere la promessa deve soccombere di fronte al dovere del soccorso; ma permane, non «eva-

⁵ Cfr. Ross 1930 e Ross 1939.

pora», tant'è che devo scusarmi per il ritardo o per il rinvio⁶. Un dovere *prima facie* esprime un'esigenza morale che conta sempre a favore dell'esecuzione di un atto, quando si tratta di individuare il suo *status* deontico; ma che, potendosi trovare a confliggere con altre esigenze che contano anch'esse sempre a favore dell'esecuzione di un'azione e che in quel contesto si rivelano più forti (più stringenti), deve cedere loro la precedenza. Per esempio, qualcuno potrebbe sostenere che è un dovere portare a termine una gravidanza avviata, ma che in talune circostanze questo dovere deve cedere la precedenza a un altro dovere con cui entra in conflitto. Se afferma ciò, per lui il dovere di portare a termine la gravidanza è un dovere *prima facie*.

La differenza tra doveri assoluti e doveri *prima facie* è quindi la distinzione fra doveri inderogabili e doveri derogabili. I concetti di dovere assoluto e di dovere *prima facie* non riguardano solo i principi ultimi; possono concernere anche norme concrete, cioè classi di azione specifiche (come abbiamo appena visto con l'esempio dell'aborto). La Chiesa Cattolica è tra i principali sostenitori dell'esistenza di doveri e divieti assoluti, ribaditi dal pontefice Giovanni Paolo II nelle encicliche *Veritatis Splendor* (1993) e *Evangelium Vitae* (1995). In quest'ultima si individuano quali atti non giustificabili in alcuna situazione, il divorzio, la contraccezione, l'aborto, il suicidio, la fecondazione artificiale in qualunque sua modalità ecc.

C'è chi ritiene che molti o tutti gli obblighi siano assoluti (ingegnandosi per evitare che confliggano o che il conflitto sia esiziale sotto il profilo logico); chi solo alcuni, e chi sostiene che non vi siano obblighi assoluti, perché tutti gli obblighi – e tutti i divieti – sono *prima facie*. Convivere con obblighi e con divieti che non ammettono eccezioni non è facile. Sotto questo profilo appare problematico prendere alla lettera massime morali quali «ruat coelum (o pereat mundus) fiat iustitia», o «il fine non giustifica i mezzi», che paiono prescrivere obblighi o divieti assoluti. Nel 2003, ai tempi dell'intervento militare americano in Irak, un ministro italiano, di fronte alle obiezioni concernenti i possibili effetti negativi della guerra a Saddam Hussein, replicò con un motto di questo genere, dicendo che «la libertà non ha prezzo!». Ma non sembra difficile individuare una situazione – anche storicamente reale – che confuta quel celebre detto, se inteso

⁶ I doveri *prima facie* obbligano moralmente al loro rispetto. Non vanno confusi con gli imperativi ipotetici di kantiana memoria, i quali richiedono di agire in un certo modo se si intende perseguire un dato fine di per sé moralmente non vincolante.

ingiungere un obbligo assoluto. Per esempio, se quel politico avesse ragione, allora gli Usa negli anni della Guerra fredda avrebbero dovuto liberare i paesi satelliti dell'Unione Sovietica (e la stessa Urss) anche a costo di una catastrofe nucleare. Ma è evidente che in un tale contesto la libertà (dall'oppressione del socialismo reale) ha dovuto cedere la precedenza ad altre esigenze. Dunque la libertà ha anch'essa un prezzo, che ovviamente non è un prezzo economico, ma è un prezzo in termini di conseguenze sulle vite umane.

Vi sono classi di azioni rispetto alle quali trovare controesempi al loro divieto assoluto appare più difficile. C'è un ampio accordo nel ritenere che la tortura sia qualcosa di aberrante e inaccettabile sempre. Secondo Peter Singer, però, in situazioni catastrofiche, più ipotetiche – da esperimento mentale – che reali, ben difficilmente potremmo non consentirla. Se torturare chi ha nascosto una bomba atomica in una cantina di New York, programmandola per esplodere entro un'ora, fosse l'*unico* mezzo per individuarne l'ubicazione e disinnescarla, tale atto, a suo avviso, sarebbe moralmente giustificabile⁷. Secondo Maurizio Mori «Poiché è possibile immaginare situazioni in cui l'eccezione al divieto considerato eviti la morte di un gran numero di persone, è ragionevole credere che il bene previsto sia tanto grande da giustificare l'eccezione per evitare l'immane disastro»⁸.

D'altra parte anche muoversi in un orizzonte di soli doveri *prima facie* non è semplice e privo di problemi. Se il concetto di dovere *prima facie* consente alle teorie pluralistiche di superare lo scoglio logico del conflitto tra principi, presentando questi ultimi come norme aventi eccezioni, il problema del conflitto fra doveri permane a livello concreto, operativo, perché c'è l'esigenza di stabilire quale fra due o più istanze in conflitto abbia la precedenza. Il grande dramma dell'etica è il conflitto pratico fra principi, messo bene in evidenza dalle situazioni con cui si confronta la bioetica, ma anche da casi di cronaca. Per esempio, pazienti competenti possono rifiutare un trattamento medico che viene offerto per il loro bene? Emblematico a questo proposito è il caso della donna siciliana (poi trasferitasi a Milano) a cui alcuni anni fa diagnosticarono la cancrena a un piede. I medici le spiegarono in tutti i modi possibili che se il piede non fosse stato amputato sarebbe morta, ma non riuscirono a convincerla⁹. La signora,

⁷ Singer 2003, p. 97.

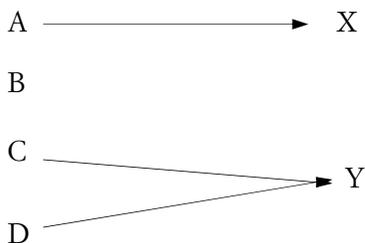
⁸ Mori 2010, p. 59.

⁹ Si tratta di una vicenda del 2004, che ebbe un ampio risalto nelle pagine dei quotidiani. Cfr., per esempio, G. Guastella, R. Verga, *Morta Maria, la donna che rifiutò l'amputazione*, in *Corriere della sera*, 19 febbraio 2004.

che era pienamente informata e appariva lucida, si oppose tenacemente e ostinatamente, negando il proprio assenso all'intervento chirurgico. Poiché prevalse la decisione di non intervenire, l'esito inevitabile fu il suo decesso. Il conflitto fra principi in questo contesto possiede varie dimensioni. Per il medico la principale è quella che vede collidere la beneficenza, che invita a rimuovere il male presente, e l'autonomia, che invece ingiunge l'obbligo di rispettare le scelte consapevoli (libere e informate) di un paziente.

Se i sistemi monistici tendono alla completezza, quelli pluralistici, risolto il problema logico con i doveri *prima facie*, si trovano quindi di fronte al problema del conflitto e delle precedenze, e con essi al problema connesso dell'*indeterminatezza*. Con sistemi che dispongono di più di due principi non basta neppure la disposizione gerarchica a eliminare l'indeterminatezza. Infatti le teorie che constano di più principi appaiono incomplete, a meno che non delineino una precisa scala gerarchica nei casi di conflitto. Ma, se i principi del sistema pluralistico sono più di due, anche l'ordine gerarchico non annulla del tutto l'indeterminatezza, perché una semplice gerarchia è in grado di sciogliere la collisione solo nel confronto a uno a uno. Mettiamo il caso che i principi siano 4 (A, B, C, D), posti in fila in modo che A abbia priorità su B, B su C e C su D. Se A prescrive una certa azione (X) e C e D congiuntamente ne prescrivono un'altra (Y), il fatto che A sia un'opzione più forte di C e di D presi separatamente non mi garantisce che lo sia anche di C e D presi congiuntamente. Quale atto mi prescrive di eseguire il sistema morale in questione (con tale scala gerarchica)? Il sistema è indeterminato¹⁰.

¹⁰ I quattro principi potrebbero essere, per esempio, la tetradè di Beauchamp e Childress per l'etica biomedica: non maleficenza, giustizia, autonomia, beneficenza (anche se questi due filosofi, essendo pluralisti, sono ben lungi dall'accogliere una gerarchia fissa). Si potrebbe sostenere che la tetradè è ordinata in maniera tale che la non maleficenza ha sempre la precedenza sulla giustizia, la quale, a sua volta, ha sempre la precedenza sull'autonomia, e la beneficenza è situata all'ultimo posto, alla base (o se vogliamo sull'ultimo gradino) della scala gerarchica. Se in una circostanza specifica la non maleficenza prescrive l'azione X, ma l'autonomia e la beneficenza prescrivono l'azione Y, un semplice ordinamento come questo non assicura in alcun modo che, per il solo fatto di essere posta alla sommità della scala gerarchica, la non maleficenza prevalga sull'autonomia e la beneficenza sommate assieme.



Più in generale, spesso si sottovaluta la rilevanza degli ordini gerarchici fra principi nelle dispute sui valori. Come se, una volta stabilito che abbiamo lo stesso insieme di valori, allora non ci possono essere divergenze assiologiche (ma eventualmente di altra natura). Per esempio, qualche anno fa un celebre economista, che stato anche ministro della Repubblica, sostenne che a livello politico ormai non c'è più alcuna diversità sul piano dei valori fra destra e sinistra. Destra e sinistra – disse – non hanno più valori contrapposti. Ciò che le differenza oggi non è un diverso pacchetto di valori, quanto i mezzi per conseguirli. Si tratta solo di una differenza di ricette per conseguire i medesimi fini. Ma la sua impostazione appare una semplificazione, o ancor più uno stravolgimento della questione. Perché anche se fosse vero – e forse lo è – che i valori della destra e della sinistra sono ormai gli stessi, ciò non riduce affatto la contrapposizione a una mera disputa sui mezzi: c'è da considerare la possibilità – reale, concreta, tutt'altro che teorica –, di diverse gerarchie fra gli stessi valori. Ossia, la disposizione degli stessi valori in ordini di preferenza (importanza, rilevanza, priorità) differenti. Anche se abbiamo gli stessi valori A, B e C, se io li strutturo in quest'ordine mentre tu li poni in una scala gerarchica differente, le nostre posizioni rimangono *assiologicamente* differenti. Non è solo una divergenza sui mezzi (dato che i fini sono gli stessi). Perché se io privilegio la libertà sull'uguaglianza e tu l'uguaglianza sulla libertà, il fatto che entrambi disponiamo di libertà e di uguaglianza nel nostro pacchetto di valori non elimina il conflitto, né dà a esso una veste non assiologica, ma meramente scientifica (descrittiva) sui mezzi e non sui fini. Rimane invece una disputa sui fini. Perché per me la libertà è più importante dell'uguaglianza, per te viceversa. Le grandi contrapposizioni di valore non sono – al contrario di ciò che pensava Nietzsche – quelle in cui i disputanti possiedono due differenti pacchetti di valori. Io ho i valori A, B e C e tu D, E e F. Ma quelle in cui, pur disponendo del medesimo pacchetto di valori, vengono dati a essi ordini gerarchici diversi. Insomma, non

è finita la partita assiologica quando abbiamo messo in chiaro che i nostri valori sono gli stessi. A quel punto se ne apre un'altra ben più insidiosa e drammatica: cosa metto prima e cosa metto dopo.

4. ASSIOLOGISMO VS DEONTOLOGISMO

Un altro modo per distinguere le teorie dell'obbligo morale consiste nel suddividerle in due grandi famiglie a seconda del loro rapporto con i beni e con i mali. Il nome della prima famiglia è comune a tutti i manuali e si chiama «deontologismo» (o «formalismo»). Il secondo membro di questa coppia oppozionale invece varia: c'è chi parla di «conseguenzialismo», chi di «teleologismo», altri ancora di «assiologismo». Queste tre etichette sono unite dall'idea che la giustezza delle azioni deve essere determinata sulla base del fine o del valore che le azioni mettono in gioco. Ma, mentre il conseguenzialismo pare sostenere che il valore da cui dipende la liceità morale e l'obbligatorietà dell'azione risiede nelle conseguenze dell'azione, i termini «teleologismo» e «assiologismo» non lo escludono, ma neppure lo implicano. L'espressione «teorie teleologiche» (dal greco *télos*, fine) lascia indeterminato se il fine da cui dipende la correttezza morale di un'azione sia da intendersi come il proposito (lo scopo) che un soggetto si prefigge nel farla, oppure come le conseguenze effettive dell'azione, e non quelle semplicemente auspiccate. «Assiologismo» (dal greco *áxios*, degno, che ha valore), ancor più, lascia aperta la possibilità che il valore che deve essere promosso possa riguardare, oltre agli antecedenti causali delle azioni (come per esempio i motivi o le intenzioni), anche le azioni in se stesse, e non solo i loro effetti. Poiché quest'ultima opzione è più ampia delle altre due, risulta più adeguata da utilizzare e a essa farò riferimento nella contrapposizione a deontologismo.

Per l'assiologismo lo *status* deontico delle azioni dipende esclusivamente dai beni e dai mali a esse connessi. In questa prospettiva gli obblighi e i divieti hanno senso solo se a essi sono collegati, direttamente o indirettamente, beni o mali. Se non ci sono beni e mali in gioco non abbiamo rispettivamente doveri e divieti. Pensarla diversamente significa essere schiavi delle norme; significa cadere nel difetto dei farisei che santificavano le regole senza guardare ai loro contenuti. Si scandalizzavano perché il Cristo faceva miracoli (guariva) anche di sabato o consentiva ai suoi discepoli di lavorare anche nel giorno di festa. A loro Gesù rispondeva che il sabato è fatto per

l'uomo e non l'uomo per il sabato¹¹. Allo stesso modo, gli assiologisti sottolineano che l'uomo non è fatto per la morale, ma viceversa, la morale è fatta per l'uomo.

Ora, di solito i beni (e i mali) che gli assiologisti ritengono rilevanti per stabilire lo *status* deontico delle azioni, non sono tanto i beni legati alle motivazioni che dettano le azioni (perché solitamente ritengono che questo tipo di fattori abbia a che fare non con la giustizia delle azioni, quanto con la bontà delle persone). Né i beni e i mali contenuti nelle azioni in se stesse (poiché pensano che le azioni in se stesse non abbiano valore intrinseco). Quanto i beni che scaturiscono dall'esecuzione di un'azione, ossia i beni e i mali contenuti nelle conseguenze delle azioni. Ecco perché molti assiologisti (la maggior parte) sono chiamati anche consequenzialisti; perché valutano se un'azione sia giustificata, doverosa o vietata, dalle *conseguenze* che essa produce. Non conta la natura di un atto ma gli effetti che da esso scaturiscono.

È sufficiente mettere un «non» davanti alla definizione dell'assiologismo per ottenere la definizione della famiglia alternativa, il deontologismo. I deontologi negano ciò che l'assiologismo afferma. Ossia, per essi lo *status* deontico delle azioni *non* dipende esclusivamente dai beni e dai mali a esse connessi, ma anche dalla natura delle azioni, o perlomeno di alcune di esse. Per le versioni più radicali di deontologismo lo *status* deontico non dipende in alcun modo dai beni e dai mali, per quelle più moderate (e sensate) dipende solo parzialmente, in ogni caso non interamente, dai beni e dai mali. Le prime prendono il nome di deontologismo *puro*, le seconde di deontologismo *impuro*.

Le due forme più celebri di assiologismo sono l'egoismo e l'utilitarismo, due modelli consequenzialistici già citati in quanto sono anche due fra le principali versioni di monismo. Nel prossimo paragrafo mi soffermerò brevemente sull'egoismo, riservando più spazio all'utilitarismo nel paragrafo successivo. Le obiezioni che – come vedremo – vengono rivolte a questi due tipi di teoria saranno sufficienti a caratterizzare anche i più importanti modelli deontologici alternativi.

4.1. *L'egoismo e i suoi critici*

La tesi di fondo dell'egoismo è che l'obbligo morale si esaurisca nella prudenza, ossia nella ricerca del corso di azione che risulta più van-

¹¹ Cfr. *Marco*, 2, 23-28; *Luca*, 6, 1-11.

taggioso per noi stessi. L'egoismo non è caratterizzato dal fatto di considerare *anche* il nostro benessere personale, quando si tratta di scegliere la linea di azione più giusta, ma dal fatto di prendere in considerazione *solo* il nostro benessere personale (una tesi che tradizionalmente è concepita come tutt'altro che morale). In questa prospettiva il benessere altrui conta soltanto in termini strumentali, perché non abbiamo altri obblighi diretti al di fuori della promozione del nostro interesse.

Solitamente i critici dell'egoismo etico sottolineano due difficoltà di questo tipo di teoria. La prima consiste nella problematicità per l'egoista di formulare valutazioni morali in seconda e in terza persona. Quando l'egoista è chiamato a svolgere il ruolo di consigliere o giudice morale, prendere come criterio il proprio interesse personale non appare un metodo per fornire risposte appropriate, perché magari l'atto di cui si discute non ha nulla a che fare con benefici o danni che coinvolgono il soggetto a cui è richiesto un consiglio o che, da spettatore, valuta una situazione. L'egoismo sembra così non spiegare adeguatamente un aspetto che appare centrale nella fenomenologia della vita morale.

Il secondo ostacolo a cui va incontro l'egoismo consiste nella difficoltà di superare quello che in termini kantiani può essere chiamato il *test di universalizzazione*, una condizione ritenuta basilare affinché una teoria possa ambire a essere considerata una teoria morale adeguata (o una teoria morale *tout court*). Il test di universalizzazione ci obbliga a concedere anche gli altri ciò che viene consentito a noi stessi. Nel caso specifico sembra obbligare l'egoista all'accettazione che anche tutti gli altri siano egoisti. Ossia ad accettare che non soltanto noi, ma tutti, siano legittimati a valutare le situazioni seguendo il criterio del loro massimo vantaggio. Questa concessione appare però problematica per l'egoismo, perché nel mondo reale il fatto che anche gli altri siano privi di moventi altruistici rende più difficoltoso all'egoista massimizzare i propri vantaggi. Anche se sul piano logico non appare contraddittorio universalizzare (ossia estendere a tutti) una massima di azione che consenta di puntare esclusivamente al proprio interesse personale, un tale passaggio danneggia l'egoista in quanto solo in un mondo ideale privo di relazioni fra individui egli non ci rimette a concedere anche agli altri comportamenti solo autointeressati ¹².

¹² Cfr. Frankena 1973, pp. 70-72.

Questi aspetti di critica sembrano colti dalle teorie contrattualistiche, contemporanee e non¹³, in cui possiamo trovare esplicita una forma moderata di egoismo, che consente l'estensione del principio del massimo vantaggio anche agli altri individui. Secondo tale impostazione, la moralità, diritti compresi, altro non è che un insieme di restrizioni sul proprio agire che soggetti autointeressati e razionali accettano nella logica di massimizzare il proprio utile, in un contesto in cui il loro potere contrattuale e la loro vulnerabilità sono distribuiti in maniera abbastanza uguale (per cui ognuno è in grado di nuocere all'altro). Infatti ciascun essere razionale cerca il suo maggiore vantaggio, ma per ottenerlo, in una situazione in cui anche gli altri individui puntano a realizzare i propri interessi personali e sono in grado di danneggiarlo, è necessario che scenda a patti con questi ultimi, accordandosi su alcune regole da rispettare reciprocamente. Nelle sue linee generali si tratta di un modello di teoria che definisce la condotta morale esclusivamente in termini di razionalità strumentale, concependola come un accordo fra individui che cercano di perseguire il proprio interesse nel modo più efficace. Invece che muoversi nella logica della regola aurea, il contrattualismo pare guidato da quella che è stata chiamata la regola argentea: «tratta gli altri come gli altri trattano te»¹⁴. Detto in altri termini, alla base di questo tipo di teorie c'è un *principio di reciprocità*, secondo il quale «è impossibile per A avere doveri verso B, a meno che B non abbia doveri nei confronti di A»¹⁵.

Ma i critici di tale modello fanno notare che anche questo modo di ragionare presenta molti effetti indesiderati. Date le premesse del contrattualismo, infatti, quegli esseri che, per mancanza di doti razionali e linguistiche, non sono in grado di stipulare accordi autointeressati, avanzando pretese e chiedendo il loro rispetto, non possono essere titolari di diritti, né oggetto di doveri morali diretti¹⁶. Fra i quali vanno annoverati, non solo gli animali non umani, ma anche i neonati

¹³ Si tratta di un tipo di proposta già in voga nell'antichità (per esempio fra gli stoici e gli epicurei).

¹⁴ Cfr. Cavalieri 1999, p. 53.

¹⁵ D. DeGrazia 1996, p. 66. Da questo tipo di contrattualismo (che oggi nel mondo di lingua inglese viene etichettato col termine *contractarianism*) va comunque distinto un contrattualismo *ideale* (attualmente indicato preferibilmente con il termine *contractualism*), che invece concepisce la moralità come l'esito di un ipotetico contratto fra agenti razionali, i quali in determinate circostanze ideali convergerebbero su un insieme di principi al fine di garantirsi reciprocità di trattamento. Si tratta dei modelli reperibili, per esempio, in Rawls e Scanlon.

¹⁶ Cfr., per esempio, Gauthier 1986.

e i ritardati gravi della specie umana, anch'essi incapaci di reciprocità, con l'esito di liberarci da qualsiasi obbligo diretto nei loro confronti. Inoltre, secondo i critici, questo modo di ragionare presenta l'ulteriore conseguenza negativa di annullare o limitare molto i nostri impegni verso le generazioni future remote. Come ha scritto Singer,

È possibile risparmiare fatica e denaro immagazzinando le scorie radioattive degli impianti nucleari in container destinati a durare non più di centocinquant'anni. Cosa c'è di male, se riteniamo di avere dei doveri solo nei confronti di chi li ha verso di noi? C'è una vecchia battuta che dice: «Per quale motivo dovrei fare qualcosa per la posterità? Che cosa fa mai la posterità per me?»¹⁷.

4.2. *L'utilitarismo e i suoi critici*

L'utilitarismo è la famiglia di teorie dell'obbligo morale che valuta lo *status* deontico delle azioni (ossia il loro essere lecite, obbligatorie, o vietate) sulla base dei loro effetti, rapportati agli effetti delle azioni alternative disponibili per il soggetto deliberante. In termini generali l'utilitarismo afferma che si dà un solo principio etico basilare (nel senso di non derivabile logicamente da altri principi morali), il quale prescrive di massimizzare le conseguenze benefiche e minimizzare le conseguenze dannose delle azioni rispetto a tutti gli individui coinvolti. Formulato alla fine del Settecento da J. Bentham, sviluppato nel XIX secolo da J. S. Mill e da H. Sidgwick, l'utilitarismo conosce attualmente un numero impressionante di varietà e – al di là del giudizio di merito – ha raggiunto un livello di affinamento che non ha uguali tra le teorie in competizione¹⁸.

Si tratta di una proposta che, seguendo due delle classificazioni delle teorie dell'obbligo morale sin qui presentate, possiamo catalogare come monistica e assiologistica-teleologica-consequenzialistica. È monistica, perlomeno a livello di teoria dell'obbligo, perché si basa su un solo principio etico ultimo (il *principio di utilità*), cioè in questa prospettiva c'è un solo tipo di considerazione che rende le azioni giuste o ingiuste; ed è assiologistica-teleologica-consequenzialistica perché ritiene che non conti tanto la natura delle azioni, quanto i beni e

¹⁷ Singer, Mason 2007, p. 279. Ma si veda anche P. Singer, *Etica pratica*, cit., pp. 75-77.

¹⁸ Per la genesi storica del modello utilitaristico e per un'eccellente introduzione in lingua italiana alle sue principali versioni, si veda Reichlin 2013.

mali a esse connessi, beni e mali che, quando si tratta di individuare lo *status* deontico, vanno ricercati negli effetti (i beni connessi alle motivazioni che dettano gli atti hanno a che fare con la bontà delle persone, ossia con il giudizio morale da formulare nei loro confronti; e gli atti in sé non sono né buoni né cattivi) ¹⁹.

Qual è l'idea di fondo dell'utilitarismo? Mentre le teorie deontologiche concentrano l'attenzione anche, o solo, sulla natura delle azioni, gli utilitaristi focalizzano il loro interesse sugli effetti delle azioni in termini di benefici e danni. A loro avviso non bisogna guardare alla fattispecie di un atto. L'utilitarismo non è attratto da un modo di ragionare che dica: «è sbagliato rubare; è sbagliato tradire; è sbagliato uccidere; è sbagliato mentire». Secondo l'utilitarismo quest'approccio agli obblighi è inadeguato. Non si deve procedere così. Non ci deve interessare il tipo di azione, quanto le sue conseguenze. Condivide queste caratteristiche con un'altra teoria, con cui viene spesso confusa: l'egoismo etico (anch'essa monistica, assiologistica e consequenzialistica). Entrambe parlano di utilità, ma la differenza è sostanziale. Per gli egoisti l'utilità è quella del soggetto deliberante, per l'utilitarismo quella di tutti gli individui coinvolti da un'azione. L'egoismo punta all'utilità individuale, l'utilitarismo all'utilità generale. Questa differenza non è ben evidenziata dalla parola «utilitarismo», che non rende l'idea del concetto che va a denotare ²⁰. Nel linguaggio comune «essere utilitaristi», «comportarsi in maniera utilitaristica» coincide con l'essere egoisti. Certo, se l'utilitarismo non è egoistico, non è neppure interamente altruistico. Perché in tale prospettiva anche il bene del soggetto che compie l'azione conta. E conta – altro aspetto di rilievo del modello utilitaristico – quanto quello degli individui coinvolti. Né più né meno. Nell'ottica utilitaristica il bene di ciascuno – soggetto deliberante incluso – conta *allo stesso modo*. L'espressione adeguata per questo tipo di teoria potrebbe essere, forse, *universalismo etico*, ma si tratta di un'etichetta vaga e già adottata per molti altri tipi di concetti.

¹⁹ Quanto alla coppia «doveri assoluti» - «doveri *prima facie*», l'utilitarismo ha un atteggiamento ambivalente. Rifiuta che ci sia una qualche classe di azione specifica che vada sempre mandata a effetto o che sia sempre proibita (nessuna azione è mai giusta o ingiusta di per sé), però ritiene che il principio di utilità non ammetta eccezioni. Quindi è per i doveri *prima facie* riguardo alle classi di azione, ma per un unico dovere assoluto sul piano dei principi.

²⁰ È la stessa cosa che accade per «dovere *prima facie*». Ciò ci fa osservare che i filosofi non sono bravi a scegliere le etichette.

Se l'egoismo come teoria della condotta consiste nella tesi che la moralità si esaurisce nella prudenza, l'utilitarismo ritiene invece che l'obbligo morale si esaurisca nella beneficenza e nella non maleficenza, accorpate (fuse) assieme in un solo principio. Per l'utilitarismo l'unica cosa rilevante dal punto di vista morale è fare il bene e non fare il male, produrre cose buone ed evitare cose cattive. L'ideale per l'utilitarista sarebbe realizzare in pieno la beneficenza e la non maleficenza, facendo tutte cose buone e nessuna cattiva, cioè procurando solo benefici e nessun danno. Ma nel mondo reale questo appare impossibile (è inevitabile «sporcarsi le mani»). E allora la tesi degli utilitaristi (il loro compromesso con il mondo reale) è che bisogna cercare la migliore combinazione fra cose buone e cose cattive, ossia *massimizzare* i benefici e *minimizzare* i danni. Come rileva Pontara, «l'idea basilare dell'utilitarismo» è che «si deve aumentare il più possibile il benessere e diminuire il più possibile la sofferenza nel mondo»²¹. Per realizzare questo obiettivo è necessario operare una somma algebrica. E qui troviamo un altro tratto caratteristico, anzi forse il tratto più peculiare, dell'utilitarismo: l'idea che i beni e i mali prodotti dalle azioni sono confrontabili e sono misurabili quantitativamente o matematicamente. Si può, per così dire, assegnare loro un punteggio, positivo per le conseguenze benefiche (per i beni), negativo per i danni (i mali). L'utilitarismo ha una natura aggregativa (i beni e i mali si possono e si devono aggregare) e, perlomeno nelle versioni contemporanee²², comparativa. Non afferma che è sufficiente che un'azione produca più benefici che danni per essere moralmente giustificata. Richiede invece di interrogarsi anche sugli effetti delle azioni alternative, perché potrebbero essere ancora migliori.

Ricapitolando, l'utilitarismo è quindi la teoria normativa per cui la giustezza delle azioni dipende interamente dal *bilancio comparato* dei loro effetti in termini di beni e mali (benefici e danni) su tutti gli individui coinvolti, ai cui benefici e danni viene attribuita uguale considerazione. «Bilancio» perché non si tiene conto solo dei beni, ma anche dei mali prodotti da un'azione. Non si considera solo il valore positivo che un'azione porta all'esistenza, ma anche quello negativo e si sommano algebricamente. «Comparato» perché non si considerano soltanto i beni e i mali prodotti da un'azione, ma si confrontano con tutti i beni e i mali prodotti dalle azioni alternative che l'agente avrebbe potuto mandare a effetto al suo posto. Dal punto di vista utilitari-

²¹ Pontara 2008, p. 469.

²² Da Sidgwick e Moore in poi (cfr. Reichlin 2013, p. 130 e Reichlin 2017, pp. 35-36).

stico l'azione che presenta il bilancio quantitativamente migliore di benefici e danni rispetto alle alternative disponibili (ossia massimizza i benefici e minimizza i danni meglio delle azioni alternative) è quella che deve essere mandata a effetto. Se risulta che le azioni più benefiche o meno dannose sono due a pari punteggio, allora è indifferente optare per l'una o per l'altra, purché si opti per una delle due²³. Detto in maniera sintetica, si deve fare l'azione che, tra le alternative in gioco, realizza il risultato migliore per tutti gli individui coinvolti.

Quella appena delineata è la struttura comune a tutte le teorie utilitaristiche. Le quali poi si differenziano:

- 1) per il fatto di applicare il principio di massimizzazione o alle azioni particolari (*utilitarismo dell'atto*), o a classi di azioni (*utilitarismo generalizzato*), o a sistemi di norme (*utilitarismo della norma*);
- 2) per il fatto di limitarsi a calcolare le conseguenze complessive delle opzioni alternative scegliendo quella che realizza la somma algebrica più elevata (*utilitarismo del totale*), oppure per il fatto di suddividere la somma algebrica totale di ciascuna alternativa per il numero di individui coinvolti (*utilitarismo della media*);
- 3) per il fatto di connettere la teoria dell'obbligo utilitaristica a una teoria edonistica del valore, per la quale si dà una sola cosa che ha valore intrinseco, il piacere, ed una sola cosa che ha disvalore intrinseco, il dolore (*utilitarismo edonistico*), oppure a una teoria pluralistica del valore, per la quale si dà una pluralità di cose intrinsecamente buone (*utilitarismo ideale o pluralistico*²⁴); o, ancora, per il fatto di calcolare i beni e i mali in termini di soddisfacimento di interessi o desideri o preferenze (*utilitarismo della preferenza*).

E le suddivisioni possono essere articolate ulteriormente. Perché – tanto per fare qualche esempio – l'utilitarismo ideale si può ulteriormente scindere in utilitarismo ideale *esteso*, per il quale possono essere buone come fine anche le cose che non sono o non contengono

²³ Supponiamo, per esempio, che le tre linee di azione disponibili per un soggetto agente forniscano i seguenti esiti algebrici negativi: A = -10; B = -10; C = -30. Il responso utilitarista sarà che l'azione C è moralmente vietata, mentre A e B sono entrambe moralmente lecite. Per gli utilitaristi la dimensione del lecito entra sulla scena solo a parità di somma algebrica dei beni e dei mali prodotti. Quindi in questo caso non è obbligatorio fare A o fare B, ma eseguire una delle due. In tale contesto non c'è nessuna azione obbligatoria per l'utilitarismo: *status* deontico di A = lecita; *status* deontico di B = lecita; *status* deontico di C = vietata.

²⁴ Oggigiorno denominato anche «utilitarismo della lista oggettiva» (*objective list utilitarianism*).

stati di coscienza (quali la giustizia, la virtù ecc.), e utilitarismo ideale *non esteso*, che invece, accogliendo il principio degli stati di coscienza, ascrive valore intrinseco solo a stati psicologici quali la conoscenza, l'esperienza estetica ecc. E l'utilitarismo della norma può essere ulteriormente suddiviso in utilitarismo della norma *primitiva* (che consegue risultati estensionalmente equivalenti all'utilitarismo generalizzato), utilitarismo della norma *attuale* (per il quale il sistema di norme a cui conformarsi è costituito dalle norme prevalenti, presupponendo che ciò massimizzi l'utilità complessiva) e utilitarismo della norma *ideale*, di cui esiste una versione più debole ed una versione più forte. Per la versione più debole un atto è giusto se è contemplato da un insieme di norme che, se generalmente accettato, massimizza l'utilità complessiva; per la versione più forte un atto è giusto se comportarsi conformemente al sistema di norme che lo contempla massimizza l'utilità complessiva.

Ovviamente tutte queste specificazioni del genere «utilitarismo» possono combinarsi insieme, aumentando a dismisura le possibili varietà di tale tipo di teoria, il quale può dunque essere, per esempio, dell'atto, edonistico e del totale (come forse nella sua versione originale o *classica*, quella di Bentham); oppure della norma, ideale esteso e del totale (come nella proposta avanzata da R. B. Brandt); o, ancora, dell'atto, ideale non esteso e del totale (come nella forma accolta da G. E. Moore)²⁵. E così via.

Se per tutte le teorie della condotta giusta è importante il collegamento con una teoria dei valori – perché nessuna teoria del giusto può apparire plausibile se esclude dal suo orizzonte la dimensione assiologica –, per l'utilitarismo questo collegamento è imprescindibile, perché senza di esso la teoria è incompleta, è un guscio vuoto. Naturalmente il fatto che l'utilitarismo concepisca un solo principio basilare dell'obbligo morale non significa che allora non accolga o rifiuti norme come «si deve dire la verità» o «si devono mantenere le promesse», ossia pensi che non si deve dire la verità e si devono trasgredire gli impegni presi. Tutt'altro. Riterrà che tali norme vadano rispettate nella misura in cui producono effetti positivi benefici, altrimenti no. Ovvero, dire la verità o mantenere le promesse non sono obblighi in sé, ma solo in quanto producono conseguenze positive per il mondo. Nessun tipo di azione in linea di principio può essere vietato. Altrimenti l'utilitarista contraddirebbe il suo assunto fondamentale: che la giustezza dipenda dalle conseguenze. Le azioni e le i-

²⁵ Cfr. Bentham 1998, Brandt 1959, Moore 1982.

stituzioni nell'ottica utilitaristica sono sempre dei mezzi, non valgono di per sé, ma hanno una valenza strumentale. Di per sé vale il benessere degli individui, sia che si concepisca in termini di felicità o di soddisfacimento delle preferenze, o nei termini di una pluralità di valori. Per richiamare un motto celebre, per l'utilitarismo il fine giustifica i mezzi. Ovviamente non qualsiasi fine. Il fine che giustifica tutti i mezzi possibili, ossia ogni genere di azione, è l'utilità collettiva.

Un grande punto di forza dell'utilitarismo risiede nella capacità di risolvere, almeno in linea teorica, i conflitti fra le norme. Vale a dire nell'essere, sempre in linea teorica, una teoria *completa*. Perché in qualsiasi situazione è in grado di individuare il corso d'azione da mandare a effetto; per qualsiasi azione particolare è in grado di decretare se è lecita, illecita o obbligatoria. Sarà lecita se non c'è alcun'altra azione – fra quelle disponibili per il soggetto agente – che produce effetti migliori (ma solo di uguale entità); sarà obbligatoria se non c'è alcun'altra azione che produce conseguenze di uguale livello (ossia se tutte le altre opzioni alternative producono effetti peggiori); sarà vietata (illecita) se ci sono corsi di azione che, mandati a effetto, realizzano un saldo migliore. È difficile dare interamente ragione all'utilitarismo, ma è altrettanto difficile dargli interamente torto.

Nonostante questa sua grande versatilità, taluni ritengono che l'utilitarismo non possa essere la teoria dell'obbligo adeguata, perché presenta esiti poco convincenti riguardo a esigenze etiche fondamentali, ben esemplificabili con la giustizia distributiva e il riconoscimento di obblighi speciali. Mi soffermo subito sul primo aspetto e successivamente sul secondo.

Da più parti si fa notare come una teoria interessata solo alla somma aggregativa del benessere possa risultare carente riguardo al modo in cui il benessere viene distribuito. Talvolta sono gli stessi utilitaristi a riconoscere l'esistenza di un problema del genere. Giuliano Pontara ammette che quando si tratta della distribuzione di beni intrinseci come la felicità o mali intrinseci come la sofferenza, l'utilitarismo presta il fianco a obiezioni a cui è difficile replicare²⁶. Il seguente caso può chiarire questo tipo di critica. Supponiamo che ci sia un individuo che soffre intensamente e altri cento che invece provano solo un lieve fastidio, e che io disponga di una dose di morfina tale da poter alleviare interamente o quasi la sofferenza del primo individuo, se la inietto tutta a lui, ma che se suddivisa (in ugual misura) in cento parti è in grado di eliminare il lieve fastidio delle altre cento persone,

²⁶ Cfr. Pontara 1988, in particolar modo pp. 251-300 (ossia il saggio *Utilitarismo e giustizia distributiva*).

lasciando però inalterata la situazione del soggetto che soffre intensamente²⁷. Quale delle due scelte appare più giusta? Possiamo visualizzare questo esempio, con la situazione di partenza e le due opzioni disponibili per il soggetto deliberante, tramite le seguenti tabelle.

Situazione di partenza

La situazione di partenza, che possiamo chiamare A, è illustrata dalla Tabella 1, dove i cento individui che provano un lieve fastidio sono indicati da $P_1 \dots P_{100}$, mentre il soggetto che soffre intensamente è indicato da P_{101} . I valori numerici incolonnati sotto A indicano invece, rispettivamente, il livello di sofferenza provato da ciascuno degli individui $P_1 \dots P_{100}$, quantificato in -1 , quello provato dall'individuo P_{101} , quantificato in -100 , e la somma algebrica della sofferenza complessiva esperita nella situazione A (-200).

Tabella 1

	A
P_1	-1
P_2	-1
P_3	-1
\vdots	\vdots
\vdots	\vdots
P_{100}	-1
P_{101}	-100
	<hr/>
	-200

²⁷ Riprendo e parafraso qui – seppur con qualche modifica – un esempio formulato dallo stesso Pontara: «Si immagini [...] la situazione in cui l'unica scelta aperta ad un certo soggetto sia quella di dare tutta la morfina di cui dispone alla sola persona che soffre molto, risparmiandole così delle sofferenze assai intense – diciamo di intensità 100 e della durata di un'ora –, oppure suddividerla in parti uguali tra cento persone, ciascuna delle quali esperisce delle sofferenze molto lievi, risparmiando così a ciascuna di esse una sofferenza di intensità 1 e della durata di un'ora» (Pontara 1988, p. 270). Potremmo supporre, per esempio, che un autobus con 101 persone a bordo sia finito fuori strada e che i passeggeri a seguito di ciò risultino feriti, seppur in misura diversa. Ce ne è uno ferito più gravemente e che soffre moltissimo, mentre gli altri cento sono feriti solo lievemente e avvertono soltanto un lieve fastidio. Io – ipotizziamo che sia un medico – arrivo sul luogo dell'incidente (passo di lì con la mia macchina) e dispongo di una sola dose di morfina.

Due possibili esiti delle mie azioni

Io posso intervenire nella situazione di sofferenza A con una dose di morfina. E posso scegliere o di darla tutta al soggetto che soffre molto (P_{101}), o di ripartirla sui 100 individui che soffrono lievemente ($P_1 \dots P_{100}$). La Tabella 2 illustra gli esiti di queste due opzioni. Se do la morfina a P_{101} , ottengo la situazione B, dove il dolore di P_{101} è annullato mentre $P_1 \dots P_{100}$ continuano a provare un leggero fastidio e, in conseguenza di ciò, la somma algebrica della sofferenza esperita dai soggetti coinvolti scende a -100 . Se do la morfina a $P_1 \dots P_{100}$, produco invece la situazione C, in cui P_{101} resta nel suo stato di forte dolore, mentre gli altri soggetti coinvolti non avvertono più il leggero fastidio, con l'effetto che il computo globale della sofferenza sperimentata scende anche in questo caso a -100 .

Tabella 2

	B	C
P_1	-1	0
P_2	-1	0
P_3	-1	0
⋮	⋮	⋮
⋮	⋮	⋮
P_{100}	-1	0
P_{101}	0	-100
	-100	-100

Qual è il *modus operandi* a cui è tenuto l'utilitarista – se spettasse a lui deliberare sulla morfina – di fronte a queste tre alternative? Sicuramente valuterà moralmente vietato lo *status* deontico dell'alternativa A (non fare nulla, lasciare tutto com'è), in quanto nella situazione di partenza il responso algebrico (-200) è il peggiore dei tre prospettati. Ma, rispetto alla scelta fra le opzioni B e C, la risposta a cui pare vincolato logicamente l'utilitarista è quella di valutarle come entrambe lecite a pari merito, attribuendo a esse la medesima qualità morale, in quanto l'esito che viene prodotto, in termini di somma algebrica, optando per B o per C è lo stesso (-100). Per cui per l'utilitarismo parrebbe indifferente dare la morfina a P_{101} o a $P_1 \dots P_{100}$. Ma un tale responso appare difficilmente accettabile. Mandare a effetto l'azione

che produce C e negare la morfina a P_{101} significa lasciarlo a patire un dolore estremamente intenso, quando invece mandare a effetto l'azione che produce l'esito B non risulterebbe seriamente lesivo per nessuno. Non c'è alcun singolo individuo che proverebbe una sofferenza di -100 . Mentre scegliendo l'opzione C c'è una singola persona, reale, in carne e ossa, che viene danneggiata fortemente, subendo una sofferenza di -100 .

E – esito ancor più controintuitivo – se gli individui che soffrono -1 fossero uno in più (disponendo il soggetto agente di un quantitativo di morfina leggermente superiore) l'utilitarismo dovrebbe prescrivere come *obbligatoria* l'azione che realizza la situazione C.

Saremmo quindi propensi a dire – io credo – che la qualità morale di B e di C non è la stessa. Non è indifferente produrre l'uno o l'altro stato di cose. L'opzione B appare la più equilibrata sul piano distributivo, perché ripartisce in maniera più equa la sofferenza rispetto alle opzioni A e C, che invece presentano uno squilibrio notevole fra la sofferenza esperita da P_{101} e quella sperimentata dagli altri soggetti coinvolti.

Questo tipo di critica all'utilitarismo è alla base delle teorie dell'obbligo che propongono di affiancare a un principio di beneficenza non maleficenza, uguale o simile al principio di utilità, almeno un principio di giustizia, entrambi di natura *prima facie*²⁸.

Da parte utilitaristica un tentativo per respingere al mittente la critica sulla distribuzione iniqua di cose intrinsecamente buone o cattive potrebbe consistere nel ricorrere al cosiddetto utilitarismo esteso, che altro non è se non la versione consequenzialistica di quello che al giorno d'oggi è chiamato preferibilmente «egualitarismo»²⁹. L'utilitarismo (ideale) esteso, disponendo di una teoria del valore pluralistica e consentendo alle cose buone in se stesse di non essere (o di non contenere) necessariamente stati di coscienza, può inglobare la giustizia, ossia il modello di distribuzione dei beni e dei mali, tra i valori intrinseci da computare quando si tratta di determinare lo *status* deontico di un'azione. Ma una tale concezione deve affrontare il difficile scoglio di assegnare all'eguaglianza valore intrinseco, una tesi che appare molto problematica, non solo perché viola il principio degli stati di coscienza³⁰. È anche per questo motivo che – in anni recenti – si è preferito abbandonare posizioni egualitariste, privilegiando il cosiddetto «punto di vista prioritario», vale a dire una posizione che più

²⁸ Cfr., per esempio, il deontologismo misto di Frankena 1981.

²⁹ Cfr. Parfit 1995, p. 176 e seguenti.

³⁰ In proposito cfr. Parfit 1995.

che mirare a una distribuzione egualitaria dei beni non strumentali, cerca di salvaguardare le esigenze di coloro che stanno peggio. Senza con ciò assegnare ai più svantaggiati un potere di interdizione assoluto (come nelle concezioni del *maximin* e del *leximin*). Come afferma Parfit,

Il punto di vista prioritario [...] incorpora l'idea che i benefici siano una cosa positiva, alla quale si aggiunge semplicemente la convinzione che essi contino di più quanto peggio sta chi li riceve. A differenza del principio di eguaglianza, che può essere combinato con il principio di utilità, il punto di vista prioritario costituisce rispetto a quest'ultimo un'alternativa completa, e può essere considerato come l'unico principio cui bisogna fare riferimento ³¹.

Anche Brad Hooker, muovendosi nell'ottica del consequenzialismo della norma, ritiene che più di un mero egualitarismo sia da prediligere un'opzione che ascriva priorità al benessere di chi è in condizioni più svantaggiate:

nella valutazione di possibili codici di regole alternativi, un consequenzialista della norma *prioritarian* dovrebbe bilanciare il benessere aggregato con la priorità per chi è più svantaggiato. Grandi incrementi di benessere aggregato sono più importanti di piccoli incrementi di benessere per chi sta peggio. Grandi incrementi di benessere di chi è in condizioni peggiori sono più importanti di piccoli incrementi in benessere aggregato ³².

Un'altra spina nel fianco delle teorie utilitaristiche sono i cosiddetti obblighi speciali. Secondo critici come W. D. Ross, l'utilitarismo non differenzia adeguatamente le persone e i loro ruoli: poiché si tratta di massimizzare il bene, è indifferente *a chi* farlo, un individuo vale l'altro purché si raggiunga il medesimo obiettivo, mentre gli obblighi morali hanno anche un carattere personale e non solo impersonale. Così facendo, l'utilitarismo non tiene conto che oltre alla relazione tra benefattore e beneficiario vi sono altre relazioni importanti tra gli individui (di fedeltà, di gratitudine, di amicizia, di amore ecc.) che diversificano le situazioni in maniera rilevante dal punto di vista morale ³³.

³¹ Parfit 1995, p. 200.

³² Hooker 2000, p. 59. Oltre a Parfit e a Hooker, fra i prioritaristi si vedano anche, per esempio, Nagel 1986, pp. 106-126 e Lumer 2008.

³³ Cfr. Ross 1930, pp. 19-22.

Anche in questo caso un esempio può mettere in luce i problemi che l'utilitarismo può avere in tal senso. Supponiamo che Giovanni sia costretto a scegliere tra fare qualcosa che danneggerà Giorgio, una persona con cui non ha mai avuto alcun tipo di relazione (uno sconosciuto), e fare qualcosa che danneggerà Sergio, a cui invece è legato da rapporti di affetto, amicizia ecc. Supponiamo che il danno che incombe su Giorgio sia di entità leggermente superiore rispetto al danno che incombe su Sergio, e che si tratti in entrambi i casi di un danno significativo. Ebbene, nella logica utilitaristica a Giovanni non è consentito optare per evitare il danno alla persona con cui è in rapporti speciali, a spese dell'estraneo. Ciò sembra confliggere con le nostre convinzioni più radicate, che talvolta giustificerebbero una nostra preferenza per le persone con cui abbiamo un rapporto speciale.

Su queste basi, per i critici dell'utilitarismo bisogna riconoscere che nella moralità c'è una componente neutralistica e una componente non neutralistica (che nel lessico odierno vengono etichettate rispettivamente con le espressioni «agente-neutrale» e «agente-relativa»). Nessuna delle due può essere eliminata, pena la perdita di un quadro plausibile della fenomenologia morale. Significativa in proposito è la palinodia di uno dei più prestigiosi utilitaristi contemporanei, David Brink, il quale, nella prefazione alla traduzione italiana del suo *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, ammette che la moralità contiene «importanti richieste parziali [...] che la rete concettuale dell'utilitarismo non riesce a catturare». E aggiunge:

Se è così, le nostre teorie morali devono forse riconoscere una specie di dualismo della ragion pratica tra richieste imparziali e parziali, con il risultato che l'utilitarismo potrebbe rappresentare al massimo solo parte della verità circa la moralità³⁴.

Più in generale, viene evidenziato da vari filosofi un rischio costante delle teorie utilitaristiche (che trova nella giustizia distributiva e nei rapporti speciali due esempi emblematici): disporre di una concezione inadeguata della beneficenza. Concentrandosi interamente sul valore intrinseco degli stati di coscienza, l'utilitarismo pare trascurare il valore dei *portatori* di quegli stati, gli individui, i quali tendono a diventare meri ricettacoli di esperienze di valore, non aventi in sé e per sé alcun valore autonomo. Invece, sostengono i critici dell'utilitarismo, non si tratta tanto di incrementare impersonalmente il bene del mondo sommando con disinvoltura stati di coscienza, quan-

³⁴ Brink 2003, p. XVII.

to di migliorare la vita dei soggetti. Questi ultimi sembrano scomparire nel quadro concettuale utilitaristico, annullati dal valore intrinseco degli stati di coscienza. Sotto questo profilo, secondo Darwall, appare più equilibrata la concezione della beneficenza di Kant, per il quale «è perché le persone individuali hanno valore in se stesse che dobbiamo fare del loro bene il nostro fine»³⁵. Detto in altri termini, non dobbiamo fare il bene delle persone per incrementare il valore intrinseco degli stati di coscienza, ma dobbiamo incrementare il valore intrinseco per fare il bene delle persone.

Per riportare al centro dell'attenzione il valore degli individui, e non considerare solo la somma dei loro stati di coscienza, molti filosofi di stampo kantiano propongono di sostituire il principio di massimizzazione con quel principio del rispetto ispirato alla seconda formula dell'imperativo categorico kantiano a cui ho già fatto riferimento. Esso, con l'ausilio di alcune norme intermedie specificanti l'idea di rispetto, può essere in grado, a loro avviso, di soddisfare in maniera convincente le richieste della beneficenza e della non maleficenza, senza produrre esiti che contrastino con le nostre credenze ponderate.

5. TEORIE IDEALI VS TEORIE DISCREZIONALI

Un'altra distinzione importante per caratterizzare le teorie etiche della condotta – rilevante in particolar modo per talune questioni di etica pratica – riguarda il loro modo di trattare il regno privato, quello in cui «è assente la dimensione interpersonale dell'azione»³⁶. Vi sono teorie che concepiscono l'ambito privato come «una sfera di gusti piuttosto che di moralità», in cui «gli individui sono liberi di decidere i loro fini e passatempi senza restrizioni morali»³⁷. Per questo tipo di teorie, che Sumner chiama «discrezionali» (*discretionary theories*), non si dà alcun dovere verso noi stessi: «tutti i doveri sono doveri rivolti verso gli altri e nessun atto privato può essere moralmente giusto o sbagliato»³⁸. Viceversa, ci sono teorie, denominate «ideali» da Sumner (*ideal theories*), che includono «l'ambito privato all'interno del campo della moralità», contemplando, oltre a obblighi verso gli

³⁵ Darwall 1998, pp. 288-289.

³⁶ Sumner 1981, p. 85.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

altri, obblighi verso noi stessi, ossia «doveri di perseguire il proprio sviluppo o la propria perfezione»³⁹. «Una teoria ideale – precisa Sumner – formula una qualche concezione della vita buona, qualche fine o ideale che è bene per gli agenti umani ricercare nella loro vita, ed essa prescrive la ricerca di questo ideale come un dovere»⁴⁰.

6. L'ENIGMA DELLE TEORIE DEI DIRITTI: SOLO L'ALTRA FACCIA DELLE TEORIE DEI DOVERI?

In ambito morale, però, non parliamo solo di doveri, ma anche di diritti (come ben esemplificato dalla proposizione 8 dell'elenco iniziale). Fin qui abbiamo lasciato da parte questo approccio normativo così fiorente al giorno d'oggi. Ma adesso è il momento di soffermarci. Il linguaggio dei diritti a tutta prima non sembra particolarmente problematico. Appare facilmente integrabile con quello dei doveri. Un'idea profondamente radicata nel senso comune – e accolta per molto tempo anche tra i filosofi morali – è che diritti e doveri siano come due facce della stessa medaglia⁴¹. I primi non sarebbero che i secondi visti non dalla parte di colui che compie l'azione, ma da quella di chi la riceve. In perfetta analogia con quanto accade a livello grammaticale, dove, oltre alla forma attiva dei verbi, c'è anche la forma passiva⁴². Per cui, oltre a «Giovanni ama Maria», posso dire «Maria è amata da Giovanni». Si tratta dello stesso enunciato visto da due prospettive (due «angolature») differenti (quella di chi ama e quella di chi è amato). Ma secondo taluni i rapporti fra diritti e doveri sono più complicati (altrimenti la teoria dei diritti potrebbe essere semplicemente dedotta dalla teoria dei doveri, sarebbe un suo semplice corollario). Per costoro c'è un problema di correlazione *morale* e un problema di correlazione *logica* fra diritti e doveri.

La tesi della correlazione morale fra diritti e doveri consiste nel sostenere che solo chi ha doveri ha diritti e solo chi ha diritti ha dove-

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Sumner esemplifica il modello discrezionale con Nozick 1974 e il modello ideale con Donagan 1977 (cfr. *ibidem*).

⁴¹ Una concezione di questo genere attualmente viene ancora sostenuta, per esempio, da Beauchamp, per il quale la tesi della perfetta corrispondenza fra diritti e doveri, se ben intesa, non ammette eccezioni (cfr. Beauchamp 2011, p. 209).

⁴² Cfr. Brandt 1959, p. 434.

ri⁴³. Un soggetto per avere diritti deve avere doveri e viceversa. Espresso in altri termini, c'è una perfetta corrispondenza biunivoca (un'equivalenza estensionale) fra i titolari dei diritti e i titolari dei doveri. È qualcosa che si dice anche nel linguaggio comune: «Se vuoi avere diritti bisogna che tu accetti di avere anche doveri! Solo se accetti doveri puoi rivendicare diritti».

Ma sostenere che soltanto chi ha doveri ha anche diritti, risulta piuttosto problematico. Infatti è ben difficile ascrivere doveri ai neonati o a persone affette da gravi handicap mentali. E allora – se vale la tesi della correlazione morale – dovremmo negare che questi soggetti siano titolari di diritti (implicazione assai controintuitiva e anche per questo discutibile). La stessa cosa si può dire per gli animali. In quest'ultimo caso la negazione di diritti appare forse meno controintuitiva e ha tuttora diversi sostenitori, ma negli ultimi decenni è stata fortemente contestata e con ragioni piuttosto convincenti. Quindi almeno in un senso (in una direzione) la correlazione morale sembra non valere⁴⁴. E ciò mette in dubbio che diritti e doveri seguano la stessa logica, siano sovrapponibili con facilità.

La tesi della correlazione logica fra diritti e doveri consiste invece nel sostenere che «*tutti* i doveri implicano diritti di terzi e [...] *tutti* i diritti implicano doveri di terzi»⁴⁵. A un dovere di qualcuno corrisponde sempre un diritto di qualcun altro; e a un diritto di qualcuno corrisponde sempre un dovere di qualcun altro.

Un senso della correlazione logica pare abbastanza ragionevole. Se io ho un diritto a X, ciò sembra implicare che c'è qualcun altro che ha un dovere nei miei confronti (quello di non ostacolarmi nel perseguimento di X; o di garantirmi il conseguimento di X)⁴⁶. I problemi maggiori li dà l'altro senso. C'è chi sostiene che se a tutti i diritti corrispondono dei doveri, non a tutti i doveri corrispondono dei diritti. Il fatto che io abbia il dovere di aiutare gli altri non vuol dire che tutti coloro che hanno bisogno abbiano il diritto alla mia benefi-

⁴³ Cfr. Feinberg 1996, p. 108.

⁴⁴ Una via d'uscita potrebbe essere quella di pensare a tali soggetti come individui verso cui abbiamo obblighi morali, pur non essendo essi titolari di diritti. Taluni l'adottano per gli animali, ma non so se sarebbero disposti a utilizzarla anche per gli umani. E inoltre questa soluzione paga il prezzo di negare un'altra correlazione fra diritti e doveri: la correlazione logica.

⁴⁵ Feinberg 1996, p. 110.

⁴⁶ Come afferma Beauchamp, «adesso è generalmente concesso dai critici della tesi della correlazione che tutti i diritti *genuini* (per contrasto rispetto ai diritti meramente *proclamati* e ai diritti *di aspirazione*) comportano obblighi correlativi» (Beauchamp 2011, p. 208).

cenza. Per esempio, che un *clochard* trovato per strada abbia il diritto al mio aiuto. In questa prospettiva si fa notare, cioè, che vi sono degli obblighi in senso ampio, come alcune componenti della beneficenza, a cui non corrisponde un diritto in senso stretto da parte di qualcuno, ossia che non possono essere esigiti come diritti. Noi abbiamo l'obbligo di fare del bene, ma questo non significa che allora tutti i potenziali fruitori di tale obbligo possano vantare un diritto alla nostra beneficenza: «Nessuno ha una pretesa valida (cioè un diritto) ad atti di carità da parte di altri. L'adempimento dei doveri di carità lascia ampio spazio alla discrezionalità individuale»⁴⁷.

Certo, una possibile replica potrebbe essere la seguente. Se esiste il dovere «lato» (cioè senza essere rivolto a qualcuno di specifico) di fare beneficenza, perché non può esistere un *diritto* lato (cioè non rivolto a qualcuno in particolare) alla beneficenza? Un'altra possibile replica può consistere nel negare che la carità sia obbligatoria (attribuendole una valenza solo supererogatoria, ossia oltre la chiamata del dovere) e quindi tagliando alla base il problema della correlazione.

Ma vi sono altre esemplificazioni di come tale senso della correlazione venga negato. Se oggi sono in molti ad ascrivere agli umani doveri nei confronti degli animali, non altrettanti sono a disposti a concedere a questi ultimi la titolarità di diritti⁴⁸. Comunque, anche in tal caso non manca un modo molto semplice per ripristinare la correlazione. Se appare difficile annullare i nostri obblighi rispetto agli animali, è tutt'altro che implausibile attribuire diritti agli animali.

Si danno però esempi più convincenti di mancata correlazione, come nel caso della *gratitudine* o *riconoscenza*. Se Giovanni riceve un beneficio da me, questo sembrerebbe porlo sotto l'obbligo di restituire il favore ricevuto. Ma è difficile poter affermare che io ho il *diritto*

⁴⁷ Regan 1990, p. 367. Con questa citazione chiedo anche scusa al lettore per l'errore in Allegri 2005, in cui ascrivo invece a Regan la tesi della correlazione logica fra diritti e doveri. Mi ha tratto in inganno il fatto che Regan espressamente asserisce di fondare la sua teoria dei diritti su una teoria dei doveri; ma ciò non implica la tesi della correlazione.

⁴⁸ Cfr., per esempio, Scruton 2008, p. 97. Scruton nega che gli animali abbiano diritti, fondando la sua tesi sulla correlazione *morale* tra diritti e doveri, che egli dà per certa. A suo avviso, per godere di diritti bisogna sobbarcarsi l'onere di avere doveri, per cui «Attribuendo diritti agli animali ed elevandoli di conseguenza a membri a pieno titolo della comunità morale, li vincoliamo a obblighi che non possono ottemperare né capire». Ad esempio, «se i cani hanno diritti il castigo è ciò che si devono aspettare quando trasgrediscono ai loro doveri» (Scruton 2008, p. 64).

a tale ricambio. Detto in altri termini, al dovere di gratitudine non corrisponde un diritto alla gratitudine. La pensa così Rousseau, per il quale «la riconoscenza [...] è sì un dovere a cui bisogna adempiere, ma non un diritto che si possa esigere»⁴⁹.

Inoltre la correlazione logica fra diritti e doveri (sempre sul medesimo versante) risulta problematica per la nozione di «doveri verso noi stessi». La domanda che crea il problema (perché è difficile darvi risposta) è: «quali diritti corrispondono a tali doveri?» Certo, il problema può essere facilmente risolto, anzi eluso, negando, come fanno alcuni, che esistano doveri verso noi stessi e sostenendo che la nozione di dovere è sensata solo se applicata agli altri. In questa prospettiva se fossimo soli nell'universo non avremmo obblighi. Però c'è chi contesta tale tesi e ritiene perfettamente plausibile la nozione di dovere verso noi stessi. Costoro sottolineano, per esempio, che noi abbiamo il dovere di rispettare la nostra dignità, il nostro valore di esseri umani. Ed evidenziano come una tale esigenza emerga anche nell'uso linguistico ordinario, quando rivolgendoci a una persona che degrada la propria vita, le diciamo: «non hai rispetto neppure per te stesso!». Ci sono comportamenti verso noi stessi che riteniamo sbagliati e che possiamo opportunamente vietare con il concetto di dovere verso noi stessi, come quando riteniamo ingiusto che una persona venda un suo organo, oppure si prostituisca (pur non essendovi costretta), o, ancora, danneggi pesantemente il suo corpo tramite un uso smodato di superalcolici o tramite la tossicodipendenza.

In conclusione, se in linea generale la correlazione fra diritti e doveri sembra valere, rimangono tuttavia casi problematici che potrebbero dare un senso alla differenziazione fra le teorie dei diritti e le teorie dei doveri, rendendo le prime non dei semplici corollari delle seconde.

6.1. *Breve tassonomia delle teorie dei diritti*

Quali caratteristiche potrebbero avere le teorie dei diritti non interamente riducibili alle teorie dei doveri? Intanto, proprio in virtù di quanto appena detto, non tutte le teorie che fanno riferimento a diritti morali sono etichettabili come teorie dei diritti. Affinché una teoria morale possa dirsi una teoria dei diritti è necessario che i diritti entrino in gioco a livello di principi fondamentali e non di norme deri-

⁴⁹ Rousseau 1994, p. 192.

vate. Se i diritti sono fondati in ultima istanza su qualcosa di più basilare, come per esempio l'utilità sociale, allora la teoria in questione non è propriamente una teoria dei diritti. Né lo è una teoria in cui ci sono doveri che non hanno diritti corrispondenti, come nel caso dei doveri verso noi stessi. In una tale prospettiva la nozione di dovere appare più ampia, e di conseguenza più rilevante della nozione di diritto.

Fatte queste precisazioni, possiamo suddividere i diritti morali in due categorie principali: i diritti di libertà e i diritti di benessere⁵⁰. I diritti di libertà (*liberty-rights*) esprimono il più generale diritto da parte di ciascun individuo all'autodeterminazione o all'autonomia (che abbiamo già incontrato, seppur in versione di obbligo, con il principio di autonomia; sono l'altra faccia del principio del rispetto per autonomia). È il diritto di ciascuno ad agire senza interferenze e a non subire coercizioni da parte degli altri. Mentre i diritti di libertà impongono meri doveri negativi (vengono rispettati se ci asteniamo dall'interferire con la vita degli altri), al contrario i diritti di benessere (*welfare-rights*) impongono doveri positivi. «Le norme di dovere in una teoria dei diritti che contempla diritti di benessere non si limiteranno a proibire il danno nei confronti degli altri; richiederanno che gli altri vengano fatti oggetto di benefici, almeno in taluni occasioni e sotto alcuni riguardi»⁵¹.

Le teorie dei diritti possono essere classificate a seconda di come gestiscono queste due tipologie di diritti. Se ne contengono un solo tipo possono essere chiamate *pure*; se invece contengono entrambe le categorie saranno *miste* o *impure*. Se concepiscono i diritti (di libertà o di benessere) come violabili in qualche circostanza, allora questi ultimi avranno una natura *prima facie*. Se invece i diritti non ammettono infrazioni, allora avranno una natura *assoluta* o *incondizionata*. Nel caso in cui dispongano di gerarchie o regole di priorità (ordini lessicali) per i diritti, nell'eventualità che essi entrino in conflitto, le teorie si diranno *ordinate*, altrimenti *non ordinate*.

Facendo riferimento a questi tre parametri (teorie pure o impure, carattere assoluto o *prima facie* dei diritti, presenza o meno di un ordine lessicale) e alle due tipologie di diritti (diritti di libertà e diritti di benessere) è possibile individuare tre opzioni principali di teorie morali dei diritti:

a) un modello *libertario*, ossia una teoria pura, composta da soli di-

⁵⁰ Riprendo queste classificazioni – seppur inserendovi alcune variazioni – dall'ottima e sintetica disamina di Sumner 1981 (in particolar modo pp. 40-49).

⁵¹ Sumner 1981, p. 44.

- ritti di libertà di natura assoluta (qui il riferimento obbligato è alla teoria sviluppata da Nozick in *Anarchy, State and Utopia*)⁵²;
- b) un modello *lessicale*, ossia una teoria mista o impura che contempla diritti *prima facie*, ma dispone di un ordine lessicale che ascrive ai diritti di libertà una priorità sui diritti di benessere, con l'ambizione di attribuire ai primi un carattere di assolutezza;
 - c) un modello *pluralistico* o *intuizionistico* (nell'accezione normativa e non metaetica), ossia una teoria che dispone di entrambe le tipologie dei diritti, ma non li concepisce come assoluti, né dispone di un ordine lessicale fra essi (ed è quindi non dissimile dalla corrispondente forma di deontologismo dei doveri *prima facie*).

⁵² Cfr. Nozick 1974.

4.

COME SI SCEGLIE UNA TEORIA DELL'OBBLIGO E CHI SONO I SUOI DESTINATARI?

1. QUALI REQUISITI DEVE SODDISFARE UNA TEORIA DELL'OBBLIGO PER RISULTARE PREFERIBILE ALLE ALTRE?

Nel capitolo precedente abbiamo visto che si danno vari tipi di teorie dell'obbligo morale: teorie con un solo principio basilare, teorie con più principi; modelli che mettono in risalto la natura delle azioni, altri che invece pongono l'attenzione sulle loro conseguenze. Siamo quindi di fronte a una grande varietà di proposte: gli utilitaristi, gli egoisti, i deontologi che operano con doveri assoluti, quelli che operano con doveri *prima facie*. Quale opzione scegliere fra queste combinazioni? Come facciamo a individuare la teoria adeguata? La teoria maggiormente di ausilio nelle scelte pratiche, in particolar modo quelle più controverse e spinose? In altre parole, le domande da porsi a questo punto sono le seguenti: come si valutano le teorie dell'obbligo morale? Quali sono – se ci sono – i requisiti di adeguatezza, di preferibilità? Che parametri deve soddisfare una teoria per risultare migliore di altre? Adesso non ci chiediamo più qual è il criterio dell'azione giusta, ma il criterio per scegliere una teoria dell'obbligo morale rispetto alle sue alternative. A questo tema è dedicata la prima parte del presente capitolo.

1.1. *Requisiti formali ed economici: coerenza logica, semplicità, precisione*

Il dibattito sui criteri di scelta e di verifica di una teoria dell'obbligo morale (e più in generale di una teoria morale) è estremamente complesso. Si danno alcune caratteristiche di natura logica e di economia

concettuale sulla cui rilevanza per la selezione di una teoria dell'obbligo vi è un ampio consenso, in quanto appaiono requisiti di idoneità non solo per una teoria di natura etica, ma per una teoria *qua talis*. Essi devono essere soddisfatti da una qualsivoglia teoria che ambisca a muoversi su un terreno almeno minimale di razionalità.

Uno di questi requisiti – già incontrato, seppur di passaggio, nelle pagine precedenti – appare la coerenza logico-formale. Da un buon sistema morale non bisognerebbe poter derivare «fa X» e «non fare X» (oppure «è obbligatorio X» ed «è obbligatorio non X»). Né poter derivare altri tipi di contraddizione. Il carattere esiziale dell'autocontraddittorietà di una teoria (scientifica e non) è ben testimoniato dal cosiddetto principio di Duns Scoto: *Ex absurdo sequitur quodlibet* («Dall'assurdo segue qualsiasi cosa»). La presenza di una contraddizione appare il segno che in una teoria c'è qualcosa che non va e che bisogna correggerla o abbandonarla. Russell scopre che la teoria degli insiemi (da allora detta «ingenua») è potenzialmente autocontraddittoria. E da quel momento suddetta teoria viene assiomaticizzata per evitare che la contraddizione si presenti. D'altra parte proprio per il carattere esiziale di un tale esito, ridurre l'avversario a contraddizione è l'obiettivo massimo (il sogno proibito) dei filosofi, perché riuscire in tale intento significa sicuramente vincere la partita (è come il K. O. nel pugilato o lo scacco matto nel gioco degli scacchi). Platone pretende di dimostrare che il relativismo di Protagora è una tesi autocontraddittoria. Cartesio e i sostenitori della cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio (chiamata anche prova *a priori*) pretendono di ridurre a contraddizione l'ateismo. Tom Regan, come altri, pretende di confutare l'utilitarismo sostenendo che tale teoria rischia di essere incoerente. In ambito etico la problematicità per una teoria di implicare «X è giusto» e «X è ingiusto» permane anche se, muovendosi in un'ottica di non-cognitivismo radicale, neghiamo che si diano relazioni logiche fra le valutazioni morali. Ben difficilmente possiamo accettare che una teoria ci imponga nella stessa circostanza particolare di compiere e di non compiere la medesima azione. Quindi teorie che, per esempio, dispongono di più principi basilari assoluti risultano a rischio sotto questo profilo¹.

¹ Come sottolinea Geoffrey Harrison, «Un sistema morale dovrebbe essere coerente. Cioè dovrebbe essere impossibile provare che [...] A deve fare *x* e che A non deve fare *x*, usando lo stesso sistema nella stessa circostanza. Questo probabilmente accade in quei sistemi che hanno più di un principio ultimo» (Harrison 1982, p. 231). Ma anche se si dispone di due o più principi assoluti, la potenziale contraddittorietà può essere neutralizzata impedendo che essi possano en-

Un altro punto di forza di una teoria dell'obbligo morale rispetto alle sue concorrenti può essere *la semplicità*. A parità di condizioni, una teoria della condotta che dispone di un numero minore di obblighi basilari appare preferibile rispetto a una teoria più complessa in tal senso, anche perché meno principi significa meno possibilità di conflitti. Anche questo parametro va sotto il nome di un filosofo medievale. Si tratta del cosiddetto «rasoio di Occam» (*Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*: «non si devono moltiplicare gli enti senza necessità»; oppure: *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*: «è inutile fare con più ciò che può essere fatto con meno»).

Fra i requisiti che rendono una teoria morale preferibile rispetto ad altre alternative, possiamo aggiungere la clausola della *precisione*. I principi di una teoria devono essere quanto più precisi possibile. Non vaghi, altrimenti servono a poco. A meno che l'indeterminatezza non sia «riempita» da definizioni, da regole specifiche che li rendano accurati e privi di equivocità. Quindi è ovvio che una teoria che disponga di principi come la beneficenza e la non maleficenza dovrà anche contenere una teoria del valore che ci specifichi che cosa vuol dire «fare del bene» e «fare del male». Altrimenti non è una buona teoria. Una teoria più precisa di un'altra, *ceteris paribus*, è da preferirsi.

Si tratta di parametri di preferibilità di natura logica o di economia concettuale che caratterizzano anche le teorie scientifiche, dove l'incoerenza di una teoria ci porta a farcela scartare o a metterla seriamente in discussione e, analogamente, la mancata semplicità e l'indeterminatezza (la scarsa precisione) ce la rendono poco attraente.

1.2. Il requisito più discusso: le intuizioni

Ma, proprio facendo riferimento al mondo della scienza, possiamo chiederci se non si diano requisiti più sostanziali con cui «verificare» una teoria morale. Secondo taluni ci vuole un banco di prova nell'esperienza, nei dati di fatto, come in ambito scientifico, dove al di là di tutto conta il dato empirico, le sensazioni (le «sensate esperienze», come le chiamava Galilei). Ma in etica qual è il corrispettivo delle no-

trare in conflitto, ossia architettando le cose in modo da far sì che nelle circostanze reali (nei casi individuali) le norme assolute non si scontrino mai (per esempio tramite il principio del duplice effetto).

stre sensazioni? Quali possono essere gli elementi corrispondenti al dato empirico della conoscenza fattuale? Quali sono i dati sensoriali dell'etica? Da più parti si è risposto: i nostri sentimenti di reazione di fronte alle implicazioni di una teoria. Una teoria morale ha certe implicazioni che possono convergere o divergere rispetto alle nostre intuizioni (è un aspetto che è già emerso discutendo dell'utilitarismo). E tale dato non è irrilevante rispetto alla plausibilità o meno di una teoria. Alcuni filosofi morali propongono dunque di aggiungere questo ulteriore parametro di idoneità.

Si tratta di un requisito più controverso, che va sotto il nome di «conformità alle intuizioni» (intendendo quest'ultimo termine in una banale accezione psicologica, priva cioè di pesanti connotazioni di natura metaetica²). Chi vi fa riferimento mette in luce come una teoria morale che abbia esiti controintuitivi in molti casi, o rispetto a tipi di situazioni universalmente condannati, difficilmente può essere accettata senza emendamenti. Per esempio, ci sono teorie morali, come la teoria dei diritti di Michael Tooley, che hanno come implicazione la liceità dell'infanticidio³. Questa implicazione scredita una teoria oppure no? È ininfluenza sulla sua valutazione? Secondo un numero considerevole di filosofi morali un esito di questo tipo ha un certo peso in termini negativi, evidenziando un qualche problema nel modello teorico che lo produce. Un approccio che fa leva sulle intuizioni è ben compendiato da Thomas Nagel nelle seguenti parole:

Credo che si dovrebbe fare assegnamento [...] sull'intuizione più che sugli argomenti [...]. Di fronte a un argomento decisivo per una conclusione intuitivamente inaccettabile, si dovrebbe assumere che probabilmente nell'argomento si nasconde qualcosa di sbagliato [...]. Se argomenti o considerazioni teoriche sistematiche conducono a risultati che sembrano intuitivamente privi di senso, o se una precisa soluzione a un problema non rimuove la convinzione che il problema è sempre là, o se la dimostrazione che qualche questione è artificiosa ci lascia ancora con il desiderio di porcela, allora c'è qualcosa che non va nell'argomento e c'è ancora del lavoro da fare. Spesso il problema deve essere riformulato, perché una risposta adeguata alla formulazione originaria non riesce a far sì che il *senso* del problema scompaia. È sempre ragionevole in filosofia avere un grande rispetto per il senso intuitivo di un problema non risolto, perché in filosofia i nostri stessi metodi sono

² E infatti in questo senso l'appello alle intuizioni può venire sia da parte di filosofi realisti che di filosofi antirealisti, sia da parte di opzioni cognitivistiche che di opzioni non-cognitivistiche.

³ Cfr. Tooley 1992.

sempre in questione, e questo è il solo modo per essere pronti ad abbandonarli in qualsiasi momento⁴.

Ma si è replicato da più parti che le intuizioni non possono costituire un banco di prova affidabile per accreditare o screditare una teoria, in quanto utilizzarle a tal proposito significherebbe porre l'etica in balia dei pregiudizi, dei tabù, delle superstizioni, delle parzialità che ciascuno di noi eredita dall'ambiente familiare e dal contesto sociale in cui vive. L'appello alle intuizioni è un appello all'ignoranza, alla confusione logica del senso comune, dell'uomo della strada. Fra i critici radicali di un approccio metodologico che faccia leva sulle intuizioni troviamo nomi importanti della filosofia morale del XX secolo: da R. M. Hare, a P. Singer, Gauthier, Smart ecc. Per esempio, Smart sottolinea:

Desidero ripudiare sin dall'inizio quell'approccio «acqua e sapone» che si descrive talvolta come «indagare ciò che è implicito nella coscienza morale comune» e talaltra come «indagare come le persone parlano normalmente della moralità». Dobbiamo solo leggere le lettere sui giornali per renderci conto che la coscienza morale comune è composta in parte da elementi superstiziosi, in parte da elementi moralmente cattivi, e in parte ancora da elementi logicamente confusi⁵.

Singer da parte sua propone addirittura di fare il contrario rispetto a quanto asserito dai fautori delle intuizioni: «Le nostre convinzioni morali non rappresentano dati affidabili per mettere alla prova le teorie etiche. Il cammino che dobbiamo percorrere è quello che parte da teorie corrette e giunge a giudizi pratici, non quello opposto»⁶.

1.3. Tentativi di mediazione: le credenze ponderate e l'equilibrio riflessivo

All'interno del dibattito pro o contro le intuizioni, quale ulteriore strumento per saggiare la plausibilità di una teoria morale, si dà inol-

⁴ Nagel 1986, p. 4, trad. it. leggermente modificata. In termini analoghi, e più specificamente rivolti all'etica, si esprime Wennberg 1985, p. 4: «un importante test per ogni teoria morale è la sua congruenza con le nostre convinzioni morali profondamente radicate sui casi particolari, siano essi teorici o casi della vita reale».

⁵ Smart 1996, p. 290.

⁶ Singer 1998, pp. 255-256.

tre un interessante approccio intermedio, che se da un lato rifiuta di assumere le idee che ci accade di avere come test per la validità dei principi morali, dall'altro ritiene che un supporto alla scelta di una teoria dell'obbligo adeguata possa venire pure dalla sua conformità a nostre credenze opportunamente corrette. Anche perché risulta difficile far del tutto a meno di una qualche forma di intuizione.

Tentativi in tal senso sono reperibili nelle nozioni di «equilibrio riflessivo» di Rawls o nel concetto di «intuizioni riflessive» di Tom Regan. Per esempio, quest'ultimo filosofo, recentemente scomparso, dopo aver sgombrato il campo dalle accezioni metaetiche di «intuizione» (quella di G. E. Moore, per il quale le intuizioni sono le proposizioni etiche non suscettibili di prova, e quella di W. D. Ross, per il quale le intuizioni sono verità morali autoevidenti), propone di distinguere due tipi di intuizione: le intuizioni *preriflessive* e le intuizioni *riflessive* (da lui chiamate anche credenze ponderate). Le intuizioni preriflessive sono i giudizi che ci capita di avere – le nostre reazioni immediate – su una determinata questione prima di un'appropriata valutazione:

quando ci si interroga sulle nostre intuizioni così intese, non ci si chiede di dire quello che pensiamo *dopo* aver sottoposto il problema ad adeguata riflessione, *dopo* aver cercato di formulare come meglio possiamo un giudizio morale ideale sul caso. Ci si chiede di dire ciò che pensiamo *prima* di aver analizzato il caso in modo sufficientemente dettagliato e quindi prima di aver concentrato i nostri sforzi nella formulazione di un giudizio ideale su di esso. [...] Quando l'appello alle intuizioni viene inteso in *questo* senso, esso è davvero indistinguibile dall'appello al pregiudizio⁷.

Ma le intuizioni così intese possono diventare riflessive se le idee che ci capita di avere vengono sottoposte al superamento di una serie di clausole o vincoli che le «depurino» dai fattori di irrazionalità che solitamente le caratterizzano. Regan individua cinque condizioni che dovrebbero essere soddisfatte per rendere le intuizioni pre-riflessive intuizioni riflessive o credenze ponderate: 1) *chiarezza concettuale*; 2) *informazione*; 3) *razionalità*; 4) *imparzialità*; 5) *distacco*⁸.

Che le intuizioni debbano soddisfare il requisito della chiarezza concettuale significa che non devono basarsi su fraintendimenti di natura semantica, altrimenti non possono essere affidabili. Se mi chiedo

⁷ Regan 1990, pp. 192-195.

⁸ Sulle cinque condizioni cfr. Regan 1990, p. 183-187.

se sia giusto praticare un'isterectomia a una donna incinta che ha un tumore al collo dell'utero, devo sapere che cos'è un'isterectomia, altrimenti la mia domanda non può avere una risposta ponderata. La chiarezza concettuale consiste quindi nella piena conoscenza del significato dei termini connessi a una determinata deliberazione.

Il requisito dell'informazione consiste nel sottolineare che un'intuizione non può essere affidabile se si fonda su false conoscenze. Se sono convinto che Bruto e Cassio abbiano fatto bene a uccidere Giulio Cesare, perché ritengo che Cesare avesse ordito un complotto contro di loro, il mio giudizio morale appare ingiustificato perché si fonda su una conoscenza falsa. Infatti agli storici non risulta un complotto del genere. Per avere intuizioni affidabili su una certa situazione bisogna conoscere bene i fatti che la riguardano, ossia disporre di un pieno dominio informativo. Più specificamente, asserire che le nostre convinzioni, le quali debbono passare al vaglio le teorie morali, necessitano di essere informate, significa che la valutazione deve avvenire alla luce delle migliori conoscenze disponibili in tutti i campi: da quello delle scienze naturali, a quello della psicologia, della sociologia ecc. Una credenza può essere un banco di prova di un qualche valore se è una convinzione maturata sulla base delle più avanzate conoscenze in ogni settore dello scibile umano.

Che le intuizioni per essere riflessive debbano soddisfare il requisito della razionalità significa che non devono essere frutto di errori logici, ossia di ragionamenti sbagliati, perché in tal caso non possono essere attendibili. Se sono convinto di essere un genio, perché tutte le persone geniali sono distratte e io sono distratto, la mia convinzione non è riflessiva, perché si fonda su un'inferenza scorretta. Per avere idee affidabili bisogna che siano l'esito di argomentazioni non fallaci.

Il requisito dell'imparzialità ci chiede di essere conformi al principio formale di giustizia, per il quale dobbiamo valutare in maniera uguale individui o situazioni uguali. Le nostre credenze per essere ponderate devono essere *universalizzabili*. Se di fronte a due casi simili formulo due valutazioni differenti, incappo in una sorta di incoerenza. Se sono convinto che Alice faccia bene ad abortire, perché altrimenti rischia di morire, non posso esprimere un giudizio di contrarietà all'interruzione di gravidanza da parte di Claudia che si trova nella medesima tragica situazione. Sarebbe incomprensibile.

Il quinto requisito è di natura psicologica. Al di là dell'etichetta indicata da Regan che appare un po' riduttiva, questa clausola è volta a sottoporre le nostre idee al soddisfacimento di condizioni psicofisiche ottimali (serenità d'animo, distacco, pacatezza, lucidità ecc.).

Per una valutazione bilanciata è opportuno «non essere in uno stato di eccitazione o di tensione emotiva»; è necessario «essere in uno stato d'animo emotivamente calmo»⁹. Ad esempio, quando siamo arrabbiati raramente le nostre valutazioni risultano equilibrate, e spesso capita di renderci conto di avere assunto una posizione sbagliata, una volta che siamo tornati in uno stato di tranquillità. Allo stesso modo, se non siamo lucidi a causa di un malessere, non ci troviamo nelle condizioni più adeguate per deliberare sul piano etico.

Possiamo legittimamente considerare le convinzioni che conserviamo una volta fatto uno sforzo coscienzioso per soddisfare tutte e cinque questi parametri dei pregiudizi, inaffidabili per testare la plausibilità di una teoria morale? Regan ritiene di no. Una volta superati tali vincoli, le nostre intuizioni, ormai riflessive, vanno a costituire un dato che un filosofo non dovrebbe trascurare nell'elaborazione di una teoria morale:

Se [...] abbiamo adeguatamente riflettuto sulle nostre credenze, sforzandoci di essere razionali, informati e così via, allora fare appello alle nostre intuizioni significa fare appello *non* semplicemente a ciò che ci accade di pensare, bensì a quelle credenze che hanno superato il test di una tale riflessione. Non si comprende infatti come si possa considerare un pregiudizio una credenza che manteniamo *dopo* aver compiuto uno sforzo coscienzioso in questo senso. Il termine *pregiudizio*, nel suo significato più ovvio, indica una credenza che accettiamo senza avere criticamente riflettuto sulle ragioni per accettarla. Se, *dopo che* abbiamo messo coscienziosamente in atto uno sforzo di riflessione ideale sulle nostre credenze, ci si continua a dire che siamo vittime del pregiudizio, la nozione di pregiudizio cessa di avere un significato autonomo e chiaro¹⁰.

Un ulteriore rilevante passaggio in questa prospettiva di mediazione consiste nel sottolineare come sottoporre le teorie al vaglio delle convinzioni ponderate non significa che la discrepanza fra le prime e le seconde debba condurre sempre a un emendamento del modello teorico. Il movimento può avvenire anche in senso inverso. Se una teoria soddisfa pienamente gli altri requisiti di adeguatezza e ha implicazioni che contrastano con una credenza ritenuta ponderata, non è detto che sia la teoria che deve essere modificata. È possibile che a un'analisi più approfondita l'intuizione si mostri meno riflessiva di quanto potesse sembrare; e, a ogni modo, una sola anomalia non è

⁹ Regan 1990, p. 187.

¹⁰ Regan 1990, p. 195.

sufficiente a mutare un quadro teorico per altri versi soddisfacente (a meno che il cambiamento non richieda che piccole variazioni). Ciò significa che l'aggiustamento può avvenire in entrambi i sensi. Rawls esprime questo aspetto dicendo che una buona teoria morale deve instaurare un equilibrio riflessivo tra i principi e le nostre convinzioni ponderate, tramite un lavoro di reciproco aggiustamento ¹¹.

D'altra parte anche alcuni dei critici della metodologia delle intuizioni ammettono che

L'idea non può essere quella di evitare del tutto di affidarsi a «sentimenti» (come dice Hume) non giustificati: questo è impossibile. L'idea è quella di essere sempre sospettosi nei loro confronti, e di fidarsi del minor numero possibile di essi, solo dopo averli esaminati criticamente, e solo dopo aver spinto argomenti e spiegazioni fino al punto massimo dove possono giungere senza fondarsi su loro. Ogni concessione alle intuizioni è non più di questo: una concessione. La critica alle intuizioni che stanno alla base dell'approccio tradizionale è, alla fine, non che esse sono intuizioni, ma che si tratta di intuizioni di cui ci si fida con troppa facilità ¹².

Il problema, quindi, sembrerebbe essere non tanto *se* dare spazio alle intuizioni, ma *quanto* spazio si deve riservare loro. Secondo Rachels il minimo possibile, secondo altri di più. Un *qualche* ricorso alle intuizioni appare inevitabile. Come rileva Massimo Reichlin,

è ben difficile svolgere un discorso nell'ambito dell'etica pratica senza far ricorso, in qualche punto, a giudizi ponderati di vario genere che bloccano il regresso della giustificazione, in quanto, almeno in un certo contesto argomentativo, vengono assunti come premesse evidenti. Anche chi nega il valore dei giudizi ponderati fa ricorso, in certi contesti, all'intuizione, smentendo la possibilità di costruire una teoria morale priva di riferimenti all'esperienza diffusa ¹³.

¹¹ Dopo Rawls si è parlato anche di equilibrio riflessivo *ampio*, intendendo dire che in questo gioco di bilanciamento devono entrare non solo le teorie morali, ma più in generale tutti gli ambiti dello scibile umano (in fondo è l'aspetto già contenuto nella clausola regaliana della piena informazione). Cfr. Daniels 1979. Come sottolinea Reichlin, «principi e giudizi morali non sono valutati solo in ordine al sostegno che reciprocamente si forniscono, ma anche in rapporto alla loro sostenibilità alla luce di tutte le altre conoscenze di cui disponiamo, e in particolare delle conoscenze di tipo scientifico» (Reichlin 2007, p. 22).

¹² Rachels 2007, p. 186.

¹³ Reichlin 2007, p. 24. Tesi analoghe sono espresse da Boonin 2003, p. 12. A livello metodologico c'è una piena convergenza fra questi due pensatori, che a livello normativo hanno approdi piuttosto diversi su un tema etico così scottante

Infatti, anche filosofi avversi alla coscienza morale ordinaria, come Peter Singer, nella pratica operativa (nel loro vagliare argomentazioni e punti di vista) mostrano di accogliere o modificare una teoria morale anche sulla base dei suoi esiti in termini di conformità al dato intuitivo (evidenziando così una contraddizione pragmatica)¹⁴.

2. IL PROBLEMA DELLO STATUS MORALE: VERSO QUALI ENTI ABBIAMO OBBLIGHI DIRETTI?

2.1. *Chi sono i destinatari degli obblighi morali?*

Abbiamo visto che una teoria dell'obbligo morale è composta da un insieme di principi (basilari o derivati) per guidare gli agenti nella loro condotta verso se stessi e (specialmente) verso gli altri, e più in generale nelle loro deliberazioni (anche in seconda e in terza persona, quando cioè si tratta di consigliare o di valutare un atto che non coinvolge direttamente il nostro agire). Ma manca ancora un tassello importante per caratterizzare compiutamente questo tipo di teoria. Il quadro delineato non è ancora completo se non specificiamo chi sono i *destinatari* di tali norme. Nella doppia valenza dei soggetti a cui spetta il compito di applicarle e dei soggetti a cui devono essere applicate. I primi prendono il nome di *agenti morali*, i secondi quello di *pazienti morali*. L'agente morale è colui che ha obblighi morali. Il paziente morale è colui verso cui gli agenti morali hanno obblighi morali.

C'è quindi un altro elemento di differenza fra le teorie dell'obbligo e non riguarda tanto i *contenuti* dei principi, quanto coloro a cui sono rivolti i principi, o in veste di agenti morali o in veste di pazienti morali. Due sistemi morali possono essere equivalenti rispetto all'insieme dei principi morali che propongono (sia in qualità che in quantità), ma differire nell'individuazione dei soggetti che devono applicarli e dei soggetti a cui vanno applicati. Per un sistema la non maleficenza e/o la beneficenza vanno esercitate solo nei confronti degli

come l'aborto.

¹⁴ Si vedano in proposito le sottili ma significative modifiche al suo impianto teorico messe a punto da Singer dagli anni settanta a oggi. Ho discusso alcuni aspetti di tali variazioni in Allegri 2015, pp. 104-136, e in Allegri 2016.

esseri umani, per un altro solo nei confronti delle persone (vedremo che i due concetti non sono identici), per un altro ancora devono includere tutti gli animali o tutti gli esseri senzienti, per un sistema ulteriore tutti gli esseri viventi ecc.

Questo aspetto delle teorie dell'obbligo è stato ampiamente trascurato fino a pochi decenni fa. In particolar modo, il tema di chi siano i pazienti morali è abbastanza nuovo. Fino agli anni sessanta del XX secolo, i filosofi morali si occupavano prevalentemente dei contenuti di una teoria, cioè dei principi e non degli oggetti di applicazione, perché fino ad allora si dava per scontato o quasi che solo gli esseri umani fossero pazienti morali (era indiscusso che i principi si applicassero solo agli uomini). Nel panorama della rinascita dell'etica pratica in filosofia morale, che si verifica a partire dagli anni settanta del Novecento dopo decenni di predominio del dibattito metaetico e teorico, si inizia a mettere in dubbio questo assunto consolidato, rilevandone le incoerenze¹⁵.

2.2. Agenti, pazienti e il concetto di comunità morale

Se il concetto di agente morale è formulato in maniera consueta, individuare gli agenti morali non risulta particolarmente problematico, perché avere obblighi presuppone una complessità mentale che parrebbe escludere i soggetti privi di autocoscienza e razionalità in forme forti. Ma sussistono caratterizzazioni di tale concetto sottilmente differenti che lo rendono meno scontato¹⁶. Al di là di ciò, comunque, sicuramente il problema più complesso nell'identificazione dei destinatari degli obblighi è dato dai pazienti morali. Chiedersi chi sono i pazienti morali (qual è il loro dominio) significa domandarsi quali so-

¹⁵ L'importanza del problema dei pazienti morali, ossia la messa a fuoco del tema di chi merita considerazione morale, viene colta lucidamente almeno a partire da Warnock 1971.

¹⁶ Una caratterizzazione del genere, peculiare perché non espressa in termini di doveri, è reperibile, per esempio in Cavalieri, per la quale l'agente morale è un individuo «il cui *comportamento* può essere oggetto di valutazione morale»; mentre il paziente morale è un individuo «il cui *trattamento* può essere oggetto di valutazione morale» (Cavalieri 1999, p. 41). Questa caratterizzazione rende meno semplice l'individuazione degli agenti morali – chiaramente limitati agli umani da una certa età in poi, se espressa in termini di obblighi –, perché apre la strada all'inserimento, almeno parziale, degli animali nella sfera della *moral agency*. Una tesi che ha avuto fra i maggiori sostenitori Sapontzis (cfr. Sapontzis 1987).

no i confini della *comunità morale*, ossia «la comunità che comprende tutti quegli individui [...] oggetto di interesse morale diretto», cioè la comunità «costituita da tutti gli individui verso i quali gli agenti morali hanno dei doveri diretti»¹⁷. L'aggettivo «diretto» è una specificazione importante dei concetti di paziente morale e di comunità morale. Perché anche chi non riconosce un soggetto come paziente morale può ugualmente essere contrario al suo danneggiamento per ragioni *indirette*. Per esempio, escludere gli animali dalla comunità morale, circoscrivendola ai soli esseri umani, non significa certo che posso uccidere il cane del mio vicino di casa. Ma se non posso farlo, in un'ottica antropocentrica, non è tanto per il valore in sé del cane e per il danno che gli procuro uccidendolo, quanto per il danno che causo al suo padrone, individuo che fa parte della comunità morale. Ragioni indirette di questo genere sono ovvie e largamente presenti, spesso senza bisogno di essere esplicitate, anche nei pensatori che non riconoscono dignità intrinseca o valore in sé a un ente (in questo caso agli animali).

Un altro modo, attualmente forse il più diffuso, per esprimere il problema dei pazienti morali e dell'estensione della comunità morale consiste nel chiedersi quali enti possiedano *status morale*. Coloro che hanno uno *status morale* di livello zero non possiedono il biglietto d'ingresso nella comunità morale. Si tratta delle entità che non sono in quanto tali oggetto diretto di considerazione morale (anche se lo possono essere indirettamente). Invece, come ha scritto Mary Anne Warren,

Se un'entità possiede *status morale*, allora noi non possiamo trattarla come ci pare; nelle nostre deliberazioni siamo moralmente obbligati a dare peso ai suoi bisogni, ai suoi interessi, al suo benessere. Inoltre, siamo obbligati a fare questo non semplicemente perché proteggerla può essere di beneficio per noi stessi o per altre persone, ma perché i suoi bisogni hanno importanza morale di per sé¹⁸.

Ma la questione dello *status morale* non si limita al tema dell'*estensione* della comunità morale. Comprende anche il problema della sua *struttura interna*. Perché una volta individuato il *range* dei pazienti morali, dobbiamo chiederci se questi ultimi sono da porre tutti sullo stesso piano, o se invece la comunità morale si presenta come stratificata in più livelli. Se vale la seconda alternativa, per rispondere com-

¹⁷ Regan 1990, p. 215.

¹⁸ Warren 2000, p. 3.

piutamente a domande sullo *status* morale degli enti non basta un criterio di inclusione nella comunità morale; è necessario anche un criterio di comparazione, per individuare i livelli di appartenenza. In tal caso cioè, per dirla con Goodpaster, dobbiamo distinguere un criterio di considerabilità morale (*moral considerability*), che indica coloro che possiedono la chiave d'accesso al circolo dei pazienti morali, da un criterio di rilevanza morale (*moral significance*), che

mira a regolare i giudizi di confronto del «peso» morale in casi di conflitto. Se un albero, per esempio, meriti considerazione morale è una questione che deve essere tenuta separata dalla questione se gli alberi meritino più o meno considerazione dei cani, o questi ultimi meritino più o meno considerazione rispetto alle persone umane¹⁹.

Quindi – per usare metafore spaziali – il problema di chi possiede *status* morale non è ancora pienamente definito quando abbiamo individuato chi sta dentro alla comunità morale e chi ne sta fuori. C'è anche il problema di chi sta sopra e chi sta sotto. Resta cioè da stabilire se quelli che stanno dentro vi sono inclusi a pari titolo oppure no²⁰.

2.3. *Le principali opzioni sui titolari di status morale: antropocentrismo, razionalismo, sensiocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo*

Storicamente il problema di chi possiede *status* morale è stato efficacemente visualizzato con la metafora del cerchio che si espande²¹. Infatti la storia ci mette di fronte a un processo di progressivo ampliamento della sfera degli enti ritenuti pazienti morali. Inizialmente il cerchio della moralità è talmente angusto da includere soltanto gli esseri umani della propria famiglia e/o del proprio gruppo sociale (se

¹⁹ Goodpaster 1979, p. 311.

²⁰ Bonnie Steinbock rende questa differenza utilizzando l'espressione *moral standing* per indicare il problema dell'inclusione nella (o dell'esclusione dalla) comunità morale e riservando la locuzione *moral status* al solo problema comparativo. Cfr. Steinbock 2011, p. 1. Più frequentemente, però, nella filosofia morale di lingua inglese le due espressioni vengono adottate con la stessa valenza semantica.

²¹ Questa metafora risale a Lecky 1869, p. 103. Ma è stata poi ripresa con successo da Peter Singer, che ha intitolato così un suo libro (cfr. Singer 1981).

mettiamo fra parentesi gli obblighi di natura religiosa nei confronti della o delle divinità, che però hanno anch'essi una natura particolare (particolaristica). Tutto ciò che sta fuori da quest'ambito, di qualsiasi natura sia, umana o meno, è al di sotto della soglia della considerazione morale. Poi lentamente il cerchio si estende fino a comprendere tutto un popolo. Ma non va oltre. Basti pensare alla valutazione di un istituto come quello della schiavitù. Nella *Bibbia* fra le indicazioni rivolte da Dio a Mosé sul monte Sinai per figli d'Israele c'è anche la seguente:

Se il tuo fratello si trova in difficoltà nei tuoi riguardi e si vende a te, non gli farai fare un lavoro da schiavo; vivrà presso di te come un bracciante o un ospite. [...] Lo schiavo e la schiava di tua proprietà li potrete prendere dai popoli che abitano intorno a voi; da loro potrete acquistare schiavi e schiave. Potrete anche comprarne tra i figli degli stranieri che abitano presso di voi, tra le loro famiglie che si trovano presso di voi e tra i loro figli nati nella vostra terra; saranno vostra proprietà. Li lascerete in eredità ai vostri figli dopo di voi, come loro proprietà. Di essi vi potrete servire come schiavi, ma non dominerete con durezza sui vostri fratelli, i figli d'Israele (*Levitico*, 25, 39-47) ²².

Il rigido divieto nei confronti della schiavitù applicata ai membri della propria stirpe si attenua fino a scomparire se riguarda invece individui di popolazioni differenti. D'altra parte anche nel pensiero classico (greco-romano) le donne, gli schiavi, i barbari non sono chiaramente inseriti nella comunità morale, sono situati in una zona di confine; e, nel caso in cui venga attribuito loro un qualche *status* morale, è decisamente inferiore a quello dei maschi liberi ²³. La prospettiva universalistica è ancora ben lontana in Platone e in Aristotele, che sembrano limitare al mondo greco il dominio dei pazienti morali. Solo pochi filosofi sostenevano che gli esseri umani in quanto tali sono meritevoli di rispetto. Un esempio in tal senso lo troviamo nel *De finibus* di Cicerone dove leggiamo che la reciproca solidarietà fra gli uomini è naturale, «per cui necessariamente un uomo non può risultare un estraneo per un altro uomo» ²⁴. Un altro esempio di umanesimo universale è reperibile nella celebre esortazione evangelica ad amare i propri nemici, contenuta nel «Discorso della montagna» ²⁵.

²² Cito questo passo de *La Bibbia* dall'edizione San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2010, p. 129.

²³ Cfr. Warren 2000, p. 14.

²⁴ Cicerone 1976, p. 283.

²⁵ Cfr. *Matteo* 5,43-47; *Luca* 6,27-36. Nell'antichità un livello ulteriore di estensione della comunità morale, che arriva a valicare i confini della nostra specie

Ma anche quando si giunge a includere nella comunità morale tutti gli umani, si è ben lontani da concepirli in termini ugualitari, ossia dall'attribuire loro pari dignità. Discriminazioni di razza e di sesso perdurano fino al ventesimo secolo avanzato e si ritrovano cristallizzate nei codici giuridici di tanti paesi (basti pensare, per fare un solo esempio, al diritto di voto, negato alle donne per lungo tempo). E in alcune zone del nostro pianeta permangono perfino nel ventunesimo secolo.

Inoltre a partire dagli anni sessanta-settanta del Novecento anche una posizione che inglobi nella comunità morale tutti gli umani in maniera ugualitaria, senza discriminazioni di razza e di sesso, comincia ad apparire limitativa e, in analogia col razzismo e il sessismo, viene accusata di *specismo*, perché fonda indebitamente i confini della comunità morale su un mero dato biologico come l'appartenenza di specie. Su queste basi vengono proposte alternative che estendono ulteriormente il dominio dei pazienti morali.

A puro titolo schematico, possiamo raggruppare le principali opzioni filosofiche contemporanee sui possessori di *status* morale, cioè sull'estensione della comunità morale, nelle seguenti cinque alternative (che contemplan poi varie possibilità sulla struttura interna della comunità morale):

- 1) abbiamo obblighi morali diretti soltanto nei confronti degli esseri umani, cioè verso i membri della specie *homo sapiens sapiens* (*antropocentrismo*);
- 2) abbiamo obblighi morali diretti soltanto nei confronti delle persone, ossia verso tutte le entità autocoscienti e razionali, umane e non umane²⁶ (*razionalismo* o *personalismo*);
- 3) abbiamo obblighi morali diretti soltanto nei confronti di tutti gli esseri senzienti (*sensiocentrismo*);
- 4) abbiamo obblighi morali diretti soltanto nei confronti di tutti gli esseri viventi (*biocentrismo* o *vitalismo* o *conativismo*);
- 5) i nostri obblighi morali diretti si estendono oltre la sfera del vivente (includendo mari, foreste, montagne ecc.) e dell'individuale (includendo entità collettive e più in generale l'intero ecosistema) in una prospettiva comunitaria (*ecocentrismo*).

Vediamo ciascuna di queste cinque posizioni in maniera più dettagliata.

comprendendo anche la vita non umana, è reperibile in Teofrasto (su cui mi permetto di rinviare ad Allegri 2015, pp. 64-65).

²⁶ Tom Regan indica i possessori di queste caratteristiche con la locuzione «soggetti-di-una-vita» (cfr. Regan 1990).

a) L'opzione antropocentrica.

Questa posizione assegna un primato assoluto alla specie umana, rispetto alla quale tutto il resto è strumentale. Per l'opzione antropocentrica abbiamo doveri diretti solo nei confronti degli uomini, ma possono darsi doveri indiretti verso enti non umani, per esempio nei confronti dell'ambiente, poiché l'uso scriteriato della natura mette a rischio la sopravvivenza della nostra specie. I nostri obblighi indiretti verso l'ambiente possono essere legati a ragioni materiali, ma anche a ragioni non materiali, come ad esempio il valore del godimento delle bellezze naturali. Quest'ultime non valgono in quanto tali, ma perché consentono agli uomini di esperire uno stato di coscienza, quello della contemplazione della bellezza, che ha valore intrinseco²⁷.

Anche superando discriminazioni di natura sessista e razzista, e affermando un principio di inclusione paritaria di tutti gli esseri umani all'interno della comunità morale, per l'opzione antropocentrica rimangono ancora alcuni importanti nodi da sciogliere. Gli embrioni e i feti sono pazienti morali? E se sì da quale momento? E i soggetti in stato vegetativo permanente? Chi si muove in un orizzonte antropocentrico quando assegna *status* morale a tutti (e soli) gli umani fa riferimento agli individui attualmente esistenti ed esclude le generazioni future, o quest'ultime sono degne di far parte degli enti verso cui abbiamo obblighi morali diretti? Abbiamo il diritto di consumare e comportarci come se la nostra dovesse essere l'ultima generazione che vive sul pianeta? Sono domande a cui l'antropocentrismo deve dare risposta.

b) Superamento dell'antropocentrismo: considerazione diretta o rispetto per tutte le persone, ossia per tutte le entità autocoscienti e razionali.

Oltre ai problemi interni appena analizzati, che però non mettono in discussione l'orizzonte unicamente umano di estensione della comunità morale, l'antropocentrismo si trova oggi a confrontarsi con critiche più radicali che invece minano l'idea che la moralità possa arrestarsi ai confini di specie. Interessanti suggestioni in tal senso arrivano da ipotesi avveniristiche o legate alla fantascienza, ma non per questo prive di plausibilità. Al momento in cui scrivo sono stati appena scoperti sette pianeti di natura terrestre (cioè che potrebbero ospitare condizioni di vita non dissimili a quelle della Terra) orbitanti

²⁷ Per una difesa dell'ambiente su basi antropocentriche, cfr. Passmore 1986.

intorno a una stella che dista 39 anni luce da noi (la nana rossa Trappist-1)²⁸. Ebbene se un giorno avvenisse il fatidico incontro con gli extraterrestri (cioè con esseri intelligenti di altri mondi), potremmo sostenere che non abbiamo obblighi nei loro confronti? Che potremmo fare di loro ciò che vogliamo (ridurli in schiavitù, mangiarli ecc.)? (Nella realtà temo che le cose non andrebbero così, perché, essendo gli alieni molto probabilmente più avanzati di noi, il problema da porre sarebbe inverso: potrebbero loro farci ciò che vogliono?). Se i confini della comunità morale sono segnati dall'appartenenza di specie, non possiamo che rispondere positivamente a entrambe le domande, dato che per ipotesi gli extraterrestri non sono umani, non disponendo del nostro stesso corredo cromosomico. Ma si tratta di risposte convincenti? In un film di una decina di anni fa, *I fantastici 4 e Silver Surfer*, un supereroe proveniente da un altro mondo cade prigioniero degli umani che vogliono fare esperimenti su di lui. Un suo aguzzino mentre si appresta a utilizzarlo come cavia da laboratorio commenta: «quel che sto per farti violerebbe i diritti umani, ma tu non sei umano ...». Pure questo esempio, con la situazione che presenta, sembrerebbe evidenziare i limiti (l'inadeguatezza) di restringere il possesso di *status* morale ai soli membri della specie *homo sapiens sapiens*. È anche per riuscire a catturare casi di tal genere che si è cercato di svincolare il criterio dello *status* morale dell'appartenenza di specie. È questa la sfida lanciata dal razionalismo o personalismo. Si tratta di una posizione che abbandona lo specismo per criteri non biologici di considerazione morale diretta. L'elemento discriminante non è più l'appartenenza a una specie (un mero dato legato al corredo cromosomico), come non lo può essere l'appartenenza a una razza o a un sesso (pena cadere nel razzismo o nel sessismo), ma il possesso di determinate caratteristiche moralmente rilevanti inter-razziali, interspecifiche, inter-sessuali: la presenza di stati di coscienza, di capacità mnemoniche, di un senso del futuro, di credenze e intenzionalità; in una parola quelle proprietà che fanno di qualcosa una *persona*, ossia un'entità autocosciente e razionale. Ma queste caratteristiche, oltre agli umani, non competono soltanto a eventuali intelligenze extraterrestri. Se concepite in termini non massimali, sono possedute anche da animali non umani terrestri, come le scimmie antropomorfe, i delfini, le balene ecc., e più in generale i mammiferi (ma secondo taluni anche uccelli e pesci), la cui complessità mentale

²⁸ Cfr. http://www.corriere.it/scienze/17_febbraio_22/scoperti-sette-nuovi-pianeti-nasa-simili-terra-fascia-abitabile-4dbbee56-f91b-11e6-ae6b-f2dcdeebb2b6.shtml, pagina visitata il 23 febbraio 2017.

è emersa (ed emerge) in maniera sempre più convincente da considerazioni di tipo evolucionistico e dai dati sperimentali (di tipo comportamentale e neurofisiologico). Per cui individuare nel concetto di persona il discrimine per l'inclusione nella comunità morale ha come esito l'inserimento dei membri di tali specie animali fra i pazienti morali. In quest'ottica anch'essi meritano il rispetto che si deve agli esseri che valgono di per sé e non in funzione di qualcos'altro.

c) Attribuzione di valore in sé a tutti gli esseri senzienti.

D'altronde se il concetto di persona per certi aspetti è più estensivo del concetto di essere umano, da altri punti di vista potrebbe risultare più restrittivo. Intanto se adottiamo una concezione funzionalistica di persona, limitare la comunità morale alle sole persone parrebbe escludere i neonati umani, che di certo non sono in grado di esercitare autocoscienza e razionalità. Ma anche adottando una concezione sostanzialistica di persona, rischiano di rimanere fuori dal *range* dei pazienti morali quegli umani atipici a causa di gravi handicap mentali dovuti ad anomalie genetiche, difetti dello sviluppo, incidenti, malattie ecc. Costoro non sembrano neppure possedere le potenzialità per esercitare le capacità razionali. Lasciar fuori gli umani non paradigmatici appare però un esito piuttosto controintuitivo. E allora, per evitarlo, si è costretti a estendere ulteriormente i confini della comunità morale, allargandoli fino a comprendere anche quegli esseri che possiedono le caratteristiche degli umani atipici, ossia sono senzienti, pur non essendo razionali o non pienamente razionali. Ma a questo punto, pena incoerenza, si è obbligati a includere nella comunità morale anche esseri senzienti non umani²⁹, ossia tutti gli esseri senzienti *tout court*, delineando l'opzione che abbiamo chiamato sensiocentrismo.

In questa prospettiva la linea di demarcazione è segnata non tanto dall'autocoscienza e dalla razionalità (in potenza o in atto che siano), ma dalla sensibilità, ossia dalla capacità di avere sensazioni (uditive, olfattive, visive, tattili, gustative), e in particolar modo quelle di piacere e di sofferenza, connotati ascrivibili ad ampi settori del mondo animale³⁰. Là dove vi sono stati psicologici vi è un'entità de-

²⁹ È quello che va sotto il nome di «argomento dei casi marginali».

³⁰ Almeno stando alle indicazioni che ci provengono dalla famosa e recente *Cambridge Declaration on Consciousness*, sottoscritta da eminenti studiosi (scienziati cognitivi, neurofisiologi, neurofarmacologi, neuroanatomisti ecc.), come J. Panksepp, D. Reiss, D. Edelman, B. Van Swinderen, P. Low and C. Koch, e proclamata pubblicamente il 7 luglio 2012 al *Francis Crick Memorial Conference on*

gna di considerazione morale diretta. È l'atteggiamento ben esemplificato dal celebre passo di Bentham nella sua *Introduction to the Principles of Morals and Legislations*:

Verrà il giorno in cui il resto degli esseri animali potrà acquisire quei diritti che non gli sono mai stati negati se non dalla mano della tirannia. I francesi hanno già scoperto che il colore nero della pelle non è un motivo per cui un essere umano debba essere abbandonato senza riparazione ai capricci di un torturatore. Si potrà un giorno giungere a riconoscere che il numero delle gambe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'osso sacro sono motivi egualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile allo stesso fato. Che altro dovrebbe tracciare la linea invalicabile? La facoltà di ragionare o forse quella del linguaggio? Ma un cavallo o un cane adulti sono senza paragoni animali più razionali, e più comunicativi di un bambino di un giorno, o di una settimana, o perfino di un mese. Ma anche ammesso che fosse altrimenti, che importerebbe? Il problema non è: «Possono ragionare?», né: «Possono parlare?» ma: «Possono soffrire?»³¹.

Secondo questa prospettiva è invece molto difficile individuare un qualche valore in sé là dove non vi sono stati di coscienza. Dal punto di vista morale appare indifferente un mondo di esseri, anche viventi, che non sia in grado di avere esperienze o sensazioni. Ciò non significa affatto disinteressarsi di tutte quelle entità che non le possiedono. Proprio perché le condizioni delle foreste, dei mari, degli strati atmosferici ecc. sono di fondamentale rilevanza per il benessere dei soggetti portatori di valore intrinseco (tutta la comunità dei dotati di stati psicologici), la loro tutela deve essere al centro della nostra attenzione e del nostro riguardo. Ma solo in virtù di questo rapporto. Oltre no.

Una buona formulazione della posizione sensiocentrica è reperibile nel seguente brano di Fabio Bacchini:

l'eventuale carattere immorale della soppressione dei vegetali e delle altre forme di vita non animali procede sempre da considerazioni relative al benessere di animali e persone. Noi difendiamo gli alberi perché sappiamo che producono l'ossigeno che è necessario agli esseri umani

Consciousness in Human and non-Human Animals, Churchill College, University of Cambridge. Essa termina con la seguente affermazione: «Il peso dell'evidenza indica che gli umani non sono unici nel possedere i sostrati neurologici che generano consapevolezza. Anche gli animali non umani, includendovi tutti i mammiferi e gli uccelli, e molte altre creature, compresa la piovra, possiedono questi sostrati neurologici» (Low 2012).

³¹ Bentham 1998, p. 245.

e agli animali per vivere; perché sappiamo che sono un tassello di ecosistemi delicati i quali, senza alberi, entrerebbero in crisi, causando la morte per fame, per sete o per altre cause penose di molti animali; perché pensiamo che privare le persone presenti e future del piacere derivante dall'interazione con un bosco sferzato dal vento sarebbe crudele. Se immaginiamo che l'umanità e ogni specie animale siano ormai estinte, e che la Terra sia definitivamente priva di vita psicologica, non è più così intollerabile il pensiero che le foreste vadano distrutte. Anche il rispetto che tributiamo a un fiore è, in fondo, un omaggio alla facoltà estetica di un ulteriore possibile osservatore (così come la preservazione degli ultimi esemplari di una specie vegetale è una forma di riguardo per le persone che altrimenti si troverebbero a vivere in un mondo privo di quella specie). Il fiore e l'albero non hanno una mente; non sperimentano nulla né vivendo, né cessando di vivere; e non hanno di per sé alcun interesse a proseguire a vivere. Quando li proteggiamo, non ha senso asserire che *lo facciamo per loro*. Possiamo quindi concludere che sopprimere una vita vegetale o in genere non animale non è intrinsecamente immorale, e che nessuna pianta ha il diritto alla vita³².

Ovviamente una volta circoscritto l'ambito dei soggetti dotati di *status* morale a tutti gli esseri senzienti, indipendentemente dalla loro specie di appartenenza, rimane da sciogliere il nodo del confronto fra essi. A tal proposito l'opzione sensiocentrica conosce sia versioni ugualitarie che versioni non ugualitarie in cui, oltre alla sensibilità, entrano in gioco altre componenti che dispongono la comunità morale su più livelli. In questo caso la sensibilità è la condizione per accedere alla comunità morale, la cui struttura interna però è determinata da fattori ulteriori. Un esempio netto di sensiocentrismo ugualitario è reperibile nelle pagine di Joan Dunayer. Secondo Dunayer tutti gli esseri senzienti stanno dentro alla comunità morale e ci stanno a pari titolo, non ci sono gerarchie. Essi possiedono un uguale *status* morale a prescindere dal genere biologico di appartenenza o dalle doti cognitive, perché non ci sono argomenti convincenti per asserire che la vita di un essere mentalmente più complesso ha più valore della vita di un essere meno complesso. Ora, poiché in questa pensatrice l'assunto assiologico per cui tutti gli esseri senzienti possiedono il medesimo valore è congiunto alla tesi di natura descrittiva per cui è sufficiente disporre di un qualsivoglia sistema nervoso, anche il più rudimentale, per avere stati psicologici (vale a dire per essere dotati di sensibilità), ciò la conduce ad ascrivere la capacità di provare piacere e dolore agli

³² Bacchini 2006, pp. 72-73.

insetti e agli aracnidi, agli ctenofori e ai celenterati³³. Con l'esito di giungere ad asserire che un ragno ha lo stesso diritto alla vita di un airone o di un essere umano: «non vedo ragioni logicamente coerenti per affermare diversamente»³⁴.

C'è chi invece, pur individuando nella sensibilità la porta d'ingresso per entrare nella comunità morale, ritiene che a livello comparativo la maggior complessità sul piano cognitivo, emotivo e sociale di un ente gli conferisca un maggior *status* morale. Questo significa che non è detto che i parametri vadano presi separatamente. Può darsi che il parametro «ragione» non conti per l'ingresso, ma valga per assegnare più peso, cioè a livello di confronto tra i pazienti morali. L'attribuzione di un peso rilevante alla complessità mentale sul piano comparativo può condurre a ritenere che in caso di conflitto (la vita di) un essere senziente mentalmente più complesso abbia la precedenza su (la vita di) un essere senziente mentalmente meno complesso. Oppure può avere esiti più radicali. Lo *status* morale degli esseri senzienti potrebbe essere differenziato in termini più forti, attribuendo il diritto alla vita solo ai senzienti mentalmente complessi e ascrivendo ai senzienti privi di complessità mentale soltanto il diritto a non essere fatti soffrire.

d) Ascrizione di valore in sé a tutti gli esseri viventi.

Ma per taluni la comunità morale deve superare perfino i confini della sensibilità e arrivare a comprendere tutti gli esseri viventi, secondo un punto di vista che talvolta è chiamato biocentrismo, in altri casi vitalismo, più raramente conativismo.

Nella prospettiva biocentrica lo *status* di paziente morale è esteso a ogni organismo vivente, animale o vegetale, senziente o non senziente, «in quanto 'centro teleologico di vita', con un 'bene di per sé'»³⁵. Il *telos* dell'organismo è raggiungere uno stato di maturità e riprodursi. L'agire umano può impedire il conseguimento di tale fine. Tutte le entità dotate congiuntamente di proprietà metaboliche e riproduttive, che possiedono un'informazione genetica e che sono capaci di evoluzione e di omeostasi (è questa, attualmente, la definizione di «essere vivente» più in voga nella comunità dei biologi) devono essere oggetto di tutela in virtù del complesso delle caratteristiche possedute. In tale ottica, invece, le entità naturali collettive (le specie, gli ecosistemi ecc.) e gli enti inanimati (l'aria, l'acqua, le foreste, le

³³ Cfr. Dunayer 2004, p. 127.

³⁴ Dunayer 2004, p. 134.

³⁵ Bartolommei 1995, p. 95.

montagne ecc.) non sono centri di valore intrinseco, ma solo estrinseco³⁶. Fanno direttamente parte della comunità morale tutti e soli gli organismi *viventi e individuali*. Il bene di una specie o dell'ecosistema è concepito come «una mera funzione del benessere degli individui che le compongono»³⁷. Quanto agli esseri non viventi non è sensato ascrivere loro beni o interessi³⁸. Il pensatore tradizionalmente associato alla tesi che *tutta* la vita ha valore, anche se non cosciente o autocosciente, è Albert Schweitzer, che esprime un'etica del rispetto della vita *qua talis* in *Civilization and Ethics*. In quest'opera possiamo leggere le seguenti frasi:

È bene conservare e proteggere la vita; è male distruggere e impedire la vita [...]. Un uomo è veramente morale solo quando obbedisce al suo dovere di aiutare ogni vita che è capace di soccorrere, e quando devia dalla sua strada per evitare di danneggiare un essere vivente. Non chiede quanta comprensione meriti questa o quella vita a causa del suo valore intrinseco e neppure chiede di quanta sensibilità sia dotata. Per lui la vita è sacra come tale. Non frantuma cristalli di ghiaccio scintillanti nel sole, non strappa le foglie dall'albero, non stacca il fiore dalla terra e ha cura di non calpestare l'insetto sulla via. Se lavora alla luce di una lampada in una sera d'estate, preferisce tener chiusa la finestra e respirare aria viziata, piuttosto che vedere cadere sul suo tavolo una falena dopo l'altra con le ali bruciate³⁹.

La prospettiva vitalistica ha trovato formulazioni filosofiche rigorose nei testi di Goodpaster, Attfield, Taylor, e, più recentemente, in quelli di Varner e Agar⁴⁰.

Anche in questo caso, accogliere la vita come la condizione per avere rilevanza morale diretta, non produce approdi uniformi riguardo alla struttura della comunità morale. Perché ritenere un ente, per il solo fatto che è vivente, degno di considerazione morale non significa necessariamente porre tutti gli esseri viventi sullo stesso piano

³⁶ Cfr. Bartolommei 1995, p. 94.

³⁷ Bartolommei 1995, p. 92.

³⁸ Da questo punto di vista «è per pura metafora o solo in modo immaginario che possiamo dire a qualcuno di mettersi 'dal punto di vista' di una montagna o dell'aria: non potremmo mai soddisfare l'aria o la montagna promuovendo il loro benessere, o danneggiarle con atti contrari al loro benessere, per il semplice fatto che il concetto di 'benessere' non si applica ad aria e montagne» (Bartolommei 1995, p. 94).

³⁹ Schweitzer 1929, p. 247.

⁴⁰ Cfr. Goodpaster 1978, Attfield 1991, Taylor 1986, Varner 1998, Agar 2001.

quanto a *status* morale. Si dà questa possibilità, ma è perfettamente coerente ritenere che la presenza di altri fattori renda taluni vite di maggior valore rispetto ad altre. E avremo quindi un biocentrismo ugualitario e un biocentrismo non ugualitario. Per i fautori del vitalismo ugualitario «la Vita è un *continuum indifferenziato* in cui non è possibile tracciare distinzioni fra forme alte e preziose (quelle capaci di sentire, o quelle capaci di autocoscienza) e forme basse e irrilevanti: [...] nulla di ciò che è in Vita è moralmente irrilevante»⁴¹. L'esempio più articolato del biocentrismo ugualitario è reperibile nei testi di Paul Taylor, un deontologo kantiano che estende il valore in sé e l'idea di rispetto a tutti gli esseri viventi, i quali, a suo avviso, possiedono il *medesimo* valore inerente (inteso come valore in sé di cose che non siano stati di coscienza, per i quali si preferisce utilizzare l'espressione «valore intrinseco») ⁴².

Idee diverse su come strutturare la comunità morale di tutti i viventi sono riscontrabili nel vitalismo (o conativismo) etico di filosofi quali Goodpaster e Attfield. Attfield sostiene che tutti gli esseri viventi hanno interessi; anche quelli non senzienti come le piante e i batteri. Solo che gli interessi di questi ultimi hanno un peso morale (nettamente) inferiore rispetto a quello degli esseri senzienti. Essi

potrebbero avere *status* morale (*moral standing*) e tuttavia possedere un rilievo morale quasi infinitesimale, tanto che perfino loro ampie aggregazioni non sopravanzerebbero l'importanza di esseri senzienti in casi di conflitto. È possibile che il loro peso morale faccia la differenza solo quando tutte le altre pretese e considerazioni sono alla pari (o non esistenti) ⁴³.

In una prospettiva di biocentrismo non ugualitario, quindi, anche se la mera vita ha valore inerente o intrinseco, se un essere, oltre alla vita, possiede la sensibilità, questo gli conferisce un valore superiore. E anzi, maggiore è la sua capacità di «sentire», maggiore è il suo valore. Inoltre se, in aggiunta alla sensibilità, un essere possiede anche doti quali memoria, senso del futuro, razionalità, consapevolezza di sé, il suo valore cresce ulteriormente. Una crescita che ha un incremento aggiuntivo quanto più queste doti mentali complesse sono sviluppate.

⁴¹ Bartolommei 1995, p. 100.

⁴² Cfr. Taylor 1996, p. 483. Ma in forma più estesa si veda Taylor 1986.

⁴³ Attfield 1991, p. 154.

e) *L'estensione del valore intrinseco o inerente oltre gli esseri viventi.*

I difensori dell'approccio ecocentrico contestano il carattere individualistico o atomistico della concezione biocentrica. Per i sostenitori di questa linea «non solo, o non tanto, le entità individuali sono meritevoli di tutela (morale), ma lo sono *anche le totalità*: le specie, gli ecosistemi, le catene alimentari e biotiche, i flussi energetici»⁴⁴; e, oltre a esse, le entità inanimate. Il più celebre esempio di questo tipo di proposta è legato al nome di uno dei precursori, se non il vero e proprio pioniere, dell'etica ambientale: Aldo Leopold. Nell'ottica di Leopold il cerchio della moralità si espande fino a includere tutta la Terra:

L'etica della terra allarga i confini della comunità per includere animali, suoli, acque, piante: in una parola, la terra [...]. Essa cambia il ruolo di *Homo Sapiens* da conquistatore della comunità della terra a membro effettivo e cittadino di essa. Ciò implica rispetto per i suoi membri, ma anche per la comunità in quanto tale: una cosa è giusta quando tende a preservare la stabilità, l'integrità e la bellezza della comunità biotica, è sbagliata quando tende altrimenti⁴⁵.

Un approccio del genere è ben sintetizzato anche in alcuni passaggi della lettera che il capo indiano Seattle scrisse nel 1854 all'allora presidente statunitense Franklin Pierce:

Tutto ciò che di buono arriva dalla terra arriva anche ai figli della terra. Se gli uomini sputano sulla terra, sputano su se stessi. Noi almeno sappiamo questo: la terra non appartiene all'uomo, bensì è l'uomo che appartiene alla terra. Questo noi lo sappiamo. Tutte le cose sono legate fra loro come il sangue che unisce i membri della stessa famiglia. [...] Tutto ciò che si fa per la terra lo si fa per i suoi figli. Non è l'uomo che ha tessuto le trame della vita: egli ne è soltanto un filo. Tutto ciò che egli fa alla trama lo fa a se stesso⁴⁶.

In questa prospettiva – che possiamo chiamare *olistica* – «il valore delle individualità è decisamente subordinato al valore del tutto»⁴⁷. L'uomo

sarebbe solo una parte di un vero e proprio «*team* biotico». Nella natura non esisterebbero componenti più o meno rilevanti, da un punto

⁴⁴ Bartolommei 1995, p. 98.

⁴⁵ Leopold 1968, pp. 224-225.

⁴⁶ Cfr. <http://www.peacelink.it/pace/a/1513.html>, pagina visitata il 25 aprile 2017.

⁴⁷ Bartolommei 1995, p. 106.

di vista ecologico, poiché la natura stessa è una fitta trama di interrelazioni dove ogni cosa è solo un anello di una catena ininterrotta di materia, energia e informazione funzionali alla integrità e stabilità della catena stessa⁴⁸.

Dopo Leopold, e sulla sua scia, questo punto di vista è stato articolato in forme filosoficamente mature da pensatori quali Callicott, Rolston III ecc⁴⁹.

⁴⁸ Bartolommei 1995, p. 106.

⁴⁹ Cfr. almeno Callicott 1989 e Callicott 2012; Rolston III 1986 e Rolston III 1989. In lingua italiana un'eccellente ricostruzione della concezione ecocentrica di Callicott è reperibile in Reichlin 2008.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- Agar N. 2001, *Life's Intrinsic Value: Science, Ethics, and Nature*, New York, Columbia University Press.
- Allegrì F. 2005, *Le ragioni del pluralismo morale. William David Ross e le teorie dei doveri «prima facie»*. Roma, Carocci.
- Allegrì F. 2015, *Gli animali e l'etica*, Milano-Udine, Mimesis.
- Allegrì F. 2016, *Peter Singer sullo status del feto (e del neonato). Una concezione non interamente lineare?*, in Id., *Etica e storia della filosofia*, Roma, Aracne, pp. 33-41.
- Attfield R. 1991, *The Ethics of Environmental Concern*, Athens, University of Georgia Press.
- Bacchini F. 2006, *Persone potenziali e libertà. Il fantasma dell'embrione, l'ombra dell'eugenica*, Milano, Baldini Castoldi Dalai.
- Baier K. 1981, *When Does the Right to Life Begin?*, in J. R. Pennock e J. W. Chapman (a cura di), *Nomos XXIII: Human Rights*, New York, New York University Press, pp. 201-229.
- Bartolommei S. 1995, *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*, Bari-Roma, Laterza.
- Beauchamp T. L. 2011, *Rights Theory and Animal Rights*, in T. L. Beauchamp e R. G. Frey (a cura di), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 198-227.
- Beauchamp T. L., Childress J. F. 1999, *Principi di etica biomedica*, Firenze, Le Lettere; ed. or. *Principles of Biomedical Ethics*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1994 (prima edizione 1979).
- Bentham J. 1998, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Torino, UTET; trad. basata su *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, Clarendon Press, 1907 (ed. or. 1789).
- Boonin D. 2003, *A Defense of Abortion*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Boonin D., Oddie G. 2009 (a cura di), *What's Wrong? Applied Ethicists and Their Critics*, Oxford-NewYork, Oxford University Press.
- Brandt R. B. 1959, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall.
- Brink D. O. 2003, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Milano, Vita e Pensiero; ed. or. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Callicott J. B. 1989, *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- Callicott J. B. 2012, *La liberazione animale e le etiche della terra*, in J. B. Callicott, C. M. Korsgaard, C. Diamond, *Contro i diritti degli animali? Ambientalisti ma non animalisti*, Milano, Medusa, pp. 17-55; ed. or. *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in «Environmental Ethics», 2, 1980, pp. 311-338.
- Carritt E. F. 1947, *Ethical and Political Thinking*, Oxford, Clarendon Press.
- Cavaliere P. 1999, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Celano B. 2006, *Pluralismo etico, particolarismo e caratterizzazioni di desiderabilità: il modello triadico*, in «Ragion pratica», 26, pp. 133-149.
- Cicerone M. T. 1976, *I termini estremi del bene e del male*, in Id., *Opere filosofiche e politiche*, Torino, UTET, pp. 69-451 (ed. or. *De finibus bonorum et malorum*, I sec. a. C.).
- Dancy J. 2004, *Ethics without Principles*, Oxford, Clarendon Press.
- Dancy J. 2006, *Cos'è il particolarismo in etica?*, in «Ragion pratica», 26, pp. 113-131.
- Daniels N. 1979, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, in «Journal of Philosophy», 76, pp. 256-282.
- Darwall S. 1998, *Under Moore's Spell*, in «Utilitas», 10, pp. 286-291.
- De Caro M., Marraffa M. 2011, *La scienza cognitiva dell'etica* in M. Marraffa, A. Paternoster (a cura di), *Scienze cognitive. Un'introduzione filosofica*, Roma, Carocci, pp. 255-276.
- De Caro M., Marraffa M. 2016, *Mente e morale. Una piccola introduzione*, Roma, LUISS University Press.
- DeGrazia D. 1996, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Donagan A. 1977, *The Theory of Morality*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Dunayer J. 2004, *Speciesism*, Derwood, Ryce Publishing.
- Feinberg J. 1996, *Filosofia sociale*, Milano, Il Saggiatore; ed. or. *Social Philosophy*, Englewood Cliffs (New Jersey) Prentice-Hall, 1973.
- Frankena W. K. 1981, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, Milano, Edizioni di Comunità; ed. or. *Ethics*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, 1973.
- Gauthier D. 1986, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Goodpaster, K. E. 1978, *On Being Morally Considerable*, in «The Journal of Philosophy», 75, pp. 308-325.
- Harrison G. 1982, *Relativism and Tolerance*, in J. W. Meiland e M. Krausz (a cura di), *Relativism cognitive and Moral*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1982, pp. 229-243 (ed. or. in «Ethics», 86, 1976, pp. 122-135).
- Hooker B. 2000, *Ideal Code, Real World. A Rule-consequentialist Theory of Morality*, Oxford, Clarendon Press.
- Hume D. 1992, *Ricerca sui principi della morale*, in Id., *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 2 voll., vol. II, pp. 177-341; ed. or. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, London, Millar, 1751.
- Kalinowski G. 1983, *Il diritto alla vita in Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di filosofia», LXXIV, 1983, pp. 43-61.
- Kant I. 1970, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id., *Scritti morali*, Torino, UTET; ed. or. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Lipsia, Hartknoch, 1785.
- Landucci S. 1994, *Sull'etica di Kant*, Milano, Guerini e Associati.
- Lecky W. E. H. 1869, *A History of Europeans Morals from Augustus to Charlemagne*, London, Longmans.
- Leopold A. 1968, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford, Oxford University Press.
- Low P. 2012 (a cura di), *The Cambridge Declaration on Consciousness al Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals*, Cambridge, University of Cambridge, <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.
- Lumer C. 2008, *Priorità per chi sta peggio. Valori e norme morali nel prioritario etico*, in Id. (a cura di), *Etica normativa. Principi dell'agire morale*, Roma, Carocci, pp. 93-116.

- Lumer C. 2014, *Morality in Times of Naturalising the Mind – An Overview*, in Id. (a cura di), *Morality in Times of Naturalising the Mind*, Boston-Berlin, Walter de Gruyter, pp. 3-42.
- Marin F. 2012, *Il bene del paziente e le sue metamorfosi nell'etica biomedica*, Milano, Bruno Mondadori.
- McCloskey H. J. 1969, *Meta-Ethics and Normative Ethics*. The Hague (Netherlands), Martinus Nijhoff.
- Moore G. E. 1982, *Etica*, Milano, FrancoAngeli; ed. or. *Ethics*, London-New York, Williams & Norgate-Hold, 1912.
- Mori M. 2010, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Firenze, Le Lettere.
- Nagel T. 1986, *Questioni mortali*, Milano, Il Saggiatore; ed. or. *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Nozick R. 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books; trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, Milano, il Saggiatore, 2000.
- Parfit D. 1995, *Eguaglianza o priorità?*, in «Ragion pratica», 3, pp. 173-221.
- Passmore J. 1986, *La nostra responsabilità per la natura*, Milano, Feltrinelli; ed. or. *Man's Responsibility for Nature*, London, Duckworth, 1974.
- Pontara G. 1983, «Utilitarismo», voce del *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, Torino, UTET, pp. 1225-1234.
- Pontara G. 1988, *Filosofia pratica*, Milano, Il Saggiatore.
- Pontara G. 2008, *Una difesa dell'utilitarismo*, in «Rivista di filosofia», 99, pp. 467-490.
- Price R. 1787, *A Review of the Principal Questions in Morals*. London, Cadell; trad. it. *Rassegna delle principali questioni della morale*, Milano, Bompiani 2004.
- Rachels J. 2007, *Quando la vita finisce. La sostenibilità morale dell'eutanasia*, Casale Monferrato (AL), Sonda; ed. or. *The End of Life. Euthanasia and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Raphael D. D. 1955, *Moral Judgement*, London, Allen & Unwin.
- Regan T. 1990, *I diritti animali*, Milano, Garzanti; ed. or. *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Reichlin M. 2007, *Aborto. La morale oltre il diritto*, Roma, Carocci.
- Reichlin M. 2008, *Comunitarismo biotico. L'etica ecologica di John Baird Callicott*, in Id., *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 89-134.

- Reichlin M. 2013, *L'utilitarismo*, Bologna, il Mulino.
- Reichlin M. 2017, *Moore e l'utilitarismo novecentesco*, in «Rivista di filosofia», CVIII, pp. 33-59.
- Rolston III H. 1986, *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, Buffalo (N. Y.), Prometheus Books.
- Rolston III H. 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in Nature*, Philadelphia, Temple University Press.
- Ross W. D. 1930, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. *Il giusto e il bene*, Milano, Bompiani, 2004.
- Ross W. D. 1939, *Foundations of Ethics. The Gifford Lectures delivered in the University of Aberdeen, 1935-6*, Oxford, Clarendon Press.
- Rousseau J.-J. 1994, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in Id., *Scritti politici*, Roma-Bari, Laterza, 3 voll., vol. I, pp. 117-274; ed. or. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1755.
- Sapontzis S. F. 1987, *Moral, Reason and Animals*, Philadelphia, Temple University Press.
- Schweitzer A. 1929, *Civilization and Ethics*, New York, Macmillan.
- Scruton R. 2008, *Gli animali hanno diritti?*, Milano, Raffaello Cortina Editore; ed. or. *Animal Rights and Wrongs*, London, Claridge Press, 2003.
- Singer P. 1981, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford-Melbourne, Oxford University Press.
- Singer P. 1998, *Utilitarismo e vegetarianesimo*, in L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 253-268; ed. or. *Utilitarianism and Vegetarianism*, in «Philosophy & Public Affairs», 9, 1980, pp. 325-337.
- Singer P. 2003, *Liberazione animale*, Milano, Net; trad. basata su *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Avon Books, New York 1990 (prima edizione: New York Review-Random House, New York 1975).
- Singer P., Mason J. 2007, *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, Milano, il Saggiatore; ed. or. *The Way We Eat. Why Our Food Choices Matter*, New York, Rodale, 2006.
- Sinnott-Armstrong W. (a cura di) 2008, *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- Smart J. J. C. 1996, *Utilitarismo estremo e ristretto*, in P. Donatelli, E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Milano, LED,

- pp. 287-302; ed. or. *Extreme and Restricted Utilitarianism*, in P. Foot (a cura di), *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967, pp. 171-183; poi in J. J. C. Smart, *Essays Metaphysical and Moral*, Oxford, Blackwell, 1987, pp. 259-271.
- Steinbock B. 2011, *Life before Birth. The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford, Oxford University Press.
- Sumner L. W. 1981, *Abortion and Moral Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- Taylor P. W. 1986, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- Taylor P. W. 1996, *L'etica del rispetto della natura*, in P. Donatelli, E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Milano, LED, pp. 455-485; ed. or. *The Ethics of Respect of Nature*, in «Environmental Ethics», 3, 1981, pp. 197-218.
- Tooley M. 1992, *Aborto e infanticidio*, in G. Ferranti, S. Maffettone (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Napoli, Liguori, 1992, pp. 25-55; ed. or. *Abortion and Infanticide*, in «Philosophy and Public Affairs», 2, 1972, pp. 37-65.
- Varner G. 1998, *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Veatch R. M. 1995: *Resolving Conflicts among Principles: Ranking, Balancing, Specifying*, in «Kennedy Institute of Ethics Journal», 5, pp. 199-218.
- Warnock G. J. 1971, *The Object of Morality*, London-New York, Methuen.
- Warren M. A. 2000, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford, Oxford University Press.
- Wennberg R. N. 1985, *Life in the Balance. Exploring the Abortion Controversy*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans Publishing Company.

INDICE DEI NOMI

- Agar N., 86, 86n
Allegri F., 61n, 74n, 79n
Aristippo, 31
Aristotele, 17, 28, 78
Attfield R., 86, 86n, 87, 87n
- Bacchini F., 83, 84n
Baier K., 17, 18n
Bartolommei S., 21n, 85n, 86n, 87n, 88n, 89n
Beauchamp T. L., 26n, 36, 36n, 41n, 59n, 60n
Bentham J., 31, 47, 51, 51n, 83, 83n
Boonin D., 22n, 73n
Brandt R. B., 51, 51n, 59n
Brink D. O., 57, 57n
Bruto M. G., 71
- Callicott J. B., 89, 89n
Carritt E. F., 35, 36n
Cartesio R., 15, 25, 66
Cassio Longino G., 71
Cavalieri P., 46n, 75n
Celano B., 26n
Childress J. F., 26n, 36, 36n, 41n
Cicerone M. T., 17, 78, 78n
- Dancy J., 26, 26n
Daniels N., 73n
- Darwall S., 58, 58n
De Caro M., 13n
DeGrazia D., 46n
Donagan A., 59n
Dunayer J., 84, 85n
Duns Scoto G., 66
- Edelman D., 82n
Epicuro, 31
- Feinberg J., 60n
Frankena W. K., 19, 19n, 35, 36, 36n, 45n, 55n
- Galilei G., 67
Gauthier D., 46n, 69
Gesù Cristo, 43
Giovanni Paolo II, papa, 39
Giulio Cesare G., 71
Goodpaster K. E., 77, 77n, 86, 86n, 87
Guastella G., 40n
- Hare R. M., 69
Harrison G., 66n
Hitler A., 11
Hooker B., 56, 56n
Hume D., 16, 17n, 24n
Hussein S., 39

- Kalinowski G., 18n
Kant I., 36n, 58
Koch C., 82n
Landucci S., 17n
Lecky W. E. H., 77n
Leopold A., 88, 88n, 89
Low P., 82n, 83n
Luca, l'evangelista, 44n, 78n
Lumer C., 13n, 56n
- Marco, l'evangelista, 44n
Marin F., 27n
Marraffa M., 13n
Mason J., 47n
Matteo, l'evangelista, 78n
McCloskey H. J., 36, 36n
Mill J. S., 47
Moore G. E., 32, 32n, 49n, 51, 51n, 70
Mori M., 29n, 40, 40n
Mosè, 78
- Nagel T., 56n, 68, 69n
Nietzsche F. W., 42
Nozick R., 59n, 64, 64n
- Occam W., 17, 67
Oddie G., 22n
- Panksepp J., 82n
Paolo di Tarso (san Paolo), 17
Parfit D., 55n, 56, 56n
Passmore J., 80n
Pierce F., 88
Platone, 17, 31, 66, 78
Pontara G., 28n, 49, 49n, 52, 52n, 53n
Price R., 30, 36, 36n
Protagora, 66
- Rachels J., 32n, 73, 73n
Raphael D. D., 37n
- Rawls J., 46n, 70, 73, 73n,
Regan T., 61n, 66, 70, 70n, 71, 72, 72n,
76n, 79n
- Reichlin M., 47n, 49n, 73, 73n, 89n
Reiss D., 82n
Rolston III H., 89, 89n
Ross W. D., 30, 30n, 36, 36n, 38, 38n,
56, 56n, 70
Rousseau J.-J., 62, 62n
Russell B., 66
- Sapontzis S. F., 75n
Scanlon T., 46n
Schweitzer A., 86, 86n
Scruton R., 61n
Seattle (capo indiano), 88
Sidgwick H., 31, 47, 49n
Singer P., 40, 40n, 47, 47n, 69, 69n, 74,
74n, 77n
Sinnott-Armstrong W., 13n
Smart J. J. C., 69, 69n
Steinbock B., 77n
Sumner L. W., 58, 58n, 59n, 63n
- Taylor P. W., 86, 86n, 87, 87n
Teofrasto, 79n
Tommaso d'Aquino, 18n
Tooley M., 68, 68n
- Van Swinderen B., 82n
Varner G., 86, 86n
Veatch R. M., 29n, 36, 36n
Verga R., 40n
- Warnock G. J., 36, 36n, 75n
Warren M. A., 76, 76n, 78n
Wennberg R. N., 69n
Westermarck E. A., 17n

Altri titoli dal catalogo LED:

S. Laugier • *Etica e politica dell'ordinario*

R. Bonito Oliva • *Vita ordinaria e senso del comune. Per un'etica dell'opacità*

Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni • A cura di P. Donatelli e E. Lecaldano

C. Bagnoli • *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*

S. Levi • *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*

A. Vestrucci • *Il movimento della morale. Eric Weil e Ágnes Heller*

Forma e contenuto. Aspetti di teoria della conoscenza, della mente e della morale • A cura di R. Lanfredini

Ethics in Action. Dialogue between Knowledge and Practice • Edited by S. Cipolletta and E. Gius

W. Zelanec • *Create to rule. Essays on constitutive rules*

Lingua e Diritto. Livelli di Analisi • A cura di J. Visconti

Il Linguaggio del Diritto • A cura di U. Scarpelli e P. Di Lucia

Assiomatica del Normativo. Filosofia Critica del Diritto in Luigi Ferrajoli • A cura di P. Di Lucia

M. Andreozzi • *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*

Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive • A cura di M. Andreozzi

Donne, ambiente e animali non-umani. Riflessioni bioetiche al femminile • A cura di C. Faralli,

M. Andreozzi e A. Tiengo

M. Andreozzi • *Le sfide dell'etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non-antropocentriche*

Contaminazioni ecologiche. Cibi, nature e culture • A cura di D. Fargione e S. Iovino

Relations. Beyond Anthropocentrism • e-journal • www.ledonline.it/Relations

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare anche informazioni dettagliate sui volumi sopra citati: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati on line.