

Francesco Viola

IL RITORNO DELLA NATURA NELLA MORALE E NEL DIRITTO

∞ Lezioni di filosofia del diritto ∞

Anno accademico 1993-94



Dipartimento di Studi su Politica, diritto e società

Università di Palermo

Indice Generale

I. Introduzione	1
II. La natura come problema etico e giuridico	5
1. La natura interpella nuovamente l'uomo	5
2. La varietà dei sensi della natura	8
a. Il significato comune	8
b. Il significato ontologico	9
c. Il significato storico	9
d. Il significato teologico	11
e. Il significato psicologico	12
f. Il significato cosmologico	12
g. Il significato etico	13
3. La bioetica	13
3.1. Bioetica ed etica	15
3.2. Bioetica e natura	18
3.3. Bioetica e diritto	21
4. L'ecologia	27
3.1. Ecologia ed etica	28
3.2. Ecologia e natura	31
3.3. Ecologia, diritto e politica	36
5. Conclusioni	41
III. Natura e artificio	43
1. Artificio e convenzione	43
2. La definizione aristotelica di natura	45
3. Differenze tra natura ed arte	47
4. Natura e vita	49
5. La varietà degli esseri e il principio di continuità	51
6. Le concezioni alternative	52
7. L'arte degli antichi	56
8. La tecnica dei moderni	60
9. La tecnica e i fini.	65

10. L'era tecnologica	68
11. L'etica della responsabilità	74
12. Il trovato vivente	77
IV. Natura come fatto e come valore	81
1. La tirannia dei fatti	81
2. Il ritorno del valore	87
3. I concetti fondamentali dell'etica	88
4. La crisi del primato del bene umano	92
5. Il naturalismo etico	94
6. Le critiche al naturalismo etico	99
7. Carattere cognitivo o carattere volizionale del bene?	101
8. Il “qualcosa in più” cognitivo e non descrittivo.	105
9. Il bene ontologico	108
10. L'etica ecologica e i suoi paradossi	111
V. Natura e soggettività	115
1.L'aurora della soggettività	115
2. La consolidazione del soggetto	117
3.Il diritto soggettivo	119
4.La facoltà morale	123
5. La libertà come proprietà	125
6. La proprietà come libertà	128
7. Il compimento della soggettività	131
8. La soggettività secondo i diritti dell'uomo	137
9. Il ritorno dello status	142
10. Uomo, persona e soggetto	149

I

Introduzione

Quando si affronta il tema della “natura” in un corso di filosofia giuridica, il pensiero corre spontaneamente al diritto naturale. Si pensa che l'obiettivo sia quello di saggiare l'ammissibilità di un diritto non positivo, cioè di norme non poste dalla volontà umana. Ma non è questo l'intento di queste lezioni. Non si vuole rivisitare la distinzione o contrapposizione tra diritto naturale e diritto positivo, né si intendono ripercorrere gli argomenti pro e contro il giusnaturalismo.

Il tema di queste lezioni è più radicale e, al contempo, ben più complesso. Si tratta di osservare quali problemi etici e giuridici sono sollevati dal concetto di natura, quali questioni la “natura” pone alla morale e al diritto.

La natura è ciò che sempre è presupposto e molto raramente tematizzato. Non sappiamo cosa essa propriamente sia e, nello stesso tempo, essa sostiene il nostro interrogarci e il nostro operare. Sappiamo che essa è presente, ma non sappiamo afferrarla. E' un solido ed oscuro fondo dell'essere o uno scenario muto entro cui si svolge la storia umana? Solitamente si tende a considerare la natura come il mondo esterno in cui abitare, orientarsi ed esercitare atti di dominio e di disposizione. Quando pensiamo alla “natura umana”, consideriamo noi stessi dall'esterno, ci osserviamo come cose tra le cose, come esseri che popolano il mondo e lo costituiscono. La convinzione altamente diffusa induce a pensare la natura come ciò che sta di fronte all'uomo, come l'ambiente dell'uomo. Tuttavia i termini usati dal biologo nello studio della vita delle piante e degli animali si ritrovano nelle espressioni degli psicologi, dei poeti e dei filosofi quando parlano della vita dello spirito. La natura è il luogo delle nostre immagini primordiali attraverso cui comprendiamo noi stessi e la nostra esistenza ¹.

In ogni caso nessuno può evitare di formarsi delle convinzioni sulla “natura” e di prendere posizione nei suoi confronti quando s'imbatte in questioni etiche. Un sistema giuridico non è da meno. Anche il diritto positivo presuppone necessariamente un'idea di natura umana quando, ad esempio, s'impegna a stabilire la capacità d'intendere e di volere o deve determinare le condizioni in cui qualcuno può essere ritenuto responsabile o colpevole di qualcosa. Il diritto positivo deve far ricorso alla biologia e

**La natura
come
scenario**

**La natura
come
presuppo-
sto**

¹ R.Guardini, *Natura, Cultura, Cristianesimo. Saggi filosofici*, trad. di A.Fabio, Morcelliana, Brescia, 1983, p.204.

**La
sofferen-
za della
natura**

alla medicina per stabilire cosa sia la nascita e la morte di un uomo. Ed anche in relazione alla natura in generale il diritto positivo ha le sue idee in proposito, perché le sue leggi debbono occuparsi delle “cose naturali”. Ad esempio, il diritto di proprietà induce ad occuparsi dei terreni, dell'acqua e dell'aria, delle piante e degli animali. Dal modo in cui queste “cose” vengono trattate si può inferire l'idea di natura sottostante.

E' sempre stato così. Sempre nella morale e nel diritto l'uomo s'è incontrato con l'idea di natura e sempre ne ha tenuto in qualche modo conto nell'elaborare le regole morali e giuridiche. Ma oggi c'è qualcosa in più. Oggi la natura fa sentire la sua voce come mai prima. Un tempo era l'uomo che doveva strappare alla natura il necessario per vivere, oggi è la natura che geme oppressa dall'onnipotenza dell'uomo piuttosto che gemere insieme all'uomo per la redenzione ². Alla natura matrigna dell'uomo si sostituisce la natura vittima dell'uomo. Un tempo la natura era adorata come una divinità, oggi è l'uomo che pretende adorazione dalla natura e ne dispone a suo piacimento. E tuttavia ancora oggi l'uomo non può fare a meno della natura, ancora oggi essa lo sostiene e costituisce il presupposto indispensabile di tutti i suoi progetti.

**La
natura
come
inizio**

Bisogna rendersi conto che dalla natura tutto ha preso e prende inizio, ma anche che la storia della civiltà umana è un progressivo allontanamento dalla natura. La vita ha uno stadio iniziale che si realizza con la nascita. Vivendo, la vita si attua e si allontana da quello stato. Nella misura in cui la vita procede e si stratifica la natura appare come qualcosa di originario nel senso di grezzo, informe, non raffinato, in attesa di qualcosa che le conferisca un senso. Tutti i popoli più vicini alla natura noi li consideriamo come “selvaggi”. Una volta che la cultura ha compiuto la sua opera di trasformazione e raffinamento della natura noi non prestiamo più alcuna attenzione ad essa. Noi pensiamo che la natura sia stata superata e sia ormai alle nostre spalle, cioè appartenga al nostro passato. Ma essa in realtà è sotto di noi, ci sostiene nascostamente, ma è lì presente in noi e fuori di noi. Oggi noi ci accorgiamo di questo per il fatto di aver tentato di eliminarla una volta per tutte. Allora la natura si ribella e presenta il conto all'uomo. Gli mostra tutti i debiti che l'umanità ha accumulato nei secoli nei suoi confronti e dichiara di non poter più concedere ulteriori crediti.

**Natura
progres-
so
cultura**

L'immenso progresso scientifico e tecnologico, che il nostro tempo registra, ha un effetto immediato sul nostro concetto di natura. L'uomo ha raggiunto la possibilità di intervenire come non mai sui processi della natura, può orientarli e governarli, può trasformarli e manipolarli. Tutto ciò rimette in discussione il suo rapporto con la natura, fa risorgere problemi

² «Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto». S.Paolo, *Lettera ai Romani*, 8,22.

etici che si pensavano risolti e fa sorgere nuovi problemi etici prima inimmaginabili.

Succede allora che la stessa cultura, che è servita all'uomo per prendere le distanze dalla natura, entra in crisi e perde i suoi punti di riferimento. La ragione nascosta di molti dei sommovimenti culturali del nostro tempo si deve cercare nella crisi del rapporto dell'uomo con la natura.

E' ormai evidente che il nostro concetto di natura ha un carattere culturale. Non esiste un'idea astratta di natura, ma sempre la natura è pensata all'interno di contesti culturali che a loro volta si definiscono per il modo in cui intendono il rapporto tra l'uomo e la natura. L'uomo è un essere culturale. Nell'uomo stesso si compie dunque questa simbiosi inscindibile tra natura e cultura: è un *animale* e in questo senso è natura, ma un animale di *cultura* e in questo senso è storia. Per avere un'idea di natura bisogna pensare la natura, ma pensare la natura è già fare cultura. Per questo noi raggiungiamo la natura sempre attraverso la cultura. Questa è fatta dalle nostre pratiche, dal modo in cui lavoriamo ed amiamo, dai nostri valori e dalle nostre conoscenze, dai nostri costumi e dalle nostre aspirazioni. Ma ciò non significa che la natura sia assorbita e dissolta nella cultura, perché può succedere - come abbiamo visto - che essa si ribelli ad essa, che faccia sentire la sua voce. La natura resta sempre qualcosa che le culture non riescono mai a fagocitare totalmente e, in questo senso, è un limite per esse e un criterio di misura. Se noi arriviamo alla natura attraverso la cultura, è vero anche che possiamo contestare la cultura, appellandoci in qualche modo alla natura o a ciò che sfugge alla sua presa. La natura è al contempo ciò che appartiene alla cultura e ciò che è al di là di essa. Ed è proprio questa constatazione paradossale che bisogna spiegare e giustificare, perché qui risiede il senso vero e plenario del concetto di natura.

Il problema della natura appare con maggiore evidenza nei momenti di crisi della cultura. Non è forse temerario affermare che le culture sono messe in crisi dalla natura, cioè dalla loro incapacità di affrontare le questioni che essa in modo sempre nuovo pone all'uomo. Le crisi della cultura etica e di quella giuridica sono in qualche modo determinate anche dall'idea di natura o dal conflitto tra l'idea di natura che la morale e il diritto hanno elaborato e le nuove istanze che premono per essere riconosciute ed assimilate e non lo possono essere sulla base delle categorie culturali consolidate.

Se consideriamo, ad esempio, le categorie tradizionali del pensiero giuridico, dobbiamo riconoscere che esse non sempre oggi riescono ad orientare l'uomo nei suoi rapporti con le cose e con gli altri uomini. Se il discorso giuridico ha perso di omogeneità e di coerenza, se s'intende attualmente come mera descrizione di soluzioni tecniche di carattere frammentario, è forse perché alcune categorie tradizionali di riferimento, come quelle di soggetto, di oggetto, dell'avere e del disporre, non sono più in grado di abbracciare la complessità sempre crescente delle loro applicazioni e non sono percepite più allo stesso modo del passato. Il fatto

**Natura e
crisi della
cultura**

**Crisi
della
cultura
giuridica**

**Adattamento
o
trasformazio-
ne?**

che non si sia pervenuti ad una revisione soddisfacente delle categorie dogmatiche e che si possa pensare ad una crisi irreversibile della dogmatica giuridica in quanto tale, cioè in quanto unitaria e sistematica, dipende in buona parte dal disorientamento riguardante i presupposti culturali del pensiero giuridico e del loro impatto con le nuove istanze della natura.

Due possibili vie si aprono davanti a noi: quella dell'adattamento delle categorie tradizionali ai nuovi problemi dell'etica contemporanea o quella della loro radicale trasformazione. Nel primo caso si tratta di una questione interna ad una prassi consolidata. Si richiede di essere più prudenti e morigerati nel dominio della natura e che si sappia meglio fare il calcolo delle conseguenze delle nostre azioni. Nel secondo caso, ben più a monte dell'applicazione, si tratta di cambiare gli stessi criteri di fondo e l'approccio generale dell'uomo nei confronti della natura. Ed allora appare evidente che i problemi cruciali non risiedono più all'interno del discorso giuridico, etico e politico, ma a monte di esso. Essi sono annidati in quei paradigmi pre-interpretativi di cui - consapevoli o meno - ci serviamo quando vogliamo orientarci nel mondo. E il concetto di natura è uno dei più importanti tra essi.

Il dibattito etico del nostro tempo non è caratterizzato dal conflitto interno delle interpretazioni, ma riguarda direttamente i punti di partenza o la cornice concettuale di riferimento. E' un dibattito sui principi prima ancora che sulla loro applicazione. Ma anche la conoscenza dei principi è questione d'interpretazione. Quando ci troviamo all'interno di una tradizione o di una prassi sociale, i principi sono ritenuti evidenti e si discute della loro applicazione. Ma, quando viene meno la percezione dell'evidenza dei principi ed essi sono posti in dubbio, allora è inutile affrontare problemi applicativi, ma bisogna rivisitare i presupposti fino ad allora indiscussi³. Occorre, pertanto, individuare questi nodi concettuali da cui l'evidenza si è allontanata e che pure sono costitutivi del contesti.

**La
direzione
della
ricerca**

In questa rivisitazione del concetto di natura si possono seguire vie diverse. Si potrebbe scegliere come campione il sistema giuridico italiano per risalire dai contenuti delle sue leggi all'idea di natura che esse presuppongono. Ma si tratterebbe di un lavoro lungo e non sempre conducente, perché non si può dire che un sistema giuridico formatosi per successive stratificazioni abbia un unitario e coerente concetto di natura. Di fatto il diritto positivo è spesso in balia delle particolari circostanze culturali e dei giochi politici retrostanti.

Per questo preferisco seguire un'altra pista di ricerca che si inoltra in modo diretto nell'immensa problematica della natura, scegliendo alcuni aspetti e temi che, alla luce della cultura contemporanea, appaiono essere di particolare rilevanza etica e giuridica.

³ Sul problema dell'evidenza culturale dei principi nell'ambito di tradizioni di pensiero e di azione cfr. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, Duckworth, London, 1988.

II

La natura come problema etico e giuridico

1. La natura interpella nuovamente l'uomo

Alla luce delle vicende culturali dell'ultimo decennio non possiamo più sottoscrivere la seguente affermazione di Bobbio:

«Nessuno si serve più della “natura” come di un buon argomento per legittimare la richiesta di un nuovo diritto o per giustificare la resistenza ad una legge considerata ingiusta, come, al contrario, fecero per secoli coloro i quali avevano qualche buona ragione, o credevano di averla, per modificare il diritto vigente»¹.

Questo non è più vero, perché l'appello alla natura torna oggi di fatto ad essere un argomento per rivendicare diritti. Se si parla oggi, a torto o a ragione, dei diritti degli animali o delle piante, è certamente sul presupposto di una certa rilevanza etica e giuridica della “natura”. Tutta la questione ecologica rappresenta un'irruzione della natura nella morale e nel diritto.

Per secoli l'oggetto proprio del diritto naturale è stato soltanto la natura dell'uomo. Nei confronti della natura non umana l'uomo si è attribuito un diritto assoluto, cioè senza limiti morali. Alla massima kantiana dell'uomo come *fine* s'è accompagnata quella della natura come *mezzo* e della spiritualità s'è fatto un privilegio piuttosto che una responsabilità. Ma oggi il ritorno della natura riguarda chiaramente la natura “non umana”, mentre al contempo si nega che l'uomo abbia in senso proprio una “natura”, com'è evidente in alcune concezioni della bioetica².

Oggi la situazione appare ben diversa prevalentemente a causa del progresso scientifico e tecnologico. L'uomo è ormai in grado di distruggere la natura, ma non è in grado di ripristinare ciò che ha distrutto. L'uomo è diventato per la natura più pericoloso di quanto un tempo la natura non lo fosse per l'uomo. Questa onnipotenza dell'uomo apre la strada a due atteggiamenti etici complementari nei confronti della natura³.

**Ritorno
della
natura**

**ma non
della
natura
umana**

¹ N. Bobbio, *Natura e diritto*, in “Civiltà delle macchine”, 1974, n.4, p.16.

² Cfr. H.T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, trad.it., Il Saggiatore, Milano, 1991, p.429.

³ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino, 1990.

Innanzitutto c'è un ritorno della paura per la sopravvivenza della stessa specie umana. La bomba atomica e l'inquinamento atmosferico possono estinguere la possibilità della vita sulla terra. E, se è vero che si tratta di cause dipendenti dalla volontà umana, tuttavia i conflitti tra gli uomini e l'avidità consumistica non permettono un controllo su di esse. L'uomo è esposto al pericolo di estinzione a causa degli strumenti che egli stesso ha elaborato per il benessere dell'umanità. Il paradosso è che la scienza moderna, edificata a beneficio del genere umano, è la fonte principale d'insicurezza e la minaccia più pericolosa.

**La
nuova
paura**

**Il senso
del limite**

Accanto alla paura c'è l'interrogativo etico sul limite. Il progresso scientifico e tecnologico hanno ormai permesso all'uomo di gettare ben più che uno sguardo nel mistero della vita. Ormai si può intervenire sui processi vitali in modo determinante. Si possono far nascere esseri umani in modo artificiale, conservare embrioni umani congelati in banche apposite, trasferire organi da un uomo all'altro, modificare il patrimonio genetico degli organismi viventi, intervenire nella struttura del DNA e via dicendo. Ed allora l'etica si chiede se e fino a che punto tutto ciò sia moralmente lecito. Il diritto, per suo conto, è chiamato a pronunciarsi sulla liceità giuridica di questi comportamenti, prendendo in considerazione non solo la tutela dei soggetti ma anche quella delle cose. Sia la morale che il diritto si chiedono se, fino a che punto e su quali fondamenti la natura non umana sia meritevole di tutela e debba essere rispettata e quali sono i limiti d'intervento sulla natura umana stessa.

**La
natura
come
utilità**

Sono dunque due le istanze etico-giuridiche che si presentano all'uomo contemporaneo. Una ha un carattere utilitaristico ed economico e riguarda la sopravvivenza e la qualità della vita dell'uomo stesso. Distruggere la natura e dilapidarne le risorse significa alla fin dei conti danneggiare la vita umana. Questo è chiaramente un ragionamento utilitaristico, in cui il fine e il valore resta sempre e soltanto l'uomo. Ma non per questo è un'argomentazione disprezzabile quando ha di mira l'umanità nella sua totalità e non già una parte di essa (i popoli ricchi, determinate razze o particolari gruppi o classi sociali). Il fatto che sia la paura per la nostra sopravvivenza a farci prendere in considerazione la tutela della natura è già un primo passo molto significativo che dovrebbe indurci a riflettere sui nostri legami con la natura. Se le ferite della natura si ripercuotono in qualche modo sull'uomo stesso, vuol dire che non possiamo più considerare la natura soltanto come un mezzo da manipolare senza limiti, ma che essa appartiene in qualche modo alla definizione di noi stessi.

**La
natura
come
valore**

Non c'è allora da meravigliarsi se dall'argomentazione utilitaristica si passa a quella normativa. Ci si chiede se la natura non abbia un valore in sé indipendentemente dai vantaggi che può trarne l'uomo. C'è un dovere di rispettare la natura anche quando ciò non porta all'uomo alcun vantaggio o, addirittura, quando ciò è di danno a qualche interesse dell'uomo? Ammettiamo che si possa dimostrare che l'estinzione delle foche non porti alcun danno alla vita dell'uomo sulla terra, avremmo allora il dovere di

proteggere lo stesso questa specie? Ammettiamo di trovarci nell'alternativa tra permettere l'impianto di un'attività industriale che crea nuovi posti di lavoro o vietarlo perché è pericoloso ai fini dell'inquinamento dell'ambiente, quale soluzione dovremmo scegliere? Basterebbe essere sicuri che la vita degli abitanti non correrà seri rischi, anche se le foreste e i fiumi ne soffriranno irreparabilmente?

Questioni del genere costringono a passare da un'etica utilitaristica ad un'etica normativa. Ma questa è proprio una delle novità culturali del nostro tempo. Finora la natura riceveva un'accoglienza nell'etica solo nell'ottica dell'utilità e non già in quella del bene o del valore in sé. E' ammissibile aprire le porte dell'etica normativa alla natura? I nostri doveri nei confronti della natura sono strumentali o normativi? Si può propriamente parlare di diritti della natura così come parliamo dei diritti dell'uomo?

Tutto ciò richiede una riconsiderazione globale del nostro modo di considerare la natura. Se continuassimo a mantenere i paradigmi tradizionali e il modo tradizionale di intendere i rapporti dell'uomo con la natura, allora è presto detto quale dovrebbe essere la risposta alle suddette questioni. Ma nel contesto culturale del nostro tempo c'è senza dubbio qualcosa di diverso e di nuovo. La natura da mero oggetto tende a divenire protagonista dei nostri dibattiti etici e giuridici e di questo fatto culturale dobbiamo tener conto. La soluzione utilitaristica non soddisfa più e la soluzione normativa incontra ostacoli teorici e pratici non indifferenti. La risposta tradizionale non soddisfa più, ma al contempo abbiamo difficoltà a cambiare i nostri paradigmi interpretativi.

La rivisitazione dell'idea di natura non può essere disgiunta da una riconsiderazione del modo stesso d'intendere l'etica e il diritto. Basti pensare che tradizionalmente l'etica s'interroga sul bene dell'uomo e che questo fine ultimo condiziona tutto il suo impianto teorico. E' ovvio che nella misura in cui si difende ancora questo impianto si cercherà di subordinare il bene della natura a quello dell'uomo. Per cui, se si vuole dar spazio autonomo alla natura nell'ambito dei problemi morali, bisognerà anche riformare il modo stesso d'intendere la questione etica. Lo stesso si può dire del diritto e del suo tradizionale obiettivo di rendere possibile la convivenza degli uomini nelle società. Come può il diritto riguardare anche l'alleanza dell'uomo con la natura?

Natura, etica e diritto sono sfere che non possono più essere considerate separatamente. Esse s'intrecciano tra loro con percorsi sempre più complessi che è necessario perlustrare con pazienza e senza pregiudizi. Soprattutto è necessario abbandonare la pretesa di poter abbracciare con un unico sistema di concetti tutta la problematica in oggetto. Noi ci muoviamo in un campo eterogeneo e multiforme, in cui questioni scientifiche si collegano con questioni etiche, in cui sono chiamate in causa contemporaneamente prospettive etiche e giuridiche differenti e in cui è impossibile stabilire una volta per tutte un complesso di principi etici e giuridici da cui dedurre le soluzioni per tutti i casi.

**La crisi
dell'etica
in quanto
tale**

**Bene
dell'uomo
o
Bene
della
natura?**

2. La varietà dei sensi della natura

**Natura
vs
Cultura**

Preliminarmente dobbiamo renderci conto che il termine 'natura' ha più di un significato e che, quindi, di volta in volta dovremmo precisare quale di essi intendiamo comunicare. Spesso si tratta di distinguere ciò che è naturale da ciò che non lo è e di risalire per contrapposizione dall'uno all'altro⁴. Questo già mostra un intervento della cultura, poiché di per sé la natura dovrebbe abbracciare tutto e niente dovrebbe potersi distinguere od opporre ad essa. Tutto ciò che esiste è per ciò stessa "natura". Tuttavia, quand'essa è sottoposta alla riflessione, si presenta subito la necessità della distinzione. Poiché la natura è *oggetto* di riflessione si prende in un certo senso distanza nei suoi confronti e in un certo senso si esce dalla natura per rimirla dall'esterno. In questo senso la natura perde il suo carattere primordiale di totalità onnicomprensiva ed indistinta.

Tutto ciò costituisce l'ambiguità del concetto di natura: da una parte niente sfugge ad esso e si può dire che tutto ciò che esiste è natura, ma dall'altra il prendere le distanze da essa nella riflessione dimostra la possibilità di uscire dalla natura, cioè che non tutto è natura.

a. Il significato comune

**Uomo
vs
Natura**

Ordinariamente quando si parla della "natura" s'intende tutto ciò che non è fatto dall'uomo. Una cosa è considerata naturale quando non è il risultato dell'opera umana. Le cose naturali (acqua, albero, fiore, stella...) esistono indipendentemente dalla volontà dell'uomo. Egli le trova già ben formate già nel suo apparire nel mondo. In questo senso anche l'uomo può considerare se stesso come una "cosa naturale" tra le altre. Ma ordinariamente, quando pensiamo alla natura, pensiamo al mondo in cui l'uomo si muove ed opera e, quindi, escludiamo da essa l'uomo stesso. Parliamo dei rapporti tra uomo e natura, sottintendendo con ciò che l'uomo non è natura. Questa è ciò con cui l'uomo deve fare i conti, cioè il suo ambiente, un campo da esplorare, da conoscere, da padroneggiare, da sfruttare, da ammirare e da custodire. In ogni caso la natura è il punto di riferimento di attività dell'uomo, ciò verso cui l'opera umana si dirige.

Considerare la natura come *materiale* per l'opera dell'uomo significa identificarla con tutto ciò che è materia. La distinzione tra uomo e natura riecheggia quella tra spirito e materia.

«La natura si è dimostrata come l'idea nella forma dell'essere
altro...La natura, perciò, non è da divinizzare...è, anzi, la

⁴ Seguirò molto da vicino il percorso tracciato da Wolf, che però è interessato ad individuare i sensi di 'natura' in riferimento al diritto naturale. Cfr. E. Wolf, *Concetto e funzione del diritto naturale*, in "Jus", 1, 1950, pp.73-88.

contraddizione insoluta. Il suo carattere proprio è questo, di *esser posta*, di essere negazione. E gli antichi hanno infatti concepito la materia in genere come il *non ens*»⁵.

Questa considerazione della natura come oscura alterità dello spirito è comune a tutta la filosofia moderna e conduce alla rinuncia da parte della filosofia stessa di occuparsi di un *non ens*, affidandolo alla cura delle scienze⁶.

b. Il significato ontologico

Abbiamo già detto che la “natura” rinvia a qualcosa di originario e di primordiale. Quando cerchiamo la “natura” di una cosa, non intendiamo considerarla come dipendente o derivata da qualche altra cosa o in relazione con altre cose, ma come individuata solo da se stessa. Una cosa è quella che è. La sua “natura” è tutto ciò che la identifica come entità specifica ben distinta dalle altre cose⁷. E' ciò che chiamiamo anche *essenza*, o ciò per cui una cosa è quella che è. Per questo anche consideriamo una cosa un *ente* o un'*entità*, cioè avente una sua *forma*, e non già un ammasso informe di materia. L'essenza non è nulla di diverso dalla cosa stessa, altrimenti la cosa non avrebbe alcuna identità di per se stessa. In questo senso è originaria.

L'essenza può essere vista anche in senso dinamico, cioè come il principio di sviluppo di un ente, che fin dall'origine è dotato di una *potenzialità* orientata in modo ben preciso.

Infine, se si guarda al fine raggiunto, “natura” indica anche lo stadio finale dello sviluppo di un ente, quello in cui l'essenza ha dispiegato tutte le potenzialità.

In questi tre sensi in cui si presenta l'essenza (quello statico, quello dinamico e quello finalistico) il carattere derivato della cosa è escluso. Essa è definita da se stessa e si sviluppa da sé per realizzare se stessa. In questo senso “natura” rinvia a ciò che è originario o originale, cioè proprio di quella cosa. Chiameremo questo il *significato ontologico* di natura in quanto essa abbraccia tutti gli enti.

**Natura
vs
Indistin-
zione**

**I tre
volti
della
essenza**

⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B.Croce, Laterza, Bari, 1967, p.205 e ss.

⁶ Cfr. H. Jonas, *Dopo il XVII secolo: il significato della rivoluzione scientifica e tecnologica*, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, trad. di G. Bettini, Il Mulino, Bologna, 1991, pp.95-139.

⁷ E' chiaro che non ci si riferisce solo alle cose materiali. Si parla, ad esempio, della “natura” della famiglia, della politica, del diritto, dello Stato per indicare la loro essenza.

c. *Il significato storico*

Si considera “naturale” ciò che è da tempo immemorabile, ciò il cui sorgere si perde nella notte dei tempi. Si tratta di uno stato storico iniziale che ha segnato un cominciamento di una vicenda che arriva fino a noi. Quest'ordine primigenio può essere valutato sia come positivo sia come negativo. Come positivo, quando si pensa che la storia nel suo procedere sia un continuo decadimento dall'ordine originario e perfetto delle cose ⁸. Come negativo, quando consideriamo questo stato iniziale come “primitivo”, rozzo e selvaggio ⁹. Per cui gli stati successivi sono quelli positivi del progresso, del miglioramento, della civiltà.

**Iniziale
vs
successivo**

**Natura
e
stato
di
natura**

In ogni caso, a differenza del precedente, il significato di “natura” come inizio ha spesso una connotazione valutativa, positiva o negativa che sia. Inoltre c'è anche da notare che qui “natura” s'identifica con “stato di natura”, cioè con una condizione in certo qual modo storica dell'umanità. Bisogna pertanto ben distinguere questo *significato storico* di natura da quello ontologico illustrato nella contrapposizione precedente e stare bene attenti a non confonderli come invece è spesso avvenuto nel giusnaturalismo moderno ¹⁰.

**Natura
e tempo**

Per comprendere bene il significato storico della natura bisognerebbe aver presente la concezione del *tempo*. Il tempo è dapprima sentito nel ritmo della natura. Esso è scandito dal ritmo delle stagioni, dal moto degli astri e dai processi biologici della vegetazione e della vita. Si è così sviluppata una *concezione ciclica* del tempo secondo cui esso è costituito da eventi che si ripetono sempre nello stesso ordine. I greci non credevano che il loro comportamento potesse correggere, emendare o dirigere il divenire delle cose. Il tempo è stato poi percepito nei ritmi dell'uomo e nei movimenti collettivi delle comunità etniche. Le fondazioni delle dinastie e delle città svolgono nei calendari lo stesso ruolo dei moti del sole e degli astri. Ma si sentiva la necessità di accordare i ritmi dell'uomo ai ritmi della natura.

«La vigorosa antitesi uomo-natura, con tutto ciò che essa implica di conflitti e di antagonismi, è radicata nel cuore stesso del tempo, poiché i ritmi degli uomini e quelli della natura si incontrano nel tempo. Quest'incontro è dunque necessariamente causa di conflitto, oppure offre

⁸ Per la religione ebraico-cristiana si tratterà dello “stato di natura integra” della prima coppia prima del peccato originale. Per gli stoici si tratterà dell'*età dell'oro*.

⁹ Per Lucrezio lo stato primitivo è ferino e selvaggio. Per Hobbes nello stato di natura c'è la guerra di tutti contro tutti.

¹⁰ Cfr. J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, a cura di F. Viola, Jaca Book, Milano, 1985, pp.104-105.

la speranza di una pacificazione? Questa è l'alternativa con cui il tempo ha ossessionato la mente dei popoli antichi»¹¹.

Ciò conduce ad introdurre *tempi rituali*, in cui si manifesta sia l'angoscia dell'uomo davanti alla natura, sia la pacificazione degli elementi contrari. Il rito rappresenta un tempo sacro in cui uomo e natura si riconciliano attraverso una dolorosa purificazione. Il diluvio può sconvolgere la vita dell'uomo, ma poi l'umanità rinasce e si rimette al lavoro. La concezione ciclica ha bisogno di momenti di sospensione (o mistici) che rimettono in moto il processo ritmato e sempre uguale della storia.

E' solo con la *concezione lineare* che il tempo dell'uomo prende congedo da quello della natura. Secondo questa concezione il tempo non torna mai su se stesso, ma è un progressivo avanzamento dal passato verso il futuro. Si tratta di un progressivo affrancamento dell'uomo dalla natura. La stessa salvezza della natura ormai dipende interamente dall'uso che l'uomo farà della sua libertà. La natura è il passato, cioè il tempo perduto. Il futuro è il tempo conquistato dall'uomo e dalla sua opera. Questo futuro potrà essere valutato positivamente o negativamente, ma in ogni caso il passato è perduto e lasciato dietro le spalle.

d. Il significato teologico

Il concetto di natura è anche legato all'idea di creazione. Secondo la religione ebraico-cristiana la natura è creata da Dio. Ciò significa che Dio produce lo stesso essere delle cose, traendole dal nulla, e dà ordine alle cose create. L'opera della creazione dal punto di vista teologico ha questi due aspetti: la creazione dal nulla e la distinzione delle creature¹². La natura non è fatta dall'uomo, che è chiamato a collaborare allo sviluppo della creazione.

Poiché la natura è opera di Dio, essa reca i segni del suo creatore. Noi possiamo indirettamente conoscere Dio attraverso la natura. Ciò significa che la natura rimanda al di là di se stessa, non è un universo chiuso e autosufficiente. Essa dipende costantemente dal suo creatore. Si parla a questo proposito di "creazione continua". Se qualcosa è tratta dal non essere, ciò vuol dire che il nulla è sempre in agguato e può inghiottire la realtà creata. Il Dio creatore sostiene continuamente nell'essere le sue creature. La stabilità e l'ordine dell'universo riposano in questa permanenza della volontà divina nei confronti della creazione.

**Creazione
vs
Produzione
e**

¹¹ A. Neher, *L'essenza del profetismo*, trad. di E. Piattelli, Marietti, Casale Monferrato, 1984, p.52.

¹² E' interessante notare che nel razionalismo del Seicento e del Settecento il primo aspetto è stato messo in ombra a vantaggio del secondo (il Dio orologiaio) per ridurre notevolmente la distanza tra l'opera dell'uomo e quella di Dio. Eliminando il concetto di creazione dal nulla, l'opera di Dio stessa diviene puramente *meccanica* come quella dell'uomo. L'opera creativa è intesa come un'opera tecnologica.

Un'altra conseguenza della dottrina della creazione è l'immanenza o la presenza di Dio nelle cose. Questa presenza è del tutto diversa da quella dell'artefice umano nei confronti dell'oggetto meccanico. Nell'opera umana è presente senza dubbio l'idea dell'artefice, ma non già il suo essere. Nella creazione divina è invece presente anche l'essere stesso di Dio che vuole che una cosa esista e le partecipa il suo essere ¹³.

**Immanenza
di Dio**

e. Il significato psicologico

**Spontaneo
vs
Riflesso**

A volte per "naturale" s'intende tutto ciò che è spontaneo, irriflesso e in qualche modo innato. Ancora una volta il punto di partenza è sempre l'uomo e la progettualità e costruttività del suo agire. Naturale è ciò che sfugge a tale riflessività e sorge spontaneamente senza un disegno umano. Tutto ciò riguarda non solo la natura esterna, ma anche l'uomo stesso o la natura umana. In essa ci sono istinti, inclinazioni, sentimenti e, in genere, uno strato impulsivo che si mette in moto con spontaneità. La riflessione implica un controllo delle situazioni, dell'agire e dell'operare, mentre la spontaneità sfugge di per sé alla volontarietà e al controllo. "Naturale" diventa allora sinonimo d'istintivo.

Questo significato può avere una valenza positiva o negativa. La spontaneità può essere considerata come un indice di autenticità e di genuinità. Ciò che è frutto di riflessione sembrerebbe implicare un calcolo che spegne ogni immediatezza e permette la falsificazione della realtà ovvero l'artificio. Ma v'è anche un risvolto negativo della spontaneità, cioè il suo carattere primitivo ed irrazionale. Allora la riflessività apparirà come ponderazione, prudente senso della misura e, quindi, come segno di progresso e di civiltà.

f. Il significato cosmologico

**Necessario
vs
Causale**

Dal punto di vista dell'universo la natura appare sinonimo di *regolarità cosmica*. Le leggi della natura che regolano il movimento della materia sono considerate come dotate di una necessità razionale. Ciò che è naturale si presenta come necessario nel senso che non può accadere diversamente. Essendo necessario, è prevedibile. Al mondo della necessità si contrappone il mondo della libertà, che è fatto di accadimenti imprevedibili. Noi diciamo che un uomo è libero quando non è necessitato ad agire in un modo o in un altro. Se la natura è il regno della necessità, la libertà è il regno della indeterminazione.

Certamente si potrebbe rilevare che non è affatto necessario che la natura esista e che essa è alla radice contingente, cioè potrebbe non esistere. Tuttavia, posto che esiste, le sue leggi sono necessarie. Ciò vuol

¹³ «Dio è necessariamente in tutte le cose e vi è nella maniera più intima». S. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1.

dire che i fenomeni naturali accadono secondo una regolarità costante. Quando un fenomeno sembra sfuggire alla necessità della legge naturale, vuol dire che bisogna scoprire la legge a cui è veramente sottomesso, ma non già che accade senza legge.

In questo senso la natura si oppone alla storia, che è il regno dell'imprevedibile libertà umana.

g. Il significato etico

La natura è considerata come il complesso dei fenomeni naturali, cioè come il mondo dei fatti. In quanto tali essi sono privi di valore, cioè di dimensione etica. Sarebbe l'uomo ad introdurre il valore nella natura, valutando come buoni o cattivi i fatti della natura, che però di per sé non avrebbero valore. L'equazione tra natura e fatto è compiuta dalla scienza moderna. Su di essa lo *scientismo tecnologico* costruisce la sua convinzione dell'illimitata manipolabilità dell'essere naturale. Ciò che è manipolabile non può essere normativo, è una materia a cui si può conferire il significato etico che si vuole.

**Valore
vs
Fatto**

L'interrogativo centrale, che proviene dall'etica contemporanea, è se e in che senso si possa parlare di un valore intrinseco della natura che l'uomo è chiamato in qualche modo a rispettare ed a custodire.

3. La bioetica

Il termine 'bioetica', comparso per la prima volta deve la sua diffusione ad André Hellegers che nel 1971 ha fondato a Washington il "Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics". Nel 1978 fu pubblicata, a cura di questo Istituto, la *Encyclopedia of Bioethics*, che definisce questa disciplina come «lo studio sistematico della condotta umana nell'area delle scienze della vita e della cura della salute, quando tale condotta viene esaminata alla luce dei valori e dei principi morali».

Siamo, dunque, nel campo di un'etica applicata ai problemi della vitafisica. Nell'ambito di questo ampio campo di riflessione una particolare attenzione la bioetica dedica alle implicazioni etiche delle scienze biomediche nella loro più recente evoluzione. I temi principali della bioetica sono, pertanto, quelli della sessualità e procreazione, della fecondazione in vitro e della sterilità, della diagnosi prenatale, dell'ingegneria genetica, della sterilizzazione antiprocreativa, dell'aborto, del trapianto di organi, dell'Aids, dell'anzianità, dell'eutanasia, della morte e dell'accanimento terapeutico, della sofferenza e del dolore. Ma appartengono alla competenza della bioetica anche temi più generali e tradizionali come l'omicidio e il suicidio. Insomma, ogni comportamento

**Etica
applicata**

nei confronti della vita umana suscettibile di valutazione etica appartiene alla bioetica ¹⁴.

Il carattere specifico della bioetica è la sua interdisciplinarietà, poiché essa richiede una connessione tra discipline eterogenee come la medicina, la biologia, la filosofia morale, la deontologia professionale e il diritto. Queste ben diverse competenze molto raramente si trovano nella stessa persona e, pertanto, la bioetica richiede necessariamente la collaborazione di più persone per la definizione di ciò che è lecito o meno fare in determinate situazioni. Non si tratta soltanto di persone dotate di diverse competenze, ma anche di persone che assolvono ruoli diversi. La bioetica esige la cooperazione tra lo scienziato sperimentatore, il medico che applica le tecniche biologiche, il paziente che consente a sottoporsi alla terapia o alla sperimentazione, il giurista, l'esperto in problemi etici e deontologici. Bisogna evitare di appiattire la complessità dei problemi bioetici nell'orizzonte di una delle discipline o competenze chiamate in causa. Sia il biologo che il medico e il filosofo morale tendono ad assolutizzare il loro punto di vista. Ma in tal modo non vi sarà vero e proprio dialogo costruttivo. La bioetica è il risultato di una collaborazione in cui ognuno adempie il proprio ruolo nel rispetto di quello degli altri.

Interdisciplinarietà

Norme miste

A questo fine è necessario rendersi ben conto della natura dei giudizi valutativi a cui approda il discorso bioetico. Il carattere etico della bioetica la rende una *disciplina pratica*, cioè essa è rivolta a rintracciare norme morali che possano guidare il comportamento umano nei confronti della vita. Queste norme sono il risultato dell'incontro di giudizi di fatto con i valori etici. Si parla a questo proposito di *norme miste*, poiché la loro validità dipende dalla verità del giudizio empirico in esse implicato. Una *norma pura* è tale indipendentemente dal giudizio sui fatti. La proibizione dell'omicidio non dipende da alcun giudizio sui fatti, è un puro giudizio di valore. Ma la proibizione di somministrare il cianuro dipende dalla verità del giudizio empirico per cui il cianuro ha un'azione letale. Qualora il cianuro fosse innocuo, non avrebbe alcun senso la norma morale che ne vieta la somministrazione ¹⁵. E' proprio questo lo statuto dei giudizi etici della bioetica. Essi sono condizionati dalle conoscenze scientifiche e dalla loro fondatezza. Le scienze naturali presentano dati biologici e tecnici, di cui l'agire umano ha bisogno per orientarsi nel mondo. Il giudizio etico poggia su queste conoscenze e dipende dalla loro verità. Quando, ad esempio, si deve giudicare sull'ammissibilità della sperimentazione di un nuovo farmaco sull'uomo, è necessario sapere se le sostanze chimiche di cui è composto possono essere nocive e in quale misura. Se il giudizio empirico cambia, anche il giudizio etico deve mutare. La bioetica è un'*etica applicata*.

¹⁴ Per un'introduzione di carattere generale cfr. S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, Medical Books, Palermo, 1990².

¹⁵ Cfr. A. Auer, *Etica dell'ambiente*, trad. di I. Fornaro, Queriniana, Brescia, 1988, p.117.

3.1. Bioetica ed etica

In quanto etica applicata, la bioetica dovrebbe presupporre un complesso di principi morali da applicare alle particolari questioni. Ma in un regime di pluralismo etico, qual è il nostro, su questi principi c'è disaccordo e continuo dibattito. Dobbiamo riconoscere che oggi non ci possiamo inoltrare nelle questioni bioetiche già forniti di una guida etica comune. Di conseguenza nei dibattiti su temi di bioetica è molto importante individuare su cosa effettivamente verte il disaccordo al fine di circoscrivere esattamente ciò che è controverso e di affrontarlo secondo i suoi metodi di soluzione specifici.

Il disaccordo può riguardare i principi etici di fondo. Vi può, ad esempio, essere chi dà un valore assoluto alla coscienza individuale e alla sua libertà di scelta e chi invece intende porre dei limiti normativi esterni alla volontà dell'individuo. Per risolvere tale controversia è inutile appellarsi alla scienza ed alle sue descrizioni fattuali, ma bisogna riconoscere che qui il problema è puramente e semplicemente "etico".

Il disaccordo potrebbe anche riguardare gli stessi dati scientifici a disposizione della medicina. Non bisogna pensare che la scienza sia luogo di certezze assolute. Spesso dobbiamo ragionare in termini di probabilità e prendere delle decisioni sulla base del calcolo tra costi e benefici senza essere sicuri al cento per cento delle conseguenze. Ciò si verifica soprattutto nel campo delle sperimentazioni di nuovi farmaci. Tuttavia il disaccordo scientifico è diverso dal disaccordo etico e deve essere affrontato con metodi differenti.

La confusione tra queste forme diverse di disaccordo genera complicazioni e fraintendimenti di cui la bioetica è piena. Bisogna anche ricordare che non v'è soltanto un'etica generale, ma v'è anche un'etica della scienza, cioè un'etica della ricerca e della sperimentazione, una deontologia del medico e dell'operatore sanitario.

La problematica di ogni etica applicata ruota intorno a due questioni fondamentali: la valutazione del fine e quella dei mezzi. Anche nella problematica bioetica è così. Da una parte bisogna chiedersi se il fine perseguito sia degno della persona umana e dall'altra bisogna giudicare anche dei mezzi sotto un duplice aspetto, quello dell'adeguatezza al fine che ci si propone e quello della loro intrinseca moralità. Posso approvare la moralità del fine, ma non quella dei mezzi proposti e viceversa oppure posso considerare l'uno e gli altri inaccettabili sul piano morale. Qui - come altrove -, e qui più che altrove perché si tratta della vita, deve essere rigettato il principio per il cui "il fine giustifica i mezzi".

Tutto ciò potrebbe indurre a pensare che la determinazione dei fini generali dell'azione e dei principi etici generali cada fuori della bioetica e sia a monte di essa. Di fatto però sono le situazioni concrete e i casi particolari che inducono a riflettere e a prendere coscienza dei principi da

Disaccordo etico

Disaccordo scientifico

Fini e mezzi

Bioetica come fonte di cognizione e di produzione dell'etica

seguire. In questo senso la bioetica rappresenta uno dei luoghi di elaborazione dell'etica e dei suoi modelli generali, un luogo destinato a divenire per l'uomo contemporaneo sempre più importante.

In una società in cui esiste un'etica comune altamente condivisa i principi morali sono ben chiari e si tratterà soltanto di applicarli alle varie situazioni. Ma in un regime di pluralismo morale c'è incertezza sui principi da seguire ed essi dovranno di volta in volta essere definiti dal dibattito sociale in riferimento alle varie situazioni. Ciò potrebbe far smarrire la specificità delle questioni etiche, che potrebbero essere confuse con le questioni fattuali. Ma, anche e soprattutto in un regime di pluralismo etico, siamo tenuti a mantenere ben distinte le une dalle altre.

**Identità
della
morale**

Nonostante il disaccordo sui principi della morale dobbiamo essere d'accordo sulla specificità della morale. Nell'ambito della bioetica tale convergenza si riassume nel principio "non è lecito realizzare tutto ciò che è possibile". L'agire umano si volge a tutto ciò che è *può essere fatto* e deve discriminare tra queste possibilità ciò che è *bene (o giusto) fare* da ciò che è *male fare*. E' possibile uccidere un uomo, ma non è giusto farlo. Senza questa distinzione non esiste l'etica in generale, non esiste il lecito, il dovere, la norma, il valore.

La scienza e la tecnica aumentano incessantemente l'ambito del possibile ¹⁶ ed è proprio per questo che l'etica è continuamente interpellata a sceverare il possibile che è permesso o doveroso fare dal possibile che è consigliabile o vietato fare. La scienza offre possibilità, l'etica individua norme e valori. Il carattere "etico" della bioetica deve così essere salvaguardato dai tentativi di ridurlo a mera organizzazione sociale delle possibilità offerte dalla scienza.

L'altro aspetto da considerare è il modo d'intendere i principi della morale specie in riferimento al tema della *vita*, che costituisce - come s'è detto - quello specifico della bioetica.

**La
forza
della
morale**

Il problema è quello del tipo di "forza" che i valori morali fondamentali hanno. Sotto questo aspetto noi possiamo grosso modo distinguere le morali in due categorie: quelle che attribuiscono a tali valori un carattere "sacrale" e quelle che riconoscono ad essi uno statuto di "eccellenza" ¹⁷.

Sacralità

Nel primo caso i principi morali hanno un'assolutezza che li protegge da ogni subordinazione. Questi assoluti morali sono "sacri" e dunque intangibili ed indiscutibili. Non appena entrano in gioco si sa già che tutto il resto deve essere subordinato e sacrificato ad essi. Se la vita umana è sacra, allora non può essere subordinata ad alcun altro valore o interesse. Se la libertà di scelta è sacra, allora ogni sua limitazione è ingiustificata.

¹⁶ I trapianti, la rianimazione e la fecondazione artificiale *in vitro* con trasferimento di embrione (FIVET) prima non erano possibili e, quindi, non sollevavano alcun problema etico. Ora che lo sono, si tratta di sapere se sono leciti o meno.

¹⁷ Prendo questa distinzione da E. Agazzi, *Il luogo dell'etica nella bioetica*, in *Quale etica per la bioetica?*, a cura di E. Agazzi, Angeli, Milano, 1990, p.16 ss.

Eccellenza

Nel secondo caso, invece, i valori fondamentali sono intesi come orientamenti prioritari che devono essere seguiti nelle scelte etiche nella misura del possibile. Con questo statuto di eccellenza entrano nel processo deliberativo, che soppesa le ragioni pro e contro e opera un bilanciamento delle istanze etiche. Di conseguenza non possiamo dire a priori quale di questi valori dovrà avere la prevalenza e in che misura, ma solo di volta in volta, in riferimento alle situazioni particolari, sarà *doveroso* dare la prevalenza, ad esempio, al valore della vita o al valore della libertà. Con ciò si riconosce che il ragionamento pratico è un'opera di armonizzazione delle istanze etiche, in modo che il ruolo prioritario di quelle principali venga rispettato e nessuna di esse venga totalmente disattesa.

Solitamente il carattere sacrale dei valori è proprio delle etiche di origine religiosa, ma vi può essere un'assolutezza dei principi anche in morali "laiche". Il dibattito sull'aborto ha visto lo scontro di due morali assolute: quella (cattolica) che difendeva la sacralità della vita umana e quella (laica) che proteggeva la sacralità della scelta libera della donna.

Questi due modi d'intendere i principi morali hanno le loro ragioni e la loro giustificazione. Sarebbe superficiale pensare che l'uno appartiene al passato e l'altro al futuro della morale. Qui in realtà si presentano due esigenze che appartengono entrambe alla struttura stessa della morale: il suo carattere assoluto e categorico, per cui qualcosa deve valere di per sé e non può essere oggetto di contrattazione (*morale del dovere*), e il suo carattere contestuale, per cui ciò che è bene in sé deve essere anche bene per me, qui ed ora (*morale della felicità*). Nel dibattito etico attuale si danno, pertanto, posizioni che sono una combinazione delle istanze della sacralità con quelle dell'eccellenza¹⁸.

Alla luce di queste considerazioni possiamo ora additare quei modelli etici che sono più diffusi nella società contemporanea e che, quindi, costituiscono un punto di riferimento usuale nella trattazione delle questioni bioetiche.

Il *modello personalistico* pone la persona come valore assoluto e identifica uomo e persona. Ogni uomo è persona. Non si limita dunque la qualifica della personalità al possesso attuale della coscienza. Il cerebroleso è persona quanto lo è un professore universitario. Anche un professore universitario cerebroleso è una persona. C'è anche da aggiungere che non bisogna confondere questo valore con quello della vita. In questa prospettiva non è la vita ad essere un valore inviolabile, perché anche gli animali hanno la vita. Ma solo la vita della persona è inviolabile, perché lo è la persona stessa in quanto essere spirituale.

Il *modello della libertà* è diretto alla tutela delle scelte individuali. Il principio generale seguito è che le decisioni in campo bioetico devono essere affidate agli interessati o, comunque, devono avere il loro consenso

**Dovere
e
Felicità**

**Modelli
della
morale**

¹⁸ Cfr. M. Mori, *Per un chiarimento delle diverse prospettive etiche sottese alla bioetica*, in *Quale etica per la bioetica?*, cit., p.48.

libero e pieno. La libertà è l'unico valore assoluto ed ha come unico limite se stessa. E' ovvio che questo modello offre una concezione più ristretta di persona umana, perché richiede che essa sia in atto capace di avere una coscienza, di deliberare e di disporre di sé. La tutela del valore della libertà implica la tutela particolare di questa più ristretta cerchia di esseri umani.

Il *modello utilitaristico* è diretto al calcolo dei costi e dei benefici di una scelta. Il valore fondamentale che è qui invocato è quello di massimizzare il benessere degli individui interessati. Questi individui non sono solo le persone, ma tutti i senzienti, cioè tutti coloro che possono provare piacere e dolore. Poiché il principio di utilità guarda alle conseguenze delle azioni, solo l'utilità generale può permettere di sacrificare il benessere di alcuni. Ma si tratta dell'utilità generale di tutti gli esseri senzienti o solo degli esseri umani? La vivisezione degli animali è senza dubbio favorevole all'utilità generale degli uomini, perché permette di combattere meglio le loro malattie. Si può dire però che contribuisca all'utilità generale di tutti gli esseri senzienti? Che ne pensano gli animali?

Ovviamente questi modelli ben raramente vengono proposti allo stato puro, di fatto interagiscono, si combinano e si confrontano, diventando argomenti nelle deliberazioni che riguardano i temi della bioetica.

3.2. *Bioetica e natura*

La bioetica è l'etica applicata alla natura. Qui si tratta della natura del vivente, cioè della vita in tutta la sua estensione e, quindi, non solo della vita umana. C'è la percezione diffusa che la vita non possa essere trattata alla stessa stregua delle altre cose naturali. Si ritiene che essa abbia un valore particolare, anzi che sia l'unica parte della natura ad avere propriamente "valore". La ragione di ciò risiede nella complessità biologica del vivente, nella sua improbabilità, nella sua interiorità, nella misteriosità delle sue origini.

«La natura è un'immensa e sconosciuta unità, una realtà unitaria che costituisce il campo d'indagine di tutte le scienze naturali. In questa sconosciuta realtà si trovano esseri viventi con diversi livelli d'interiorità, diversi gradi di coscienza e diversa efficienza come centri di mutamenti spontanei»¹⁹.

Di conseguenza i temi della bioetica sono correlati alle fasi della vita e alle sue attività interiori: la riproduzione, la nascita, la crescita, l'identità corporea, la malattia, la sofferenza, la morte.

Nel caso della vita umana tale complessità raggiunge il suo grado più elevato. Qui si deve considerare il fatto che l'uomo è un essere simbolico che ritrova nelle proprie esperienze vitali un senso universale, cioè quelle

**Vita
umana**

¹⁹ A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, trad. di B. Porena, Adelphi, Milano, 1969, p.37.

vere e proprie totalità di senso che sono i miti e più precisamente gli archetipi simbolici²⁰.

L'esperienza della corporeità non è nell'uomo identica a quella dell'animale, per cui essa è soltanto il modo di rapportarsi al mondo. L'uomo si sente il proprio corpo e vede nella propria corporeità un mondo di significati simbolici in cui risiede il senso profondo ed inesplorato della propria esistenza. L'uomo trova nella corporeità il suo sé.

Per la scienza naturale i processi della sessualità umana non hanno un valore diverso da quelli della sessualità animale in genere. Dal suo punto di vista l'uomo è un animale come gli altri. Nulla la scienza e la tecnica possono dirci sul significato esistenziale della sessualità, della corporeità e della procreazione, ma possono solo esplorare i processi biologici naturali che li interessano e modificarli in una certa misura. La stessa dignità della vita umana non può essere dimostrata dalla scienza. Tutte queste sono dimensioni della realtà che solo la filosofia e l'etica possono cogliere, perché esse non sono rivolte all'analisi ma alla globalità di senso dell'esistenza umana.

**I limiti
della
scienza**

Noi ci chiediamo qual è il ruolo della corporeità nel nostro progetto di vita e ci chiediamo se esso è quale dovrebbe essere. Per rispondere a tali domande abbiamo certamente bisogno dei dati della scienza che c'informa sui processi vitali del corpo umano, ma solo una concezione filosofica dell'uomo e dei suoi valori morali potrà rendere ragione del significato esistenziale della sessualità. Voglio dire che ci sono dimensioni della realtà umana che la scienza non può cogliere, ma che neppure la filosofia e l'etica lo possono senza l'aiuto della scienza.

Solitamente si pensa che dei valori si occupa l'etica e della natura si occupa la scienza e che la bioetica si risolva nel mettere insieme in qualche modo queste due prospettive. Ma tra valori e fatti c'è incomunicabilità se non si trova un punto di collegamento e un linguaggio comune. Questo non può che essere dato dalla riflessione filosofica.

L'etica ha bisogno di una fondazione filosofica. I valori che essa difende devono essere in qualche modo giustificati. Chi afferma che qualcosa è bene, giusto o doveroso deve essere pronto a fornire le ragioni delle sue pretese, cioè a poggiarle su riflessioni filosofiche. Se le poggia su basi religiose, non può rivolgersi a tutti gli uomini, ma solo a coloro che condividono la sua fede e deve loro dimostrare che la sua posizione è coerente con il credo professato. E' vero però che ogni religione ha una pretesa all'universalità in quanto si propone a tutti gli uomini.

**Il ruolo
della
filosofia**

Anche la natura non è esclusivo appannaggio della ricerca scientifica. Lo stesso concetto di natura non è scientifico, ma filosofico. La scienza conosce solo un insieme di processi biologici o fisici collegati secondo il rapporto di causa-effetto, ma chiamare tutto ciò "natura" significa

²⁰ Cfr. P. Prini, *Il corpo che siamo*, Sei, Torino, 1991, p.45.

considerarlo alla luce di una globalità di senso che presuppone uno sguardo filosofico.

La stessa scienza non può fare a meno di presupporre nelle sue ricerche concetti filosofici ed etici che non può di per sé dimostrare. Lo scienziato presuppone che vi sia un ordine nella natura, altrimenti la sua stessa impresa scientifica non avrebbe senso. Il medico presuppone che la finalità del suo ruolo sia quella di cercare di guarire l'ammalato, altrimenti non avrebbe senso tutta la pratica sanitaria. Che gli esseri umani siano *persone*, cioè esseri dotati di particolare valore intrinseco, è una nozione di cui lo sperimentatore ha bisogno quando rivolge la sua attenzione alla vita umana, ma essa non può essere fornita dalla scienza stessa. Il dibattito infinito sull'aborto ha messo in luce quanto poco "scientifica" sia la stessa definizione di uomo e di vita umana.

Insomma, solo sulla base della riflessione filosofica l'etica e la scienza possono entrare realmente in contatto, mantenendo ognuna la sua specifica prospettiva. In caso contrario, cioè nel caso (purtroppo frequente) di una estromissione della riflessione filosofica, non potremmo evitare due esiti ben prevedibili: o l'assoluta incomunicabilità tra la scienza e l'etica o la loro confusione. In entrambi i casi la bioetica è tradita nei suoi intenti e nei suoi obiettivi.

**Sessualità
e
procreazione**

Un esempio significativo è fornito dal dibattito sui rapporti tra sessualità e procreazione. Si tratta di aspetti separati della vita umana o sono essi strettamente connessi? Già si sa che di fatto è possibile separare la sessualità dalla procreazione attraverso i metodi contraccettivi. Ora la fecondazione artificiale ha mostrato che è possibile anche separare la riproduzione dalla sessualità. I figli in provetta non sono il frutto di atti sessuali della coppia.

Tutto ciò è possibile e fin qui parla la scienza. Ma noi ci chiediamo se è anche giusto o moralmente lecito separare sessualità e procreazione. Ci interroghiamo se è giusto compiere atti sessuali non finalizzati alla procreazione, e programmaticamente chiusi a questo esito, e se è giusto procreare senza compiere atti sessuali. E questo è un problema etico. Per affrontarlo adeguatamente è necessario chiedersi quale sia il significato esistenziale o simbolico della sessualità nella vita umana. Non basta trovare quale sia il significato che ognuno desidera attribuire alla propria vita sessuale, perché ognuno di noi vuole sapere quale significato si *dovrebbe* riconoscere in essa. Avere una vita etica vuol dire credere che ciò che si sceglie sia ciò che è giusto scegliere.

Molti ritengono che non vi sia un unico significato esistenziale della sessualità, perché essa è legata ai diversi universi culturali. Si pensa che il significato della sessualità sia culturale e che quindi cambi in relazione ai valori di una determinata cultura. Ciò è senza dubbio vero. Tuttavia la peculiarità dell'uomo è anche quella di non essere succube della cultura in cui vive, di potersi distanziare in una certa misura da essa, di criticarla. A noi non basta sapere ciò che l'opinione comune pensa della sessualità, ma

vogliamo sapere ciò che si *dovrebbe* pensare di essa. E questo è un interrogativo filosofico che ci libera dal mero conformismo.

Voglio dire che c'è una dimensione della "natura" che non è accessibile alla scienza, ma lo è alla filosofia e che, dunque, la realtà non si riduce all'ottica empirica, ma riguarda anche i significati simbolici dell'esperienza umana. Noi infatti ci chiediamo quale sia la *natura*²¹ della sessualità e quale ruolo essa dovrebbe avere nel nostro progetto di vita. Se vien meno questa dimensione filosofica non ci sarà modo di fondare razionalmente i valori dell'etica e, dunque, di entrare in comunicazione con la scienza.

Anche la filosofia e l'etica, al pari della scienza, sono dotate di una loro pretesa di oggettività, per quanto di tipo diverso. Se la scienza rivede le sue conoscenze, noi non diciamo che esse sono soggettive, ma che un più accurato esame ha mostrato gli errori del passato o aspetti prima sconosciuti. Perché lo stesso non dovremmo dirlo per la filosofia e per l'etica?

La bioetica deve, dunque, aprirsi al concetto filosofico di natura, abbandonando lo scientismo, cioè nella sostanza la convinzione che le uniche conoscenze oggettive sono quelle empiriche della scienza e che il resto è questione di gusti.

3.3. Bioetica e diritto

Per illustrare le implicazioni giuridiche delle questioni bioetiche mi servirò di un caso giudiziario emblematico, che ha avuto larghissima risonanza internazionale: il caso *Baby M.*

Il caso Baby M.

I coniugi Stern non potevano avere figli, perché una gravidanza avrebbe comportato gravi rischi per la signora Stern, una pediatra ammalata di sclerosi multipla. Essi decisero di ricorrere alla tecnica dell'inseminazione artificiale eterologa. A questo fine era necessario trovare una donna disposta ad essere fecondata con il seme del signor Stern (madre surrogata o "di affitto"). Attraverso un Centro di sterilità di New York si misero in contatto con la signora Whitehead, madre di due figli, che in accordo con il proprio marito aveva già deciso di non avere altri figli. A questo fine il signor Whitehead si era sottoposto da tempo ad un'operazione di vasectomia. Il signor Stern firmò con la signora Whitehead un contratto nel quale quest'ultima s'impegnava ad essere inseminata artificialmente con il seme del signor Stern, ad abortire nel caso di anomalie del feto e su richiesta del padre naturale, di non allattare il neonato, di non stringere con lui legami affettivi e di consegnarlo al padre naturale dopo il parto, mentre il signor Stern da parte sua avrebbe versato alla signora Whitehead la somma di 10.000 dollari.

²¹ Qui si rimanda al significato ontologico di 'natura'.

Il 17 marzo 1986 la signora Whitehead mette alla luce una bambina (chiamata durante il processo sempre con il nome di *Baby M*), che chiamò Sara, mentre i coniugi Stern la chiamarono Melissa. Ma la signora Whitehead non ottemperò al contratto e dichiarò agli Stern di volersi tenere la bambina. Ne scaturì una complessa vicenda giudiziaria intorno al possesso della bambina. In primo grado il giudice considerò la maternità di affitto come un procedimento lecito e legale e, quindi, il contratto relativo come pienamente valido. Per quanto riguarda l'affidamento di *Baby M*, sostenne che il problema era quello del migliore interesse della bambina e, conseguentemente, confermò la custodia alla coppia Stern, perché era una coppia più stabile e più agiata. La madre biologica venne considerata come poco affidabile, perché aveva lavorato come ballerina in un cabaret, era moglie di un alcolizzato ed era “una donna che non attira la simpatia”. Il 3 febbraio 1988 il tribunale supremo del New Jersey, a cui la signora Whitehead fece ricorso, considerò invece invalidi i contratti di maternità di affitto, restituendo alla signora Whitehead i suoi diritti di madre naturale. Il contratto di maternità di affitto deve considerarsi nullo, perché infrange diverse leggi, come quella che proibisce di pagare del denaro ad una donna per ottenere il suo figlio in adozione. Tuttavia il tribunale confermò l'affidamento della bambina ai coniugi Stern sempre nel maggiore interesse della neonata, anche perché nel frattempo i coniugi Whitehead avevano divorziato. Concesse però alla madre naturale il diritto di visita due volte la settimana.

I problemi giuridici

Sono già evidenti i problemi giuridici che questo caso ha sollevato. In primo piano è il problema della libertà del diritto alla procreazione da attuarsi in modo difforme dallo schema normale della fecondazione. Da qui segue il problema della legittimità del contratto col quale, proprio per soddisfare tale diritto, si prevede una corresponsione in denaro a favore della donna nel cui utero e con il cui ovulo è stato attuato il concepimento e portata a termine la gravidanza. C'è anche il problema dell'affidamento del minore e della scelta fra tre soggetti: il padre naturale, la madre biologica e la madre adottiva. Tale problema solleva quello dei criteri da usare per stabilire l'interesse effettivo del minore, cioè in che misura essi devono poggiare sui legami naturali o sul benessere economico.

Preliminarmente dovrebbe essere risolta una questione di principio, cioè se il desiderio di avere un figlio si possa configurare come un diritto (garantito dalla costituzione) che potrebbe eventualmente condurre al sacrificio della vita di più embrioni.

Altra questione è se sia possibile distinguere due modi di essere della maternità: quella biologica e quella mentale-psicologica, con la conseguenza che a quest'ultima dovrebbe essere concessa una maggiore dignità e tutela giuridica in quanto più sentita e più vera.

Bisognerebbe anche vedere se si possano ammettere contratti aventi contenuti siffatti. Nel diritto italiano l'art.5 del c.c. vieta gli atti di disposizione del proprio corpo quando siano contrari «alla legge, all'ordine pubblico e al buon costume». La nostra legge non consente il trasferimento dello *status* di madre ad altri soggetti diversi dalla madre naturale. In generale gli *status* costituiscono un settore dell'ordinamento sottratto ad una libera negoziazione da parte dei privati. Si vuole anche evitare che il bambino sia considerato un oggetto di scambio ²².

**Questioni
di diritti**

Non è certamente l'obiettivo del nostro discorso sviscerare il caso *Baby M.* Abbiamo voluto solo mostrare quanti problemi giuridici possano sorgere da una questione bioetica (con l'avvertenza che essa potrebbe essere ancora più complessa, potendo le “madri” essere più di due). Questi problemi possono essere raccolti in due categorie molto generali. L'etica si chiede se è bene o male scegliere queste nuove possibilità d'azione, mentre il diritto si chiede se esse facciano sorgere dei veri e propri diritti e se le azioni in questione possano considerarsi lesive di diritti di altri.

Entrambe le questioni giuridiche riguardano il riconoscimento e la tutela dei diritti individuali, la loro estensione e i loro limiti. Ogni desiderio, la cui attuazione è ora resa possibile dalla tecnica, deve poter trasformarsi esso stesso in diritto? Oppure è compito del diritto positivo operare una cernita delle preferenze per tutelare la persona anche contro la sua stessa volontà? Noi sappiamo che il modello dell'individualismo assoluto non può essere seguito dal diritto. Non si può ammettere che ciascuno sia assolutamente libero di disporre del proprio corpo e delle sue parti, offrendole al miglior acquirente. In tal caso il diritto entrerebbe in contraddizione con se stesso. Ma questo è un caso limite, su cui tutti sono d'accordo. Ma la questione è: fino a che punto è lecito difendere la persona da se stessa e dagli altri senza cadere nel paternalismo?

In ogni caso tutto ciò rivela l'esistenza di una funzione ineliminabile del diritto, cioè quella della valutazione delle preferenze e dei desideri. Gli esiti di questo scrutinio possono condurre a concedere a questi desideri lo *status* di veri e propri diritti soggettivi o, più semplicemente, nel permetterne l'attuazione, oppure nel respingerli nel campo dell'illecito. Voglio dire che non si può ridurre il diritto a semplice regolatore del traffico dei desideri. Non si può chiedere al diritto di diventare uno strumento docile a tutti i nostri desideri e alle nostre preferenze.

Ogni sistema giuridico contiene criteri e principi interni per una valutazione delle azioni umane. Ovviamente l'etica retrostante e l'ideologia politica sostengono sempre la regolamentazione giuridica, ma è interessante notare che, pur dipendendo dalla cultura morale e politica, il diritto ha una propria sfera di competenza. Non basta, infatti, stabilire che qualcosa è di

**Diritto
e
scelta
etica**

²² Per questo rinvio a G.Ponzanelli, *Il caso Baby M., la «surrogate mother» e il diritto italiano*, commento alla sentenza della Corte superiore del New Jersey del 31 marzo 1987, in “Foro italiano”, 1988, coll.97-103.

danno alla dignità della persona, ma bisogna anche determinare quando è lecito costringere una persona a fare il proprio bene. E' lecito usare la "forza" in questioni morali? Si deve impedire alla gente di abortire, di drogarsi, di suicidarsi, pur ammettendo che si possa stabilire oggettivamente che queste azioni sono cattive?

Poi c'è anche il problema di un confronto tra valori contrastanti e quindi di una valutazione delle priorità o, eventualmente, del loro temperamento. Bisogna preferire il rispetto della libertà della madre o la tutela della vita del concepito? il progresso della ricerca scientifica o la tutela della vita e della dignità dell'embrione? la lotta contro la sterilità o la tutela della vita degli embrioni soprannumerari?

E' stato notato un certo pudore del diritto in campo bioetico e in certo qual modo un suo ritrarsi²³. Spesso la legislazione in tema di bioetica, anche nei paesi più progrediti, è chiaramente insufficiente, come ha mostrato il caso giudiziario *Baby M*, tanto che si discute se non si debba far leva piuttosto sulla giurisdizione.

«La decisione giudiziaria, quindi, si presenta come uno strumento che, in una società pluralista o comunque caratterizzata da un politeismo dei valori, evita la definitiva delegittimazione di una delle posizioni in campo, e i conflitti che da ciò discenderebbero. Garantisce, inoltre, una maggiore aderenza alla situazione concreta, evitando di irrigidire la regola e consentendo così una sua continua adattabilità ad una realtà in continua trasformazione, qual è appunto quella sulla quale incidono l'innovazione scientifica e tecnologica»²⁴.

Ovviamente la giurisdizione dovrebbe essere guidata da principi direttivi elastici, in modo che la decisione del giudice non sia del tutto discrezionale. Al contrario la legislazione, che opera attraverso una rigida tipizzazione delle fattispecie, appare inadatta ad affrontare le questioni bioetiche²⁵.

**Legislazione
o
Giurisdizione?**

Questa disputa tra la prevalenza della giurisdizione e quella della legislazione dipende in buona parte dal tipo di morale che una società segue. In una società pluralista possono prevalere le morali sacrali o le morali dell'eccellenza. E' ovvio che le prime si riflettono nel diritto attraverso una maggiore attenzione al momento legislativo e precettistico, mentre le seconde, più attente all'importanza del ragionamento giuridico, privilegiano la giurisdizione.

Comunque non credo che vi sia un ritrarsi del diritto, ma si cercano invece nuove espressioni del giuridico in considerazione del pluralismo etico. Ovviamente il diritto tende ad evitare il più possibile di fare scelte etiche, ma non sempre può farne a meno. Una società pluralista cerca nel

**Priorità
e
Bilanciamento
dei
valori**

²³ Cfr. S. Rodotà, *Modelli culturali e orizzonti della bioetica*, in *Questioni di bioetica*, a cura di S. Rodotà, Laterza, Bari, 1993, pp.421-431.

²⁴ Id., p.422.

²⁵ Su tale questione cfr. A. Pagliaro, *Verso un nuovo codice penale? Itinerari - Problemi - Prospettive*, in "L'Indice penale", 26, 1, 1992, pp.15-28.

diritto quell'etica comune che le manca. Di conseguenza c'è in certo qual modo un processo di supplenza del diritto nei confronti dell'etica, nel senso cioè che il diritto si assume il ruolo di composizione del conflitto etico. Per questo il sistema giuridico sente il bisogno di collegarsi più direttamente alla società.

E' significativo che il diritto faccia sempre più ricorso ad organismi di mediazione che sono luoghi di dibattito e canali di collegamento con le istanze della società.

**Comitati
di
Bioetica**

Il carattere estremamente composito della problematica bioetica spiega il sorgere di organismi collegiali e consultivi, in cui s'incontrano le diverse competenze. Si tratta dei *Comitati di Bioetica*²⁶ che, nati in ambiente anglosassone, si sono diffusi in vari paesi tra cui il nostro. Essi sono sorti inizialmente in via informale, ma la tendenza è quella di regolamentarne giuridicamente la composizione e le funzioni.

Bisogna partire dalla loro finalità per individuare come un Comitato di Bioetica dovrebbe essere composto. La finalità generale è quella di fornire un aiuto nei processi decisionali che riguardano il campo della bioetica. Ad esempio, nel caso di sperimentazioni cliniche il Comitato è chiamato ad esprimere il suo parere sulla scientificità della ricerca stessa e sui rischi che corrono i pazienti. Si potranno anche richiedere pareri di fronte a scelte di particolare gravità che il medico dovrà compiere, come ad esempio giudicare se siamo di fronte ad un caso di accanimento terapeutico.

In ragione della finalità pratica di detti Comitati si comprende il loro prevalente carattere locale. Essi sorgono all'interno di strutture ospedaliere e al massimo hanno un raggio d'azione regionale²⁷. Tuttavia si dà il caso anche di Comitati con un raggio d'azione nazionale ed allora la loro funzione è più teorica e rivolta piuttosto alla consulenza legislativa. In Italia è stato istituito il *Comitato nazionale per la bioetica* quale organo consultivo pre-legislativo presso la Presidenza del Consiglio²⁸.

La composizione dei Comitati è legata alla loro funzione. Ovviamente è più numerosa la rappresentanza dei medici, ma vi sono anche infermieri, psicologi, sociologi, assistenti sociali, giuristi, esperti in etica e in deontologia, sacerdoti. Il Comitato nazionale francese tiene esplicitamente conto del pluralismo religioso e morale, prevedendo cinque esponenti delle

²⁶ Cfr. Comitato Nazionale di Bioetica, *I Comitati etici*, in "Società e istituzioni", a cura della Presidenza del Consiglio dei Ministri, 27 febbraio 1992.

²⁷ Per le leggi istitutive di tali commissioni in alcune regioni italiane (Lombardia, Piemonte, Toscana...), che secondo la Costituzione (art.117) hanno potestà normativa in materia di assistenza sanitaria e ospedaliera, rinvio a G. Dalla Torre, *Profili giuridici: fra «jus conditum» e «jus condendum»*, in *I Comitati di Bioetica. Storia, analisi e proposte*, Orizzonte medico, Roma, 1990, p.74.

²⁸ Da questo Comitato sono stati emessi pareri rilevanti in merito ai seguenti temi: terapia genica, accertamento della morte, utilizzazione di liquido seminale per finalità diagnostiche, sicurezza delle biotecnologie, assistenza ai pazienti terminali, donazione di organi a fini di trapianto, diagnosi prenatali, informazione e consenso all'atto medico, sperimentazione di farmaci.

principali tendenze filosofiche e spirituale. Ma ciò non deve fare pensare che il compito di un Comitato di bioetica sia quello di stabilire i principi morali da seguire nelle situazioni particolari. La morale non si può fissare per decreto né sulla base del criterio della maggioranza! Si tratta invece di esplorare tutta la complessità delle questioni proposte, di favorire la collaborazione di competenze diverse e ben distinte ideologie per formulare pareri che salvaguardino la dignità della persona umana e il valore della ricerca scientifica.

Di fatto una parte molto rilevante del lavoro di un Comitato di bioetica a livello locale consiste nei pareri riguardanti la sperimentazione di nuovi farmaci sull'uomo. I protocolli di ricerca devono essere vagliati sia sul piano dell'utilità della ricerca, sia su quello della sua serietà scientifica, sia su quello degli eventuali rischi dei pazienti e della consapevolezza che ne hanno. Il consenso dei pazienti deve essere frutto di un'informazione accessibile relativa alle finalità della sperimentazione, ai suoi metodi e agli eventuali rischi (*consenso informato*).

Il consenso informato

Si discute sul valore giuridico che le pronunce dei Comitati di bioetica devono avere. La tendenza prevalentemente seguita ritiene che si debba obbligare i ricercatori e i medici ad investire della questione il Comitato stesso senza però rendere vincolante il seguirlo. I pareri di tali Comitati sono, dunque, obbligatori ma non vincolanti. La tendenza attuale è quella di una progressiva giuridificazione dei Comitati di bioetica, ormai previsti per legge.

Istituzioni etiche

Altre iniziative simili, come i *Codici di deontologia medica* e il *Tribunale del malato*, mostrano chiaramente l'esigenza da parte della società di individuare e ridefinire le proprie istituzioni etiche, che a loro volta devono essere accolte e tutelate dal diritto. Questo non può essere concepito come la pura e semplice trascrizione giuridica di valori sociali già costituiti, né tantomeno come espressione di una volontà statale che cala dall'alto. Il diritto è chiamato a partecipare al processo di elaborazione dei valori, delle scelte e delle regole di condotta che interessano non solo la dimensione pubblica, ma anche quella privata. Ciò richiede negli operatori giuridici, giuristi e giudici, una rinnovata sensibilità culturale e sociale ed induce a ripensare le categorie giuridiche alla luce delle nuove riflessioni filosofiche ed etiche sulla natura.

Il diritto è ora costretto ad uscire allo scoperto, abbandonando le finzioni del passato²⁹ e prendendo coscienza delle opzioni etiche ed antropologiche retrostanti.

²⁹ Su cui cfr. F. Busnelli, *Il diritto e le nuove frontiere della vita umana*, in "Iustitia", 1987, pp.263-283.

4. L'ecologia

L'ecologia è la dottrina della casa dell'uomo e riguarda il corretto abitare dell'uomo in questa casa ³⁰. La radice greca indica il soggiornare in un luogo, così, ad esempio, il bestiame soggiorna nel prato e le stelle nel cielo. Per l'uomo significa quell'ambito naturale nel quale egli ha la sua dimora come uomo e in forza del quale egli è uomo. Così la realizzazione totale dell'uomo nella sua umanità implica anche quella del suo ambiente e della sua dimora ³¹.

**L'ecologia
come
scienza**

All'ecologia è stato riconosciuto lo statuto di scienza nel quadro delle scienze della natura solo in questo secolo. Ma il termine è stato creato nel 1886 dal fisiologo tedesco Ernst Haeckel. Si tratta di una scienza che studia le relazioni tra l'essere vivente e l'ambiente in cui vive. Pur essendo ascritta alle scienze della natura, anche l'ecologia richiede una ricerca interdisciplinare. Fisica, Biologia, morale, metafisica e religione sono contemporaneamente chiamate in causa. I suoi concetti debbono dunque valere per un insieme eterogeneo di discipline. In questo senso tra ecologia e bioetica ci sono somiglianze metodologiche e problematiche comuni.

L'ecologia nel suo sviluppo ha messo sempre meglio a fuoco che in questa casa non abita solo l'uomo, ma soggiornano anche un'infinità di esseri viventi. Così l'ecologia s'è sganciata da una concezione antropocentrica dell'universo, assumendo la natura stessa come suo oggetto globale. La concezione generale della natura è il problema filosofico dell'ecologia, come la vita e la dignità umana lo è per la bioetica.

L'ecologia ha elaborato suoi concetti fondamentali. Con "ecosistema" s'indica una zona di una certa grandezza della superficie terrestre in cui vivono insieme da sempre diverse specie di esseri legati tra loro da rapporti mutuamente condizionanti. Con "biosfera" s'intende l'intero sistema dei processi fisici che consentono la vegetazione e la vita animale sulla Terra. L'antitesi di biosfera è la "tecnosfera", che è il sistema costituito dai prodotti tecnologici ottenuti dalla trasformazione dei materiali organici ed inorganici. I residui della tecnosfera sono riciclati nella biosfera spesso con modalità che tendono a degradare o ad interrompere i processi naturali.

**Concetti
fondamentali**

L'ecologia prende le mosse proprio dalla constatazione di un processo di degrado e distruzione della natura già da tempo in movimento sempre più accelerato. Essa studia i modi in cui l'ambiente può essere protetto. Innanzitutto si tratta di rimuovere i danni ambientali (deforestazione e suoi effetti, inquinamento dell'aria, a causa soprattutto del diossido e monossido di carbonio, e delle acque a causa dei prodotti chimici non degradabili), s'interessa anche dei modi di gestione delle risorse, specie in considerazione delle generazioni future, di una tutela adeguata del paesaggio e dei problemi demografici in relazione alle risorse disponibili.

³⁰ A. Auer, *Etica dell'ambiente*, cit., p.6.

³¹ Id., p.49.

I beni, che l'ecologia si propone di proteggere, hanno, dunque, un carattere sistemico. Sono *beni-sistemi* piuttosto che *beni singoli*. La natura stessa nel suo complesso è un immenso bene-sistema. Ciò significa che per l'ecologia la realtà non è innanzitutto costituita da cose singole, ma da complesse relazioni che permettono di distinguere gli esseri. Si parte dalla relazione per individuare l'essere. Ovviamente la distinzione tra bene-sistema e bene-singolo è relativa, perché anche un bene singolo può essere considerato come il sistema delle sue parti. Del pari è relativa la distinzione tra un individuo o una specie e il loro ambiente, perché dipende dal punto di vista³².

E' ovvio che il problema etico relativo è soprattutto quello della *responsabilità* dell'uomo nei confronti della natura e delle nuove regole di condotta da rispettare. La natura non è opera nostra e in questo senso non ne siamo responsabili, ma essa può deperire per causa nostra e in questo senso ne siamo responsabili. Si può essere responsabile solo di ciò che cambia, solo di ciò che è minacciato di deperimento e di declino³³. L'accrescimento delle nostre responsabilità causali nei confronti della natura implica un aumento delle nostre responsabilità morali verso la natura³⁴. Da ciò derivano anche gli aspetti giuridici, economici e politici della questione ecologica.

Tra gli organismi e le associazioni che si propongono di promuovere la difesa della natura ricordiamo l'*Unione Internazionale per la Conservazione della Natura* (UICN) sorta nel 1948 e il *World Wildlife Fund* (WWF) fondato nel 1961.

4.1. Ecologia ed etica

I rapporti tra ecologia ed etica non sono assimilabili a quelli tra bioetica ed etica. Questi ultimi sono stati individuati nei termini dell'etica applicata. L'ecologia, invece, è una scienza che assume un compito prescrittivo, cioè la salvaguardia della natura. In questo senso è paragonabile alla medicina piuttosto che alla bioetica. Essa esamina l'entità dei danni ambientali e delle risorse e cerca di progettare il modo di prevenire e di minimizzare gli uni e il modo di gestire le altre. C'è, dunque, una tendenza dell'ecologia a formulare delle regole di condotta che si rivolgono soprattutto alle autorità politiche nazionali ed internazionali e ai poteri economici. Queste regole possono essere in qualche modo collegate al modo tradizionale d'intendere oppure possono implicare una trasformazione più o meno radicale di questa. L'etica è immutabile? Se la natura cambia, non dovrà cambiare

**Ecologia
e
bioetica**

**I beni
protetti**

**La
responsabilità**

³² L. Lombardi Vallauri, *Abitare pleromaticamente la terra, in Il meritevole di tutela*, a cura di L. Lombardi Vallauri, Giuffrè, Milano, 1990, p.XXXIII.

³³ Su queste basi Hans Jonas ha sviluppato una metafisica del divenire, che si oppone al platonismo e ai suoi derivati. Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit.

³⁴ S. Veca, *Alcune osservazioni su etica e ambiente*, in *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1990, p.114.

**Modelli di
etica
ecologica**

anche l'etica? In ogni caso è importante notare l'impatto che la ricerca scientifica ha sui principi generali dell'etica. Qui, più che altrove, la scienza tende ad oltrepassare le sue competenze e a proporsi come orientamento della condotta umana, invadendo il campo etico e persino quello religioso.

L'etica ecologica può distinguersi in due indirizzi principali: quello antropocentrico e quello non antropocentrico³⁵. A sua volta l'orientamento antropocentrico si distingue in quello dominativo dello sfruttamento della natura e in quello della conservazione e preservazione della natura.

L'*indirizzo antropocentrico dominativo* fa risiedere il compito fondamentale dell'uomo nell'opera di trasformazione fisica del mondo non umano. Questo mondo ha un valore esclusivamente economico, cioè strumentale, e serve ad alimentare il progresso, che è equiparato alla crescita economica. Esso mantiene la convinzione di una sovrabbondanza illimitata delle risorse e ha una fiducia completa nella capacità della tecnologia di superare le difficoltà future. Su queste base sviluppa un'etica dello sfruttamento e dell'espansionismo illimitati (*cowboy ethics*). E' ovvio che quest'etica non può assolutamente considerarsi "ecologica" ed è anzi il bersaglio principale del movimento ecologico. Tuttavia orientamento antropocentrico - come vedremo - non significa necessariamente orientamento distruttivo della natura.

Infatti l'*indirizzo antropocentrico conservativo* riconosce che ci sono dei limiti allo sfruttamento e alla crescita materiale. Bisogna prendere in considerazione anche gli interessi delle generazioni future e dare ad esse la possibilità della sopravvivenza. Il principio-guida è quello del "massimo rendimento sostenibile", dove si può notare lo sforzo di unire l'obiettivo dello sviluppo e della crescita del benessere umano con la sopportabilità di esso da parte delle risorse naturali.

L'*indirizzo antropocentrico preservativo* non si distingue molto dal precedente e viene spesso coniugato con esso³⁶. La preservazione è diretta a mantenere nel loro stato attuale quelle aree della superficie terrestre che ancora non portano i segni evidenti del lavoro umano e di proteggere dall'estinzione le specie viventi che l'uomo non ha ancora distrutto. Nell'ambito di quest'orientamento trovano stimolo le iniziative sui parchi e sulle riserve naturali. La conservazione, invece, punta piuttosto sul risparmio delle risorse per i consumi futuri. La preservazione è difesa *da*, mentre la conservazione è protezione *per*. In questo senso la preservazione è meno antropocentrica. Tuttavia anche qui la giustificazione della tutela è utilitaristica, cioè diretta al bene umano, cioè al sostentamento vitale per l'uomo. Dobbiamo preservare questo o quell'aspetto del mondo non umano, perché ci fornisce beni essenziali, o perché ci avverte del loro

conservazione
e

preservazione

³⁵ Qui seguo fedelmente la rassegna compiuta da W. Fox, *Fondamenti antropocentrici e non antropocentrici nelle decisioni sull'ambiente*, in *L'etica nelle politiche ambientali*, a cura di C. Poli e P. Timmerman, Gregoriana, Padova, pp.115-137.

³⁶ Cfr. per entrambi gli indirizzi le tesi di J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, trad.it., Feltrinelli, Milano, 1991.

deterioramento, o perché è utile per studi scientifici, o perché ha un'importanza ricreativa, o perché è fonte di piacere estetico, o perché è fonte di ispirazione spirituale e religiosa, o perché ci fornisce insegnamenti e ricordi storici, o perché produce benessere psicologico.

Gli indirizzi non antropocentrici (o cosmocentrici) implicano una rivoluzione profonda nel nostro modo di concepire l'etica, perché fanno assurgere a dignità etica il mondo non umano ed pongono in qualche modo sullo stesso piano l'uomo e la natura. L'uomo non è che una parte della natura e la specie umana è sullo stesso piano delle altre specie viventi. La terra non è un bene che ci appartiene, ma una comunità a cui apparteniamo.

La *teoria del valore intrinseco* sostiene che ogni essere naturale ha un valore in sé, cioè indipendente dalla sua utilità per il benessere umano. Naturalmente ci sono diversi criteri per giustificare questo valore in sé del mondo non umano. Secondo alcuni bisogna prendere in considerazione quegli aspetti del mondo non umano che più assomigliano agli aspetti del mondo umano a cui già diamo un valore etico. Secondo altri, più radicalmente, bisogna formulare nuovi parametri di valore che non hanno più niente a che fare con quelli propri del mondo umano e che devono anzi applicarsi anche a questo.

Il valore intrinseco del mondo non umano è stato fondato sulla *sensibilità*. Se un'entità è sensibile, vuol dire che ha interessi, cioè che cerca stati di benessere ed evita stati di malessere. E' etico prendere in considerazione gli interessi di tutti gli esseri che ne hanno. Ma ciò ovviamente non riconosce valore intrinseco a tutti gli esseri naturali, ma solo a coloro che hanno sensibilità.

Il criterio della sensibilità esclude, però, gli esseri che non l'hanno. Per questo ad esso s'è sostituito il criterio più generale della *vita*. Hanno valore intrinseco tutti gli esseri che hanno la vita in senso biologico, cioè sono composti di cellule viventi. Tutti gli interessi dei viventi meritano considerazione in quanto tale, indipendentemente dal fatto che essi ne abbiano coscienza.

Quest'ultimo criterio è stato ulteriormente raffinato e precisato nei termini dell'*autopoiesi*, cioè della capacità di rigenerarsi e di rinnovarsi. I sistemi viventi sono sistemi auto-organizzanti, auto-rigeneranti e auto-rinnovanti. Se un organismo vivente subisce un'amputazione, cerca di correre ai ripari, rimarginando la ferita e in alcuni casi riproducendo la parte amputata. Non lo stesso si può dire per un oggetto meccanico. Ciò significa che gli esseri viventi non sono mezzi, ma fini in se stessi. Questo criterio è ben più ampio dei precedenti, perché include non solo gli animali e le piante, ma anche gli ecosistemi, che si comportano in tutto e per tutto come gli organismi viventi, continuamente rigenerando le loro attività e strutture.

Oltre la teoria del valore intrinseco, un'altra concezione non antropocentrica è quella della *Ecologia transpersonale*, che è sostenuta dagli ecologi più estremisti (*Deep Ecology*). Si tratta di pervenire ad una

**Valore
intrinseco**

sensibilità

vita

autopoiesi

**Transperso-
nalismo**

trasformazione psicologica del soggetto per cui la coscienza vada oltre la propria coscienza personale e s'identifica con il cosmo intero. Si superano così gli interessi strettamente individuali e quelli della propria cerchia di parenti, amici e conoscenti per percepire l'appartenenza totale alla comunità degli esseri. In quest'ultima concezione tutti gli esseri sono inclusi, siano essi viventi e non viventi. E' interessante notare la vicinanza di quest'ultima versione dell'etica ecologica con le religioni orientali, che considerano un male la separazione dell'io dal tutto. E' anche significativo il maggiore interesse che l'uomo contemporaneo sembra avere per la reincarnazione, che si basa sulla parentela di tutti gli esseri e sul passaggio da una forma di vita ad un'altra.

**Etica
ecologica
vs
Bioetica**

Se confrontiamo questi indirizzi dell'etica ecologica con quelli dominanti in bioetica, ci accorgiamo che non sempre è facile comporli insieme in un tutto armonico. A volte le esigenze della bioetica sembrano andare nella direzione esattamente opposta a quella delle esigenze dell'etica ecologica. Basti pensare che, mentre la bioetica si trova di fronte a problemi di trasformazione e di manipolazione, l'ecologia affronta i problemi della conservazione e della preservazione. La bioetica guarda soprattutto alla natura umana, mentre l'ecologia alla natura in generale e tende anzi a contrastare l'invadenza della natura umana. Di conseguenza, non è facile concepire un'etica che vada bene ad entrambe. Questo è uno dei segni della frammentazione della morale nell'epoca contemporanea. E' difficile concepire principi etici che siano comuni a tutte le sfere della problematica morale. I micro-sistemi di regole non si moltiplicano solo nel diritto, ma anche nell'etica.

Alla fine di questo veloce *excursus* delle principali posizioni etiche dell'ecologia è quasi superfluo notare che ognuna di esse si fonda su un determinato modo di concepire i rapporti tra uomo e natura e che, a sua volta, ogni concezione particolare di questo rapporto si fonda sul modo d'intendere la natura stessa. Siamo di fronte alla scelta tra due atteggiamenti etici nei confronti della natura: quello dominativo e possessivo oppure quello che invoca un'etica della temperanza e della frugalità come virtù sociali (e non più soltanto individuali), combatte il consumismo e l'attivismo tecnologico. Ancora una volta dobbiamo cercare nella filosofia retrostante la giustificazione nascosta delle prescrizioni etiche.

4.2. Ecologia e natura

La scienza ecologica guarda alla natura sotto due aspetti: da una parte la natura è considerata come una totalità che abbraccia ogni cosa, dall'altra questo tutto non è indistinto, ma popolato da esseri distinti per forma e comportamento. La natura è una totalità di esseri distinti.

Con ciò si ripresenta un problema filosofico che si trova agli inizi del pensiero umano, cioè il rapporto tra l'uno e i molti. La difficoltà di conciliare l'unità con la molteplicità ha dato luogo ad interminabili dispute

**Unità
e
Molteplicità**

filosofiche e alle più svariate teorie. In alcune di esse la molteplicità è stata sacrificata all'unità delle cose, in altre l'unità si è dissolta nella molteplicità delle cose. Mettere insieme unità e molteplicità, rispettando le esigenze dell'una e dell'altra, è sembrato un'impresa impossibile e disperata. Ora questo antico, e mai tramontato, problema filosofico ritorna ad interrogarci attraverso le questioni ecologiche. La natura è un'unità secondo l'ecologia, il sistema ecologico è un'unità. Ma questa natura è abitata da una pluralità di esseri distinti, ognuno diverso dall'altro e nello stesso tempo necessario per l'esistenza e la sopravvivenza dell'altro.

Bisogna sottolineare il fatto che per l'ecologia la diversità degli esseri è tanto essenziale quanto l'unità dell'ecosistema. La tipica battaglia ecologica è quella diretta alla difesa di una specie in estinzione ed essa non avrebbe alcuna giustificazione se non quella di conservare la varietà degli esseri in tutta la sua ricchezza ed estensione. Ogni specie che scompare è una ferita inferta alla natura che la scienza e la tecnologia non sono in grado di sanare.

L'idea dell'infinita varietà degli esseri naturali è stata sviluppata dalla religione e dalla filosofia molto prima di quando la scienza ha cominciato ad inventariare la molteplicità delle specie animali e vegetali. Ancora oggi non conosciamo tutte le specie esistenti.

La Bibbia descrive la creazione come un'opera durata sei giorni. Dio prima crea l'essere dal nulla e poi procede per successive distinzioni e separazioni dall'unità indistinta del caos primigenio. Nei primi tre giorni (*opus distinctionis*) avviene la separazione delle grandi masse elementari dell'universo, luce e tenebre, acque superiori e inferiori, terra e mare. Nel secondo triduo (*opus ornatus*) avviene il popolamento di questi luoghi con creature diverse: il cielo è popolato dagli astri ³⁷, l'acqua e l'aria dai pesci e dai volatili, la terra dagli animali terrestri e dall'uomo. Segue il riposo di Dio e la santificazione del settimo giorno ³⁸. La profusione delle creature è vista come segno della sovrabbondanza della bontà divina. Il Dio di Israele non ama la monotonia e dispone la creazione come una successione di *habitat* in cui ciascuna specie possa “brulicare” in un ambiente adatto alla sua fecondità.

E' interessante notare che la violazione della distinzione è segno nella Bibbia di impurità, cioè di offesa alla santità di Dio. Sono dichiarate impure le cose o le persone che in qualche modo non corrispondono all'integrità dell'ordine voluto da Dio ³⁹. Così sono puri gli animali acquatici muniti di pinne e di scaglie, mentre sono impuri gli animali che vivono nell'acqua ma non hanno pinne e scaglie. Sono impuri gli animali che vivono nella terra ma non camminano o le bestie che hanno ali e non volano. Essi sono la minaccia di un ritorno al caos dell'indistinzione e del disordine. Ogni

nella
Bibbia

³⁷ Per gli antichi gli astri erano esseri viventi.

³⁸ *Genesis* 1-2,4.

³⁹ Cfr. *Levitico* 11.

animale che porta in sé i segni del disordine deve essere accuratamente evitato. A maggior ragione quando sono morti, perché in tal caso sono esseri doppiamente pericolosi, in quanto sono ibridi e perché hanno l'apparenza del vivente ma non vivono. Il Dio d'Israele non ama gli ibridi.

**secondo
Platone**

Secondo Platone la natura è opera di un divino artefice, che vuole che le cose siano il più possibile simili a lui ⁴⁰. Egli opera «senza invidia». Ogni artefice cerca di imprimere se stesso e la sua abilità in ciò che produce. Essendo il divino artefice perfetto e supremamente indipendente, la sua opera è secondo Platone sotto il segno del *principio della pienezza e della perfezione*. Ciò significa che l'universo dovrà contenere tutte le varianti possibili di generi e di specie, di esseri viventi e non viventi. Nessuna potenzialità di essere può restare inattuata, poiché tutta la possibilità e attualità di esistenza devono essere proporzionate alla capacità produttiva di una Fonte perfetta ed inesauribile ⁴¹. Platone pensa, dunque, ad un universo ricco di ogni essere possibile. Se un essere è possibile, allora *deve* esistere, perché altrimenti l'artefice divino sarebbe invidioso in quel punto, trattenendo un'idea per sé.

Platone afferma anche che il mondo, in quanto prodotto da un'arte non invidiosa, per essere veramente perfetto dovrà anche essere autosufficiente, cioè bastare a se stesso e così dicendo rende la presenza del divino artefice irrilevante per la persistenza del mondo nell'essere. Anche questa notazione corrisponde ad un atteggiamento tipico dell'ecologia nei confronti della natura, che è vista come una totalità chiusa e autosufficiente e che si sostiene da sé.

Dobbiamo però ad Aristotele, che a differenza di Platone non guardava al divino artefice ma più empiricamente al mondo degli esseri, l'affermazione di un altro principio decisivo per la stessa ecologia. Aristotele si accorge che la natura non solo è fatta da una molteplicità infinita di esseri diversi tra loro, ma anche che questi esseri sono strettamente collegati tra loro. Secondo il *principio di continuità* la specie superiore differisce da quella inferiore per la più piccola differenza possibile. Attraverso piccolissime variazioni una specie differisce da un'altra e, conseguentemente, specie molto diverse tra loro sono in qualche modo collegate da specie intermedie. Sono così poste le basi per una classificazione delle specie e per la scienza della natura. La disuguaglianza mostra anche una parentela tra cose diverse. Varietà e continuità, diversità e somiglianza sono i caratteri della natura intesa come un'immensa ed unica famiglia di esseri.

**secondo
Aristotele**

Prima di Darwin nessuno ha contribuito quanto Aristotele alla nostra comprensione del mondo vivente ⁴². La *Storia degli animali* di Aristotele è la prima ricerca etologica, in cui si descrivono i caratteri biologici degli

⁴⁰ *Timeo* 29, 30.

⁴¹ Cfr. A.O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, trad. di L. Formigari, Feltrinelli, Milano, 1981, p.57.

⁴² Cfr. E. Mayr, *Histoire de la biologie*, trad. fr., Fayard, Paris, 1989, p.94.

animali, il loro ambiente vitale, il loro modo di vivere, le influenze climatiche e geografiche sulla loro salute e così via ⁴³. Tuttavia il numero delle specie (soprattutto di uccelli e di insetti) esaminate è ovviamente molto limitato. Fu accresciuto, ma non di molto, dalla *Storia naturale* di Plinio nel primo secolo dopo Cristo e non aumentò di molto nel Medioevo.

All'inizio dell'età moderna la conoscenza della molteplicità degli esseri naturali non andava molto più in là di quella di Aristotele, nonostante gli sforzi di alcuni studiosi medioevali. Le esplorazioni geografiche aprirono nuove prospettive.

Nel 1735 apparve in Olanda la prima edizione del *Sistema della natura* di Linneo, un naturalista svedese. L'importanza di quest'opera non consiste soltanto nel numero delle specie esaminate, ma soprattutto nell'intento di stabilire il rapporto reciproco tra esse. Linneo ha parlato di un'*economia della natura* nel senso di una distribuzione degli esseri naturali secondo un piano razionale di sopravvivenza, ha studiato le leggi della propagazione della specie, utilizzando un calcolo che viene applicato ancora oggi dall'ecologia della popolazione. Quest'ordine della natura è ricondotto al piano creatore di Dio secondo la visione cristiana del mondo. Linneo moltiplica gli esempi che mostrano con quale provvidenza l'Autore della natura ha procurato ad ogni animali l'equipaggiamento adatto all'ambiente abitato. In tal modo l'etologia cessava d'essere un insieme di aneddoti o di notazioni empiriche sparse e scollegate per divenire una scienza con un proprio metodo e rigore.

**secondo
Linneo**

**secondo
Buffon**

Non appena la scienza si costituisce, sorgono immediatamente problemi che sono anche filosofici. Un altro famoso naturalista del '700, Buffon, criticò la convinzione di Linneo per cui ogni specie ha un'essenza propria e sostenne che solo gli individui hanno una realtà e non già le specie. In più egli propose una classificazione degli esseri che partiva dal presupposto che l'uomo si trovasse all'apice della natura, cosicché tutto il creato era a lui ordinato. Secondo Buffon gli animali *più utili*, come il cavallo e il bue, si trovano ai gradi superiori. Al di là di queste notazioni particolari è importante sottolineare che in tal modo è stato posto il problema del rapporto tra l'uomo e la natura. Buffon glorifica la natura coltivata dall'uomo e civilizzata dalla sua opera ed apre così la strada al problema del rapporto tra la vita economica e lo sviluppo della natura.

**secondo
Darwin**

Un ultimo cenno bisogna riservare a Darwin, uno dei padri dell'ecologia, che stabilisce un principio di grande importanza per la nascita dell'ecologia: la possibilità dell'esistenza o della prosperità di una specie in un dato ambiente non dipende soltanto dalla temperatura, dall'umidità, dal sole, dall'altitudine o da altre circostanze del genere, ma anche dall'esistenza o dall'assenza di altre piante e animali.

⁴³ Osservo che qui per 'storia' s'intende non già una successione di eventi, ma la conoscenza dei fatti particolari a partire dai quali si elabora la scienza.

Certamente l'evoluzionismo di Darwin pone un problema di rilievo per l'ecologia. La vita della natura secondo Darwin è all'insegna della lotta per l'esistenza. Si tratta di una lotta totale di tutti contro tutti: lotta intraspecifica tra gli individui di una stessa specie, lotta interspecifica tra specie diverse dello stesso territorio, e lotta con l'insieme dei fattori ambientali. Se la natura è questa, allora perché non giustificare il comportamento predatorio della specie umana nei confronti degli altri esseri naturali? Solo l'utilitarismo potrebbe bloccare l'atteggiamento dominativo dell'uomo, ma l'utilitarismo - come abbiamo visto - non è la filosofia più amata dagli ecologisti radicali.

E' però ormai acquisito che ogni essere è definito in una certa misura dall'*alterità*, cioè dal rapporto con altri esseri. Appare anche evidente che la natura deve essere pensata sotto la categoria della *temporalità* e non dell'eternità. Essa ha veramente una *storia* in senso proprio, nasce, cresce e deperisce. Le specie vengono alla luce e scompaiono, anche indipendentemente dall'opera distruttiva dell'uomo.

Gratuità

Le ricerche più recenti in campo biologico e zoologico hanno messo in luce un altro aspetto della natura che era stato messo in ombra dall'ottica funzionalistica. Nella natura c'è anche la *gratuità*, cioè il comportamento non funzionale a qualcosa ma inteso come pura e semplice manifestazione dell'essere e del vivere.

Il biologo Adolf Portmann ha sostenuto che la spiegazione della varietà delle forme vitali non deve cercarsi soltanto nella conservazione individuale o della specie, ma nell'*autopresentazione*, cioè nell'apparire alla luce ⁴⁴. Egli ha studiato la differenza tra le parti nascoste e quelle visibili delle piante, tra le radici e le gemme. Tutto ciò che è nascosto è informe e privo di bellezza, ma ciò che appare alla luce desidera farsi vedere dagli altri esseri. Le ricerche etologiche hanno individuato molte di queste strutture create per essere viste. Agli organi della vista corrispondono gli organi dell'essere visto. Vi sono strutture specifiche del *riconoscimento*, del farsi riconoscere. L'interpretazione del piumaggio degli uccelli sulla base soltanto della funzionalità nel volo o della riproduzione è insufficiente e deve essere integrata con la rilevanza dell'apparire per attrarre su di sé o distoglierla da sé. Si tratta di un'affermazione di sé e della propria distinzione dagli altri esseri.

Anche le osservazioni e gli studi etologici di Lorenz hanno mostrato quanto possa essere fuorviante applicare alla natura soltanto le categorie utilitaristiche o di vantaggio selettivo. Negli animali possiamo notare atteggiamenti di amicizia e di affetto del tutto simili a quelli umani. Essi sono capaci di gesti disinteressati ⁴⁵. Conseguentemente la frattura tra natura e spirito viene superata a vantaggio del principio di continuità.

⁴⁴ A. Portmann, *Le forme viventi*, cit., p.52 ss.

⁴⁵ Cfr. K. Lorenz, *L'anello di re Salomone*, trad. di L. Schwarz, Adelphi, Milano, 1989.

Diversità, alterità, complementarità e gratuità sono aspetti da tenere insieme nella conoscenza e nell'interpretazione della natura.

Abbiamo voluto indicare solo alcune tappe della conoscenza scientifica della natura ⁴⁶ per mostrare i problemi filosofici in esse emergenti, tutti riconducibili al rapporto primigenio "uno-molti".

Nella riflessione attuale sul concetto di natura c'è in un certo senso un recupero della problematica del pensiero antico. Ciò che balza in primo piano nel concetto di natura è il divenire, il mutamento, specie nella forma del deperimento e della distruzione. Dalla percezione della natura come divenire scaturisce una lunga serie di problemi filosofici generali che sono i presupposti necessari dell'ecologia.

La natura, in cui brulica la molteplicità, si può considerare come una totalità unitaria? Questa totalità è autosufficiente? Si può parlare di un "ordine" della natura e in che senso?

Qual è il rapporto tra gli esseri naturali? V'è tra essi un ordine gerarchico nel senso verticale? Si può parlare di esseri superiori e di esseri inferiori? Si possono considerare gli esseri inferiori in funzione di quelli superiori (o più complessi)? Si può considerare l'uomo come il fine della natura?

Qual è il rapporto tra individuo e specie? Bisogna proteggere in primo luogo la specie come tale o gli individui della specie? Qual è il rapporto tra l'ecosistema nel suo complesso e gli esseri che lo popolano? Bisogna proteggere la distinzione degli esseri o l'ecosistema in quanto tale?

4.3. Ecologia, diritto e politica

L'ecologia ha un impatto con il mondo del diritto ben più vasto di quello della bioetica. Quest'ultima interessa in buona parte il diritto privato, cioè i diritti degli individui. L'ecologia, invece, coinvolge in pieno il diritto pubblico e riguarda direttamente anche la politica e l'economia.

Per comprendere il senso del coinvolgimento giuridico nella protezione della natura bisognerebbe rendersi conto degli stretti rapporti tra società e natura. Lo sviluppo tecnologico ha prodotto una colonizzazione culturale della natura di immense dimensioni. La tecnosfera ha invaso la biosfera, sconvolgendo i processi naturali. Società e natura non possono più essere pensati come sistemi separati. Se il diritto si occupa della sopravvivenza dell'uomo, allora dovrà occuparsi anche della sopravvivenza della natura, data l'impossibilità attuale di scindere l'una dall'altra ⁴⁷.

**Società
e
natura**

**I problemi
filosofici
della
ecologia**

⁴⁶ Per il resto rinvio a J.-P. Deléage, *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*, La Découverte, Paris, 1992, da cui ho tratto molte delle notazioni suddette.

⁴⁷ M. Tallacchini, *Diritto, complessità, ecologica*, in *Il meritevole di tutela*, cit., p.547 e ss.

Il diritto della natura

Qui non è però in discussione il rilievo normativo che la natura ha per il diritto. Questo c'è sempre stato. Basti pensare alla dottrina del “diritto naturale” e a quella della “natura della cosa”. Ma ora la natura pretende di esercitare una forza normativa del tutto particolare che arriva al punto da richiamare la categoria del diritto soggettivo (diritti degli animali, delle piante...). Dal diritto naturale, non esente da responsabilità nei confronti dello sfruttamento della natura, si passa al *diritto della natura*.

Natura e soggettività

A questo punto la dicotomia tra concezioni antropocentriche e cosmocentriche rivela anche un'implicazione giuridica. Infatti le concezioni non antropocentriche sono favorevoli ad attribuire agli esseri naturali il massimo riconoscimento giuridico possibile che - com'è noto - è legato alla soggettività⁴⁸. L'ostacolo della mancanza di capacità d'intendere e di volere potrebbe essere aggirato così come si fa con i neonati o i minorati, cioè attraverso i tutori e i curatori. Tuttavia anche questa soluzione conserva un residuo ben visibile di antropocentrismo, perché usa categorie giuridiche forgiate per l'essere umano, riconfermandone implicitamente il primato. Più conseguentemente si dovrebbe operare una radicale trasformazione dell'universo giuridico, introducendo nuove forme di tutela forte riguardanti i sistemi di relazioni biologiche.

Natura e doveri giuridici

Le concezioni antropocentriche, invece, dirigono i loro sforzi all'ampliamento dei doveri giuridici dell'uomo nei confronti della natura e della sua responsabilità. Chi ha più poteri deve avere più doveri. Chi inquina deve rispondere del danno biologico ed ambientale e deve operare per cancellarlo. Alcuni concetti giuridici, come la nozione di “bene giuridico” e di “proprietà privata”, esigono un ripensamento profondo, eliminando il riduzionismo economicistico e l'assoluta discrezionalità dell'uso. Bisogna introdurre la nozione di uso dei beni in modo ecologicamente compatibile. La stessa distinzione tradizionale tra persone e cose deve essere superata, in quanto improntata all'antropocentrismo dominativo. Il diritto di famiglia deve interessarsi dei problemi di contenimento demografico. La legislazione riguardante la tutela degli animali, dei biotopi, delle specie, degli embrioni deve essere sviluppata adeguatamente.

Uno dei compiti fondamentali dello Stato deve essere quello di conservare i fondamenti naturali della vita. Uno Stato che non adempia questo compito perde la sua legittimità. In questo senso si parla di “Stato ecologico” caratterizzato dall'abbandono del paradigma economicistico⁴⁹.

La tutela della natura richiede il ricorso all'intervento dell'autorità nazionale e internazionale, una revisione dell'idea moderna di autonomia individuale ed un accrescimento della pressione coercitiva. Attraverso il diritto pubblico è la politica ad essere direttamente chiamata in causa. Non

Stato e Politiche ambientali

⁴⁸ Cfr. C.D. Stone, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, Kaufman, Los Altos, 1974.

⁴⁹ Cfr. V. Hösle, *Filosofia della crisi ecologica*, trad. di P.Scibelli, Einaudi, Torino, 1992, p.142.

si potrà difendere adeguatamente la natura se non attraverso delle politiche ambientali di ampio respiro e a livello internazionale. La programmazione delle scelte pubbliche potrà avere successo se è sostenuta dal consenso pubblico, da un contesto etico-comportamentale condiviso dai gruppi sociali e dalla costruzione di modelli e tecniche di *Valutazione di impatto ambientale* (VIA) in grado di prendere in considerazione i diversi e contrastanti valori, obiettivi e scenari di sviluppo futuri, presenti nella società e nella natura ⁵⁰.

Non bisogna, tuttavia, credere che la certezza dei dati scientifici, per quanto necessaria, sia risolutiva. Anche qui il diritto incontra l'ineliminabilità della valutazione etica e politica. Basti pensare alla varietà di significati giuridici che può avere l'ambiente, ora inteso come *ambiente-zona*, che riguarda la disciplina delle cose e dei beni immobili in essa compresi, ora come *ambiente-qualità della vita*, che riguarda le regole di comportamento a cui devono sottostare gli uomini, ora inteso come *ambiente-territorio*, che riguarda le scelte urbanistiche o di pianificazione ⁵¹. Questi significati non sempre sono compatibili. La tutela in un settore può comportare un danno per l'altro. Ad esempio, la tutela della qualità della vita non sempre produce per ciò stesso una protezione dell'ambiente naturale. L'aumento della produttività agricola, necessario per sfamare una popolazione, può condurre alla deforestazione. Si tratta di scelte di valore di cui il diritto è inevitabilmente imbevuto.

La situazione attuale della coscienza internazionale in relazione alla politica ecologica non è soddisfacente. Bisogna naturalmente tener presente la sproporzione numerica tra i paesi ricchi e i paesi poveri e i loro contrastanti interessi. Non si può chiedere ai paesi poveri una politica di contenimento ecologico se al contempo non ci si fa carico dei loro problemi di sopravvivenza. L'egoismo, purtroppo, non colpisce solo gli individui, ma anche i popoli.

Nel 1972 la *Dichiarazione di Stoccolma*, adottata dalla prima conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente, non si è concretizzata nella formulazione dei diritti della natura (come volevano i francesi), ma si è concentrata sul diritto umano delle generazioni presenti e future ad un ambiente che permetta di vivere con dignità e benessere.

Dieci anni più tardi l'Assemblea generale delle Nazioni Unite ha proclamato la *Carta mondiale della Natura*, che prevede il rispetto degli

⁵⁰ E' ovvio che, finché non si perviene ad una messa a punto di modelli di VIA sufficientemente attendibili e scientificamente dimostrabili, non si potrà elaborare una politica ambientale comune. Per calcolare i costi e i benefici abbiamo bisogno non solo della buona volontà, ma anche di dati scientifici sicuri. Purtroppo in questo campo più che altrove regna l'incertezza e l'ambiguità. Lo abbiamo visto a proposito del dibattito sulla pericolosità delle centrali nucleari. Cfr. C. Poli, *Valutazione di impatto ambientale e giudizio di valore. Fondamenti per la proposta di nuove tecniche*, in *L'etica nelle politiche ambientali*, cit., pp.197-215.

⁵¹ Cfr. M.S. Giannini, *Protezione dell'ambiente naturale*, in *Natura (protezione della)*, "Enciclopedia del Novecento", Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1979.

organismi non umani per il loro valore intrinseco indipendentemente del loro valore utilitaristico per l'uomo. Ma ciò non ha avuto alcun effetto giuridico ed è restato lettera morta sul piano pratico ⁵².

Altri dieci anni dopo, nel 1992, la *Dichiarazione di Rio* sull'ambiente e sullo sviluppo cambia linea di pensiero e lega la problematica ecologica allo sviluppo economico. Si adotta una prospettiva produttivista moderata e preoccupata di assicurare uno "sviluppo durevole". Non basta, tuttavia, far pagare i costi dell'inquinamento a coloro che ne sono responsabili, perché resta il fatto che l'inquinamento si verifica ed è spesso irreversibile. L'effetto dissuasivo che ha l'inquadramento del danno ambientale nella categoria della responsabilità oggettiva legata ai rischi d'impresa è minimo ed insufficiente. In quest'ottica la natura resta pur sempre un oggetto da gestire per l'utilità dell'uomo e l'inquinamento appare in linea di principio legittimo ⁵³.

In conclusione, vorrei notare che l'impatto dell'ecologia sul diritto ha una portata ben più profonda di quella che tuttora appare. Non si tratta soltanto di verificare la possibilità di formulare un più soddisfacente statuto giuridico per gli esseri non umani, ma soprattutto di riconsiderare alcuni assi portanti caratterizzanti la giuridicità.

In particolare, sembra rimessa in discussione la concezione puramente simmetrica del diritto, che è alla base anche della dottrina del contratto. Non c'è e non ci può essere simmetria e corrispettività tra l'essere umano da una parte e l'essere non umano dall'altra. Non c'è e non ci può essere simmetria tra gli esseri umani stessi quando una parte di essi non sono ancora nati e appartengono alle generazioni future.

L'introduzione degli esseri non umani sconvolge la dottrina moderna della legittimazione del potere, che ha la sua base filosofica nel "contratto sociale", in cui individui separati e forniti di interessi diversi si accordano a limitare i loro egoismi per vantaggi reciproci a spese della natura. Né ancora è chiaro come si possa parlare di un "contratto naturale", cioè di un contratto tra l'uomo e la natura, parallelo a quello sociale. Esso dovrebbe ad avere per oggetto l'abbandono da parte dell'uomo di ogni atteggiamento dominativo e possessivo. Si può solo riconoscere che l'idea di un contratto naturale potrebbe avere un valore simbolico ed immaginifico, come d'altronde l'ha avuta quella del contratto sociale ⁵⁴.

⁵² Cfr. M.-A. Hermitte, *Le concept de diversité biologique et la création d'un statut de la nature et le droit*, in B. Edelmann e M.-A. Hermitte (ed.), *L'homme, la nature et le droit*, Bourgois, Paris, 1988, p.242.

⁵³ Cfr. S. Gutwirth, *Autour du contrat naturel*, in Ph. Gérard - F. Ost - M. van de Kerchove (ed.), *Images et usages de la nature en droit*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1993, p.102.

⁵⁴ Per l'idea di un contratto naturale cfr. M. Serres, *Le contrat naturel*, François Bourin, Paris, 1990.

Infine c'è da considerare anche le trasformazioni del concetto di responsabilità.

«L'incolumità, l'interesse, il destino altrui, sono venuti, in virtù delle circostanze o in seguito ad un'intesa, a trovarsi sotto la mia tutela, il che vuol dire che il mio controllo *su* di loro include contemporaneamente anche il mio obbligo *verso* di loro»⁵⁵.

Nella morale tradizionale esiste un caso di dovere del genere, quello nei confronti dei figli. Non si mettono al mondo figli per ottenere un contraccambio da essi. Ma bisogna distinguere il dovere *della* paternità nei confronti dei figli già esistenti dal dovere *alla* paternità nei confronti del non ancora nato. Abbiamo il dovere assoluto di conservare la possibilità delle generazioni future, perché l'uomo è l'unico essere in grado di percepire la legge morale e quindi un mondo senza uomini sarebbe assolutamente inferiore ad un mondo abitato dagli uomini ⁵⁶.

Dunque l'ampliamento della responsabilità produce al contempo una maggiore rilevanza degli esseri non umani e la riaffermazione della enorme rilevanza degli esseri umani.

Oggi la colpevolezza morale si è ampliata enormemente ad opera dell'uso della tecnica e, conseguentemente, il diritto è tenuto a formulare una propria e nuova definizione di colpa, su cui fondare la giustificazione delle sanzioni. In caso contrario, l'impraticabilità giuridica della colpevolezza morale conduce paradossalmente verso l'esaltazione della responsabilità oggettiva ⁵⁷.

In ogni caso l'ampliamento della responsabilità introduce nel diritto e nella politica una certa dose di *paternalismo*. Chi è responsabile è chiamato ad individuare quello che è il bene altrui e ad operare per la sua protezione. In generale l'atteggiamento che l'ecologia induce va verso la conservazione piuttosto che verso l'innovazione, verso il mantenimento dello *status quo* piuttosto che verso la trasformazione. Non manca chi è convinto che il sistema democratico non sia salutare per l'ecologia e che solo un governo autoritario ⁵⁸ sia in grado di assicurare l'univocità e la rapidità degli interventi ecologici ⁵⁹.

**Le
trasformazioni
della
responsabilità**

**Il pericolo
del
dirigismo**

⁵⁵ Ivi, p.119.

⁵⁶ V. Höhle, *op.cit.*, p.83.

⁵⁷ Cfr. il mio *Le trasformazioni della responsabilità*, in "Studi cattolici", 1993, n.338, pp.340-344.

⁵⁸ Cfr. M. Tallacchini, *Politica, economia, diritto: la sfida ecologica*, in "Sociologia del diritto", 19,2, 1992, p.136.

⁵⁹ Anche gli esponenti della *Social Ecology* non sono esenti da una critica del genere. La *Social Ecology*, di derivazione marxista, sostiene che un'etica dell'ambiente debba basarsi sulla critica sociale, poiché sono le strutture materiali ed economiche della produzione a causare l'attuale crisi ambientale. L'istanza ecologica è intesa come una lotta sociale e politica piuttosto che come una trasformazione psicologica e mentale del nostro rapporto con la natura. Una tipologia delle differenti posizioni politiche tedesche in riferimento alla

Non resta che notare ancora una volta i differenti effetti dell'ecologia rispetto alla bioetica. Questa esalta l'autodeterminazione e la libertà della scelta, quella vede nell'individualismo possessivo l'ideologia dell'Occidente responsabile del degrado ambientale e della distruzione della natura.

5. Conclusioni

Abbiamo solo voluto offrire un panorama, seppur incompleto, dei problemi filosofici, etici e giuridici che la considerazione della natura solleva nel nostro tempo.

**La cultura
della
frammenta-
-zione**

Ciò che suscita sorpresa è la grande frammentazione delle posizioni. La natura sembra suscitare i problemi più diversi, gli atteggiamenti più contraddittori, le reazioni più disparate. Essa sembra essere madre di molteplicità e diversità in ogni senso e non già di unità e ordine. Il ritorno alla natura in tutte le epoche del passato è sempre stato segno del desiderio di tornare alle origini e di poggiare nuovamente i piedi sul terreno solido del nostro essere. Il ritorno alla natura ha sempre significato un atteggiamento critico nei confronti della cultura e delle sue costruzioni artificiali per ritrovare la verità e l'autenticità delle cose. Ma ora questa natura ha molte facce e non è certamente fonte di semplificazione della nostra esistenza.

Probabilmente “tornare alla natura” è sempre stato un'illusione e un inganno. In realtà nessuno di noi può cancellare la cultura e pensare se stesso al di fuori di essa. La diversità dei sensi di “natura” sta a testimoniare l'accumulazione delle culture e la stratificazione dei modi di vivere il nostro rapporto con le cose. Per questo rivolgerci alla natura non importa affatto una semplificazione della vita, ma al contrario è un gettare uno sguardo sulle molteplici visioni del mondo, sulle infinite possibilità d'azione e sulla necessità di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto.

**Onnipotenza
dell'uomo?**

Per noi oggi “tornare alla natura” significa riaffermare la necessità dei limiti e delle regole. Ci accorgiamo che l'onnipotenza dell'uomo è un'illusione pericolosa. Se c'è una natura, l'uomo non è onnipotente perché deve riconoscere l'esistenza di qualcosa di cui egli non è la causa. Se crede di esserlo, dovrà per provarlo distruggere la natura. Ma allora si tratterà di un'onnipotenza in negativo, cioè capace di distruggere ma non di creare, di manipolare ma non di custodire.

Che una natura ci sia non è qui in discussione, ma piuttosto ci si interroga su cosa essa sia. E' possibile orientarsi nel conflitto delle interpretazioni sulla natura? E' possibile trovare un filo d'Arianna che ci

questione ecologica è stata tracciata da Hösle, che ha distinto due blocchi: i conservatori e i progressisti. Cfr. V. Hösle, *op.cit.*, p.35-36.

faccia uscire dal labirinto delle contraddizioni e che sia capace di offrire una coerenza interna e un'unità al nostro pensiero sulla natura?

Nelle pagine seguenti ci sforzeremo di rispondere a questi interrogativi sempre nella prospettiva della problematica etica e giuridica. Prima di por mano ad una revisione delle categorie etiche e giuridiche occorre prendere coscienza della concezione della natura che ne è il presupposto.

L'esplorazione della "natura" sarà compiuta attraverso l'individuazione di alcuni nodi problematici cruciali: natura e artificio, natura come fatto e come valore, natura e soggettività, natura e storia, natura umana e natura in generale, natura come ordine e come disordine.

**I temi
in
discussione**

III

Natura e artificio

1. Artificio e convenzione

Innanzitutto dobbiamo cercare d'individuare l'ambito di tutto ciò che è naturale o che si ritiene appartenere alla natura.

Secondo Bobbio la funzione primaria del concetto di natura è quella di abbracciare in una categoria unica tutte le cose la cui esistenza e il cui svolgimento non dipendono dalla volontà o dall'agire dell'uomo¹. E' questa una convinzione che a prima vista risale alle origini del pensiero umano. La natura o le "cose naturali" sono definite in relazione alle "cose non naturali o artificiali". Di queste ultime abbiamo immediata e diretta esperienza e conoscenza, perché sono quelle fatte o prodotte da noi. Ciò vuol dire che noi perveniamo al concetto di natura attraverso quello di artificio. E' la natura ad avere bisogno di essere definita, non già l'artificio che già appartiene al nostro sapere esperienziale. Nell'ordine della conoscenza la natura è un concetto non originario, ma derivato.

Preferisco qui parlare di 'artificio' piuttosto che di 'convenzione', sia perché quest'ultima è solo uno dei modi dell'artificio, sia perché essa introdurrebbe un fattore di perturbazione.

Un contratto o una legge positiva sono convenzioni che intercorrono tra esseri umani e, quindi, dipendono senza dubbio dalla volontà o dall'agire dell'uomo, cioè sono artificiali in un modo apparentemente simile a quello di una macchina. Il mondo dell'artificio può, dunque, legittimamente essere concepito in modo molto articolato ed abbracciare non solo l'ambito dell'arte e della tecnica, ma anche quello del costume, della cultura, della morale, del diritto e della politica. Tuttavia, quando più ampia ed eterogenea è questa categoria dell'artificiale, tanto meno essa serve al nostro scopo, che è quello della definizione delle cose naturali. Infatti non tutto ciò che dipende dalla volontà e dall'agire dell'uomo si può separare o, comunque, rapportare alla natura allo stesso modo, come invece suggerisce l'affermazione di Bobbio.

Ad esempio, nel V libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele ha sostenuto che il diritto della *polis* è in parte per natura e in parte per legge o convenzione. Ciò significa che nell'ambito dell'azione umana non tutto è

**Dall'artificio
alla natura**

**Artificio e
convenzione**

¹ N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977, p.185.

“artificiale” e che, quindi, la natura può riguardare in una certa misura le azioni dell'uomo. Ed allora per usare convenientemente ai nostri scopi la categoria dell'artificio dobbiamo restringerla alle cose dell'arte e della tecnica, escludendo per il momento le convenzioni, che tuttavia, in linea di principio, apparterrebbero ad essa.

Certamente la tesi di Aristotele può essere contraddetta ed in effetti lo è stato nel pensiero moderno, che ha completamente assimilato la convenzione all'artificio. La formulazione di Bobbio ne è un chiaro esempio: là dove c'è volontà e agire umano non v'è natura. Tuttavia ciò già presuppone una concezione determinata della natura e dell'agire umano, cose di cui qui andiamo alla ricerca. Una restrizione rigorosa della categoria dell'artificio evita queste presupposizioni e non pregiudica una successiva considerazione del rapporto tra convenzione ed artificio. D'altronde ciò rispetta la terminologia: il mondo artificiale è in senso stretto quello delle cose “fatte ad arte”².

Fare
e
agire

Qui dobbiamo richiamare la distinzione aristotelica tra *fare* ed *agire*, cioè tra le attività rivolte a trasformare il mondo esterno e quelle mediante cui l'uomo trasforma se stesso in vista del ben vivere. Quando costruiamo qualcosa, noi propriamente *facciamo* qualcosa; quando prendiamo una decisione, noi propriamente *agiamo*. Conseguentemente, nell'ambito della conoscenza pratica, dobbiamo distinguere il *sapere poietico* dal *sapere prammatico*. Alla luce delle considerazioni già fatte questa distinzione ha una grande importanza, poiché il mondo dell'artificio in senso stretto riguarda solo il fare e il sapere poietico. E' il mondo dell'arte e della tecnica. Bisogna tener ben presente quest'ambito se vogliamo ben individuare il concetto di natura. Per questo si deve ritenere che per Aristotele questa distinzione sia tra l'altro direttamente funzionale alla definizione di “natura”.

Dobbiamo allora così modificare (o precisare) l'affermazione di Bobbio da cui ha preso le mosse il nostro discorso: *con il concetto di natura s'intende la categoria delle cose che non sono prodotte dall'arte o dalla tecnica dell'uomo*³.

Già questa messa a punto del nostro problema è per noi istruttiva. Spesso non sappiamo definire le cose naturali, perché non abbiamo un'idea chiara delle cose artificiali. Un'esplorazione del mondo artificiale dovrebbe essere il presupposto necessario per la conoscenza di quello naturale. Noi conosciamo prima l'artificio della natura e ciò significa che il primo è in un certo senso più “naturale” dal punto di vista della nostra esperienza. L'uomo, infatti, ha preso le distanze dagli altri animali proprio in quanto la sua esperienza del mondo è stata mediata dagli strumenti che ha fabbricato (*homo faber*). Quest'immediatezza nella conoscenza dell'artificiale ci fa

² Per queste considerazioni d'ora in poi seguiremo in linea generale la determinazione del concetto di natura che si trova nella *Fisica* e nella *Metafisica* di Aristotele.

³ Vedremo in seguito che la distinzione tra arte e tecnica acquista una rilevanza significativa solo in seguito alla rivoluzione scientifica moderna.

credere di non aver bisogno di tematizzarlo e, conseguentemente, il nostro accesso cognitivo alla natura non è facilitato.

Un'altra conquista istruttiva, e per certi versi stupefacente, è la constatazione che il sapere pratico precede quello teoretico. Attraverso una riflessione sul mondo del lavoro e sull'opera delle nostre mani si aprono la strada i fondamentali interrogativi filosofici ed esistenziali. La ricerca della definizione della natura, delle sue cause e dei suoi principi prende l'avvio dal fatto d'imbattersi in cose diverse da quelle prodotte dall'uomo e per la sua utilità. Ancora una volta, è la natura che fa problema, non l'artificio.

Ciò non significa che il sapere teoretico non si debba distinguere nettamente da quello pratico ⁴ e tuttavia non può essere irrilevante il fatto che il sapere teoretico trovi il suo grembo d'origine nel sapere pratico ⁵.

2. La definizione aristotelica di natura

Uno dei modi per distinguere le cose tra loro è guardare alla loro origine, cioè al loro principio nel senso di cominciamento. Infatti dal modo in cui le cose vengono alla luce si determina anche il modo della loro esistenza e del loro sviluppo.

Il principio delle cose artificiali è ovviamente l'arte (*techne*). Questo termine è un concetto conoscitivo e significa sapersi orientare in ciò che determina la riuscita di una produzione fino a giungere al suo fine o compimento (*telos*). Negli artefatti il principio del loro sorgere e della loro motilità non è in loro stessi, ma si trova all'esterno e risiede in un altro essere, cioè in colui che dispone dell'arte come principio. Al contrario le cose naturali possiedono in loro stesse il principio del loro movimento e della loro quiete. Qui per 'movimento' non s'intende soltanto quello locale, ma anche la crescita e il deperimento, cioè l'alterazione. Allora, la natura si potrà definire come il *principio intrinseco della motilità* in quelle cose che proprio per questo si potranno considerare come "naturali" ⁶. In altri termini, ciò che distingue la natura dall'arte è la tendenza interna al cambiamento.

Un movimento o una mutazione che procede dalla natura si dovrà considerare come "naturale". I movimenti *violenti* sono l'opposto di quelli naturali, cioè sono contro natura ovvero contro il principio intrinseco nella cosa. Ciò significa anche che non bisogna identificare l'artificiale con il violento. Ciò che è violento è sempre contro natura, mentre l'artificiale può assecondare la natura. L'arte del medico, infatti, asseconda il movimento

**Il principio
delle cose**

⁴ Teoretica sarà quella scienza che considera le cose senza altra finalità (*conoscere per conoscere*) e in ciò si distingue dalle scienze pratiche e poietiche per cui la conoscenza è mezzo per qualcos'altro (*conoscere per agire*). La scienza teoretica è fine a se stessa. Cfr. J. Ritter, *Metafisica e politica*, a cura di G. Cunico, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 5.

⁵ W.D. Ross, *Aristotele*, trad. di A. Spinelli, Feltrinelli, Milano, 1976, p.123.

della natura verso la guarigione e la salute. Qui artificio e natura si accordano, pur restando cose distinte.

Possiamo allora dire con Heidegger che la natura è ciò che si mostra in tutti gli esseri naturali, come l'arte in tutte le opere d'arte, la vita in tutti i viventi ⁷.

Motilità e natura

Bisogna subito notare che il protagonista di tutto questo rapporto tra natura e artificio è il movimento, il cambiamento, la motilità. Gli esseri della natura e quelli dell'arte hanno questo in comune. Essi si mostrano nel divenire e come divenire. Siamo dunque indotti ad abbandonare ogni considerazione delle cose come realtà statiche e fisse, cioè come oggetti da selezionare. In questo senso il linguaggio delle parole, che designano oggetti, occulta il loro essere nel mutamento. Noi diciamo 'albero' e diciamo 'tavolo' e pensiamo che l'uno sia una cosa naturale e l'altro una cosa artefatta, ma non pensiamo che la loro differenza stia fondamentalmente nel modo in cui in loro si svolge la motilità, nel modo in cui stanno nel movimento. Sono piuttosto gli artefatti a suggerire l'idea della motilità, perché sono prodotti, cioè tratti fuori dall'opera umana. E tuttavia pensiamo che quest'opera sia tanto meglio riuscita quanto più produce cose stabili e durature, cioè più vicine a quelle "naturali". Con ciò si tradisce ancora una volta il nostro pregiudizio sulla staticità della natura e delle cose naturali. Tutto ciò deve essere abbandonato.

Prendere le mosse dall'artificio per comprendere la natura ⁸ non significa per nulla uscire dalla motilità, ma prepararsi a cogliere un modo ben diverso di svolgersi della motilità stessa.

Nel fare l'azione del produrre si svolge sulla base di un modello ideale e a partire da una materia disponibile. Il modello ideale è nella mente dell'artefice, che *trae fuori* dal materiale che lavora ciò che è conforme all'idea. Ma il fare non esaurisce tutte le forme del produrre. Anche le cose naturali sono processi di produzione con la differenza che ora non ci sono istruzioni o direttive esterne, ma l'orientamento del movimento è interno al processo stesso. In questo senso si può dire che la cosa naturale produce se stessa. Ciò è evidente nella generazione e, pertanto, Aristotele può notare che un uomo nasce da un uomo e non un letto da un letto ⁹.

Concezione teleologica della natura

La natura e l'arte sono accomunate dalla presenza in entrambe di un fine e, quindi, di una causalità finale. La considerazione *teleologica* interpreta un processo di stati di cose come un passaggio dal cominciamento al compimento. Il principio è orientato verso un determinato esito, che costituisce la ragion d'essere e il senso del movimento. Per questo nella causalità finale la causa non sta all'inizio del processo, ma propriamente

⁶ «La natura è un principio e una causa del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente». *Fisica* II, 1, 192 b 20 (trad. Laterza).

⁷ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις (Aristotele, Fisica, B, 1)*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp.217-218.

⁸ Aristotele spiega l'essenza del nascere, partendo dalla nascita del tavolo.

⁹ *Fisica*, B, 1, 193 b 8-9.

risiede nel suo risultato. E' questo che attira e dirige il movimento stesso. Ma, perché ciò avvenga, perché qualcosa che ancora non esiste compiutamente eserciti un ruolo causale, bisogna che sia in qualche modo anticipato o "previsto", cioè che sia presente "intenzionalmente". Il cominciamento è un principio *orientato* da un *tendere-in*, che è consapevole ma esterno nel caso dell'arte e inconsapevole ma intrinseco nel caso della natura. Ciò significa che v'è una razionalità immanente (*logos*) nella natura e v'è una razionalità propria della *techne*. L'una e l'altra dipendono dal loro principio che è orientato verso un fine da raggiungere.

Si può infine notare quanto stretta sia in questa concezione finalistica la vicinanza tra natura e arte. La legge e la struttura del loro dinamismo è simile, anche se le differenze non sono irrilevanti.

3. Differenze tra natura ed arte

Due sono, dunque, i caratteri della natura: la motilità e un orientamento interno ad essa, qualcosa che le dà una configurazione, un'identità, una direzione e un fine e che il pensiero metafisico chiamerà la "forma".

Ogni movimento orientato è un cammino. La natura è in cammino verso qualcosa, ma non già verso qualcosa di esterno ad essa. La natura si avvia verso se stessa, cioè porta alla luce ciò che già essa è. Ancora una volta appare qui tutta la differenza con l'arte.

Solo quando l'opera d'arte è compiuta si può dire che il suo modello ideale si è realizzato, mentre un'opera d'arte incompiuta non è affatto e in nessun senso ciò che deve rappresentare. Un essere naturale, invece, che non sia ancora compiuto, sviluppato pienamente, è già comunque quello che sarà ¹⁰. Un'auto senza motore non è un'auto, mentre un bambino è già un uomo. Il pensiero metafisico trarrà da considerazioni siffatte i concetti di *atto* e di *potenza*, concetti inscindibili nella riflessione sulla natura, che in un certo senso è già ciò che deve essere.

Inoltre, l'arte è diretta ad un fine diverso dall'arte stessa. La medicina ha per fine non già l'arte medica, ma la salute. Una tecnica che fosse diretta a produrre se stessa, non sarebbe in senso proprio una tecnica. La natura invece è sempre in cammino verso la natura ¹¹.

Questa instancabile dialettica tra motilità e stabilità disegna il volto della natura e la distingue dall'opera d'arte. Questo processo non dispersivo è ben raffigurato ed espresso così da Heidegger:

«La "pianta", infatti, mentre spunta, si schiude e si distende nell'aperto, nello stesso tempo ritorna nella sua radice, fissandola nel

Motilità ed orientamento

Finalità immanente della natura

¹⁰ Cfr. H. G. Gadamer, *Studi platonici*, trad. di G. Moretto, Marietti, Casal Monferrato, 1983, I, p.285.

¹¹ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$* , cit., pp.246-7.

chiuso e ottenendo così la sua stabilità. Lo schiudersi che si dispiega è, in sè, un ritornare in sè»¹².

Qualora l'essere nella motilità significasse dispersione dell'ente, verrebbe meno l'immanenza del principio del movimento. Noi non abiteremmo più un mondo di "cose", cioè di esseri che nel e con il movimento manifestano la loro identità. Si potrebbe parlare solo di flussi di movimento senza orientamento interno, né propria direzione. Ma allora non vi sarebbe in senso proprio "natura" né "cose naturali", bensì solo un cieco divenire di stati di cose (il *caso*) a cui l'opera umana solo potrebbe in qualche modo (arbitrario o regolato dalle leggi del pensiero umano) dare di volta in volta un nome.

**Identità
delle cose
naturali**

E' infatti l'uomo che dà un nome alle cose della natura¹³. Ma in virtù di che egli assegna il nome? Qual è il significato di questa attribuzione d'identità? E' un riconoscimento del principio intrinseco del movimento (ovvero dell'intellegibilità della natura)¹⁴? ovvero questa nominazione si può considerare come un ulteriore aspetto della fabbrilità dell'uomo? Se fosse così, allora tutto sarebbe arte e niente sarebbe "natura". Non vi sarebbe infatti differenza tra il materiale disponibile all'opera dell'arte e ciò che noi chiamiamo "natura". La natura stessa non sarebbe altro che un immenso campo di materiali per la costruzione dell'opera dell'arte e neppure si potrebbe dire che questa stoffa dell'universo sia in certo qual modo disposta verso qualcosa. Le cose naturali sarebbero in realtà artefatti dell'uomo¹⁵.

Questa soluzione è possibile ed in effetti è stata percorsa dal pensiero umano. Ciò non vuol dire che sia stata mai rifiutata la tesi di Aristotele per cui alla natura si arriva partendo dall'arte. Al contrario questa tesi ha ricevuto un progressivo potenziamento fino al punto da potersi dire che, se si parte dall'arte (*techne*) - com'è necessario -, nell'arte si rimane. La natura diviene un concetto residuale: è tutto ciò che non può essere attribuito all'opera dell'artefice. Ma ora quest'opera non tollera limiti e si affatica nel ridurli progressivamente fino alla loro totale scomparsa. Parleremo in seguito degli effetti di questa posizione in campo etico e giuridico.

In realtà la più evidente differenza rispetto alle posizioni di Aristotele risiede proprio nell'evoluzione del concetto di arte o tecnica. Abbiamo detto che esso ha la priorità nell'ordine della conoscenza rispetto al concetto di natura. Cos'è il fare umano a noi è più familiare di ciò che è la natura. Tuttavia ciò non significa che noi nel riflettere sul nostro operare non abbiamo già una precomprensione della natura e di ciò che è naturale. In

¹² Id., p.209.

¹³ *Genesis* 2, 19-20.

¹⁴ Heidegger ha notato che il termine greco di 'principio' (*arché*) appartiene al linguaggio giudiziario e significa nominare qualcosa in modo da renderla manifesta e palese in pubblico. M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, cit., p.207.

¹⁵ Kant con la sua concezione costruttivistica della conoscenza ha pensato la natura nell'ottica della tecnica umana.

fondo anche l'interrogativo sul nostro modo di operare nel mondo riguarda la natura, cioè la nostra natura e il carattere del suo principio intrinseco di movimento.

S'è visto che il modo aristotelico di concepire l'arte (*techne*) implica un ben preciso richiamo al modo aristotelico di concepire la natura. Secondo Aristotele, se non vi fosse un principio del movimento intrinseco alle cose, non vi potrebbe neppure essere l'arte, cioè un principio direttivo esterno. Ma l'arte si dà, ed allora anche la natura. L'arte imita la natura¹⁶. L'aspirazione incessante dell'arte e della tecnica è quella di avvicinarsi il più possibile alla natura, cioè di governare la motilità e il divenire dall'interno dell'essere. Ma tutto ciò non si spiega se non v'è una "natura". Se non vi fossero una pluralità di forme naturali che si manifestano, non vi sarebbero neppure le idee creative dell'artefice. Se non vi fosse l'albero, non vi potrebbe essere il tavolo. Se anche l'albero fosse una costruzione artificiale del pensiero umano, allora ben strano artefice sarebbe l'uomo, dato che si sforza incessantemente di eguagliare se stesso!

Comprendiamo così il senso greco del concetto di natura. Si tratta di un concetto originario ed onni-abbracciante. Non bisogna lasciarsi ingannare dal fatto che siamo andati alla ricerca di esso. In realtà con ciò non si è separato una categoria di cose dalle altre, non s'è distinta la natura da ciò che non lo è. Al contrario è a partire da essa che qualcosa può essere distinto e ricevere la propria determinazione. Se l'arte ci conduce alla natura, questa ci si presenta subito come il fondamento di tutto, anche dell'arte. La natura è unità che abbraccia tutto e governa ogni cosa come un timoniere¹⁷.

Oggi per noi questa totalità del concetto di natura è divenuta più comprensibile per impulso della riflessione ecologica. Quando si afferma¹⁸ che oggi il nuovo approccio alla natura deve abbandonare due presupposti, che erano per noi divenuti quasi spontanei: che la natura è il risultato di una costruzione umana e che è l'oggetto che sta di fronte al soggetto umano, nella sostanza si aspira a ritornare alla percezione greca della natura.

**La natura
come
concetto
originario**

4. Natura e vita

Occorre ancora notare che nell'ambito di questo concetto di natura gli esseri viventi hanno un posto del tutto particolare. Si potrebbe anzi dire che v'è piena assimilazione tra natura e vita. Infatti gli esseri a cui meglio si adatta la definizione aristotelica sono quelli che portano in sé il principio della generazione. La stessa etimologia greca e latina lo suggerisce: *natura* viene da *nasci*. Ciò non significa che con 'natura' si designino solo gli

¹⁶ *Fisica* II, 194 a 21.

¹⁷ *Metafisica*, I, 3, 983 b 6; *Fisica*, III, 4, 203 b 8-15.

¹⁸ V. Höhle, *Filosofia della crisi ecologica*, cit., p.45.

**La natura
come
concetto
analogico**

esseri viventi. Questi sono soltanto una parte dell'infinita varietà degli esseri naturali e tuttavia sono quelli in cui il concetto di natura si ritrova in tutta la sua pienezza, perché nella vita la motilità produce e governa se stessa e si dispiega conservandosi nel raccoglimento di sé. La vita è proprio ciò che sfugge totalmente all'opera dell'arte. Gli esseri viventi non possono che considerarsi come “esseri naturali”.

Tutto ciò significa anche che la natura è un *concetto analogico*, cioè si applica con gradualità diverse secondo la diversità degli esseri ed abbraccia aspetti diversi dello stesso essere. In questa grande famiglia delle cose naturali gli esseri viventi sono quelli in cui la natura si esprime al meglio di sé. Per questo la vita, che è fondamentalmente attività intrinseca o interiore, è la massima realizzazione della natura.

**Natura
e
prassi**

Poiché la vita deve essere considerata come il punto di riferimento e di raffronto tra gli esseri, è in base alla loro “vitalità” che essi possono essere distinti tra loro. Gli esseri devono essere selezionati in relazione al loro *modus vivendi*, cioè in base alla loro attività. Questa è considerata da Aristotele come una vera e propria prassi, cioè come attività orientata da un principio intrinseco¹⁹. La prassi non si limita all'uomo, che ha la particolarità di agire per libera scelta, ma si estende a tutti gli esseri viventi. L'*etologia* è lo studio della prassi della vita animale. Essa indica la vitalità (*energeia*) dell'essere vivente in generale, il quale ha “vita”, un *modus vivendi*, vive in un certo modo (*bios*). Anche le bestie hanno *praxis* e *bios*, cioè vivono in un certo modo e per questo si distinguono tra loro²⁰.

Questa sottolineatura del concetto di *praxis* in relazione agli esseri viventi è di grande importanza per comprendere come Aristotele intendeva il principio della vita, cioè *l'anima*. Se vogliamo cogliere attraverso l'osservazione l'anima, dobbiamo rivolgerci piuttosto alle concrete abilità di un organismo e non già pensare a qualcosa nascosta in un corpo. Aristotele non pensa che sia possibile separare l'anima della pianta dagli altri suoi elementi. L'anima è la causa formale di un corpo, perché lo fa ciò che è, ed è la sua causa finale, perché ne determina i fini. Se per ipotesi assurda

¹⁹ Qui è da notare che ritorniamo a considerare la natura dal punto di vista della scienza pratica in generale, che ora allarga il suo campo d'indagine dal fare all'agire. La prassi infatti appartiene propriamente all'agire e non al fare, perché riguarda la interiorità.

²⁰ H.G. Gadamer, *La ragione nell'età della tecnica*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova, 1982, p.71. Il pensiero di Aristotele è ancor più ampio: anche gli astri hanno una prassi. Ma ciò deriva dalla convinzione che fossero mossi da intelligenze superiori e, pertanto, che fossero esseri viventi. C'è prassi dove c'è la vita, perché la vita è attività. Cfr. Id., p.32.

l'occhio avesse una propria anima, questa sarebbe la sua vista ²¹, cioè la *prassi* dell'occhio.

5. La varietà degli esseri e il principio di continuità

La priorità data agli esseri viventi non deve farci dimenticare la varietà e diversità degli esseri naturali. In tutti, seppur in modo vario, si manifesta la natura, che tutti li apparenta. Tuttavia dobbiamo rilevare che la considerazione aristotelica della natura non sembra a prima vista favorire la sottolineatura delle relazioni tra gli esseri naturali. Ognuno di essi, infatti è individuato per l'autonomia del principio del movimento. Ciò significa che la sua individualità è incomunicabile. Si potrebbero soltanto mettere insieme gli esseri che hanno qualcosa di simile, formulando classi e specie distinte. Così la filosofia aristotelica ha aperto la strada alla classificazione della natura, cioè all'approccio tipico delle scienze naturali ²². Ma, se queste categorie di esseri fossero concepite come mondi separati, allora si perderebbe l'unità del concetto di natura, per cui tutti questi esseri sono appunto "naturali". Per questo Aristotele è indotto a concepire il rapporto tra gli esseri in termini di continuità, cioè di differenza basata su sfumature delicate e impercettibili in modo da evitare salti bruschi. La classificazione darà luogo ad una serie lineare di classi in base al principio della continuità biologica. Con ciò si giustifica l'uso del termine comprensivo 'natura' per indicare la grande famiglia degli esseri in qualche modo connessi vicendevolmente e non già un mero contenitore di esseri discreti tra loro ²³. Dobbiamo, dunque, ad Aristotele l'introduzione del *principio di continuità*, che è di estrema importanza per la costruzione del concetto di natura ²⁴.

**Classificazione
della natura**

Si può allora parlare di un *ordine naturale*, cioè di una gerarchia di esseri disposti in modo che si possa passare dall'uno all'altro sulla base di piccole differenze essenziali. Non è necessario concepire quest'ordine come fisso e raffigurabile una volta per tutte. La natura può essere osservata da una grande varietà di punti di vista. Tuttavia qualunque sia il criterio prescelto per la classificazione, essa darà luogo ad una serie lineare di classi in base al principio della continuità biologica.

**Ordine della
natura**

La continuità è una caratteristica costante della filosofia della natura di Aristotele. Essa è ciò che accomuna le dimensioni del movimento, della

²¹ *De Anima*, II, 1, 412 b.

²² Nel *De Partibus Animalium* c'è un'interessante discussione sul problema della classificazione, in cui si argomenta contro la classificazione dicotomica di Platone. Se ci limitiamo a due forme alternative di un unico determinabile non disporremo di differenze sufficienti per abbracciare le specie effettivamente esistenti. Cfr. W.D. Ross, *Aristotele*, cit., pp.113-114.

²³ Non condivido pertanto l'affermazione che «la natura è un nome collettivo per le rispettive nature di tutti gli oggetti naturali». Id., p.77.

²⁴ A.O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, cit., p.62.

grandezza e del tempo, in modo che esse siano concepite come dimensioni interdipendenti. Si dà continuità solo laddove da una pluralità di cose ne risulti un che di unico. Il movimento della natura implica una molteplicità di contatti tra elementi attivi e passivi, tra motore e mosso (nella continua interscambiabilità dei ruoli), ciò che da questa molteplicità di contatti, di volta in volta, risulta è sempre un'unità.

Aristotele riconosce in linea di principio tre gradi di somiglianza che si trovano nel regno animale: 1) la somiglianza degli individui all'interno di una specie; 2) la somiglianza delle specie all'interno di uno stesso genere massimo (ad esempio degli uccelli); 3) la somiglianza tra i generi massimi stessi (ad es., l'analogia tra zampa, braccio e ala, tra osso e spina...) ²⁵.

I fenomeni della vita possono distinguersi in tre grandi gruppi: crescita e riproduzione, sensazione e movimento locale.

**La Grande
Catena
dell'Essere**

Questa raffigurazione della natura come “una grande catena dell'essere” ha avuto una grande fortuna nella storia del pensiero umano. Fu pienamente recepita nel medioevo, vigorosamente riaffermata da Locke ²⁶ e nel Settecento conobbe il suo periodo aureo fino ad essere mirabilmente cantata da Pope nel suo *Essay on Man* ²⁷. Il suo influsso immaginifico sul progresso scientifico fu incalcolabile. Se le cose naturali sono poste in una linea gerarchica e ciascun grado di questa gerarchia differisce da quello immediatamente superiore e da quello immediatamente inferiore per il grado "minimo possibile", allora la teoria della Grande Catena spingerà a cercare senza posa gli anelli mancanti. Ma essa suscitò anche difficoltà filosofiche non indifferenti e fu anche a volte usata con spregiudicatezza. Non servì ad umiliare la posizione dell'uomo nell'universo quanto sarebbe stato lecito aspettarsi e servì persino a giustificare la disuguaglianza sociale ²⁸. Ma su questi problemi ritorneremo in seguito.

6. Le concezioni alternative

Possiamo ora riassumere le tappe di questo percorso.

Concezione A

1. La natura si definisce partendo dall'arte.
2. Il principio direttivo dell'opera dell'arte è esterno ad essa.

²⁵ Per la *Scala naturae* di Aristotele cfr. W.D. Ross, *Aristotele*, cit., p.116. Da qui risulta la grande importanza data al modo della generazione e al calore corporeo.

²⁶ cfr. J.Locke, *Essay concerning Human Understanding*, III, cap.VI, par.12.

²⁷ Cfr. A.O.Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, cit., p.206 ss.

²⁸ Per la storia delle interpretazioni della “Grande Catena dell'essere” rinvio all'indagine mirabile di Lovejoy sopra citata.

3. Le cose naturali possiedono un principio interno del movimento.
4. Il finalismo e la causalità finale accomunano arte e natura.
5. La natura è l'orizzonte che comprende in sé tutti gli esseri.
6. La natura è un concetto analogico, perché si dice in molti modi.
7. La natura si manifesta in modo supremo negli esseri viventi.
8. Gli esseri naturali sono ordinati secondo il principio di continuità.

Nella lunga storia del pensiero umano la concezione aristotelica [A] è stata di volta in volta recepita in tutto o in parte, fraintesa e manipolata, respinta e drasticamente rigettata. Qui a noi interessa soltanto accennare alla concezione opposta senza indugiare a precisare a quali pensatori essa può essere attribuita. Di questa posizione contrapposta presenteremo due possibili varianti principali.

Il percorso della prima variante [B1] può essere così tracciato:

1. La natura si definisce partendo dall'arte e dalla tecnica.
2. L'opera della tecnica è rivolta a produrre mezzi per il benessere dell'uomo.
3. La natura è governata non già dalla causalità finale, ma dalla causalità efficiente.
4. La differenza tra natura e tecnica è radicale, perché fondata sulla leggi strutturali del loro dinamismo.
5. Il regno della natura risulta ben separato dal regno dell'uomo artefice.
6. Il concetto di 'natura' è univoco, cioè si applica allo stesso modo ad esseri diversi.
7. Non v'è alcuna priorità gerarchica tra i fenomeni naturali.
8. L'ordine tra i fenomeni naturali è soltanto una costruzione del pensiero umano ed è quindi ispirato al principio di classificazione.

Concezione B1

In questa concezione la distinzione (che in realtà è una "separazione") tra natura e arte è fondata sul diverso modo d'essere del movimento nell'una e nell'altra. E' ora chiamata in gioco - come s'è visto - la causalità efficiente. Essa istituisce un diverso rapporto tra gli stati di cose che si succedono nel processo del movimento. Non si tratta più di un principio che si sviluppa e cresce restando in se stesso²⁹. Ora si tratta di un principio che produce un altro stato di cose (o un altro essere) e che, quindi, resta esterno ad esso. La causa efficiente è esterna all'effetto. Ora la somiglianza tra natura e arte

Causalità efficiente

²⁹ Si deve precisare che la nozione di principio è più generale di quella di causa. Infatti vi sono principi che non sono cause. Ad esempio, il primo punto di una linea non è causa della linea.

s'istituisce sul piano dell'estrinsecità del principio, ma la differenza diventa molto più importante e molto più profonda, perché manca nella causalità efficiente quell'intenzionalità che è propria della causalità finale. La natura è concepita come una successione di stati di cose, ognuna delle quali è spiegata dall'azione o dall'influsso di un'altra. Si può ritenere che la presenza di uno stato di cose produrrà l'esistenza di un altro stato di cose. Si può individuare una regolarità della natura (le leggi della natura) e su questa base prevedere gli effetti. Si può anche indicare il cominciamento di una serie di stati di cose tra loro legati dal principio di causalità efficiente. Ma ciò significa anche che una causa efficiente è tanto più potente quanto più lontano da sé estende la sua azione ³⁰.

Abbiamo così una raffigurazione della natura completamente diversa da quella aristotelica. L'attenzione non è rivolta alla singola cosa che si sviluppa manifestando la propria identità e ritornando alle proprie radici, ma ora la natura è un campo di forze che agiscono ed interagiscono con regolarità. In quest'ottica la ragion d'essere di ogni sostanza è fuori di essa, la sua causa non fa parte delle sue radici ed essa trova una spiegazione solo uscendo da se stessa. Conseguentemente la natura non si dice primariamente dell'individuo, ma dell'intero sistema delle "forze naturali" e delle loro leggi necessarie.

Da ciò seguono inevitabilmente gli altri punti di questa concezione.

Per il momento vorrei sottolineare solo il declassamento d'importanza della vita come fenomeno caratteristico ed emblematico della natura. Nell'ottica della causalità efficiente la natura non è più immaginata come una pianta che cresce e fiorisce, ma come uno spazio in cui forze senza volto e senza colore s'incontrano e scontrano, trovando un equilibrio dinamico. Al giardino si sostituisce il cosmo e il cielo stellato, alla biologia la fisica.

Il percorso della seconda variante [B2] si articola così:

³⁰ Cfr. E. Gilson, *Le principes et les causes*, in "Revue thomiste", 1952, pp. 39-63.

Concezione B2

1. La natura si definisce partendo dalla tecnica.
2. L'opera della tecnica entra nel dinamismo interno della natura.
3. La natura in senso stretto è solo un concetto residuale: è ciò che non è ancora segnato dall'opera della tecnica umana. Senza quest'opera la natura è solo un flusso di movimento senza forma né identità propria.
4. La differenza tra natura e tecnica è quella stessa che v'è tra l'informe e il formato. La natura è una causa strumentale della tecnica.
5. Non è più possibile fare una netta distinzione tra natura e tecnica, tra naturale ed artificiale.
6. L'uso del termine 'natura' è equivoco ed è meglio sostituirlo di volta in volta.
7. Non v'è alcuna priorità gerarchica tra i fenomeni naturali, ma ritorna particolare attenzione per il fenomeno della vita.
8. Non solo l'ordine, ma anche la configurazione dei fenomeni naturali è una costruzione del pensiero umano.

Causalità strumentale

Qui s'introduce un altro tipo di causalità, che Aristotele non aveva neppure considerato. Una cosa è causa strumentale quando produce un effetto per l'azione di un'altra cosa. Così l'aria può essere causa del calore, perché è a sua volta riscaldata dal fuoco. La causa strumentale è in realtà un tramite dell'azione di una forza ad essa esterna.

La riduzione tendenziale della natura a causa strumentale è pienamente conseguente all'eliminazione da essa di ogni causalità finale. Infatti le cause efficienti permettono il dominio dell'uomo sulla natura e quindi aprono la strada ad una concezione operazionistica diretta al controllo e alla padronanza della natura. Quando la scienza e la tecnica sono in grado non solo di conoscere, ma anche d'intervenire nel gioco delle forze naturali, allora la natura diventa il *medium* dell'azione tecnologica. Questa decompone e ricomponne, manipola e così produce i suoi oggetti.

Di conseguenza non è più possibile fare una chiara differenza tra le cose della natura e gli oggetti della tecnica. Ci troviamo così in una situazione diametralmente opposta a quella prefigurata da Aristotele. Non è più l'arte ad imitare la natura, ma è la tecnica a dar forma alla natura. Natura e artificio si confondono.

In quest'ottica la natura non ha alcuna configurazione propria. E' il mondo del disordine e delle forze cieche. Le c.d. leggi della natura sono costruzioni umane con le quali s'introduce un ordine provvisorio nel disordine naturale. Solo quando al disordine si darà un valore positivo, si

aprirà in certo qual modo - come vedremo - una strada per riconsiderare la priorità del fenomeno della vita.

Abbiamo presentato i tre modelli principali di natura che la storia del pensiero umano ha lungo i secoli esplorato: la natura come movimento finalisticamente orientato [A], la natura come movimento causalmente determinato [B1], la natura come movimento disordinato [B2].

Queste tre concezioni sono accomunate solo dal fatto di partire dall'arte e dalla tecnica per definire la natura, ma per il resto differiscono tra loro profondamente. Soprattutto ciò che ora si deve evidenziare è il diverso modo di concepire la tecnica stessa, cioè il punto gnoseologico di partenza. Dai tempi di Aristotele ad oggi la tecnica ha subito profonde trasformazioni e, quindi, c'è da aspettarsi che il discorso sulla natura sia stato condizionato da quest'evoluzione. Ma in che senso?

7. L'arte degli antichi

Dobbiamo per il momento ritornare al concetto aristotelico di *techne* ³¹.

«Ogni arte concerne il far venire all'esistenza, e usare l'arte è considerare com'è possibile far venire all'esistenza una di quelle cose che possono sia essere che non essere ed il cui principio è in chi produce e non nella cosa prodotta. Infatti l'arte non ha per oggetto né le cose che sono o divengono necessariamente, né quelle che sono o divengono per natura: queste infatti hanno in se stesse il loro principio» ³².

**Elementi
comuni
tra
natura e arte**

Da ciò si desume che sia l'arte che la natura riguardano le cose che possono essere o non essere, cioè le cose *contingenti* ³³. La differenza tra le cose naturali e le cose artificiali non sta dunque nella necessità assoluta delle prime e nella contingenza delle seconde, ma nel modo in cui si pone il principio delle une e delle altre. Le cose artificiali hanno il loro principio non già nella natura, ma nell'artefice. Il nuovo essere sarà artificiale se sarà il frutto dell'attività tecnica, che presuppone l'idea dell'oggetto da fare e la conoscenza delle procedure di produzione. Questo oggetto ha dunque il valore di fine in rapporto all'insieme delle operazioni, ma il principio del divenire dell'oggetto si trova in colui che lo concepisce e lo porta all'esistenza. L'artefice *trae fuori* il letto dall'albero e questa è un'operazione conoscitiva, perché implica un sapere quali sono le potenzialità della natura.

Insisto ancora una volta sulla stretta parentela che qui si manifesta tra natura e arte. A parte l'immanenza o meno del principio, lo sviluppo del

³¹ Avverto che ho tratto molte delle cose qui dette da G.Cottier, *Critères de jugement éthique sur la technologie*, in "Nova et Vetera", 63,1988, 1, p.22-43.

³² *Etica Nicomachea*, VI, 1140 a, 10-15.

processo è lo stesso. Così si può dire che l'arte prosegue la natura e ne mette in luce tutte le più nascoste potenzialità. Una definizione più allargata di natura potrebbe comprendere anche tutte le opere dell'uomo.

**Continuità
tra natura
e arte**

«Inoltre, in tutte le cose che hanno un fine, in virtù di questo si fanno alcune cose prima, altre dopo. Quindi, come una cosa è fatta, così essa è disposta per natura e, per converso, come è disposta per natura, così è fatta, purché non vi sia qualche impaccio. Ma essa è fatta per un fine; dunque per natura è disposta ad un tale fine. Ad esempio: se la casa facesse parte dei prodotti naturali, sarebbe generata con le stesse caratteristiche con le quali è ora prodotta dall'arte; e se le cose naturali fossero generate non solo per natura, ma anche per arte, esse sarebbero prodotte allo stesso modo di come lo sono per natura. Ché l'una cosa ha come fine l'altra»³⁴.

Qui è assente l'atteggiamento tipico dell'epoca moderna per cui l'oggetto tecnologico è il segno dell'affermazione dell'uomo nella sua lotta contro una natura matrigna e della sostituzione di condizioni di vita artificiali a quelle naturali³⁵. Anche se il mondo degli oggetti artificiali cresce a dismisura, nell'ottica aristotelica non per questo esso diventa innaturale per l'uomo, non per questo si perde il contatto con la natura. Al contrario quanto più si espande l'arte, tanto più la natura viene alla luce in tutte le sue riserve di possibilità.

Notiamo di passaggio che con ciò è posto anche il rapporto d'integrazione tra uomo e natura, di cui discuteremo in seguito. I processi del produrre umano non si discostano da quelli naturali. C'è quindi una piena immersione nell'uomo nella natura. Le cose artificiali avrebbero potuto essere naturali, perché l'arte imita la natura, e viceversa.

**L'arte come
virtù
dell'intelletto** In questa linea di pensiero si colloca il collegamento tra l'arte e la dimensione conoscitiva. L'arte non è opera della volontà dominatrice. Il suo obiettivo è quello di far venire alla luce ciò che è nascosto e quindi si tratta di un processo veritativo che rivela dei fini possibili e li porta ad esistenza.

Per i Greci l'arte è una virtù intellettuale, perché la sua azione consiste nell'imprimere un'idea nella materia e questo deve essere fatto nel rispetto di regole determinate³⁶. Ma ciò implica non solo una conoscenza della natura, ma anche dell'opera che s'intende realizzare. L'artefice opera per il

³³ La contingenza non esclude una certa necessità e segnatamente una necessità *ipotesica*. La cosa non necessariamente esiste, ma, se è venuta all'esistenza, ciò è possibile nel rispetto di certe condizioni e non di altre, di un certo processo del movimento e non di un altro. Posto il fine, sono necessarie certe condizioni e non altre, perché la cosa si produca e il fine sia raggiunto. Ciò vale sia per la natura che per l'arte. Cfr. *Fisica*, II, 200 b.

³⁴ *Fisica*, II, 199 a, 12-14.

³⁵ Cfr. L.Caglioti, *Madre Natura, anzi Matrigna*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.

³⁶ Cfr. J.Maritain, *Art et Scholastique* (1920), in *Œuvres Complètes*, I, Editions universitaires, Fribourg, 1986, p.627 ss.

bene dell'oggetto da produrre (*ad bonum operis*) e non già per il suo bene personale e morale (*ad bonum operantis*), come avviene per la virtù della prudenza. Ciò significa che nelle opere prodotte per i bisogni dell'uomo appartiene al perfezionamento dell'opera stessa che essa risponda pienamente a ciò per cui è fatta. Il fine dell'opera diviene il fine proprio dell'arte ³⁷.

E' venuto il momento di gettare uno sguardo all'interno del mondo dell'arte e degli oggetti artificiali. Non si tratta affatto di un mondo omogeneo. La varietà delle cose artificiali non ha nulla d'invidiare alla molteplicità delle cose naturali. Tuttavia questa diversificazione si è resa sempre più evidente con lo sviluppo della cultura e della civilizzazione. Come le specie naturali si evolvono, così è anche per gli enti artificiali.

Noi possiamo dividere gli oggetti artificiali in due grandi categorie: quelli prodotti dalle *arti del bello* e quelli prodotti dalle *arti dell'utile*. Un oggetto bello, anche se può essere utile, non è fatto per la sua utilità, ma per se stesso. Si dipinge un quadro o si scolpisce una statua per esprimere il bello e per produrre cose belle. Un oggetto utile, anche se può essere bello ³⁸, non è fatto per la sua bellezza, ma per soddisfare i bisogni dell'uomo. Una stessa arte può perseguire insieme l'utilità e la bellezza, come è evidente nell'architettura.

In generale presso i Greci non si faceva granché attenzione alle differenze tra arti del bello e arti dell'utile, perché queste erano le minime possibili. I medievali, da parte loro, davano ancor meno peso alla distinzione e dividevano le arti in *servili* e *liberali*, a seconda che richiedessero o meno il lavoro del corpo ³⁹. Così la scultura e la pittura venivano considerate come arti servili e la musica e la poesia come arti liberali, perché non lavoravano la materia ma si risolvevano in costruzioni spirituali.

Per gli antichi il mondo dell'arte è interamente governato da un criterio fondamentale quello della perfezione dell'oggetto da produrre. Da questo punto di vista non c'è differenza tra dipingere un quadro e costruire un tavolo. Il quadro da dipingere e il tavolo da costruire devono conformarsi alle regole del ben fare che l'oggetto stesso porta in sé e che non sono regole morali ma regole tecniche. In questo senso non c'è differenza tra

**Il bello
e
l'utile**

³⁷ Questo è il modo occidentale d'intendere l'arte. Per gli orientali l'arte è prevalentemente una via per la realizzazione di sé attraverso la modalità intuitiva della coscienza piuttosto che il mezzo per dar forma alle cose.

³⁸ Molti oggetti tecnologici ed industriali sono più belli di tante opere d'arte. C'è una bellezza della macchina, della nave, dell'aereo, dell'elettrodomestico. Grandi costruzioni come i ponti, i tunnel, le dighe, che modificano la natura, possono essere veramente belle. Tuttavia questa bellezza non coincide perfettamente con quella artistica, perché deve essere proporzionata all'adattamento dell'oggetto alle funzioni per cui è stato costruito. Un ponte che non riuscisse a collegare le due rive potrebbe essere un'opera d'arte bella, ma non sarebbe un "bel ponte". La bellezza dell'oggetto utile è una bellezza *funzionale*. Cfr. E. Gilson, *Les arts du beau*, Vrin, Paris, 1963, p.36.

³⁹ Cfr. s. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q.57, a.3, ad 3m.

l'artista e l'artigiano e, infatti, nel mondo antico e medievale splendide opere d'arte sono uscite dalle mani di artigiani, che si consideravano ed erano considerati tali. Gli esempi usati da Aristotele per indicare il mondo del fare sono quasi tutti tratti dalla fabbricazione di oggetti utili.

Le regole dell'arte In realtà era presente la convinzione che l'artefice metta di proprio l'idea e l'iniziativa (il cominciamento) e che, ciò posto, debba seguire quelle regole oggettive del ben operare che anche la natura seguirebbe al suo posto. In questo senso deve intendersi l'insistenza nell'annoverare l'arte tra le virtù intellettuali.

Tuttavia la differenza tra oggetto bello ed oggetto utile, tra artista ed artigiano era destinata - come vedremo - ad approfondirsi sempre di più ⁴⁰. Le regole tecniche di costruzione di un oggetto utile riguardano la sua idoneità a soddisfare un bisogno dell'uomo. Una casa splendida, ma senza porte, non è un'opera di buona architettura. Finché questi bisogni sono ben determinabili ed individuabili e finché sono in una linea di sviluppo e di sintonia con la natura, allora il mondo del fare conserva tutta la sua compattezza ed omogeneità. In questo caso prima viene il bisogno, cioè la richiesta da soddisfare, e poi l'oggetto utile come risposta. Ma, quando l'espansione delle possibilità della tecnica è così accelerata che la produzione degli oggetti precede e fa sorgere i bisogni da soddisfare, allora è venuto meno il criterio di giudizio proprio delle arti dell'utile. Questi bisogni prodotti dalla tecnica non possono più essere il fine dell'opera, perché ne sono l'effetto. Non si può più giudicare se un oggetto è utile o meno a soddisfare un bisogno che esso stesso produce. Apparentemente lo sarà, ma è un inganno. In realtà l'utilità stessa sarà divenuta il fine della produzione. Ma ciò che è utile è sempre un mezzo e giammai un fine.

In ogni caso si apre il difficile problema della valutazione dei "bisogni". Sono tutti ammissibili? Qualsiasi esigenza o richiesta è legittima per la tecnica?

Operazioni e prestazioni

Per questi ed altri problemi consimili la problematica degli artefatti utili si è via via allontanata da quella del bello artistico, introducendo una divisione all'interno finora compatto del mondo del fare. Oggi si propone, ad esempio, di distinguere tra *fare* e *produrre*. Il fare riguarderebbe tutte quelle attività che possiamo chiamare "prestazioni" (come, ad esempio, le attività artistiche), mentre il produrre riguarderebbe quelle attività che possiamo chiamare "operazioni" volte a raggiungere un certo risultato concretamente utilizzabile (come, ad esempio, le tecniche) ⁴¹. Ma con ciò

⁴⁰ Per la storia del termine 'artista' cfr. J.Maritain, *Art et scholastique*, cit., n.43. Qui si nota che solo dal 1700 in poi il termine si è consolidato nel significato che ha ancora ai nostri giorni.

l'universo aristotelico è spezzato e sorge un nuovo soggetto destinato a straordinari sviluppi: la *tecnica moderna*.

8. *La tecnica dei moderni*

Abbiamo visto che per gli antichi la *techne* sostanzialmente non distingue tra le arti del bello e quelle dell'utile e che il progresso culturale e scientifico ha condotto ad una divaricazione tra queste due forme dell'operare umano. Non si può più trattare congiuntamente il problema della sicurezza e della sopravvivenza con il problema della libera espressione dello spirito. Ed è per questo che la tecnica moderna implica una profonda revisione del mondo del fare e del suo rapporto con la natura.

E' impossibile parlare della tecnica moderna senza far riferimento alla rivoluzione scientifica e alla sua concezione della natura. La tecnica infatti si presenta come l'applicazione del sapere scientifico al fine di raggiungere degli effetti pratici. Ma già questo sapere è predisposto a permettere simili applicazioni e a raggiungere questi risultati.

Abbiamo già indicato nel presentare la concezione B1 come l'eliminazione dalla natura della causalità finale a tutto vantaggio della causalità efficiente permetta un dominio della natura. Se il mondo è un gioco di forze causali, è possibile calcolare i loro effetti e intervenire nella loro azione.

Questo nuovo atteggiamento insieme calcolatore ed aggressivo è stato ben espresso dal filosofo inglese Francesco Bacone, per cui la scienza deve servire ad elevare le condizioni di vita dell'umanità ⁴²

Fin dai suoi inizi la scienza moderna ha avuto coscienza della sua utilità per il benessere umano. Ancora una volta dobbiamo notare la priorità gnoseologica della dimensione pratica (*scientia propter potentiam*). La molla della conoscenza è l'azione dell'uomo nel mondo. Ma questa volta non si tratta più del *fare* aristotelico con tutta la sua varietà di significati, ma dell'*utile*. Noto ciò senza alcuna intenzione svalutativa. La scienza moderna poggia su una *metafisica della sicurezza*. Si tratta di un'impresa in cui la sete di conoscenza si mescola con l'esigenza di assicurare condizioni di vita migliori e più progredite.

«Non appena venni in possesso di alcune nozioni generali di fisica, e, cominciando a sperimentarle in diverse difficoltà particolari, mi accorsi fin dove potevano condurre, e quanto differissero i loro principi da quelli di cui s'è fatto uso fino ad oggi, io reputai di non poterle tener nascoste senza peccare grandemente contro la legge che ci obbliga di procurare,

**Scientia
propter
potentiam**

⁴¹ Cfr. E. Agazzi, *Per una riconduzione della razionalità tecnologica entro l'ambito della razionalità pratica*, in *Forme di razionalità pratica*, a cura di S. Galvan, Angeli, Milano, 1992, p.21.

⁴² F. Bacone, *Novum Organon*, I, 73.

per quanto è in noi, il bene di tutti gli uomini. Esse, infatti, mi han fatto vedere ch'è possibile pervenire a conoscenze utilissime alla vita; e che, invece di quella filosofia meramente speculativa che s'insegna nelle scuole, se ne può trovare una *pratica*, per la quale, conoscendo la potenza e gli effetti del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi a noi circostanti, con la stessa precisione con cui conosciamo le diverse tecniche dei nostri artigiani, noi potremmo impiegarli similmente a tutti gli usi a cui sono adatti, e renderci così quasi *padroni e possessori della natura*. Il che non solo è desiderabile per l'invenzione di un'infinità di congegni che ci farebbero godere senza fatica dei frutti della terra e di tante altre comodità, ma anche, principalmente, per la conservazione della salute, la quale è, senza dubbio, il primo bene e il fondamento di tutti gli altri beni in questa vita: poiché il nostro spirito stesso è così legato al temperamento e alla disposizione degli organi corporei che, s'è possibile trovare qualche mezzo per rendere comunemente gli uomini più saggi e più abili a questo riguardo, credo che bisogna cercarlo nella Medicina. Quella ora in uso contiene poche cose di cui l'utilità sia abbastanza notevole. Non voglio mancar di rispetto a nessuno, ma coloro stessi che ne fanno professione dovranno convenire che tutto quel che in essa si sa è quasi niente rispetto a ciò che rimane a sapere, e che si potrebbe esser esenti da un'infinità di malattie, tanto del corpo quanto dello spirito, e forse anche dell'indebolimento della vecchiaia, se si avesse sufficiente conoscenza delle loro cause e dei rimedi di cui la natura stessa ci ha provvisti»⁴³.

In questo passo troviamo quasi tutti gli elementi di confronto tra l'arte degli antichi e la tecnica dei moderni: la prevalenza della causalità efficiente, il carattere pratico della scienza, la tecnica come modello stesso della scienza, il ruolo centrale dell'utilità, il dominio dell'uomo sulla natura, la paura della malattia e della morte e, da ultimo, la previsione di sviluppi futuri della Medicina.

**Paura
e
dominio**

Nei confronti della natura l'atteggiamento etico dell'uomo è una mescolanza indistinguibile di paura e di dominio. Lo smarrimento di una concezione finalistica dell'universo ha prodotto la perdita d'identità dell'uomo stesso. Il dubbio cartesiano ne è una palese dimostrazione. Se la natura è un gioco di forze meccaniche, cade nell'anonimato. Essa non parla più all'uomo ed ha perso ogni dimensione simbolica. Conseguentemente anche l'uomo deve trovare un nuovo punto di riferimento. E' questo il significato della paura; si tratta della paura di essere risucchiati (o, secondo l'espressione di Heidegger, "essere gettati"⁴⁴) nel meccanismo delle forze della natura senza poter ritrovare se stessi. E' quella che è stata chiamata "la

⁴³ R.Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. di A.Carlini, Laterza, Bari, 1978, pp.44-45 (sott. mie).

morte dell'anima”⁴⁵. La malattia e la morte fisica acquistano così un significato simbolico e, in questo senso, sono il *summum malum* (Hobbes).

Niente può esprimere meglio di questa famosa pagina di Pascal il nuovo atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura:

«Quando considero la breve durata della mia vita, sommersa nell'eternità che la precede e la segue, il piccolo spazio che occupo e financo che vedo, inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che m'ignorano, io mi spavento e stupisco di trovarmi qui piuttosto che là, oggi piuttosto che domani. Chi mi ci ha messo? Per ordine e per opera di chi questo luogo e questo tempo furono destinati a me? Il silenzio eterno di quegli spazi infiniti mi sgomenta»⁴⁶.

Per rendersi meglio conto del disorientamento di Pascal bisogna aver presente la nuova configurazione della natura come una grande macchina composta da porzioni di materia in movimento in uno “spazio assoluto” sempre uguale ed immobile (Newton). Conseguentemente la meccanica diviene il fondamento della fisica e la fisica il fondamento di tutta quanta la scienza. Una macchina m'ignora e, se per *caso* capito dentro di essa, mi stritola.

**La grande
macchina
della
natura**

Una via d'uscita è quella di tentare di impadronirsi della grande macchina della natura. La paura si supera con il dominio, cioè divenendo «padroni e possessori della natura». Paura e dominio sono i sentimenti tipici che guidano la tecnica moderna. Niente del genere è presente nella concezione aristotelica. E ciò sorprende, perché saremmo portati a credere che quanto più evoluta è la civiltà, tanto minore dovrebbe essere la paura della sopravvivenza. Perché l'uomo moderno prova una paura che l'uomo antico non conosce, tanto da essere indotto ad equipaggiarsi per dominare la natura? Si potrebbe rispondere che questa paura è la logica conseguenza del rifiuto del finalismo aristotelico. Ma cosa ha condotto all'abbandono della concezione aristotelica della natura? Perché non s'è tentato di sviluppare la scienza moderna all'interno di una visione teleologica della natura? Perché s'è arrivati a questa profonda dicotomia tra la visione della natura degli antichi e quella dei moderni?

Certamente a domande del genere ogni risposta non può che essere insoddisfacente. In ogni caso si dovrebbe offrire un panorama dello sviluppo storico dell'idea di natura meno semplicistico di quello qui tracciato⁴⁷. Non ho fatto, ad esempio, completamente cenno alla filosofia medioevale e alla sua idea di natura, perché essa non differisce molto da

⁴⁴ Il termine 'oggetto' appartiene alla stessa radice di significati. E' ciò che sta di fronte ad un soggetto in attesa di ricevere da esso una voce e un senso.

⁴⁵ Mi riferisco al bel libro di W.Barrett, *La morte dell'anima da Cartesio al computer*, trad. di R.Rini, Laterza, Bari, 1987.

⁴⁶ B. Pascal, *Pensieri*, nn.205-206.

⁴⁷ Non risponde purtroppo a questo scopo R. Lenoble, *Per una storia dell'idea di natura*, trad. di P.Guadagnino, Guida, Napoli, 1974.

quella aristotelica nell'insistenza sulle cause finali ⁴⁸. E tuttavia, sotto altri aspetti, tale filosofia è innovativa, perché sviluppa l'idea di creazione e di Dio artefice della natura, completamente assente in Aristotele ma importante per comprendere la predisposizione dei moderni ad una concezione "artificiale" della natura.

Disorientamento dell'uomo Non tenteremo, pertanto, neppure di abbozzare una risposta a quelle domande, ma solo di notare un fatto a prima vista molto strano e paradossale. Esso è presto detto: *l'uomo moderno si sente smarrito in un universo che è frutto della sua mente*. Infatti, se ci poniamo nell'ottica del senso comune e dell'esperienza della vita quotidiana, non possiamo dire che la concezione meccanicistica sia la più spontanea e "naturale". Al contrario lo è senza dubbio il modo aristotelico d'intendere la natura. L'esperienza immediata della natura è quella di un mondo pieno di forme, colori, suoni ed odori in cui ogni cosa ha una sua identità ed individualità, poiché si manifesta come movimento orientato verso un compimento. Non è affatto spontaneo considerare l'universo in bianco e nero come una rotazione di forze cieche in equilibrio dinamico. Ma l'uomo si sente costretto ad aderire a quest'ultima concezione, perché la prima sfugge alla piena presa conoscitiva della sua mente. Ciò che non è conoscibile non può essere reale, ma deve essere un inganno dei sensi. Allora bisogna sottoporre la materia dell'universo ad un processo radicale di schematizzazione e di astrazione, cioè di matematizzazione. Solo così la natura può essere pensata, cioè calcolata.

Essendo la gigantesca macchina cosmica retta dalle ferree leggi della causalità, tutto ciò che aveva una causa definita e dava luogo ad un effetto definito era prevedibile. Si sarebbe potuto prevedere con assoluta certezza il futuro di una parte qualsiasi del sistema se si fosse conosciuto in un qualsiasi istante il suo stato in tutti i particolari.

L'universo e la scienza La nuova scienza metterà insieme le risorse della matematica e della sperimentazione nel metodo fisico-matematico ⁴⁹. Ciò significa che questa configurazione della natura non precede, ma segue la nuova configurazione della scienza. L'universo è pensato in modo da renderlo accessibile alla nuova scienza. E' questo un procedimento ben diverso da quello seguito da Aristotele, che era partito dal modo comune d'intendere l'artificio e poi si era chiesto come arrivare per differenza al concetto di natura. Ora, al contrario, sono i processi della mente a dettare come la natura deve essere. La scienza e la tecnica sono già il mondo in cui l'uomo è immerso ed acquistano così una dimensione esistenziale prima ancora che riflessiva. Per noi, infatti, pensare la natura alla luce della scienza moderna è divenuta ormai una cosa quasi spontanea. Tuttavia - ed ecco il fatto paradossale (ma indicativo) - *un universo costruito dalla mente umana non è abitabile dalla mente umana*. E' una

⁴⁸ Per questo rinvio a E.Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale* (1932²), trad. di P.Sartori Treves, Morcelliana, Brescia, 1964, pp.441-465.

casa inospitale per la mente umana. Infatti la concezione meccanicistica generalizzata rende la stessa mente una realtà inconsistente e non libera.

In effetti questa natura è un grande artificio, ma, se tutto è artificio, l'uomo, che non è un artificio, ha perso il suo ambiente vitale. Tutto ciò con cui entra in contatto è nella sostanza una macchina e una macchina non può essere una compagna per l'uomo. Heidegger ha notato che la stessa idea di 'organismo' è meccanico-tecnica, per cui anche ciò che cresce naturalmente da sé è interpretato come un artefatto che fa se stesso⁵⁰. Ciò vale non solo per le cose ma anche per le società degli uomini, che si costruiscono attraverso un processo di accordi tra individui in modo del tutto simile all'equilibrio delle forze naturali contrastanti. L'artificio si estende così fino all'uomo stesso nel tentativo di pensarlo come *uomo artificiale*.

La metafora dell'organismo è, infatti, adoperata nella famosa pagina di Thomas Hobbes ad apertura del *Leviatano*.

«La Natura (l'arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo) è imitata dall'arte dell'uomo, come in molte altre cose, così anche in questo, nel poter fare un animale artificiale. Infatti, dato che la vita non è altro che un movimento di membra il cui inizio è in qualche principale parte interna, perché non possiamo dire che tutti gli *automi* (macchine che si muovono da sé mediante molle e ruote, come un orologio) hanno una vita artificiale? Che cos'è infatti il *cuore* se non una *molla* e che cosa sono i *nervi* se non altrettanti *fili* e che cosa le *giunture* se non altrettante *ruote* che danno movimento all'intero corpo, così come fu designato dall'artefice? L'arte va ancora più lontano, imitando quella razionale e più eccellente opera della natura che è l'*uomo*»⁵¹.

Si potrebbe pensare che l'automa ha annullato la differenza aristotelica tra natura e artificio, perché è un artificio che ha in se stesso il principio del movimento. Ma non è così per più di una ragione. Innanzi tutto il principio dinamico è sempre nell'artefice che avvia il movimento e poi il movimento dell'automa resta sempre di tipo meccanico e non biologico.

Allora, alla luce di quanto detto, la tecnica non è soltanto la mera applicazione delle scoperte della scienza, ma diventa coesistente all'impresa scientifica, perché è il rimedio con cui l'uomo contrasta gli effetti negativi della visione scientifica della natura. Solo mostrando l'utilità della scienza per il benessere umano, si potrà sopportare lo spaesamento dell'uomo al cospetto di una natura estranea. L'espansione della tecnica contribuisce ad aumentare la *sicurezza* fisica e il dominio del mondo. La perdita della comunanza con l'universo viene compensata dall'essere

**Carattere
artificiale
dell'organi-
simo**

**Il
problema
della
sicurezza**

⁴⁹ Cfr. W.Barrett, *La morte dell'anima*, cit., p.14.

⁵⁰ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$* , cit., p.209.

⁵¹ T.Hobbes, *Leviatano*, trad. di G.Micheli, La Nuova Italia, Firenze, p.5.

rassicurati sulla padronanza di esso. Si potrebbe forse affermare che ora la tecnica è al principio e alla fine della scienza.

9. La tecnica e i fini.

Dobbiamo ora ritornare a considerare la lunga pagina di Cartesio sopra riportata. Egli si sente obbligato a far conoscere i principi della nuova scienza, perché le loro conseguenze sono di vantaggio al bene generale di tutti gli uomini. Queste conoscenze sono «utilissime alla vita». Se qualcosa è utile, lo è per qualche fine. Debbo subito notare che la categoria del fine è inaspettatamente reintrodotta a proposito della tecnica, dopo essere stata cacciata via dalla scienza. Attraverso il suo stretto collegamento alla tecnica la scienza è in contatto con i fini.

I fini della tecnica I fini, di cui parla Cartesio, sono di due tipi: il godimento dei beni terreni senza fatica e la salute fisica. Si tratta evidentemente di fini morali e non già di fini ontologici, cioè non si tratta di una finalità iscritta nelle cose ma di un uso delle cose a vantaggio del bene dell'uomo. La conclusione necessaria è che *la tecnica moderna è strettamente connessa all'etica*. In tutto ciò non v'è alcuna contraddizione, anzi piena consequenzialità. Non solo il rigetto della finalità delle cose è pienamente compatibile con l'ingresso dell'etica nella scienza, ma ancor più lo richiede.

Caratter e morale della tecnica moderna Debbo qui ricordare che l'arte aristotelica era accuratamente distinta dall'etica. L'arte - come s'è visto - è una virtù intellettuale da non confondersi con la prudenza. C'è un bisogno (ad esempio, quello di viaggiare sull'acqua) e si costruisce un oggetto adatto a soddisfarlo (ad esempio, una barca). Il punto di vista dell'arte secondo Aristotele non è il bene dell'uomo, che in tal modo potrà solcare i mari, ma la perfezione dell'oggetto costruito, cioè un risultato finale che sia proprio quello di una barca o di qualcosa che potrà definirsi tale in quanto costruita a *regola d'arte*. Qui si può parlare quasi di una "naturalità" dell'oggetto artificiale. Potrebbero non esserci barche così come potrebbero non esserci alberi, ma, posto che ci sono, sono in un certo modo e non in un altro. Ciò accomuna le barche, i tavoli, i letti agli alberi, ai fiori e agli uccelli. Ma Cartesio, invece, ha affermato che la tecnica moderna vale nella misura in cui accresce il benessere dell'umanità e questo è un fine morale.

Ora l'oggetto artificiale (e l'artefice) è vincolato da una sola legge: quella di servire al bene dell'uomo, ma non già da regole interne specifiche. Certamente si dovranno usare le cose secondo le leggi della materia, ma si tratta delle leggi generali della fisica e non già delle regole dell'arte ⁵².

⁵² Si noterà che nel passo sopra citato Cartesio prende a modello la perfezione delle conoscenze tecniche degli artigiani, ma il paragone occultata la differenza. Infatti queste sono conoscenze delle regole dell'arte, mentre quelle a cui pensa Cartesio sono conoscenze dei principi della nuova fisica.

Queste perdono di significato dal momento che non v'è più un unico modo di fare una cosa. Non solo è ora possibile produrre oggetti artificiali prima impensabili ed inimmaginabili, ma uno stesso oggetto può essere prodotto in tante maniere diverse. Si aprono ampi spazi all'inventività tecnologica e, conseguentemente, sono possibili oggetti diversi per gli stessi scopi.

In tal modo l'artificio si allontana dalla natura. Infatti si continua a pensare che la natura operi in un unico modo. Natura e tecnica non operano più allo stesso modo. Non è, dunque, più accettabile la convinzione di Aristotele per cui, se la natura producesse le case, le farebbe allo stesso modo degli architetti. Conseguentemente, non si può più affermare in senso proprio che l'arte imita la natura.

I nuovi oggetti artificiali sono segnati da questa caratteristica e, quindi, hanno un'instabilità del tutto particolare. Per gli antichi le barche, le case, i tavoli, i letti...avevano la stessa stabilità e consistenza delle cose naturali. Ma non lo stesso si può dire ora per gli orologi o per gli elettrodomestici. Le loro funzioni possono essere assolte da oggetti frutto di differente tecnologia. Tali oggetti artificiali hanno in comune solo la funzione, ma non la struttura. L'orologio meccanico e quello digitale non hanno più niente in comune se non di rispondere al bisogno di conoscere l'ora e di misurare il tempo.

Non essendovi più un unico modo di fare le cose artificiali, diventa decisivo il fine a cui essere servono. Un orologio è migliore di un altro se risponde meglio al suo scopo (è più preciso, è più maneggevole....). Ma questo - come s'è detto - è un fine in senso lato morale, perché riguarda il bene dell'uomo.

Tutto ciò conduce ad alcune considerazioni sulla tecnica moderna e sul suo rapporto con la natura.

Innanzitutto c'è da sottolineare ulteriormente la sua stretta dipendenza dall'etica. È l'uso della cosa artificiale che ne determina l'essere. Bisogna vedere se l'oggetto prodotto possa essere usato per il benessere dell'umanità. Non basta accertarsi che sia utile a qualche cosa, ma bisogna chiedersi: utile a che? a quale utilità è rivolto? L'artefice deve valutare anche la moralità dei bisogni che l'oggetto soddisfa. Rientrano essi nel bene dell'uomo? ovvero si rivolgono a suo danno? C'è dunque una responsabilità morale a cui l'artefice non si può sottrarre, perché è interna al suo stesso compito. Qualora la tecnica cercasse di scrollarsi di dosso quest'istanza morale, tutta la giustificazione che ne ha data Cartesio cadrebbe nel vuoto.

Ancora c'è da notare tutta la difficoltà di fondare ragionevolmente questa valutazione morale. L'espressione "benessere del genere umano" è vaga e altamente indeterminata. Per Cartesio - come s'è visto - essa si concentrava nel godimento dei beni terrestri e nella salute fisica. Ma c'è da chiedersi fino a che punto questo godimento è legittimo e fin dove può spingersi la medicina nella ricerca della salute fisica. Questo problema non si poneva tanto ai tempi di Cartesio in una società non ancora altamente progredita, Tuttavia si pone in una società che ha raggiunto i limiti dello

**Responsabilità
morale
dell'artefice**

**Incertezza
della
valutazione
morale**

**La
razionalità
strumentale**

sviluppo e che è in grado di produrre oggetti tecnologici capaci di rivolgersi contro la natura e l'uomo stesso. In ogni caso, se si diffonde la convinzione che la morale sia soggettiva e altamente opinabile, è ovvio che la tecnica ha perso l'unico criterio oggettivo di giudizio che la vincolava effettivamente. Tutto sarà permesso alla tecnica, perché tutto potrà essere giustificato da qualche morale compiacente. La questione della morale diventa, allora, cruciale nell'epoca della tecnica⁵³.

La difficoltà di essere orientati in modo certo e condiviso dai fini morali ha condotto la tecnica a rifugiarsi in una razionalità puramente strumentale. Si pensa che la razionalità tecnica debba disinteressarsi dei fini, perché essa non sceglie da sé il fine, ma lo accetta come presupposto, ed il suo compito è solo quello di determinare quali sono i mezzi più adatti per raggiungerlo. La *razionalità strumentale* concerne gli strumenti, ma non critica, non valuta, né sceglie i fini. «La ragion pratica ricerca quello che *si deve fare*, la ragione tecnica ricerca ciò che è più utile fare in vista di un certo obiettivo, ma che, in quanto tale, non è *dovuto* di per sé»⁵⁴. Ma ciò significa anche che la perfezione dell'oggetto tecnico si riduce alla sua *efficacia*, cioè alla pura e semplice capacità di realizzare *qualsiasi compito*. La tendenza della razionalità strumentale è quella di rendere possibile qualsiasi cosa, ma la tendenza della razionalità etica è quella di individuare ciò che *si deve e non si deve* fare. Tecnica ed etica allora divergono e possono entrare in conflitto. Ci sono dei casi in cui si riconosce che una cosa *si può* fare, ma che non *si deve* fare. Ma una tecnica separata dall'etica non è quella a cui pensava Cartesio. E tuttavia ben si comprende quest'insofferenza della tecnica nei confronti dell'etica, che le toglie quella razionalità propria che aveva la *techne* aristotelica.

Un ultimo aspetto da considerare, riprendendo alcune osservazioni già fatte, è la profonda eterogeneità dell'oggetto tecnico rispetto alla natura intesa in senso aristotelico. Abbiamo già notato che in esso non v'è più nulla di "naturale". Non solo infatti il suo cominciamento sta nell'artefice, ma anche il suo fine sta al di fuori ed è - come s'è detto - morale. Un orologio non "ha" in se stesso il suo scopo, ma tale scopo si trova in chi lo costruisce e in chi lo usa. Pertanto senza l'uomo gli oggetti tecnici sono privi di significato, non hanno alcuna identità né razionalità. In ciò si sostanzia la *dimensione antropologica* della tecnica. Essa vale nella misura in cui dice riferimento all'uomo e riceve dall'uomo un senso. Non è la tecnica che parla all'uomo, ma questi che detta le leggi della tecnica. Senza l'uomo il prodotto della tecnica non ha valore. I rapporti tra l'uomo e la tecnica non sono, dunque, per nulla paragonabili a quelli tra l'uomo e la natura secondo la visione aristotelica, dove l'uomo impara la razionalità dalla natura. La tecnica è l'arma che l'uomo ha contro la paura ed è, quindi, l'espressione del dominio. Di conseguenza l'espansione della tecnica si

⁵³ Cfr. K.-O. Apel, *L'etica della responsabilità nell'era della scienza*, in "Il Mulino", 34, 1985, pp.47-73.

coniuga con l'espansione del potere dell'uomo, potere che si esercita non solo nei confronti della natura ma anche nei confronti dell'uomo stesso.

10. L'era tecnologica

La profezia di Cartesio s'è pienamente realizzata. Il benessere dell'uomo ormai dipende totalmente dalla tecnica. Qualora tutti i prodotti della tecnica fossero eliminati, la stessa sopravvivenza dell'uomo non sarebbe più possibile. Gli stessi corsi di sopravvivenza che oggi prevedono quest'eventualità sono essi stessi frutto della cultura tecnologica.

La tecnologia è, infatti, *la tecnica che si fa cultura*, cioè mentalità, atteggiamento e spirito dell'uomo. Essa realizza pienamente quella fusione tra scienza e tecnica che già era latente agli inizi del pensiero scientifico. Ma, mentre ancora Cartesio poteva distinguere tra le acquisizioni teoriche della scienza e le applicazioni della tecnica per il benessere dell'umanità, oggi questa distinzione è sempre più difficile. Da una parte, l'oggetto tecnico non dipende più dall'abilità ed inventività dell'artefice, ma è il frutto di una sofisticata elaborazione teorica, che permette la progettazione di materiali nuovi e la messa a punto di procedure rigorose ben lontane da quelle dell'artigiano. Dall'altra, il progresso scientifico ormai dipende interamente dall'invenzione di nuovi strumenti d'osservazione, che aprono nuovi spazi all'indagine. Scienziati e tecnici hanno bisogno gli uni degli altri. E tuttavia la scienza per il suo carattere contemplativo e speculativo lotta per non essere assorbita dalla tecnologia, che è il sapere fondato sulla tecnica ⁵⁴. La nostra percezione della natura rischia di essere ormai esclusivamente di tipo tecnologico.

Il progresso della scienza e della tecnica consente oggi di penetrare nei processi naturali e di modificarli. Possiamo distinguere, pertanto, due tipi d'intervento del potere tecnologico dell'uomo. Egli può servirsi delle leggi della natura per produrre oggetti utili ovvero può modificare i meccanismi della natura per dirigerli secondo determinati progetti. Nel primo caso la natura è usata, ma non violata. Ma nel secondo la natura è manipolata. E ciò fa sorgere - com'è noto - nuovi problemi di carattere etico. Nell'era tecnologica la manipolazione della natura assume il ruolo fondamentale.

Dobbiamo ora richiamare quanto già s'è detto a proposito dei movimenti violenti. Essi sono quelli che contrastano il movimento naturale e ne impediscono lo svolgimento ordinato. A prima vista la manipolazione della natura operata dalla tecnologia contemporanea non può che considerarsi come un movimento violento. Si fa violenza alla natura. Tuttavia, perché vi

**Tecnica
e
cultura**

**Natura
e
violenza**

⁵⁴ E. Agazzi, *Per una riconduzione della razionalità tecnologica*, cit., pp.33-34.

⁵⁵ Belle pagine sul carattere contemplativo della fisica contemporanea si trovano in F. Capra, *Il Tao della fisica*, trad. di G. Salio, Adelphi, Milano, 1982.

sia violenza in senso proprio, è necessario che vi sia una natura in senso aristotelico, cioè che vi siano dei movimenti naturali diretti verso un fine. Aristotele pensava che il movimento naturale della pietra è quello di cadere verso il basso. Pertanto, fermarla a mezz'aria significa operare contro natura, cioè porre in essere un movimento violento. In quest'ottica bisogna riconoscere che l'arte (*techne*) spesso non può sottrarsi dall'esercitare una certa violenza. Se abbatto un albero per farne un tavolo, non c'è dubbio che ho impedito lo sviluppo vitale dell'albero, anche se il poter essere tavolo è una delle potenzialità inscritte nella sua natura. Insomma, c'è propriamente violenza quando v'è causalità finale impedita. Ma dove non v'è causalità finale non v'è a rigore violenza.

Se la natura è concepita come una grande macchina, non si può dire che coloro che la smontano e la fanno a pezzi per carpirne i segreti esercitino violenza. Non si può a rigore esercitare violenza nei confronti di un elettrodomestico. La percezione della sacralità della natura e della sua intangibilità dipende strettamente dal modo in cui la si concepisce. Per questo è improprio rimproverare all'epoca tecnologica la mancanza di rispetto per la natura, quand'essa è concepita come qualcosa a cui si può mancare di rispetto.

Scienza e tecnologia Ho però già accennato che non bisogna confondere il sapere scientifico con il sapere tecnologico, così come non bisogna confondere il conoscere per conoscere con il conoscere per fare qualcosa. Per quanto le motivazioni pratiche addotte da Cartesio abbiano prevalso sul piano culturale, per una sorta di processo di *feedback* i più raffinati strumenti tecnologici usati dalla ricerca scientifica hanno permesso un mutamento rilevanti nei paradigmi della conoscenza scientifica. Conseguentemente s'è prodotto una trasformazione importante nel modo di concepire il cosmo rispetto alla fisica newtoniana e al meccanicismo deterministico. Qui basti ricordare che il concetto di materia, di spazio e di tempo della teoria della relatività e della fisica subatomica sono completamente diversi rispetto all'idea di sostanza materiale della fisica classica. La base dell'universo non è più riposta nei corpi solidi con un gran numero di atomi in movimento in uno spazio assoluto, ma nei "quanti", che sono pacchetti di energia. Queste entità, se così possiamo chiamarle, sono prive di massa e sono individuate per la loro posizione e per il loro comportamento, ma non già per la loro essenza che è in continuo mutamento. La meccanica quantista elimina i concetti classici di oggetti solidi e di leggi deterministiche. Queste particelle subatomiche sono al tempo stesso *onde* di energia che si estendono nello spazio.

«La meccanica quantista rivela quindi una fondamentale unità dell'universo: mostra che non possiamo scomporre il mondo in unità minime dotate di esistenza indipendente. Per quanto ci addentriamo nella materia, la natura non ci rivela la presenza di nessun "mattone fondamentale" isolato, ma ci appare piuttosto come una complessa rete

di relazioni tra le varie parti del tutto. Queste relazioni includono sempre l'osservatore come elemento essenziale. L'osservatore umano costituisce sempre l'anello finale nella catena dei processi di osservazione e le proprietà di qualsiasi oggetto atomico possono essere capite soltanto nei termini dell'interazione dell'oggetto con l'osservatore. Ciò significa che l'ideale classico di una descrizione oggettiva della natura non è più valido. Quando ci si occupa della materia a livello atomico, non si può più operare la separazione cartesiana tra l'io e il mondo, tra l'osservatore e l'osservato. Nella fisica atomica, non possiamo mai parlare della natura senza parlare, nello stesso tempo, di noi stessi»⁵⁶.

Basta questo per rendersi conto di quanto diversa debba essere l'immagine del mondo che ci presenta la nuova fisica: energia al posto della materia solida, instabilità, probabilità, relatività e coinvolgimento dell'osservatore. Quale sarebbe stata la reazione di Pascal nei confronti di questa nuova immagine dell'universo? Avrebbe egli provato quello spaesamento esistenziale che gli suggeriva l'universo della fisica classica?

La risposta a queste domande non può essere univoca, perché le nuove prospettive scientifiche possono produrre paradossalmente due effetti contraddittori: o un'accelerazione dell'atteggiamento fabbrile e tecnologico o una percezione dell'insondabilità della natura che si sottrae sempre alla presa della mente umana.

Certamente il ruolo attivo che ha assunto l'osservatore⁵⁷ e il superamento del dualismo tra spirito e materia escludono che l'uomo si possa ormai sentire escluso dal mondo della natura. La concezione scientifica del mondo è condizionata e costruita da categorie della mente umana, dalle teorie e dai modelli, che danno ordine e senso ai dati empirici. La scienza stessa è divenuta l'universo entro cui si muove lo scienziato; i problemi scientifici si generano gli uni dagli altri per cui ogni scienziato più che rispondere agli interrogativi posti dalla natura si sente sollecitato a valutare il modo in cui gli altri scienziati hanno risposto a tali interrogativi. Decisamente non si può più essere disorientati al modo di Pascal di fronte alla muta oggettività dei corpi materiali nello spazio, perché il mondo della scienza è ormai evidentemente una costruzione umana. La natura riacquista, al contempo, un senso onnicomprensivo. Non è più ciò che sta di fronte a noi, ma ciò che ci abbraccia e ci comprende. Vedremo che quest'esito sarà una base importante per la nuova sensibilità ecologica. Ma sorgono nuovi problemi e nuovi disorientamenti

Va da sé che in quest'ottica non è più possibile distinguere artificio e natura. L'artificio non consiste solo negli strumenti tecnologici, ma sono artificio anche le teorie e i modelli della scienza senza cui è impossibile

**Ambiguità
della nuova
immagine
del mondo**

**Indistinzione
tra artificio e
natura**

⁵⁶ Id., pp.81-82.

⁵⁷ Heisenberg ha sostenuto che la scienza naturale non è semplicemente una descrizione e una spiegazione della natura, ma è parte dell'azione reciproca tra noi e la natura. Cfr. Id., p.159.

pensare la natura. Ma ciò, mentre esalta l'inventività umana, segna anche i limiti della conoscenza umana. Come il re Mida trasformava in oro tutto quanto toccava, così lo scienziato non può pensare la natura senza introdurre l'artificio ⁵⁸. E' insieme una grandezza, ma anche una maledizione, perché appare sempre più evidente che la "natura" come tale ci sfugge. «La natura ama nascondersi». Gli stessi modelli scientifici non valgono in assoluto e servono a catturare un certo campo di fenomeni, tralasciando altri. Di conseguenza sarebbe errato pensare che la fisica classica sia errata. Essa vale ancora per una certa zona di fenomeni, quelli della media dimensione, ma è inapplicabile nella piccola dimensione. In una certa misura le concezioni scientifiche della natura non si escludono a vicenda, ma sono compatibili senza che sia possibile coordinarle in una visione organica d'insieme. La "natura" eccede sempre la scienza e può essere solo intuita come il punto di riferimento unitario, ma inafferrabile, di un flusso di fenomeni eterogenei. La natura come unità dell'essere e degli esseri è al di là di ogni osservazione e può essere solo presupposta dallo scienziato che si accinge a ritagliare dentro di essa i mondi della conoscenza ⁵⁹. Ma questa presupposizione non è essa stessa "scientifica" e non è necessaria. Per questo ho notato il carattere ambiguo dell'evoluzione attuale del sapere scientifico.

In ogni caso questo sapere procede per accumulazione. Non scaccia del tutto il precedente assetto della cultura scientifica, non costituisce per nulla una svolta nei confronti della manipolazione tecnologica, ma introduce nuove esigenze e nuove tensioni, specialmente un penetrante senso della contingenza del mondo.

Ritorno della biologia Nell'era tecnologica la percezione della natura si evolve ulteriormente, poiché l'attenzione si sposta dalla dimensione cosmologica (collegata alla rivoluzione copernicana) al fenomeno della vita. Entriamo infatti nella concezione B2. La natura non è più vista soltanto nell'ottica della fisica, cioè come movimento di corpi e di forze che si attraggono e si respingono. Il progresso tecnologico ha offerto la possibilità di gettare uno sguardo più approfondito nel dinamismo della vita. Ma a questo proposito la metafora della macchina e l'uso della causalità efficiente non sono più adeguati e conducenti. La causalità efficiente è contestata per la sua rigidità dal principio di indeterminazione di Heisenberg. Ora le nuove scoperte suggeriscono l'uso di metafore linguistiche, quali il codice e l'alfabeto genetico. La natura vivente appare come fornita di un'informazione latente che dirige il suo sviluppo futuro. *L'imprint* biologico non può essere concepito come una causa che avvia un processo unidirezionale, ma come un vero e proprio linguaggio che deve

⁵⁸ Mi riferisco qui ovviamente al principio d'indeterminazione di Heisenberg.

⁵⁹ Su queste basi Capra fonda l'accostamento tra la saggezza delle religioni orientali e la scienza occidentale. Mistici e scienziati possono ritrovarsi compagni di viaggio.

essere interpretato e che rende possibili risposte diverse a seconda delle sollecitazioni che incontra ⁶⁰.

La stessa differenza tra vivente e non vivente si relativizza sempre più. La fisica subatomica ha messo in luce che quanto più piccola diventa la dimensione dell'osservazione, tanto più si evidenzia il movimento interno. Un frammento di pietra o di metallo apparentemente inerte è in realtà tutto un ribollire di attività di particelle elementari. Il fenomeno della vita tende dunque ad ampliarsi e ad abbracciare l'intero universo.

I codici della natura racchiudono tutte le informazioni necessarie e l'arte combinatoria mostra che lo sviluppo del vivente è solo una parte molto limitata delle risorse che la natura tiene in serbo, così come il discorso reale è solo uno degli infiniti discorsi possibili che con il linguaggio si possono fare.

Si potrebbe pensare ad un ritorno alla natura aristotelica ed, in un certo senso, lo è, perché la struttura del vivente e la crescita d'importanza della biologia reintroducono la necessità del ricorso al metodo teleologico e alla spiegazione dello sviluppo dell'organismo sulla base delle sue funzioni. Ma ciò non significa che necessariamente si deve recuperare la causalità finale. In effetti essa implicherebbe che dai codici genetici si possa trar fuori un'unica forma dell'essere. Quella che essi producono spontaneamente si può considerare quella "normale". La natura è la normalità, ma il normale non è il "normativo". Nell'era tecnologica non si riconosce alcuna normatività alla natura. Essa *per lo più* si esprime in certi modi, secondo certi processi e dà luogo a certe forme naturali. Ma il potere tecnologico oggi consente di usare l'alfabeto della natura per scrivere altre cose diverse da quelle che la natura scrive normalmente, così come può essere usato per correggere gli errori della natura quand'essa devia dalla normalità. Ecco, dunque, le due facce della tecnologia, che può essere insieme custode della natura e del suo linguaggio e manipolatrice di essa e dei suoi codici.

Ciò che non è normale è mostruoso. I mostri esercitano una certa attrattiva nella nostra epoca, come dimostrano il cinema, la televisione, la letteratura, la pubblicità. Anche epoche passate si sono interessate al mostruoso e sono state produttrici di mostri ⁶¹. Ma essi erano considerati un prodotto casuale della natura e un esempio del suo carattere misterioso e segreto. Sono al tempo stesso meraviglie spettacolari ed enigmi ⁶². Ora essi possono essere prodotti dall'intervento tecnologico sui processi naturali e, quindi, non sono soltanto errori della natura o creazioni della fantasia. Per questi prodotti vale ciò che Calabresi ha notato nei mostri cinematografici, cioè l'assenza della forma o, più esattamente, la *deformazione*. La forma naturale (ovvero la *normalità*) resta pur sempre il punto di riferimento e non si può dire che ad essa se ne sostituisca un'altra così da dar luogo ad un

**Custodia
o
manipolazione?**

Il mostruoso

⁶⁰ Cfr. A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, cit., p.75 ss.

⁶¹ La *teratologia* è la scienza del mostruoso.

⁶² Per il mostruoso nell'arte contemporanea cfr. O. Calabresi, *L'età neobarocca*, Laterza, Bari, 1987, p.96 ss.

diverso essere. Ma su questa forma si opera introducendo la sproporzione e la dismisura oppure privandola o accrescendola di funzioni. Voglio dire che la tecnologia non sostituisce la natura e le forme naturali, ma le modifica deformandole. Lo scopo è insieme di aprire nuove vie per la conoscenza della natura e di inventare nuove utilità pratiche.

Nella sostanza la cultura tecnologica aspira ad evadere dalla strettoia delle forme naturali, mostrandone tutta la loro casualità ed instabilità. Essa vuole *mostrare*⁶³ che la natura non è esaurita dalle forme naturali normali, ma è il luogo di virtualità infinite che la tecnologia umana può portare alla luce. La natura senza la tecnica è muta. Si produce così un'interconnessione inscindibile tra natura e tecnologia, tra oggetti naturali e oggetti artificiali fino al punto della totale indistinzione.

Con ciò anche il concetto di *legge di natura* ne risulta modificato. Secondo la fisica tradizionale essa è una legge atemporale, che serve a spiegare i fatti di ogni tempo e di ogni luogo in condizioni ideali. Ma ora il *sistema della natura* non si presenta più come fondamentalmente stabile. In esso si è scoperta l'instabilità, il non-equilibrio e, persino, il caos⁶⁴. La spiegazione dei sistemi instabili è per il fisico contemporaneo la sfida più interessante. Ma essa richiede di far posto alla probabilità e all'irreversibilità, cioè in una parola all'*evento* e all'emergere del nuovo. In tal modo la *temporalità*, cioè la rilevanza della distinzione tra passato, presente e futuro, irrompe nella scienza e trasforma il concetto moderno di legge della natura.

A questo punto l'artificio tecnologico si avvia a grandi passi verso il suo obiettivo ultimo. In un primo tempo, nell'era della scienza e della tecnica, aveva creato la natura a sua immagine e somiglianza, cioè come una grande macchina. Ma ciò si pagava con un appiattimento ed una negazione degli aspetti della natura irriducibili al meccanicismo e alla causalità efficiente, come ad esempio quelli concernenti la vita. In un secondo tempo, nell'era tecnologica, la tecnica estende il suo potere sul fenomeno della vita con l'intento di carpirne i segreti. Il primo passo verso questo obiettivo è quello d'indebolire la stabilità della natura, ora intesa come un flusso di movimento vitale che si coagula provvisoriamente in forme transeunti e altamente contingenti. La vita è ormai diventata la materia privilegiata o il campo d'azione su cui si esercita la curiosità e l'inventività tecnologica.

La Tutto ciò non sarebbe comprensibile se non alla luce del nuovo modo in
cibernetica cui l'uomo esercita in generale il controllo della natura e dell'artificio e che si sostanzia nella *cibernetica*⁶⁵. Questa, prima

⁶³ Nota qui che 'mostro' viene da *monstrum*, ciò che *si mostra* al di là della norma.

⁶⁴ Cfr. I. Prigogine, *Le leggi del caos*, Laterza, Bari, 1993.

⁶⁵ Questo termine usato nel 1948 da Norbert Wiener riprende quello già usato da Platone per indicare l'arte del pilota che guida la nave in porto. Cfr. N. Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, M.I.T., Cambridge, Mass., 1948. Cfr. anche S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Flammarion, Paris, 1977, pp.98-108.

ancora di essere una scienza, è un atteggiamento culturale e un compito dello scienziato nei confronti di una realtà vista come flusso di energia e d'informazioni. Ora ci allontaniamo sempre più dal carattere fabbrile della tecnica umana che lavora materiali della natura per costruzioni artificiali. Tutto ciò non definisce più l'obiettivo dell'impresa scientifica e tecnologica. Essa ora si attribuisce il compito di *governare* il caos. Ciò introduce nell'attività scientifica processi ritenuti nel passato non conformi ai metodi della scienza e propri piuttosto delle discipline pratiche quali la politica o la morale. Mi riferisco ai processi interpretativi e decisionali. La sostituzione dell'immagine della natura come insieme di corpi in movimento con quella del flusso di relazioni senza sostanze definite apre la strada alla possibilità di molteplici interpretazioni scientifiche dei fenomeni naturali senza che si possa dire che una di esse sia quella *vera*. Di fronte ad una pluralità d'interpretazioni tutte accettabili, ovviamente a certe condizioni, l'opera di governo della scienza si sostanzia nell'assunzione di *decisioni* provvisorie che istituiscono relazioni determinate, convogliando il flusso energetico e delle informazioni in un senso invece che in un altro. Si approfondisce così il carattere *pratico* della scienza moderna con una differenza significativa rispetto al passato. Ora, infatti, questo carattere è penetrato all'interno dello stesso metodo scientifico. Non si tratta più soltanto di sottolineare l'utilità pratica delle scoperte scientifiche, ma è la scienza stessa a diventare *costruttiva* dell'ordine del mondo, di per sé materia plasmabile in un'infinità di modi. E questo - come vedremo - modifica il rapporto tra tecnica ed etica. Conseguentemente possiamo considerare la natura come tecnica e la tecnica come natura ⁶⁶.

11. L'etica della responsabilità

Cercheremo ora d'individuare alcune trasformazioni dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura che derivano dalla "rivoluzione cibernetica".

La prima e più generale caratteristica è il superamento di ogni dualismo e, soprattutto, di quello che qui c'interessa, cioè di quello tra natura e tecnica. La fisica e la biologia entrano in stretto rapporto attraverso le tecnologie, le scienze della natura si aprono al dialogo con le scienze umane e si evidenziano sempre più vaste connessioni e interdipendenze tra le conoscenze. Spiegazione e interpretazione si avvicinano considerevolmente. L'incertezza, la probabilità e il rischio della scelta, che dominano nelle scienze umane, sono ormai proprie anche delle scienze naturali.

La seconda notazione ha un carattere esistenziale: la mente umana non percepisce più nei confronti dell'universo quello spaesamento caratteristico

**Oltre
il
dualismo**

⁶⁶ Cfr. F. Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1986.

della modernità. Ormai essa non si limita a calcolare le forze dell'universo, destreggiandosi tra di esse, ma contribuisce attivamente a farne emergere tutte le potenzialità. Non ha quindi più ragione di esistere la paura pascaliana nei confronti del silenzio del mondo.

Tuttavia alla paura derivata dall'estraneità subentra un nuovo genere di paura, quella prodotta dall'instabilità. L'universo dei moderni è privo di simboli, ma stabile; l'universo dei contemporanei è ricco di possibilità, ma precario. C'è la prospettiva tutt'altro che utopica di una distruzione totale dell'umanità, di un degrado irreversibile dell'ambiente dell'uomo, di uno sconvolgimento dei processi biologici con effetti inimmaginabili. C'è la paura di non poter più tornare indietro e di non riuscire a governare le forze della natura che sono state *liberate* dalla tecnologia umana. Si può, pertanto, avere paura del progresso quando non si possono prevedere i suoi esiti ⁶⁷. La scienza, che ci colma di benefici, non ci dà più sicurezza e anzi minaccia l'esistenza nostra e del mondo, dopo averci assicurato la sopravvivenza. Tutto ciò spiega come mai oggi torni alla ribalta con prepotenza il grande e perenne tema della *vita*. Essa conserva ancora intatto, nonostante tutto, il suo mistero, perché quanto più riusciamo a penetrare la sua complessità tanto più essa sfugge al nostro controllo. La stessa tecnologia che s'è fatta natura proprio per questo ci trascina con sé nei suoi sviluppi.

Un ultimo gruppo di osservazioni riguarda le trasformazioni attuali dell'etica causate dalla stessa era tecnologica ⁶⁸.

**La paura
dell'instabilità**

**Valori
non
umani**

L'etica tradizionale (antica e moderna) aveva come suo oggetto il bene umano. L'incidenza sui beni non umani non costituiva un ambito di rilevanza etica. Ma ora che è minacciata la stessa sopravvivenza dell'essere delle cose e la loro forma "normale", valori *non umani* bussano alle porte dell'etica e chiedono di essere ammessi nel mondo dei fini ultimi. Non si tratta solo di riconoscere il rispetto che l'uomo deve portare alla natura come un aspetto del suo comportamento morale. Ancor più questi valori non umani (diritti degli animali, delle piante, del paesaggio, dell'ambiente...) vorrebbero avere uno *status* del tutto uguale a quello riconosciuto universalmente ai valori umani, tanto da imporre a questi ultimi restrizioni, limitazioni, rinunce e, persino, essere riconosciuti come diritti da far valere nei confronti dell'uomo stesso. Come può il bene umano convivere nel mondo dei fini ultimi con il bene non umano? Come può l'etica rinunciare alla centralità antropologica senza contraddire se stessa? In ogni caso siamo

⁶⁷ Cfr. G.Cottier, *L'inversion du progrès*, in *Questions de la modernité*, FAC, Paris, 1985, pp.199-214 e dello stesso, *Le vrai sens du progrès*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 62, 1985, 3, pp.399-420.

⁶⁸ Queste osservazioni dipendono sotto molti aspetti dalle tesi di H.Jonas, *Il principio responsabilità*, cit.

**La
morale
dentro
la
scienza**

ben lontani dall'ottica cartesiana che contemplava solo il benessere dell'umanità.

Non c'è soltanto un ampliamento dell'oggetto dell'etica, ma anche un mutamento strutturale nella relazione tra la scienza e i fini morali. Nel pensiero moderno il fine morale del benessere umano cadeva fuori dell'impresa scientifica e concerneva la sua fase applicativa. Ma ora che all'interno stesso della ricerca scientifica trova posto l'interpretazione, la scelta e la decisione gli stessi fini morali non possono non avere qualche rilievo nella direzione dell'impresa scientifica. Essa dovrebbe autoregolarsi, evitando di imboccare vie senza ritorno. La crescita del potere e la possibilità d'incidere nei delicati processi della vita implica una crescita della responsabilità e degli obblighi nei confronti dell'umanità e dell'essere⁶⁹. Tale responsabilità morale dello scienziato deve essere lungimirante, cioè deve saper guardare al di là dell'immediato presente verso gli effetti più lontani sulle condizioni di vita del futuro. Alla scienza di oggi si richiede, pertanto, non solo una sensibilità etica nuova, ma anche la percezione viva della dimensione della temporalità e dell'irreversibilità.

L'impresa della conoscenza scientifica non può, dunque, andare disgiunta dall'etica della responsabilità. Ma le condizioni dell'esercizio della responsabilità sono oggi del tutto particolari, come ben ha notato Jonas. L'era tecnologica ha prodotto uno squilibrio esistenziale nella natura umana. Da una parte ha dato all'uomo il senso, più che giustificato, di una sua quasi onnipotenza; ma, dall'altra, sottolinea la *limitatezza della nostra conoscenza*, cioè la sua incapacità di dominare cognitivamente il potere acquisito, raggiungendo una piena consapevolezza degli effetti del suo uso. E' come se un'onnipotenza fosse stata conquistata da esseri che non sono onniscenti. A causa di questo scompenso esistenziale della natura umana la prevedibilità non può più essere un limite per la responsabilità. Se sappiamo di non poter prevedere tutti gli effetti delle nostre azioni, siamo responsabili anche di quelli non direttamente voluti. Il primo atto di responsabilità dell'uomo contemporaneo è quello di riconoscere la propria ignoranza.

**Conoscenza
umana
limitata**

La penetrazione dell'etica all'interno dell'impresa scientifica ha modificato anche la tradizionale distinzione tra *fare* ed *agire*. Abbiamo visto che nella concezione aristotelica essa era difesa in modo rigoroso. Ma il carattere "cibernetico" della scienza supera i confini del *fare* per invadere anche il campo dell'*agire*. Il governo delle informazioni e dei flussi instabili di energia è indice di un abbandono della posizione meramente descrittivistica della scienza e del fatto che essa è divenuta ormai una componente indispensabile dell'arredo e dello sviluppo del mondo, ha

**Carattere
pragmatico
della scienza**

⁶⁹ Id., p.119.

assunto cioè una dimensione pragmatica. A questo punto non resta che ricordare che la *prassi* appartiene all'agire più che al fare.

Conseguentemente si annulla anche la distinzione, che avevamo preliminarmente fatto, tra artificio e convenzione. Non già nel senso moderno per cui le convenzioni (come, ad esempio, il contratto sociale) erano concepite come se fossero oggetti artificiali⁷⁰, ma nel senso opposto per cui gli artifici tecnologici sono il frutto di scelte e di decisioni dell'agire umano.

Alla fine di questo percorso storico e ideale non ci resta che riconoscere che nella situazione attuale è molto difficile distinguere la natura dall'artificio e viceversa.

12. *Il trovato vivente*

Finora non abbiamo fatto alcun cenno al diritto e il lettore si sarà chiesto in che modo il diritto possa essere chiamato in causa in questa disputa tra natura e artificio⁷¹. Ma in realtà non c'è che l'imbarazzo della scelta. Il diritto regola i rapporti tra gli uomini e il mondo delle cose. Ma le cose possono avere diversi caratteri: vi sono cose naturali, cose artificiali e cose al contempo naturali e artificiali. Abbiamo visto che questa classificazione non è assoluta, ma dipende dalla cultura del tempo. Le tre concezioni sopra esaminate hanno un diverso concetto di natura e di artificio. Il diritto deve prenderne atto e predisporre gli strumenti di tutela adeguati. Tuttavia la situazione non è così semplice. A complicarla contribuisce la dipendenza che il diritto ha dalla sua propria storia. Guardare alla storia del diritto positivo come al succedersi delle norme emanate nel tempo sarebbe indizio di miopia culturale. Al di sotto delle norme e a loro fondamento si muovono categorie giuridiche consolidate e scientificamente elaborate. Questi concetti provengono da lontano e tendono a mutare molto prudentemente e, in ogni caso, molto più lentamente delle norme. Non v'è quindi piena corrispondenza tra i mutamenti culturali generali e quelli giuridici. Questi ultimi sono sempre un passo indietro (quand'è uno!). Da ciò dipende anche la considerazione diffusa per cui i giuristi sono visti come conservatori e, a volte, culturalmente arretrati. Essi tendono ad affrontare il nuovo con le categorie concettuali già collaudate, ma adeguate al vecchio. L'atteggiamento tipico del giurista è quello di salvare la continuità, perché ciò dà sicurezza ai rapporti sociali e solidità alla vita comune.

⁷⁰ E qui rinviamo al passo di Hobbes già citato sopra.

⁷¹ Per la stessa evoluzione umana s'è parlato di «artificialità naturale». Cfr. A. Portmann, *Le forme viventi*, cit., p.202.

**Evoluzione
tecnologica
e diritto**

L'evoluzione tecnologica galoppante mette a dura prova la pazienza del giurista, che tuttavia difficilmente si scoraggia. Ricordiamo tutti i problemi che nell'Ottocento l'elettricità e la locomotiva hanno posto alla regolamentazione giuridica che disponeva solo della tradizionale categoria dei beni mobili. In ogni modo la storia giuridica dimostra che ognuna delle concezioni della natura esaminate ha avuto una certa ripercussione e una risposta da parte del diritto.

Michel Villey ha dimostrato che è impossibile comprendere il senso del diritto in Grecia e a Roma se non si ha presente la concezione aristotelica della "natura". Anche il concetto moderno di natura e quello di artificio hanno prodotto rilevanti trasformazioni giuridiche.

Per quanto riguarda la percezione contemporanea della natura e dell'artificio è troppo presto per bilanci generali e, pertanto, ci soffermeremo ad esaminare solo un problema a mo' di esempio: quello del "trovato vivente"⁷².

**Brevettazione
del vivente**

Le nuove scoperte della biologia molecolare, che hanno dischiuso la possibilità di modificare il patrimonio genetico degli organismi viventi, rendono inadeguate ed obsolete le regole giuridiche, pur recenti, riguardanti la brevettazione del vivente. Qui è chiara come non mai la divaricazione tra la velocità dell'innovazione tecnologica e la lentezza della trasformazione giuridica. Tuttavia non bisogna dimenticare che tra la scienza e il diritto c'è l'etica. Spesso alla base dei ritardi del diritto ci sono incertezze e difficoltà sul piano dell'etica.

E' chiaro che il problema della brevettabilità di un'invenzione riguarda direttamente la sua applicazione industriale e la sua commercializzazione. Infatti la tutela dell'inventività umana è già garantita dal diritto d'autore. Pertanto solitamente sono escluse dalla brevettabilità le scoperte, le teorie scientifiche, i metodi matematici, le creazioni estetiche, i piani, principi e metodi per attività intellettuali, giochi e attività commerciali, i programmi di software, ai quali tutti è data protezione dal diritto di autore.

Lo sfruttamento dell'invenzione implica una sua immissione in circolazione e, quindi, è soggetto a limiti di vario genere. Ad esempio, c'è il limite generale della violazione dell'ordine pubblico e del buon costume. Ma qui ci troviamo di fronte ad invenzioni relative al mondo vivente, per le quali questo limite generale è palesemente inadeguato ove fosse l'unico.

La brevettazione può riguardare il procedimento inventato per produrre nuove proprietà o caratteristiche del vivente (*brevetto di procedimento*) oppure il prodotto ottenuto con l'applicazione del procedimento stesso (*brevetto di prodotto*). Se, ad esempio, prendiamo il noto esempio del "topo oncogeno" di Harvard⁷³, la brevettazione può riguardare il procedimento

**Oggetto della
brevettazione**

⁷² Le riflessioni che seguono sono per il momento fondate sulla relazione di Stamatii, *Nota sulla brevettazione del trovato vivente*.

⁷³ Si tratta dell'ottenimento di topi già ammalati di cancro e quindi immediatamente utilizzabili nei laboratori di ricerca.

inventato o l'individuo così ottenuto. La differenza sul piano giuridico è rilevante, perché lo stesso prodotto potrebbe essere ottenuto usando procedimenti diversi. Tuttavia ai nostri fini la distinzione sul tipo di brevetto può essere trascurata, perché ammettere giuridicamente un procedimento biotecnologico significa accettarne l'uso e l'applicazione agli esseri viventi.

La difficoltà principale che incontra l'applicazione della problematica giuridica del brevetto al "trovato vivente" consiste nella possibilità di distinguere l'apporto inventivo dai processi biologici. Nell'orologio tutto è artificiale e non ci sono problemi, ma nel pomodoro che ha le dimensioni di una zucca l'opera della natura e quella dell'uomo si fondono fino al limite dell'inseparabilità. Non è ovviamente possibile brevettare la natura, perché sarebbe una contraddizione in termini. Si brevetta solo l'opera dell'ingegno. Tuttavia qui essa si applica alla trasformazione del vivente e si esercita su di esso e con esso.

La tendenza più diffusa, già a partire dalla *Convenzione sul brevetto europeo*, sottoscritta a Monaco nel 1973, è stata quella di escludere la brevettabilità delle nuove varietà di vegetali e delle razze animali, dei procedimenti essenzialmente biologici di ottenimento dei vegetali e degli animali ed invece di ammetterla per i procedimenti microbiologici e per i prodotti in tal modo ottenuti (art.53). Quest'orientamento, che si può senz'altro qualificare come guardingo e prudente, non è seguito dagli Stati Uniti, dove si tende ad ammettere in modo sempre più ampio la possibilità di brevettare organismi artificiali pluricellulari e, quindi, persino gli animali superiori. E' ovvio che, per gli interessi altamente economici legati al problema della brevettabilità, chi adotta la linea più permissiva si trova in posizione di vantaggio sui mercati mondiali dei brevetti tecnologici. Conseguentemente sarà difficile che la tendenza opposta più preoccupata delle conseguenze etiche riesca a resistere a lungo. In questi casi è facile che avvenga un mantenimento di facciata delle posizioni e un sostanziale cambiamento giustificato dalla prassi interpretativa.

Il problema dei limiti della brevettabilità del trovato vivente conduce così ad una scomposizione di esso in distinte categorie sottoposte a differente disciplina: microorganismi e materiale genetico, piante e varietà di vegetali, razze animali e animali superiori singolarmente considerati. I criteri a cui s'è prestato attenzione fanno riferimento alla complessità del patrimonio genetico e al carattere artificiale o meno del prodotto.

**Complessità
del
patrimonio
genetico**

In base al primo criterio c'è sicuramente un atteggiamento di favore nei confronti della brevettabilità dei microorganismi sia nel senso di procedimenti che producono microorganismi geneticamente modificati, sia nel senso di procedimenti che utilizzano entità microbiologiche prive di vita indipendente, modificate o non modificate, per trapiantarle nell'organismo di piante o di animali superiori diversi da quelli da cui sono stati tratti. Ma il concetto stesso di "microorganismo" non è facile da circoscrivere rigorosamente. Esso di per

Limiti

**Carattere
artificiale
del
prodotto**

sé richiamerebbe ad un'individuazione di un'entità naturale indipendente, mentre in realtà viene applicato disinvoltamente anche a tutti i vari elementi della genetica, quali plasmidi, virus, sequenze di DNA, cellule, culture cellulari. Ma in questi ultimi casi si tratta spesso di parti del patrimonio genetico di organismi pluricellulari, cosicché la tutela della loro complessità naturale viene nella sostanza aggirata dalla scomposizione in parti. E' superfluo far notare che i più delicati problemi concernono proprio i trattamenti delle piante e degli animali con la tecnica del DNA ricombinante fino al caso limite dell'inserimento di geni umani in animali superiori.

Per quanto riguarda il secondo criterio mi limiterò ad osservare che qui è ancora una volta in gioco la distinzione tra natura e artificio. Essa viene risolta sulla base del carattere del processo vitale. Se questo si sviluppa spontaneamente, cioè senza intervento umano, allora ci troviamo di fronte alla natura. In tal modo perde ogni rilievo il criterio dell'identità del vivente. Conseguentemente sul piano del valore biologico non vi sarebbe alcuna differenza tra il vivente "naturale" e quello modificato dall'intervento umano. L'individuazione del carattere spontaneo o meno del processo servirebbe ad accertare se siamo in presenza o meno dell'inventività umana, accertamento decisivo per il diritto dei brevetti.

Anche quest'accertamento dà luogo ad una notevole ambiguità. Non solo è spesso considerato - come abbiamo visto - come "microbiologico" un processo a più tappe di cui almeno una sia microbiologica, ma anche viene considerato come "artificiale" un processo che, preso nel suo insieme, non esiste in natura. C'è il rischio di un'oscillazione tra due posizioni estreme egualmente inaccettabili: da una parte una posizione piattamente naturalistica e dall'altra una posizione aperta all'illimitata manipolazione del vivente. In ogni caso ciò che viene trascurato in tutta la problematica attuale del diritto dei brevetti riguardanti il "trovato vivente" è la considerazione delle forme naturali come degne di particolare rispetto e tutela, a meno che non subentrino particolari condizioni di necessità che non possono però ridursi a valutazioni di carattere meramente utilitaristico.

E' ovvio che in questa problematica si debbono innestare anche altre considerazioni etiche, quali quelle della reificazione della vita, delle sofferenze inflitte agli animali, dei danni ecologici e dello sfruttamento grave delle risorse genetiche dei paesi meno sviluppati.

Una problematica esattamente capovolta è quella dell'*intelligenza artificiale*, dove è l'artificio che si fa natura.

IV

Natura come fatto e come valore

Per cogliere bene la distinzione tra fatto e valore bisogna rendersi conto che essa appartiene al mondo della conoscenza scientifica. E' stato lo sviluppo della scienza moderna a fare lentamente emergere questa distinzione che inesorabilmente è divenuta una separazione e una dicotomia invalicabile. Ben separare il mondo dei fatti da quello dei valori ha significato circoscrivere il campo della verità scientifica e dettarne le condizioni epistemologiche. Questa è stata per lungo tempo ritenuta una condizione imprescindibile per assicurare la possibilità stessa della conoscenza scientifica, che per essere "oggettiva" deve essere libera da valori (*wertfrei*). Avere a che fare con i valori significherebbe restare inevitabilmente impantanati nel soggettivismo delle preferenze senza poter sperare di raggiungere l'oggettività della verità scientifica. La scienza moderna si dovrà, pertanto, basare sul "principio di avaloratività", che presuppone la possibilità di ben separare i fatti dai valori.

Noi qui non possiamo neppure lontanamente perlustrare tutto il significato di questa separazione e il suo sviluppo storico. Faremo solo qualche cenno utile in relazione alla grande importanza che essa ha per la percezione della natura dell'uomo moderno e contemporaneo.

1. La tirannia dei fatti

«Il primo stadio della conoscenza della natura è costituito dalla descrizione, cioè dall'accertamento dei fatti»¹.

Quest'affermazione di Moritz Schlick (1882-1936), che fu tra i fondatori del "Circolo di Vienna", fucina del neopositivismo, si può dire riassume un atteggiamento mentale in qualche modo comune agli scienziati di tutti i tempi. La scienza naturale conosce i fatti, perché la natura è costituita dai fatti e dalle leggi che li regolano. Ma poi, se cerchiamo di capire cos'è esattamente un fatto, né Schlick né altri lo spiegano in modo soddisfacente.

E' molto difficile stabilire esattamente cosa sia un fatto. E' stupefacente constatare quanto siano confuse le idee dei filosofi della scienza riguardo alla definizione del fatto. Tra gli stessi scienziati e filosofi della scienza c'è grande disaccordo sul modo di concepirlo. La stessa storia dell'analisi di

**Ambiguità
del fatto**

¹ M. Schlick, *Lineamenti di filosofia della natura*, in *Tra realismo e neo-positivismo*, trad. di E. Picardi, Il Mulino, Bologna, 1974, p.245.

questa nozione è abbastanza recente. Potremmo forse farla risalire al 1600, quando Leibniz ha distinto accuratamente le “verità di fatto” da quelle di ragione.

Certamente ci si appella ai fatti, perché si è mossi da determinate esigenze. Mi sembra evidente che il concetto di fatto vuole rispondere all'esigenza di stabilire un punto di riferimento esterno delle asserzioni della scienza. Questa pretende di fornire una conoscenza del mondo esterno, cioè di qualcosa di cui dobbiamo prendere atto, che non può essere dedotto, ma deve essere constatato. La teoria della verità come corrispondenza ai fatti si presenta come una teoria oggettiva della verità, perché dice riferimento a situazioni o a stati che non sono soggettivi. E' il riferimento ai fatti che rende le proposizioni della scienza vere e fornite di significato. Quindi la prima esigenza legata al concetto di fatto è quella dell'*oggettività*. Si tratta della ragion d'essere della scienza e della conoscenza scientifica. Se questa non fosse oggettiva, l'impresa scientifica perderebbe la sua finalità essenziale.

Cose e
stati di
cose

Tuttavia il concetto di fatto non fa riferimento solo all'oggettività, ma anche ad un particolar modo d'intenderla. Il richiamarsi all'oggettività non deve indurre a confondere il fatto con l'oggetto. Il fatto non è una cosa, ma più propriamente uno *stato di cose*. Non è la pioggia che è un fatto, ma “oggi piove” è un fatto.

A questo punto, a fini emblematici, devo chiamare in causa più direttamente il pensiero di Ludwig Wittgenstein, che si può considerare come il filosofo che ha più accuratamente tematizzato il concetto di fatto, ponendolo al centro della sua dottrina epistemologica e con ciò influenzando le correnti positivistiche ed analitiche del Novecento.

Basta aprire il *Tractatus logico-philosophicus* (1922) per rendersi conto della centralità del concetto di fatto. Ne riportiamo le prime tre proposizioni:

- « I. Il mondo è tutto ciò che accade.
- I.I Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose.
- I.II Il mondo è determinato dai fatti e dall'essere essi *tutti* i fatti»².

Fatto come
avvenimento

Qui è chiaro che il fatto è concepito come *avvenimento*. Esso è accidentale (o contingente) nel senso che noi possiamo constatare che è così o così e non già dire come *deve essere*. Il mondo (o la natura) è l'insieme di tutti i fatti. Conseguentemente tutto ciò che è nel mondo è accidentale e il mondo stesso nel suo complesso lo è.

I fatti o gli stati di cose sono a loro volta composti di altri fatti che sono fatti semplici (fatti-atomi). Ad esempio, “il sole scalda e l'acqua evapora” è un fatto composto, mentre “l'acqua evapora” è un fatto semplice.

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. di A.G. Conte, Einaudi, Torino, 1980, p.5.

**Linguaggio
come fatto**

Se noi possiamo parlare di fatti e considerare il mondo come il complesso di tutti i fatti, è perché il nostro linguaggio ha la capacità di descrivere la realtà. Tuttavia il linguaggio stesso deve essere concepito come un fatto, perché altrimenti nel mondo vi sarebbe qualcosa che non è fatto e cadrebbe l'assunto della generale fattualità del mondo. Il mondo delle proposizioni riflette (ed è tutt'uno) con il mondo dei fatti. Anche qui abbiamo proposizioni complesse composte da proposizioni elementari, che rappresentano i fatti-atomi.

Com'è noto, il primo Wittgenstein sostiene la teoria del rispecchiamento e dell'isomorfismo tra le proposizioni del linguaggio scientifico e i fatti del mondo (*picture theory*). Il pensiero umano si modella perfettamente a questo modo d'intendere la realtà ed è tutt'uno con essa. Ma ciò crea gravi problemi ed insolubili incongruenze. Affermare che i fatti possono essere conosciuti implica che ci sia nel mondo qualcosa che non è un fatto. I fatti non possono conoscere se stessi. In realtà il pensiero di Wittgenstein appare contraddittorio: da una parte sembra propendere per un empirismo ingenuo, in cui i fatti del mondo esterno sono raffigurati dal pensiero; dall'altra il concetto stesso di fatto è il risultato di una fusione tra i dati empirici e le categorie del pensiero. Il "fatto" per Wittgenstein non è il "fatto bruto", ma qualcosa che ha una struttura logica. Questa struttura non è un elemento del fatto e nello stesso tempo non può essere isolata da esso. «Si chiama struttura dei fatti il modo in cui sono combinati gli oggetti»³. Questa struttura è rappresentata, nel linguaggio e nel pensiero, in modo diverso da quello in cui sono rappresentate le cose stesse.

Ho notato questo solo per evidenziare quanto questa nozione di fatto sia lontana da quella corrente, rozzamente empirica. In realtà Wittgenstein non definisce mai esplicitamente cos'è un fatto, anzi teorizza che ciò è impossibile farlo, perché il linguaggio non può esprimere attraverso le sue forme la sua propria struttura, ma può solo mostrarla. Per questo s'è detto che il linguaggio stesso è un fatto e appartiene al mondo dei fatti. Negli sviluppi successivi del positivismo logico la struttura logica dei fatti e il linguaggio ad essa collegata assumeranno via via sempre maggiore importanza a spese della parte strettamente empirica, rendendo il concetto di fatto più una costruzione scientifica che un dato⁴.

Da questo mondo come totalità dei fatti che "accadono" sono rigorosamente esclusi due presenze che solitamente abitano la nostra esperienza quotidiana: i soggetti e i valori. Non a caso si tratta di due presenze strettamente collegate fra loro.

«5.631 Il soggetto che pensa, immagina, non v'è.

³ J.R. Weinberg, *Introduzione al positivismo logico*, trad. di L.Geymonat, Einaudi, Torino, 1975, p. 53.

⁴ Noto che nel termine 'dato' e 'datità' (*Gegebenheit*) c'è ancora l'idea di un ambito originario dal quale tutto scaturisce. Le cose vengono da una grazia e da un dono. Nel termine 'fatto' (*Tatsache*) è già in certo qual modo presente l'azione dell'uomo.

Picture Theory**Fatto
e
struttura****Soggetti
e valori
fuori dal
mondo**

- 5.632 Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo
- 5.633 *Ove, nel mondo, vedere un soggetto metafisico?*
 Tu dici che qui è proprio così come con occhio e campo visivo. Ma l'occhio in realtà *non* lo vedi.
 E nulla *nel campo visivo* fa concludere che esso sia visto da un occhio»⁵.

E' ovvio che il soggetto debba essere eliminato dal mondo, perché non può essere ridotto a fatto. Tuttavia la metafora dell'occhio che non può vedere se stesso è infelice, perché per vedere non è necessaria l'autovisione, mentre per pensare è necessaria la riflessione. Solo nella consapevolezza del pensiero qualsiasi fatto può essere riconosciuto come tale⁶. Ma ciò significherebbe ammettere che nel mondo vi sono cose diverse dai fatti-atomi e che quindi la realtà non è isomorfa, cosa ritenuta letale per la conoscenza scientifica.

**Valori
come
assoluti**

Per il momento tralascieremo la problematica e il ruolo del soggetto nei confronti della natura per concentrarci su di un'altra esclusione dal mondo dei fatti, quella dei valori. Qui le ragioni addotte da Wittgenstein per escludere i valori dal "mondo" sono diverse. Wittgenstein non dice che i valori sono soggettivi e dipendono dalle cangianti valutazioni dei singoli. Non dice che pertanto i giudizi di valore non sono scientifici, cioè oggettivi, come si affermerà negli sviluppi del neopositivismo. Al contrario Wittgenstein suggerisce che il concetto di valore implica una certa perennità. Se qualcosa vale, non può essere accidentale, ma deve avere una sua stabilità e necessità⁷. Tuttavia *nel mondo* i fatti sono accidentali e quindi non hanno alcun valore.

- « 6.41 Il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è *in* esso alcun valore - né, se vi fosse, avrebbe valore.
 Se un valore che ha valore v'è, dev'essere fuori d'ogni avvenire ed essere-così. Infatti ogni avvenire ed essere-così è accidentale.
 Ciò che li rende non-accidentali non può essere *nel mondo*, che altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale.
 Dev'essere fuori del mondo»⁸.

Rilevo che anche qui c'è un'incongruenza inspiegabile. Se è vero che i fatti wittgensteiniani sono accidentali, non tutto ciò che si mostra in essi tramite il linguaggio lo è. Non lo è la struttura logica che accomuna i fatti-atomi, anche se essa non è suscettibile di essere esaminata separatamente.

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p.64.

⁶ Per questa critica v. F. Barone, *Il neopositivismo logico*, Laterza, Bari, 1977, I, p.156.

⁷ Segnalo che questo è un concetto di valore di derivazione platonica ed agostiniana.

⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p.79.

E' interessante notare che negli sviluppi successivi, man mano che si assottiglierà il rilievo dei dati empirici, il valore della costruzione scientifica dei fatti assumerà un'importanza sempre più esclusiva e totalizzante.

Un'altra notazione interessante riguarda l'atteggiamento di Wittgenstein riguardo ai valori. Egli non li nega, ma soltanto li mette *fuori* dal mondo. Siccome non si può parlare che delle cose del mondo, nei confronti dei valori si deve tacere, cioè non si può fare alcuna affermazione propriamente conoscitiva. Per questo la sua conclusione non è che l'etica è soggettivistica, ma che «l'etica non si può esprimere»⁹.

Questa tesi sarà radicalizzata dai neopositivisti. Le proposizioni riguardanti i valori non possono essere verificate empiricamente né essere dedotte da proposizioni empiriche e quindi non danno luogo a giudizi conoscitivi, a meno che non si riferiscano a fatti psico-sociologici, cioè alla percezione fattuale dei valori. Carnap affermerà che le proposizioni sui valori non sono altro che espressioni di sentimenti che tendono a loro volta a suscitare sentimenti e volizioni negli ascoltatori. E così ripeteranno gli altri neopositivisti da Von Mises a Reichenbach, da Neurath a Ayer. Tra le espressioni più emotive della storia dell'etica vi sono senza dubbio quelle dei neopositivisti contro l'etica e la metafisica¹⁰.

L'espressione estrema del riduzionismo scienziato si può trovare nel *fiscalismo*¹¹, per cui la scienza non può mai uscire dal linguaggio che è composto da un sistema di asserzioni descrittive solo fatti fisici. Tutto ciò che non può essere ricondotto a fatti fisici è "metafisica", cioè nella sostanza spazzatura. A lingua universale viene elevato il linguaggio della fisica in senso stretto, cioè quello che assegna valori numerici a parametri spazio-temporali.

Tutto ciò era stato lucidamente anticipato da David Hume quando scriveva:

«Quando scorriamo i libri di una biblioteca, persuasi di questi principi, che cosa dobbiamo distruggere? Se ci viene alle mani qualche volume, per esempio di teologia o di metafisica scolastica, domandiamoci: *Contiene qualche ragionamento astratto sulla quantità o sui numeri?* No. *Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto o di esistenza?* No. E allora gettiamolo nel fuoco, perché non contiene che sofistiche ed inganni»¹².

**Principio
di
verificazione**

fiscalismo

**Fallacia
naturalistica**

⁹ Id., p.79.

¹⁰ Uno dei più "arrabbiati" era Otto Neurath (1882-1945), che tendeva a vedere lo spettro della metafisica dappertutto fino all'ossessione.

¹¹ Questa linea di pensiero fu battezzata da Neurath, che arrivò al punto di proporre un indice delle parole proibite, tra cui ovviamente quelle relative ai valori. Carnap cercherà di moderare il fiscalismo radicale.

¹² D.Hume, *Trattato sull'intelletto umano*, in *Opere*, Laterza, Bari, 1971, p.175.

Per fortuna questi consigli non sono stati seguiti, perché altrimenti avremmo perso tutti quei libri che hanno affrontato in qualche modo (bene o male) una serie di problemi d'importanza vitale per l'umanità. Di questo sia Wittgenstein che Carnap si sono mostrati consapevoli in modo inquietante.

«6.52 Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta»¹³.

« Accanto alla tesi superba che per la scienza non ci sono problemi insolubili, bisogna umilmente riconoscere che pur rispondendo a tutti i problemi non avremo risolto tutti i compiti che la vita ci pone»¹⁴.

Tuttavia, anche prendendo atto della sensibilità etica di Wittgenstein e di Carnap, il problema che qui vogliamo affrontare non è per questo facilitato. Questi autori infatti sono disposti a riconoscere che i valori sono importanti per l'uomo e la vita umana. Ma noi qui vogliamo sapere se la natura stessa possa essere considerata non solo come fatto, ma anche come valore. Noi ci chiediamo se non solo la vita umana, ma anche la natura sia un luogo abitato da valori.

**La
natura
ha
valore?**

Questa domanda non è un puro esercizio intellettuale, ma sorge dall'osservazione degli atteggiamenti etici dell'uomo contemporaneo. L'ecologia riposa sul presupposto che la natura abbia un valore e che questo valore non dipenda dalla volontà umana, ma deve solo essere riconosciuto dall'uomo. I movimenti ecologici contemporanei tendono a giustificare la protezione dell'ambiente, delle piante e degli animali in quanto questi esseri hanno un valore intrinseco e non già in quanto sono in qualche modo utili all'uomo. Può questa convinzione essere giustificata sul piano filosofico? Le cose hanno valore o sono gli uomini ad attribuire valore alle cose?

Voi capite che la risposta a queste domande ha anche effetti pratici. La regolamentazione giuridica della protezione ecologica è condizionata dal presupposto della presenza o meno dei valori nella natura. Inoltre, se c'è o meno valore nella natura, ciò ci dovrebbe aiutare a capire meglio in che modo e in che senso il valore è nell'uomo e nella vita umana.

E' inutile dire che per affrontare questi problemi la tradizione di pensiero neopositivista può aiutarci ben poco. La sua risposta è chiara ed

¹³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p.81. Rinvio anche ad una lettera di Wittgenstein al suo ex-allievo N.Malcolm, in cui si legge: «A che vale studiare filosofia se serve soltanto a consentirci di parlare con qualche plausibilità di astrusi problemi di logica....e se non migliora il nostro modo di pensare ai problemi importanti della vita quotidiana, se non ci rende più coscienti di un qualsiasi...giornalista nell'impiego delle frasi *pericolose* come quelle di cui si avvale la gente per i suoi scopi». N.Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, trad. di F. Polidori, Bompiani, Milano, 1988, pp.53-54.

¹⁴ R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Amburgo, 1960², p.260.

inequivocabile: se la natura è fatto, non è valore. Ma l'uomo contemporaneo non la pensa così e mostra di considerare la natura anche come valore fino al punto di lottare per esso. S'inganna grossolanamente?

2. Il ritorno del valore

Abbiamo visto che i neopositivisti non sono riusciti ad eliminare i valori; al contrario sono stati i valori ad eliminare i neopositivisti. Nell'epistemologia contemporanea i valori dilagano e non pochi ritengono che si annidino anche dentro i metodi scientifici, le teorie e i modelli di ricerca ¹⁵.

E' ormai chiaro che il linguaggio della scienza naturale non è l'unico linguaggioificante e che accanto alle funzioni descrittive del linguaggio vi sono quelle espressive e prescrittive. Il linguaggio può servire per conoscere i fatti oppure per esprimere desideri, sentimenti, valutazioni oppure per indurre altri ad agire. Ognuno di questi tipi di linguaggio ha i propri criteri di significanza e le proprie regole interne, perché la realtà non è costituita solo da fatti ma da tante altre "cose". Ogni riduzionismo è un impoverimento inaccettabile della multiformità dell'esperienza umana. Il compito del filosofo non è quello di eliminare le sfere dell'esperienza, ma di mettere a punto con il maggiore rigore possibile le condizioni e i criteri di significanza di volta in volta più adeguati ¹⁶.

Da questa base ormai comunemente accettata si dipartono due posizioni diverse: quella di coloro che insistono nel mettere a punto le distinte sfere linguistiche e conoscitive e quella di chi ritiene impossibile fare nette distinzioni, perché ogni uso di linguaggio non può fare a meno di servirsi al contempo di una molteplicità di funzioni. I primi ovviamente perseguono sempre l'ideale della costituzione di linguaggi tecnici o artificiali che garantiscano quel rigore conoscitivo possibile in un determinato settore dell'esperienza umana. I secondi puntano piuttosto sul linguaggio ordinario o "naturale", che è inevitabilmente ricco di polisemie e che è per questo più direttamente collegato ai nostri problemi più vitali.

Tuttavia qui non possiamo più seguire questa pur interessante problematica che - come abbiamo visto - è partita dall'esigenza di definire la conoscenza scientifica e la nozione di "fatto". Noi ora vogliamo sapere cosa debba intendersi per 'valore' e per questo non è prudente continuare a riferirci proprio a coloro che hanno avuto un atteggiamento diffidente e sospettoso nei confronti di questa nozione "metafisica". Ora bisogna

**Pluralità
di
linguaggi**

**Linguaggio
naturale
e
linguaggio
artificiale**

¹⁵ Per questo rinvio ad J. Agassi, *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, a cura di E. Riviero, Borla, Roma, 1983.

¹⁶ Ad esempio, poiché il linguaggio delle norme giuridiche è di tipo prescrittivo, bisogna giudicarlo in base ai criteri di significanza e di "verità" che sono proprio di un linguaggio in funzione prescrittiva. Così si dirà che la *validità* è il criterio dell'esistenza delle norme giuridiche come la *verificabilità* è quello dell'esistenza dei fatti.

**La
nozione
di valore**

riprendere in mano proprio quei libri che sono sfuggiti al rogo auspicato da Hume, cioè quei libri che non si occupano né di matematica né di scienza naturale ma di questioni di valore.

A questo punto nessuno può stupirsi nel constatare che sapere cos'è un valore è difficile almeno tanto quanto sapere cos'è un fatto. Se la scienza è confusa nelle sue nozioni fondamentali, perché scandalizzarsi se la metafisica e l'etica lo sono altrettanto? Eppure non si può aspettare che le nozioni vengano definitivamente chiarite per usarle. Anzi nell'uso si va operando la correzione (auto-correzione ed etero-correzione) al fine di una maggiore precisione del linguaggio e del pensiero. La riflessione filosofica ha il compito di correggere progressivamente e incessantemente *in itinere* il nostro uso dei termini e dei concetti. Quando poi si tratta di "problemi vitali", a maggior ragione non possiamo aspettare di aver le idee chiare per affrontarli, ma ci chiariamo le idee proprio affrontandoli.

E' ovvio che la definizione di un concetto dipende da quella di altri. Sia nel campo della conoscenza scientifica che in quello della conoscenza morale ci troviamo sempre di fronte a grappoli di concetti in stretta relazione ed interdipendenza.

La nozione di 'valore' è strettamente collegata agli altri concetti basilari dell'etica quali quelli di 'fine', di 'bene', di 'norma' e di 'azione'. Non si può definire l'uno senza implicitamente definire anche gli altri. Pertanto l'esigenza minima da soddisfare è quella di offrire una configurazione sensata e coerente di tutto il grappolo dei concetti e di attenersi ad essa.

Nelle discussioni filosofiche (e anche in quelle giuridiche) spesso i dissensi dipendono dal diverso modo d'intendere i concetti-base o, peggio, di cambiare il loro significato lungo il cammino. E' questo un insegnamento su cui la filosofia analitica ha insistito particolarmente e che non può essere disatteso se si vuole che i nostri discorsi siano concludenti.

3. I concetti fondamentali dell'etica

Ora tenterò di presentare un modo sensato di definire questo grappolo di concetti senza escludere in linea di principio altre possibili soluzioni.

**Valore
e
soggettività**

Mi sembra che si debba mantenere per fermo che, quando si parla di 'valore', s'indica sempre qualcosa che *è per* un destinatario. Qualcosa *vale per o ha valore per* qualcuno. Il valore è una qualità relazionale e uno dei termini della relazione deve essere necessariamente un "qualcuno", cioè una *soggettività* in grado di *valutare*¹⁷. «Il valore è valore per una soggettività»¹⁸. Ciò non significa necessariamente che qualcosa per avere valore debba essere di fatto fruita da qualcuno. Bisogna distinguere l'atto

¹⁷ Ricordo che già sopra s'è notato che dal mondo wittgensteiniano sono posti fuori sia le soggettività che i valori. Se si fosse ammesso le une, si sarebbero dovuti ammettere anche gli altri e viceversa.

¹⁸ L. Lombardi Vallauri, *Abitare pleromaticamente la terra*, cit., p.XVII.

empirico della fruizione del valore dalla sua potenzialità. Una persona è amabile anche se non è di fatto amata da nessuno. Un'opera d'arte resta bella anche se non è di fatto fruita come tale. Tuttavia il riferimento potenziale ad una soggettività è necessario. Per cui dovremmo ritenere che, se non esistessero delle soggettività, niente potrebbe avere valore.

In più, “valore” viene da “valere” e ciò vuol dire che il valore esercita una certa *forza* nei confronti del soggetto. Si tratta ovviamente di una *forza morale* per cui il soggetto si crede “obbligato” dal valore e non pensa che esso sia manipolabile a suo piacimento. Il valore c'è per un soggetto, ma al contempo è il soggetto che è sottomesso al valore. E questo è un paradosso che la filosofia morale è chiamata a delucidare.

**Valore
e
Forza**

La tesi dello stretto legame tra valore e soggettività dovrebbe indurre a ritenere l'uomo come indispensabile per la valorizzazione della natura. Sarebbe questa una conclusione non gradita alle correnti estreme dell'ecologia (*Deep Ecology*) che vedono nella natura un valore in sé del tutto indipendente dall'uomo. Anche affermando la soggettività degli animali non umani, non sarebbe risolto il problema del valore della natura, finché non si dimostra che queste soggettività sono in grado di astrarre e di valutare, cioè sono soggettività pensanti.

Su questo tema ritorneremo in seguito, una volta acquisite le altre nozioni etiche fondamentali. Tuttavia già fin d'ora notiamo che, se questo è il modo corretto di usare il concetto di valore, allora l'ecologia, nella misura in cui è desiderosa di sottolineare l'indipendenza del valore della natura dalla soggettività umana, fa male ad usarlo così disinvoltamente. La problematica del valore non può sottrarsi ad un certo antropocentrismo, conclamato o implicito.

Ho chiamato in causa le capacità astrattive di una soggettività pensante, perché la nozione di valore è legata strettamente a quella di modello ideale di uno stato di cose. Un'opera d'arte è giudicata come bella in quanto corrisponde ad un ideale di perfezione. Essa è come dev'essere. Affermare che qualcosa ha valore significa ritenere che essa è come dev'essere. Il giudizio di valore implica un confronto tra un modello ideale e uno stato di cose reale. Questo modello ideale non esiste di per sé da nessuna parte, ma è la mente che lo astrae dalla cosa stessa. Si potrebbe dire che le cose portano in se stesse il loro criterio di valutazione e che il giudizio di valore è formulato dalla ragione, *riflettendo* sul caso in esame. Il modello non è dato come una regola certa e determinata, ma deve essere trovato e, tuttavia, è esso stesso giudice della riuscita dei tentativi di catturarlo¹⁹.

**Valore
e
modello
ideale**

Questa inerenza del modello ideale nella cosa stessa fa sì che essa non venga vista semplicemente come essere, ma anche come racchiudente in sé una certa perfezione che può avere gradi d'intensità diversi. Ogni cosa ci

**Idealismo
del valore**

¹⁹ Qui faccio riferimento ai “giudizi riflettenti” di Kant. Per un'applicazione di essi al problema morale e al diritto naturale cfr. V. Mathieu, *Luci e ombre del giusnaturalismo*, Giappichelli, Torino, 1989.

parla di sé e di ciò che essa “vuole” essere, cioè del progetto ideale che porta in sé. Quando individuo una cosa come “albero”, non dico soltanto ciò che essa è ma al contempo mi esprimo su ciò che essa “pretende” di essere nell'atto stesso del mostrarsi o del venire alla luce. E' questo infatti che si vuole esprimere quando si dice che essa è come deve essere, cioè che è riuscita ad essere ciò che “vuole” essere. Ed è questa perfezione che consente l'apprezzamento ed attrae il desiderio. Per questo noi diciamo che uno stato di cose è buono. Se non potessimo identificare le cose, se esse si confondessero continuamente l'una con l'altra, non potremmo parlare della bontà delle cose.

**La
nozione
di bene**

La nozione di bene non deve essere confusa con quella di valore. Il bene è inerente allo stato di cose stesso, che è tale quando è desiderato o desiderabile ²⁰. E' la cosa stessa che attrae il desiderio, non già il suo modello ideale. Una cosa *in sé* buona ha valore *per* una soggettività.

Anche il bene è una qualità relazionale perché dice riferimento al desiderio. Il desiderio è sempre desiderio di qualcosa, cioè di ciò che è buono. Questo qualcosa di desiderato deve essere inteso come altro dal desiderio e deve poter essere mantenuto come altro se deve poter appagare stabilmente il desiderio ²¹.

**Realismo
del bene**

Certamente resta aperto il problema socratico se uno stato di cose sia buono quando è di fatto desiderato da qualcuno o se lo sia perché di per sé è desiderabile, anche se in atto non è desiderato da alcuno. Una cosa è buona perché è desiderata o è desiderata perché è buona? In ogni caso la bontà è sempre in qualche modo (arbitrario o fondato) attribuita o ascritta allo stato di cose.

La nozione di bene, pertanto, è più originaria e fondante rispetto a quella di valore. Il bene indica la ragione del desiderio considerata come insita nello stato di cose in tutta la sua concretezza. Il valore non dice riferimento al concreto, sia questo il soggetto desiderante o lo stato di cose desiderato, ma all'astratto. Esso indica la capacità d'intenzionare l'astratto, cioè un dover essere inteso come modello ideale. Dire che una cosa è buona significa considerarla in tutta la sua identità e concretezza e affermare che proprio sotto questo aspetto è desiderabile. Affermare che una cosa buona ha valore significa formulare un giudizio di conformità tra la cosa nella sua individualità e concretezza e il suo modello ideale, che è stato estratto dalla cosa stessa.

Il carattere più originario della nozione di bene è dimostrato dal fatto che esso condiziona quello di valore. Se penso che il bene non stia nelle cose, ma nel desiderio o nel soggetto desiderante, allora il modello ideale

²⁰ «Il bene è ciò che tutte le cose desiderano». *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 a

²¹ C. Vigna, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in E. Berti (a cura), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Gregoriana, Padova, 1990, p.92.

**La
nozione
di fine**

non può essere estratto dalla cosa, ma è una proiezione del soggetto stesso. Allora le cose non *hanno* valore, ma è l'uomo ad *attribuire* valore alle cose.

Gli stati di cose desiderati, e quindi buoni, sono anche obiettivi del movimento del desiderio. E questo lo si esprime dicendo che sono *fini* dell'azione. Il bene assume il ruolo di fine quando lo si considera come il termine del movimento del desiderio. Ma il fine non ha solo un significato soggettivo ed intenzionale con riferimento all'azione umana. C'è anche un senso oggettivo di fine che è dato proprio dalla differenza tra ciò che una cosa è e ciò che deve essere. Essa deve raggiungere la piena realizzazione di se stessa, per pienamente essere ciò che deve essere. La cosa perciò si muove verso se stessa, cioè verso la piena realizzazione di sé. *Divieni ciò che sei*. Ma questo movimento verso le proprie radici e verso la realizzazione di sé solo per le soggettività pensanti avviene attraverso l'astrazione del modello ideale. L'uomo pensa a ciò che deve essere e si muove con il desiderio verso questo fine, seguendo delle regole (*norme*) che dovrebbero guidare l'azione verso l'ideale di perfezione. Laddove non v'è pensiero, cioè capacità astrattiva, ci si muove verso il fine in modo inconsapevole ed istintivo.

Per riassumere, il *fine* indica l'obiettivo del movimento verso il bene. Il *bene* indica la ragione del desiderio considerata come insita nello stato di cose. La *norma* indica la guida dell'azione concreta verso il suo fine. Il *valore* non dice immediatamente riferimento al concreto ma all'astratto. Esso indica anche la capacità d'intenzionare l'astratto, cioè uno stato di cose puramente possibile visto come modello ideale.

Questo è l'assetto dei rapporti tra queste nozioni fondamentali che mi sembra più ragionevole e coerente. Ad uno sguardo anche superficiale è evidente che la nozione-chiave è quella di bene. Dal modo in cui essa viene intesa dipende la valenza che hanno anche le altre nozioni.

Se si nega che il bene sia insito nelle cose e, ad esempio, si sostiene - come fanno gli emotivisti - che dire che una cosa è buona vuol dire soltanto esprimere un proprio stato d'animo di approvazione o di piacere senza alcun fondamento nella realtà, allora il fine acquista soltanto un significato soggettivo, la norma è una regola arbitraria e il valore un'attribuzione estrinseca di qualità morali alle cose-fatti da parte di una soggettività pensante o senziente.

E' convinzione diffusa che la nozione di bene riguardi il soggetto e non le cose o il mondo dei "fatti". Freud ha contrapposto il "principio del piacere" al "principio della realtà". Sembra che la realtà non corrisponda ai nostri desideri. Noi siamo costretti ad adattarci alla realtà, rinunciando in buona misura ai nostri piaceri. E ciò è frustrante e produce la nevrosi. Mi piacerebbe avere l'intelligenza di Einstein, ma, quando considero la realtà, cioè la mia intelligenza, mi deprimi. Mi piacerebbe assomigliare a Marilyn Monroe, ma, quando mi guardo allo specchio, mi vengono propositi suicidi. La realtà si oppone ai nostri desideri di soddisfazione illimitata. Eppure nessuno di noi accetterebbe una felicità illusoria, cioè non fondata sulla

**La
nozione
di norma**

**Il bene nozione
chiave**

**Il principio
di realtà**

realtà delle cose. Desideriamo, ad esempio, di essere amati da qualcuno, ma non accetteremmo mai l'illusione di essere amati senza esserlo "realmente". Se ci proponessero di prendere una pillola che ci farà sentire intelligenti come Einstein o belli come Marilyn Monroe, nonché amati da Claudia Schiffer o da Robert Redford (a seconda del sesso preferito), non dico che non lo faremmo, ma che non possiamo per questo ritenere di avere risolto i nostri problemi. Al contrario li abbiamo aggravati e non ci resta che andare dallo psicanalista.

Rousseau consiglia alle madri che, quando il bambino che hanno in braccio tende la mano verso una mela, non gli porgano la mela, ma avvicinino invece il bambino alla mela. Noi non vogliamo il nostro desiderio, ma vogliamo la realtà. Se non siamo malati o drogati, non vogliamo un'euforia illusoria, ma una felicità che poggi sul contatto con la realtà. Ciò significa che la realtà non è soltanto un mondo di fatti privi di valore, ma è qualcosa che è oggetto di desiderio, cioè che è nella logica del desiderio che il suo oggetto sia reale e che, quindi, la realtà sia in qualche modo "buona"²².

E' ormai chiaro che la nozione cruciale è quella di bene ed è, pertanto, ad essa che dovrebbero rivolgersi gli ecologisti a preferenza di quella di valore. Se una cosa o uno stato di cose ha valore, ma non è buono in se stesso, allora l'obiettivo centrale del movimento ecologico fallisce. Ma purtroppo questa consapevolezza non è presente come dovrebbe nel movimento ecologico e questa è la ragione principale della sua debolezza filosofica.

4. La crisi del primato del bene umano

La diffidenza degli ecologisti nei confronti del concetto di bene ha la sua spiegazione nel modo in cui è stato trattato questo concetto nella riflessione etica della modernità.

Il bene morale

Una delle caratteristiche dominanti dell'evoluzione dell'etica nella modernità è la sua progressiva identificazione del concetto di bene con il *bene morale*, cioè con il bene dell'uomo. Già Aristotele aveva circoscritto l'oggetto dell'etica al bene che riguarda i fini e le azioni umane. Si tratta del bene di un essere razionale e libero che desidera la propria realizzazione.

Questo bene e la problematica che mette in movimento hanno allontanato via via dalla natura e dagli esseri naturali. Il dominio e la manipolazione della natura sono diventati un aspetto caratterizzante dell'etica moderna e non dimentichiamo che per Kant l'unica cosa buona è la *buona volontà*. Si scava così un fossato profondo tra il bene come qualità

²² Per l'importanza del "principio della realtà" consiglio allo studente la lettura di R. Spaemann, *Concetti morali fondamentali*, trad. di L.F. Tuninetti, Piemme, Casale Monferrato, 1993, p.39 ss.

morale e le qualità naturali. Del pari s'introduce la netta divisione tra scienze naturali e scienze morali.

Oggi beni e valori non umani bussano alle porte dell'etica e chiedono di essere riconosciuti da essa. E non si tratta soltanto di riconoscere la maggiore ampiezza e ricchezza di ciò che resta pur sempre un "bene umano". Al contrario i beni e i valori non umani vorrebbero avere uno *status* del tutto uguale a quello riconosciuto universalmente ai valori umani, tanto da imporre a questi ultimi restrizioni, limitazioni e rinunce e, persino, essere riconosciuti come diritti da far valere nei confronti dell'uomo stesso.

La *Environmental Philosophy* nasce dall'esigenza di allargare l'ambito della moralità oltre i confini dell'uomo e delle relazioni interumane e di regolare i nostri comportamenti nei confronti degli esseri non umani. Essa si basa sulla constatazione che le caratteristiche da cui si fa dipendere la vita morale non sono uniformemente possedute da tutto il genere umano e sono possedute anche da esseri non umani ²³.

**Il bene
non
umano**

Nell'ambito del pensiero ecologico - come già s'è notato nel II capitolo - emergono fondamentalmente due orientamenti: alcuni ritengono sufficiente allargare l'ambito dell'etica tradizionale per includervi nuovi soggetti e nuove questioni; altri ritengono necessaria una trasformazione radicale che faccia posto ad una nuova etica che sia dimensionata sulla domanda ecologica. L'alternativa sembra essere quella tra un'etica aperta al problema ecologico e un'etica ecologica in senso stretto e radicale. Di fronte a quest'ultima soluzione sorge subito il problema se questa nuova etica ecologica possa essere considerata in senso proprio un'*etica*, dato che questa per definizione ha per oggetto il bene umano. Ma anche la prima prospettiva non è immune da difficoltà. Come può il bene umano allargarsi fino a comprendere il bene non umano in un ruolo non subalterno?

E' evidente che qui ci troviamo di fronte alla necessità di riconsiderare alcuni temi filosofici di fondo per arrivare ad una soluzione che sia meno contraddittoria e meno confusa di quella proposta dalla filosofia ecologica.

Il più urgente problema da affrontare è quello dei beni non umani. Come è possibile affermare che c'è del bene al di fuori dell'uomo e delle sue azioni?

«Il rispetto si riferisce sempre soltanto alle persone, non mai alle cose. Le cose possono fare nascere in noi la propensione; e, se sono animali (per esempio cavalli, cani, ecc.), persino l'amore; o anche la paura, come il mare, un vulcano o una bestia feroce; ma non mai il rispetto» ²⁴.

²³ S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini, Milano, 1990, p.17 ss.

²⁴ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari, 1982, p.94.

Il rispetto si rivolge non tanto a ciò che ha valore, ma a ciò che ha valore in se stesso, cioè che - secondo la nostra terminologia - è buono. Se attribuiamo noi valore alle cose, allora il rispetto in realtà non si dovrebbe rivolgere alle cose ma a coloro che conferiscono ad esse valore. Solo se le cose o gli stati di cose potessero dirsi buoni in se stessi, dovremmo portare loro in certo qual modo rispetto. Com'è possibile sostenere che le cose sono buone in se stesse? Noi comprendiamo cosa può significare che un'azione è buona, che la volontà è buona, che l'intenzione è buona, che un fine è buono, che un uomo è buono; ma restiamo molto perplessi quando si afferma che una montagna è buona, che un albero è buono, che un animale è buono, che un sistema ambientale è buono oppure che qualcosa è il bene per una montagna, per un albero... Siamo disposti piuttosto a riconoscere che queste cose possono essere belle, perché suscitano in noi sentimenti di meraviglia, ma buone in senso proprio certamente no. Noi ci rendiamo conto che l'uso del termine 'buono' per indicare il bene morale e il bene delle cose è troppo diverso per poter permettere un concetto unitario di bene. Di conseguenza rinunciamo a riconoscerlo nelle cose con l'esito inevitabile di costruire un'etica che permette il dominio della natura fino all'estremo della manipolazione. Com'è possibile uscire da questa difficoltà filosofica così seria?

**Il rispetto e
il valore in
sé**

**Il
bene
ontologico**

Nella tradizione filosofica antica e medioevale si distingueva tra *bene morale* e *bene ontologico* e, per quanto si riservasse il bene morale come oggetto proprio dell'etica, si fondava questo sulla bontà dell'essere. Ma l'essere era inteso in modo ben diverso da un *fatto*, di cui la concezione di Wittgenstein è un esempio emblematico. Tuttavia sostenere che le cose o gli stati di cose sono di per sé buoni significa riferirsi in qualche modo alla *concezione ontologica* del bene. Ed è questa la pista che la filosofia ecologica dovrebbe percorrere con maggiore consapevolezza filosofica se vuole veramente sfuggire al primato del bene morale e alle sue conseguenze. Ma com'è possibile questo ritorno alla problematica ontologica senza rinnegare il travaglio dell'etica moderna e le sue buone ragioni?

5. Il naturalismo etico

Tentativi del genere sono stati compiuti all'interno dei presupposti della scienza e della filosofia e possono essere raccolti in modo un po' generico sotto l'etichetta di "naturalismo etico"²⁵.

²⁵ Qui prendo quest'espressione in un senso molto ristretto, poiché ritengo che tutti gli "ismi" conducano a concezioni riduttivistiche. Per questo non seguo coloro che vedono nella concezione metafisica del bene una forma di naturalismo etico.

Il bene come un fatto

Possiamo intendere per ‘naturalismo’ tutte quelle concezioni per cui il bene e il male, il giusto e l’ingiusto sono questioni di fatto che possono essere in linea di principio trattate cognitivamente in base ad un riferimento alla “natura”²⁶.

A questo fine ci possono essere solo due vie da seguire: o mostrare che si può ricondurre (o ridurre) il concetto di bene (e male) a fatti della natura ben precisi e determinati, ovvero sostenere che il bene stesso è un fatto specifico tra gli altri, sicché dire che “qualcosa è buono” sarebbe del tutto simile a dire che “qualcosa è rosso”. In ogni caso la cosa rilevante è che il bene sia considerato come una questione di fatto e, quindi, conoscibile in modo scientifico.

Daremo solo un esempio della tendenza riduzionistica, scegliendo un caso estremo di naturalismo etico, quello che si rifà al pensiero evoluzionistico neodarwiniano e che perciò è di indubbio interesse per la problematica ecologica.

In particolare prenderemo come esempio del riduzionismo dell’etica alla scienza naturale, alla psicologia, alla biologia e alla fisica il pensiero di E.O.Wilson, che è il sostenitore della “sociobiologia”. Il tentativo è quello di mostrare che i sentimenti, i valori e i concetti morali hanno una base biologica e seguono i processi evolutivi della natura. Se questa tesi fosse convincente, allora il concetto di bene (e di male) diventerebbe un concetto della scienza naturale e avremmo ritrovato la sua unità.

La *sociobiologia* viene definita come «lo studio sistematico delle basi biologiche di tutte le forme di comportamento sociale, compresi il comportamento sessuale e parentale, in tutte le specie di organismi, compreso l’uomo»²⁷. Si tratta pertanto di considerare la specie umana come una specie animale tra le altre e di applicare allo studio del comportamento animale il principio della stretta dipendenza di esso dall’informazione genetica.

C’è un presupposto che governa le ricerche sociobiologiche e che è tipicamente neodarwiniano: gli animali tendono a comportarsi in ogni situazione in modo da massimizzare la loro idoneità riproduttiva globale. E’ la legge della sopravvivenza come spiegazione globale (e aprioristica) del comportamento animale²⁸. Tutto può essere inteso nel senso di un meccanismo che permette la sopravvivenza. La vita di ognuno di noi fa parte di una storia biologica e di un ordine più o meno prefissato. Tutte le

La sociobiologia**Meccanismi di sopravvivenza**

²⁶ Cfr. P. Simpson, *Goodness and Nature. A Defence of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987, p.1.

²⁷ E.O.Wilson, *Che cos’è la sociobiologia*, in *Sociobiologia e natura umana. Una discussione interdisciplinare*, trad. di L.Camoglio, Einaudi, Torino, 1980, p.4.

²⁸ Ma gli studi etologici di Lorenz, il cui pensiero non assimilerei affatto a quello di Wilson, hanno messo in luce che non tutti i comportamenti animali possono essere spiegati dalla legge della sopravvivenza. Cfr. da ultimo I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, a cura di R. Brizzi e F. Scapini, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

nostre pulsioni ed emozioni sono alla fin dei conti destinate a perpetuare il medesimo ciclo vitale ²⁹.

«...innati nel cervello esistono censori e motivatori che, profondamente e incoscientemente, influenzano le nostre premesse etiche; da queste radici si è evoluta la moralità, come istinto. Se questa idea è corretta, la scienza potrà essere presto in grado di indagare l'origine e il significato reali dei valori umani, da cui derivano tutte le dichiarazioni etiche e buona parte della pratica politica» ³⁰.

«Le risposte emotive umane, e le più generali pratiche etiche basate su di esse, sono state programmate in misura sostanziale dalla selezione naturale attraverso migliaia di generazioni» ³¹.

Il comportamento dei geni

Poiché tutta la spiegazione del comportamento sociale si riduce al comportamento dei geni, questi ultimi assumono il ruolo decisivo. Si sostiene la tesi che il comportamento sociale umano è organizzato da una serie di geni che sono condivisi con specie strettamente affini e da un'altra serie di geni che è propria solo della specie umana ³².

E' interessante notare da parte di Wilson l'uso di concetti etici per indicare la natura del comportamento dei geni. Essi sono *egoisti* o *altruisti*. S'imbarcano nell'*investimento parentale*, che è costoso e rischioso e *scelgono* un corso d'azione in modo da rendere massimo lo scarto tra guadagni e perdite. Bene e male è ciò che favorisce o ostacola la sopravvivenza della specie ed è perciò una questione fattuale.

La moralità biologica

La moralità non è altro che la tecnica con cui si mantiene integro il patrimonio genetico umano. In questo senso si può parlare di una moralità nel comportamento di tutte le specie animali. Se si vuole proprio riservare questa prerogativa all'uomo, è solo perché nel comportamento umano questa tecnica di mantenimento è più complessa. Wilson moltiplica gli esempi di comportamento "morale" delle specie animali inferiori riguardo all'altruismo, alla divisione sessuale del lavoro, alla ritualità e così via.

«Può l'evoluzione culturale dei valori etici superiori acquistare una propria orientazione e un proprio impulso e sostituire completamente l'evoluzione genetica? Penso di no. I geni mantengono la cultura al guinzaglio. Esso è molto lungo ma è inevitabile che i valori siano vincolati in conformità con i loro effetti sul *pool* genetico umano. Il cervello è un prodotto dell'evoluzione. Il comportamento umano - come le più profonde capacità di risposta emotiva che lo sospingono e lo guidano - è la tortuosa tecnica grazie alla quale il materiale genetico

²⁹ E.O.Wilson, *Sulla natura umana*, trad. di G.M.Weiss, Zanichelli, Bologna, 1980, p.6.

³⁰ Id., p.7.

³¹ Id., p.8.

³² A questa tesi si oppone quella "sociogenetica" del comportamento, per cui l'umanità si è sottratta, ad un certo punto della sua storia, al controllo del patrimonio genetico per strutturarsi mediante la "cultura".

umano è stato e sarà mantenuto integro. La moralità non ha altra funzione ultima dimostrabile»³³

Ci troviamo di fronte ad un doppio riduzionismo: quello dell'etica alla biologia e quello dell'individuo alla specie.

**Determinismo
biologico**

Non voglio soffermarmi a criticare le tesi di Wilson dal punto di vista del senso profondo della moralità umana. Basti pensare che nessuna scelta potrà dirsi morale se non v'è la libertà dell'individuo, che il determinismo biologico di Wilson non può ovviamente ammettere. Il bene morale ha perso tutta la sua specificità ed è diventato il bene della specie umana che non è dissimile da quello di tutte le altre specie animali.

Ciò che qui c'interessa è soprattutto sapere se questo concetto naturalistico di bene sia in linea generale soddisfacente. Il bene della specie animale è per Wilson - come abbiamo visto - il mantenimento della propria identità genetica e del suo sviluppo evolutivo. Ammettiamo pure, senza concederlo, che ciò sia il bene della specie animale. Ma il problema che stiamo qui discutendo non è questo. Non vogliamo sapere quando un comportamento è buono, funzionale, utile, conducente allo scopo, ma vogliamo sapere se e quando un essere naturale è buono. Sappiamo che i geni fanno di tutto per sopravvivere e per svilupparsi in complessità, ma è *bene* che essi sopravvivano? I geni e le specie cui danno luogo possono dirsi buoni in se stessi? Wilson non può rispondere a questa domanda. Il meccanicismo deterministico della riproduzione e dell'adattamento non dice nulla sulla bontà di ciò che si riproduce. Questo è irrilevante se l'importante è una moltiplicazione della complessità delle organizzazioni genetiche e della persistenza di quelle più resistenti e sofisticate.

critica

E' questo il motivo della scarsa simpatia che il pensiero di Wilson ha suscitato presso il movimento ecologico, nonostante che molti suoi studi abbiano interessato questo campo. Non v'è nessuna ragione per cercare di evitare l'estinzione delle specie se queste risultano soccombenti nella lotta sociobiologica. Bisogna lasciare fare ai geni e vedere chi se la cava e resiste maggiormente.

Tuttavia l'atteggiamento di Wilson è ben lungi dall'essere così "descrittivo". Egli afferma sorprendentemente che il successo della sociobiologia porterà al problema futuro di dover decidere quanto umani vogliamo rimanere e di dover scegliere tra le alternative emotive che ci guidano e che abbiamo ereditato. «Progettare il nostro destino significa che dobbiamo passare dal controllo automatico, basato sulle nostre proprietà biologiche, a una precisa guida, basata sulla conoscenza biologica»³⁴.

**La
scienza
sfugge
al
determinismo?**

Tutto ciò è contraddittorio al massimo grado. Come potremmo mai decidere e scegliere se i geni determinano il nostro comportamento? Come possiamo sfuggire al controllo automatico dei geni? Forse con la scienza

³³ E.O. Wilson, *Sulla natura umana*, cit., p.117.

sociobiologica? Ma allora essa non sarebbe un'attività del sistema neurologico e e sarebbe la sola a sfuggire alla legge dell'evoluzione?

Qui è chiaro che il ruolo della morale tradizionale con il suo primato del bene umano viene assunto dalla scienza stessa. Si ripristina così l'abisso tra bene umano e bene non umano. Se abisso tra i due deve esserci, preferisco ancora quello della morale tradizionale. Infatti il pensiero di Wilson ha sotto questa luce aspetti inquietanti. E' stato non ingiustificatamente accusato di razzismo. Se, infatti, la varietà delle culture umane è una funzione della varietà soggiacente nella distribuzione dei genotipi, allora si apre la strada ad una nuova forma di razzismo, il *razzismo scientifico*. Ritengo prudente che le sorti dell'umanità e delle razze umane non siano affidate agli scienziati.

**Razzismo
scientifico**

E' comunque vano cercare nella sociobiologia, che vuole essere una scienza, quella risposta filosofica che cerchiamo. Ciò non significa che le indagini scientifiche della sociobiologia non siano degne di rispetto se purgate dalla pretesa di spiegazione totalizzante che c'è stata nel suo corifeo.

Biocenosi

La sociobiologia è progressivamente passata dalla considerazione della singola specie come punto di riferimento privilegiato all'assunzione dell'*ecosistema* come struttura unitaria di organizzazione della vita, al cui interno interagiscono le specie. Il concetto fondamentale diventa quello di *biocenosi*, cioè di una comunità di vita che con il suo corretto funzionamento permette la sopravvivenza delle singole specie.

Su questa base anche alcune assunzioni, che Wilson ha considerato scientifiche, sono rimesse in discussione. Non pochi dubbi si avanzano sull'ipotesi che condizione dell'evoluzione biologica sia il mantenimento del contenuto informativo del gene (il "gene egoista"). Sembra invece che nei sistemi biologici a livello di ecosistema venga salvaguardato piuttosto il funzionamento di meccanismi autoregolativi che consentano il perdurare di un flusso energetico risultante dal bilanciamento tra fenomeni di cooperazione e fenomeni di competizione. Il problema dell'auto-organizzazione del sistema biotico è quello fondamentale. L'individuo non è più visto come un "trasportatore di geni", ma come la condizione stessa dei flussi energetici e informativi negli ecosistemi grazie agli "aggiustamenti" operati durante lo sviluppo ontogenetico.

Una descrizione più accurata e illuminante dei processi evolutivi è di grande importanza per il nostro problema riguardante il bene, ma non è

³⁴ Id., p.8.

risolutiva ³⁵. Ricordiamo che noi vogliamo una risposta alla domanda riguardante la bontà delle cose. Si può affermare che una specie è *buona*? Si può sostenere che è *bene* che una specie o un ecosistema esistano?

Ribadisco che non si tratta di una questione meramente teorica o filosofica. Quando gli ecologisti si battono per impedire l'estinzione delle foche o delle balene, è perché ritengono che è *bene* che tali specie esistano. Essi vogliono salvaguardare qualcosa che ha un valore intrinseco, perché la sua esistenza è un bene in sé e non già perché ha un valore strumentale (ad esempio, per l'esistenza dell'uomo) ³⁶. Ma come è possibile giustificare questa convinzione?

6. Le critiche al naturalismo etico

Il naturalismo etico, comunque venga inteso, insegue l'identificazione tra il bene e i fatti naturali. Ciò significa che noi possiamo descrivere la bontà di una cosa come se si trattasse di una sua qualità fattuale, sia essa il funzionamento armonico del meccanismo evolutivo o una proprietà naturale appositamente che si aggiunge alle altre. Ma c'è una differenza tra dire che una cosa esiste e dire che è bene che esista. Se il bene viene ritenuto un fatto tra gli altri, questa differenza scompare. Se il bene fosse un fatto come gli altri, continuerebbe ad avere senso la domanda se questo fatto a sua volta è buono a dimostrazione dell'erroneità della tesi. In conclusione, descrivere qualcosa come un fatto o un insieme di fatti non dice ancora nulla sulla sua bontà e sul suo valore.

E' stata chiamata "fallacia naturalistica" ³⁷ l'errore tipico del naturalismo etico, cioè la indebita identificazione dei valori con i fatti e la derivabilità logica dei valori dai fatti.

Una tipica affermazione di stampo ecologico è la seguente:

«una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica; è ingiusta quando tende altrimenti» ³⁸.

Integrità, stabilità e bellezza e la stessa espressione "comunità biotica" sono affermazioni valutative che dicono qualcosa di più di un complesso organizzato di fatti. Se sono dei beni, è ovvio che sia giusto custodirli. Ma

Il bene non è un fatto

Fallacia naturalistica

³⁵ Per gli sviluppi ecologici della sociobiologia rinvio a V.Parisi, *La sociobiologia*, Editori Riuniti, Roma, 1986.

³⁶ Per la distinzione tra valore strumentale e valore in sé cfr. W.K. Frankena, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, trad. di M. Mori, Edizioni di Comunità, Milano, 1981, p.163 ss.

³⁷ L'espressione è apparsa per la prima volta nei *Principia Ethica* (1903) di G.E.Moore.

³⁸ A.Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (1949), Oxford U.P., Oxford 1968, pp.224-25.

com'è possibile affermare che un ecosistema, che è uno stato di cose, è anche un bene o un insieme di beni da preservare? ³⁹.

Siamo dunque arrivati ad un punto fermo: per quanti sforzi si facciano non si può concepire il bene come un fatto o una proprietà fattuale tra le altre. Poiché il naturalismo etico si muove in questa direzione, esso è inaccettabile. Dobbiamo cercare altre strade.

Dobbiamo dire allora che il giudizio sulla bontà di una cosa o è senza senso o aggiunge ai fatti qualcosa in più che non è esso stesso un fatto. Giudicare che una cosa ha certe proprietà non è lo stesso che giudicarla “buona”. La bontà dice sempre “qualcosa in più”, qualcosa di aggiunto ai fatti (*supervenient*). Finora possiamo dire solo che ciò che essa aggiunge non è un fatto o una determinazione fattuale dell'essere.

Quando noi diciamo che il vino è buono, intendiamo dire che ha certe proprietà ben individuabili e descrivibili (un certo gusto, un certo bouquet, un certo colore...). Ma la constatazione che il vino ha queste proprietà fattuali non significa ancora per ciò stesso che il vino è buono. Il concetto di bontà è indubbiamente collegato a certi fatti, ma aggiunge ad essi qualcosa che non è esso stesso un fatto. Quest'osservazione è ancora più evidente nel caso del bene morale. Sul piano dei fatti la minaccia del bandito di consegnare la borsa e l'ordine del poliziotto di mostrare i documenti possono apparire assolutamente identici. Ciò che ci fa dire che un'azione è ingiusta, mentre l'altra è legittima non sono i fatti, ma qualcosa che si aggiunge ad essi senza essere un fatto.

Qui risiede tutta la difficoltà del concetto di bontà: il collegamento necessario ai fatti senza essere esso stesso un fatto. Ed allora la domanda cruciale è: cosa propriamente il giudizio di bontà aggiunge ai fatti?

L'emotivismo

Dobbiamo subito scartare la risposta emotivista ⁴⁰, per cui il giudizio di bontà aggiunge ai fatti la preferenza del soggetto. “Questo è buono” vorrebbe dire che lo approvo o che mi piace e che cerco di suscitare negli altri la stessa disposizione emotiva. Il significato emotivo del termine ‘buono’ consisterebbe nella sua disposizione a generare stati emotivi. Tuttavia è facile notare che le emozioni sono esse stesse dei fatti ⁴¹, cioè fatti psicologici, ed allora resterebbe ancora aperta la domanda sulla bontà o meno delle emozioni. L'emotivismo non può rispondere a questa domanda senza entrare in un circolo vizioso: la bontà di un fatto è la sua

**Il bene si
aggiunge al
fatto**

³⁹ Tra gli ecologisti uno dei pochi ben consapevole del principio della fallacia naturalistica e della necessità di evitarla è H. Rolston, III, *Is There an Ecologic Ethics*, in “Ethics”, 85, 1975, p.100: l'integrità e la bellezza dell'ecosistema sono valori non derivati dal suo essere, ma scoperti simultaneamente con esso.

⁴⁰ Il teorico più agguerrito dell'emotivismo è stato C.L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale U.P., New Haven, 1944 e *Facts and Values*, Yale U.P., New Haven, 1963. Ma qui non ci riferiamo direttamente al suo pensiero.

⁴¹ Stevenson rifiuterebbe la considerazione degli atteggiamenti emotivi come fatti, ma questa conclusione mi sembra inevitabile.

approvazione, la bontà dell'approvazione è l'approvazione dell'approvazione e così via all'infinito.

D'altra parte qui è in gioco il senso stesso della morale, il cui obiettivo è proprio quello di distinguere le affermazioni di mera preferenza soggettiva dai giudizi di valore oggettivo. Noi vogliamo sapere se è possibile dire che qualcosa è buono anche se non lo approvo o non mi piace. Se l'emotivismo avesse ragione, questa distinzione sarebbe impossibile e con essa la morale.

Infine, l'emotivismo non è in grado di sostenere adeguatamente l'istanza etica ecologica, perché fa dipendere la bontà della natura dai sentimenti di approvazione che essa suscita nell'uomo, riconfermando l'antropocentrismo, e perché su questa base non sarebbe più possibile distinguere relazioni manipolative da quelle non manipolative, in quanto non ci si potrebbe appellare a criteri morali impersonali che non esistono ⁴². Non si potrebbe mai stabilire quando la natura è protetta e quando è manipolata, quando è considerata come fine e quando è trattata come mezzo.

7. Carattere cognitivo o carattere volizionale del bene?

Dopo avere scartato la risposta emotivista ritorniamo alla nostra domanda: cosa la bontà aggiunge ai fatti?

Forse un chiarimento ulteriore possiamo conquistarlo se ci chiediamo *dove* bisogna cercare questo qualcosa in più, *dove* esso abita, da *dove* proviene.

Le alternative sono ben poche: o questo qualcosa in più non appartiene alla cosa o allo stato di cose e proviene, quindi, dal soggetto che valuta oppure è presente nello stato di cose, è in mezzo ai fatti senza essere un fatto.

Nel primo caso dovremmo riconoscere l'assoluta identità tra la bontà e il valore, mentre nel secondo la bontà sarebbe il fondamento oggettivo del valore.

Non è sempre facile mantenere la profonda differenza che v'è tra queste due posizioni, perché, quando affermiamo che una cosa è buona, siamo pur sempre noi a dirlo. Lo stesso giudizio può significare che una cosa è buona, perché noi la facciamo tale, ovvero che una cosa è buona in se stessa. Ma anche in quest'ultimo caso siamo sempre noi ad evidenziarne la bontà. Sono sempre gli uomini a dire che le cose sono, ad esempio, rotonde o quadrate, anche se ciò non dipende da una loro scelta. Se non ci fossero gli uomini le cose continuerebbero ad essere rotonde o quadrate, ma nessuno lo constaterrebbe. Voglio dire che ogni giudizio proviene dall'uomo, ma può avere un significato ascrittivo o un significato constatativo, può essere un

**Dove si trova
il bene?**

⁴² Per quest'osservazione cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano, 1988, pp.37-38.

atto di attribuzione (o “volizionale”) o un atto di conoscenza (o “cognitivo”).

E' bene aver chiara questa distinzione, perché di solito si ritiene che per salvaguardare la bontà oggettiva delle cose l'uomo non debba assolutamente entrare in gioco. Il che sarebbe opportuno solo qualora ogni giudizio di valore fosse ascrittivo e nessuno potesse essere cognitivo. Se fosse così, noi dovremmo tacere sulla bontà delle cose, come ci ha consigliato Wittgenstein. Ma, se tacessimo, forse la bontà delle cose ci sarebbe lo stesso e tuttavia nessuno lo saprebbe e, conseguentemente, non avrebbe senso rispettarla e lottare per la sua tutela.

Affermare che una cosa è buona in se stessa è quindi un atto cognitivo e presuppone che tale bontà possa essere conosciuta dalla ragione umana. Affermare che una cosa è buona in riferimento all'apprezzamento umano è un atto di attribuzione di valore che ha un carattere prevalentemente volizionale.

**Cognizione
e volizione**

Sostenere che il giudizio sulla bontà di una cosa è cognitivo vuol dire, conseguentemente, ritenere che il “qualcosa in più”, che non è un fatto, può essere conosciuto dalla ragione umana, cioè che la conoscibilità non è limitata ai fatti, ma si estende anche a qualcosa che non è un fatto, pur essendo con esso collegato e pur non potendo esistere senza di esso.

**La
cognizione
va oltre i
fatti**

Questa tesi su ciò che è conoscibile dalla ragione umana e sulla estensione di tale conoscibilità anche a ciò che non è un fatto è ovviamente contraria alla dottrina della conoscenza scientifica qual è stata elaborata dalle correnti neopositivistiche. Il pensiero ecologico deve rendersi conto che, se vuole dare consistenza filosofica alle sue tesi sulla bontà della natura, deve rispondere alla questione epistemologica in modo convincente.

A questo punto è ormai chiaro quanto il problema della conoscenza assuma un ruolo cruciale: la bontà ha un carattere volizionale o un carattere cognitivo? E' possibile “conoscere” il bene?

Prima di rispondere a questa seconda domanda bisogna avere le idee chiare sul modo d'intendere il carattere “volizionale” del bene. Non si può infatti imboccare una strada (nel nostro caso quella del carattere cognitivo della bontà delle cose) se non si conosce bene anche l'altra.

**Hare e la
concezion
e
volizionale
del bene**

Un equivoco che vorrei subito eliminare risiede nella possibile identificazione tra le concezioni emotivistiche e quelle volizionali del bene. La loro distinzione è stata ben mostrata dal filosofo analitico inglese R.M.Hare. Egli sostiene che i giudizi di valore non esprimono atteggiamenti soggettivi o emozioni, ma decisioni. In tal modo egli mostra - come d'altronde è sempre stato chiaro ai grandi filosofi della morale - che il mondo del soggetto che attribuisce valore alle cose è ben più ampio di quello puramente emotivo. Questa potrebbe essere una via da seguire a patto ovviamente di rendersi ben conto del significato di questo

ampliamento della soggettività umana e della sua incidenza sulla natura delle cose da valutare.

In fondo noi abbiamo criticato l'emotivismo proprio in base all'esigenza di criteri morali impersonali, cioè in base alle concezioni che sostengono il carattere volizionale del bene. Perciò proprio queste concezioni devono essere scrutinate per prime.

Oggettività e universalità

Quando si afferma l'esigenza di *oggettività* dei giudizi di valore, cosa propriamente si vuole. Si vuole che la bontà sia *nelle* cose ovvero si vuole che i giudizi di valore siano certi, stabili, fondati, comunicabili, cioè in una parola *universali*? Evidentemente le due cose non sono collegate inscindibilmente. Oggettività e universalità non sono la stessa cosa. L'unico modo d'intendere l'universalità come oggettività è quello di fare riferimento alla conoscenza. L'universalità è l'oggettività della conoscenza nel senso che un giudizio quand'è universale non può essere considerato come soggettivo e arbitrario.

Ora noi dobbiamo chiederci se l'universalità dei giudizi valutativi basti a rassicurare il pensiero ecologico sulla bontà delle cose.

Il più illustre rappresentate del carattere volizionale del bene è Immanuel Kant, ma qui non ci soffermeremo sul suo pensiero ma su quello molto affine di Hare, che ha presente gli sviluppi dell'etica contemporanea.

Significato descrittivo e prescrittivo

Hare distingue nettamente il significato descrittivo dal significato prescrittivo dei nostri giudizi. Valutare qualcosa differisce dal descriverla in quanto fa riferimento ad uno standard di azione, cioè dice come noi dobbiamo comportarci o cosa dobbiamo scegliere. Quando noi diciamo che una persona è buona intendiamo raccomandare l'imitazione di un certo tipo di uomo⁴³. Valutare significa guidare in qualche modo l'azione. Per questo la teoria di Hare è designata come *prescrittivism*, in quanto prescrivere è guidare l'azione. Questo d'altronde è il senso della morale, che s'interroga su ciò che dobbiamo fare e risponde con proposizioni che hanno una forza normativa ed imperativa.

Una stessa espressione può avere un senso descrittivo o un senso prescrittivo. Dire che le fragole sono rosse e succose può essere un atto di descrizione oppure un invito a mangiarle, perché sono buone. Ecco il "qualcosa in più" che la prescrizione aggiunge ai fatti e che non è esso stesso un fatto, cioè il riferimento ad uno standard di bontà che spinge all'azione.

Il qualcosa in più

E' importante ricordare che quest'aggiunta è assolutamente indipendente dalla descrizione dei fatti. La conoscenza di essi non ha alcuna connessione con la scelta e il dover essere dell'azione. Il bene non è oggetto di conoscenza, né deriva logicamente da essa, ma è un atto di volontà o di desiderio. Questo d'altronde è imposto dal principio della *fallacia naturalistica*, a cui Hare strettamente si attiene e che distingue la neutralità

⁴³ R.M.Hare, *Freedom and Reason*, Oxford UP., Oxford, 1963, p.23.

dei fatti e la libertà del volere. Perciò i primi non possono mettere in movimento il secondo.

Il collegamento del concetto di bene con la volontà e la scelta conduce inevitabilmente a limitarlo al “bene morale”, cioè al bene dell'uomo. Noi possiamo dire che una cosa è buona solo a condizione di far riferimento ad una scelta dell'uomo riguardante quella cosa. Un cavallo è buono se ad esempio è raccomandabile sceglierlo per vincere una corsa ippica.

Si è obiettato ad Hare che ciò impedisce di qualificare come buone le cose che non possono in qualche modo interessare le scelte umane. Ad esempio, un microbo non potrà mai essere detto “buono”, perché nessuno può desiderare di contrarre la malattia di cui è causa⁴⁴. Hare stesso si è posto la questione se si possa parlare di un millepiedi “buono” e nota che noi solitamente non abbiamo occasione di scegliere tra i millepiedi. Tuttavia, se desiderassimo pescare, allora saremmo indotti a scegliere il millepiedi più adatto ad attirare i pesci⁴⁵. E' evidente il carattere antropocentrico di questa tesi. Qui il millepiedi non è buono in quanto tale, ma solo in riferimento alle azioni e alle scelte umane. Potrebbe darsi che per pescare siano più adatti i millepiedi zoppi, cioè quelli la cui vita nessuno sceglierebbe se volesse essere un millepiedi con le carte in regola⁴⁶.

critica

Proseguendo questa linea di pensiero, anche se si sostenesse che una cosa è buona quando è quella che si sceglierebbe se si fosse quella cosa, è ancora presente il *punto di vista antropologico* per cui ha rilievo la scelta e la decisione. Non possiamo metterci nei panni di un millepiede né ragionare sulla base di ciò che un millepiedi dovrebbe *scegliere* senza restare prigionieri del nostro punto di vista⁴⁷.

utilitarismo

La conseguenza di queste osservazioni è che la natura o le cose naturali sono viste dall'etica nell'ottica utilitaristica, cioè come mezzi dei desideri e delle scelte umane. E' in fondo ancora una volta la stessa posizione di Kant. Ciò non significa che le cose naturali sono *sempre* funzionali alle azioni umane, com'è il caso delle cose artificiali. Queste ultime esistono in base ad

⁴⁴ Questa problematica non deve affatto stupire ove si ricordi che c'è stato chi s'è posto il problema se sia legittimo usare i vaccini per il loro effetto di sterminio nei confronti dei virus in pericolo di estinzione. Bisognerebbe trovare una giustificazione etica anche per gli effetti omicidi della decisione di curarsi da una malattia!

⁴⁵ R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford U.P., London, 1952, pp.127-8.

⁴⁶ Per salvare il riferimento alla scelta e al contempo l'indipendenza dall'uomo si potrebbe dire che un microrganismo “buono” è quello che uno scienziato sceglierebbe nella ricerca come esemplare rappresentativo della specie. Ma resterebbe la domanda se il microrganismo è buono perché è scelto dallo scienziato o se è scelto dallo scienziato perché, in quanto rappresentativo della specie, è buono. In quest'ultimo caso il concetto di “buono” è *indipendente* dalle scelte umane. Cfr. P. Simpson, *Goodness and Nature*, cit., pp.72-73.

⁴⁷ Cfr. Th. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, in *Mortal Questions*, Cambridge U.P., 1979 (trad. it., il Saggiatore, Milano, 1986).

una scelta e ad un'attività umana e, quindi, sono funzionali per essenza. Le cose naturali al contrario di per sé sfuggono all'etica e vi entrano solo nella misura e quando incrociano un'attività umana. In una parola, ogni fine non è mai per natura ma per scelta umana.

Questa conclusione impedisce di vedere nella supremazia del bene morale una qualche garanzia per la protezione e la salvaguardia della natura. La concentrazione esclusiva del concetto di bene in quello dell'uomo conduce inevitabilmente ad una strumentalizzazione della natura. Per questo anche la posizione di Hare non è una garanzia per il nostro obiettivo di ricerca. Alla domanda “possiamo dire che una cosa è buona di per sé?” la risposta di Hare è inequivocabilmente negativa. Ma non bisogna rassegnarsi prima di aver esplorato un'ultima strada.

8. Il “qualcosa in più” cognitivo e non descrittivo.

A questo scopo è necessario trasformare il nostro interrogativo e chiedersi: “quando possiamo dire che una cosa è buona di per sé?”. Bisogna saggiare se una possibile risposta *funziona* sul piano della ragionevolezza.

Le critiche ad Hare non devono oscurare l'importanza del suo contributo intellettuale. Tra l'altro è importante sottolineare la sua insistenza sul carattere sopraggiunto del bene. Se non possiamo accettare il modo in cui Hare individua questo *novum* che si aggiunge ai contenuti fattuali, ciò non vuol dire che quest'esigenza riguardante il concetto di bene debba essere abbandonata. Da essa bisogna ripartire nel tentativo di una reinterpretazione più convincente.

Bisogna subito notare che questo carattere sopraggiunto ai fatti non è un'esclusiva prerogativa del concetto di bene. Già, esaminando il pensiero di Wittgenstein, abbiamo notato che i fatti si mostrano sempre accompagnati da una struttura logica, cioè dal modo in cui si relazionano fra loro. Noi non possiamo parlare di questa struttura senza con ciò parlare dei fatti stessi. Lo stesso linguaggio non può tematizzare la sua struttura, ma solo mostrarla. Non voglio con ciò dire che la struttura logica di Wittgenstein abbia un carattere sopraggiunto, ma solo notare che di per sé la nuda nozione di fatto non basta. Si deve sempre precisare il punto di vista in cui vengono considerati i contenuti della nostra esperienza o la stoffa del mondo. In quest'ottica deve essere cercato il carattere sopraggiunto del bene. In relazione a che noi consideriamo i contenuti della nostra esperienza quando li qualificiamo o meno come “buoni”?

A questo punto vorrei considerare il termine ‘uno’ che ha un uso per certi aspetti molto simile a quello di ‘buono’. Quando diciamo che l'albero è alto o è verde, noi specifichiamo una proprietà dell'albero, cioè una determinazione del suo essere. Ma cosa intendiamo dire quando

**Analisi
del
termine
“uno”**

afferriamo che l'albero è *uno*? Certamente potremmo voler dire che non sono due e che intendiamo parlare di un albero solo. Ma potremmo anche voler dire che l'albero è un essere che ha una sua *unità*, cioè che lo consideriamo come un tutto indiviso, come un'entità unitaria nonostante le parti di cui è composta (i rami, le foglie, le radici, i frutti...). Nessuno pensa ad un errore se si afferma che l'albero è verde, quando in effetti sono le foglie ad essere verdi, perché l'albero non è concepito nell'ottica della divisibilità, ma come un tutto unitario. Per cui ogni proprietà delle parti è dell'albero nel suo complesso.

Dire "albero" non è lo stesso che dire "radici+fusto+rami+foglie+frutti". Posso mettere insieme tutte queste cose e non avere *un* albero. Dire "*un* libro" non è lo stesso che dire "fogli stampati+copertina". Posso assemblare queste cose e tuttavia non ottenere *un* libro ⁴⁸. In tutti questi casi noi consideriamo il complesso dei fatti nell'ottica dell'assenza di divisione, cioè dell'unità.

Allora dobbiamo chiederci se affermare che l'albero è *uno* nel senso sopra specificato significhi attribuire all'albero una proprietà così come quando diciamo che l'albero è verde o è alto. Dire che un complesso di fatti è una totalità unitaria è aggiungere una nuova proprietà come quando diciamo che questo complesso di fatti è verde? Evidentemente no per almeno due ragioni.

Innanzitutto ogni proprietà che attribuiamo all'albero presuppone che esso sia considerato come entità unitaria. Noi non potremmo dire che l'albero è verde se non sul presupposto dell'unità dell'albero, altrimenti ci dovremmo limitare a dire che le foglie sono verdi. L'unità quindi non può essere intesa come una proprietà tra le altre, perché condiziona l'attribuzione di queste.

Inoltre, qualora l'unità fosse una proprietà dell'albero allo stesso modo del verde, allora potrebbe essere attribuita solo alle cose che la posseggono, ma non a tutte. Il verde è una proprietà che possono avere gli alberi, i prati, gli abiti, i semafori, le auto..., ma che non hanno le pecore, i cavalli, le colombe...Invece l'unità intesa come assenza di divisione è qualcosa che si attribuisce al soggetto della predicazione qualunque esso sia. Tutto ciò di cui parliamo implicitamente lo consideriamo sempre come *uno*. L'unità ha perciò un'estensione ben più ampia di una proprietà, perché si applica a

**L'unità non è
una proprietà**

⁴⁸ Ricordo che alcuni anni fa ho costretto gli studenti a leggere un mio libro su Hobbes di difficile comprensione. Alcuni, non riuscendo a trovare i collegamenti tra le varie pagine, hanno pensato ad un errore d'impaginazione tipografica. S'ipotizzava che per una caduta accidentale del manoscritto le pagine fossero state mescolate a caso. Uno di loro, tra i più coraggiosi, mi disse che, nonostante le apparenze, quello non era "un libro".

tutte le cose ⁴⁹. Ci sono cose che non sono verdi, ma non possono esserci cose che non siano *une*.

Se l'unità non è una proprietà come le altre, essa non aggiunge una particolare determinazione alla cosa. Quando diciamo che l'albero è verde, noi sappiamo qualcosa in più dell'albero. Ma il sapere che l'albero è una totalità unitaria non aggiunge un bel niente dal punto di vista *descrittivo*. Forte è allora la tentazione di pensare che ci troviamo di fronte ad una tautologia in piena regola. Cosa propriamente aggiunge il termine 'uno' al termine 'albero'? Non una proprietà certamente e tuttavia ci dice "qualcosa in più" che il nudo termine 'albero' non esprime. Ci dice l'assenza di divisione, l'aspetto dell'indivisibilità, la considerazione di qualcosa come una totalità unitaria, conoscenze che si aggiungono ad 'albero', pur non essendo descrittive di fatti.

Il punto di vista della indivisione

Abbiamo voluto portare un esempio tra gli altri per mostrare che vi sono conoscenze che si aggiungono a quelle descrittive dei fatti e che sono implicite in esse. Esse aggiungono "qualcosa in più" che non è una proprietà, ma il punto di vista in cui il complesso dei fatti viene considerato. Nel caso dell'*unità* noi consideriamo il complesso dei fatti dal punto di vista dell'indivisione. Ogni volta che affermiamo qualcosa, ci mettiamo da un certo angolo di visuale che è il presupposto della nostra affermazione e che deve essere portato alla luce per cogliere il senso e la portata delle nostre conoscenze. Dobbiamo ora vedere se ciò vale anche per il termine 'buono'. Da quale angolo di visuale guardiamo le cose quando affermiamo che esse sono buone?

Come vedremo, la risposta che mi sembra più convincente è molto vicina a quella di Hare con due differenze significative: lo sforzo di

⁴⁹ Nella tradizione filosofica i termini così estesi vengono chiamati "trascendentali", perché sono coestensivi all'essere. Si distinguono così dai termini "categoriali" (sostanza e accidenti), che si applicano ai particolari modi di essere.

liberarsi dal punto di vista antropologico e la tesi del carattere cognitivo del bene.

9. *Il bene ontologico*

E' una convinzione filosofica diffusa che il termine 'buono' abbia qualcosa a che fare con il desiderio (*orexis, appetitus*). Ciò che è buono è desiderato e amato. Ricordiamo l'antica definizione aristotelica per cui il bene è ciò che ogni cosa desidera. Dire bene è lo stesso che dire desiderabile. Quindi, quando noi affermiamo che una cosa è buona, vogliamo dire che la osserviamo sotto l'angolo di visuale della sua desiderabilità.

Tutto ciò non crea alcun problema. Tuttavia ancora non sappiamo se quest'aspetto della desiderabilità si comporti come l'*unità* o non sia invece una proprietà come le altre ⁵⁰. Può darsi che dire che le fragole sono buone (desiderabili) sia aggiungere una proprietà come quando diciamo che sono rosse. Conseguentemente non tutte le cose sarebbero desiderabili, così come non tutte le cose sono rosse. La desiderabilità è un angolo di visuale che comprende ogni essere oppure una proprietà tra le altre? Ogni essere è desiderabile (e quindi buono) oppure solo alcuni lo sono?

Il desiderio è in generale un tendere verso qualcosa e muoversi verso di essa. Solitamente ciò è attribuito agli esseri senzienti o pensanti che cercano di colmare una mancanza rivolgendosi al loro ambiente. Ad esempio, la fame e la sete esprimono il desiderio di cibo e di acqua. In questi casi desiderio e bisogno sono sinonimi. Ma in realtà il desiderio si distingue dal bisogno per una sfumatura di significato non irrilevante. Esso non insiste tanto sulla mancanza, ma allude soprattutto alla direzione della realizzazione della pienezza ⁵¹.

Se consideriamo la natura nell'ottica della visione aristotelica, che è stata presentata nel capitolo precedente, allora dobbiamo ammettere che questa struttura del desiderio, cioè del tendere verso il compimento, la realizzazione e la perfezione del proprio essere è una struttura ontologica che si applica ad ogni cosa. La generale motilità della natura è segnata da un divenire orientato verso il compimento di sé, in modo da non mancare di

**Il punto
di vista
della
desiderabilità**

**Il desiderio
della
perfezione o
del
compimento**

⁵⁰ Cioè se sia un termine trascendentale o categoriale.

⁵¹ Probabilmente tale termine dice riferimento alle stelle (*de-sidera*), ossia al cielo, come fonte della pienezza mancante ed agognata. Ciò significa che nel desiderio si mantiene un'apertura molto ampia verso la perfezione, mentre nel bisogno c'è un riferimento ad un oggetto molto determinato. Il desiderio, pertanto, è in grado di abbracciare anche le manifestazioni più elevate dell'essere e il bene morale. Cfr. C. Vigna, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, cit., p.86.

nulla di ciò che si deve avere. Essere perfetto significa infatti proprio questo: essere come si deve essere. Un millepiedi perfetto è un millepiedi che non manca di nulla di ciò che è proprio dei millepiedi. Questo sarà un *buon* millepiedi.

Si può anche affermare che la natura desidera se stessa ed è sempre in cammino verso di sé. Il desiderio della volontà umana è solo una delle forme di desiderio naturale, quello segnato dalla coscienza. Ma il raggio degli esseri desideranti è ben più ampio e abbraccia in vari modi tutta la natura.

Se noi possiamo distinguere le cose secondo la loro natura e la loro specie, è proprio perché la motilità desiderante si volge, consciamente o meno, verso qualcosa di determinato, verso un modello da realizzare che è anticipato nella potenzialità dell'essere. E' proprio ciò che voleva dire s. Agostino quando notava che il bene consiste in tre cose: *modus*, *species*, *ordo*. Il bene regola i nascimenti (*modus*), caratterizza le specie (*species*) e qualifica le tendenze (*ordo*).

Se qualcosa nasce, non si tratta di un "grumo di materia" informe, plasmabile a piacimento, ma è appunto "qualcosa", cioè un'unità desiderante che aspira a divenire pienamente ciò che già è. Ciò s'intende indicare quando si afferma che c'è della bontà nella natura.

Alla luce di una concezione della natura intesa come totalità desiderante orientata verso il compimento, dobbiamo ora articolare meglio questo concetto del bene ontologico.

L'oggetto del desiderio

Si deve innanzi tutto precisare che 'buono' non si riferisce al desiderio, ma all'oggetto del desiderio. Non è il desiderio che è in primo luogo buono, ma la cosa desiderata. Se nel mondo c'è del desiderio, è perché qualcosa viene ritenuta, a torto o a ragione, buona. Come le cose, guardate sotto l'angolo di visuale dell'indivisibilità, sono *une*, così le cose, guardate sotto l'angolo di visuale del desiderabilità, sono *buone*. Ma è la cosa ad essere *una*, non l'angolo di visuale, così è la cosa ad essere *buona*, non il desiderio. La bontà dell'albero è l'albero stesso, come la bontà dell'uomo è l'uomo.

L'essere buona non aggiunge alla cosa nessuna qualità addizionale, ma soltanto la mette in relazione al concetto di desiderio che è purtuttavia qualcosa di nuovo. Come "un" aggiunge qualcosa ad "albero", così "buono" aggiunge un altro modo di considerarlo, un modo anch'esso presente nell'albero. Ma non si tratta di affermare che una cosa è di fatto desiderata o amata o che lo è stata, perché altrimenti non tutte le cose sarebbero buone. Si tratta di sostenere che una cosa è desiderabile, cioè oggetto di desiderio. Come ciò che è visibile lo è anche se non è di fatto

Bene reale e bene apparente

visto da nessuno, così ciò che è amabile lo è anche se non è di fatto desiderato da nessuno.

La distinzione tra l'essere desiderabile e l'essere di fatto desiderato è importante, perché consente a sua volta di distinguere il bene reale dal bene apparente. Tutte le cose sono desiderabili sotto qualche aspetto, ma non tutte sono di fatto desiderate sotto quell'aspetto. Può succedere che si desideri di fatto ciò che *non si deve* desiderare. Ad esempio, si desidera mangiare il frutto non sapendo che è velenoso. C'è pertanto una rettitudine del desiderio che abbraccia sia il bene ontologico che il bene morale. Il *dover essere* penetra nella natura attraverso la porta del desiderio.

Il giudizio valutativo come cognitivo

Da quanto detto si può anche evincere il carattere cognitivo del bene. Affermare che qualcosa è buona può significare che la desidero, ma può anche essere un atto di conoscenza che mette in relazione quella cosa con la desiderabilità in generale. "Questo è un buon millepiedi", se detto dal pescatore in cerca di vermi per l'amo, è insieme un atto di conoscenza e un atto di desiderio; ma, se detto dallo scienziato che constata in questo essere la realizzazione della finalità della natura, è un atto di conoscenza e non già un atto di desiderio. In generale considerare l'essere in relazione alla desiderabilità è un atto di conoscenza e non già un atto di desiderio, così come considerare qualcosa in riferimento alla vista o all'udito è un atto di pensiero e non già l'atto di vedere o di udire, anche se quest'ultimo può accompagnarsi alla conoscenza⁵². Ciò significa che è pur sempre l'uomo a portare alla luce della coscienza la bontà della natura, che egli può farlo perché è egli stesso un essere desiderante, ma anche e soprattutto che non è il desiderio umano a fondare la bontà delle cose.

Ovviamente tutto ciò richiede l'idea di finalità della natura. Se la bontà è l'oggetto del desiderio, è ciò verso cui le cose tendono come al loro fine. Una cosa può essere considerata come perfetta o come perfettibile, come pienamente realizzata e come in via di compimento⁵³. In entrambi i casi può essere ritenuta buona: nel primo perché ha espresso tutte le sue potenzialità, nel secondo perché è in cammino verso il suo fine che già implicitamente possiede. Tutto ciò che riguarda in qualche modo il bene è buono. Così non solo ciò che contribuisce al raggiungimento del bene è cosa buona, ma anche ciò che permette la conservazione del bene raggiunto, che ora viene considerato non come da perseguire ma come da fruire.

In ragione dell'idea di finalità della natura le cose non debbono essere considerate solo come buone in se stesse, ma anche come buone in relazione alle altre. Una cosa può essere detta buona, perché contribuisce alla realizzazione del bene di un'altra, cioè viene considerata non in riferimento al suo desiderio e alle sue potenzialità, ma al desiderio e alle potenzialità di quest'altra. Così il virus del tifo, che è buono in se stesso, è

Finalità della natura

⁵² P. Simpson, *Goodness and Nature*, cit., p.155.

dannoso per l'essere dell'uomo; un virus inerte, che è cattivo in quanto tale, è benefico come vaccino per l'uomo.

La concezione che unisce l'idea che le cose esistenti sono già in certo modo determinate con l'idea che esse sono in cammino verso qualcosa di più si chiama correttamente *visione teleologica della natura*. Questo qualcosa in più è il fine (*telos*) da realizzare.

Abbiamo esposto una concezione ontologica del bene che è assolutamente indipendente dal bene umano. Al contrario è questo che poggia su di essa. Il bene morale è infatti il bene degli esseri intelligenti e liberi, la cui facoltà di desiderio si chiama "volontà". Ma tutta la natura è segnata dal desiderio, persino le cose prive di vita (come ha dimostrato la fisica subatomica). C'è pertanto una certa continuità nel desiderio naturale tra i gradi più bassi e quelli più elevati dell'essere.

Resta il fatto che dire che una cosa è buona non vuol dire descriverla o indicare dei fatti. E tuttavia è un aumento della nostra conoscenza, in quanto si illuminano i rapporti tra la cosa e la sua desiderabilità. Si scopre così anche la stretta connessione tra *l'unità* e la *bontà*. Soltanto mediante questa nozione di movimento teleologico, che tende verso l'attuazione delle potenzialità della natura, noi possiamo dire che una stessa cosa cresce e si sviluppa, cioè sostenere l'identità delle cose nel tempo e nel cambiamento. Ma, se rifiutiamo il finalismo, non possiamo più sostenere l'identità delle cose e la loro permanenza. Se il mondo è visto come una sequenza seriale di dati di fatto, non v'è più né identità, né bontà delle cose.

Non il desiderio ma il riferimento al desiderio

In conclusione, Il bene non è un fatto, ma è connesso ai fatti, come Hare ha sottolineato. Il qualcosa in più che aggiunge è il riferimento al desiderio, che, seguendo ancora Hare e Stevenson, possiamo considerare in senso lato un elemento volizionale. Ma questo elemento non è esso stesso un atto di desiderio, ma il *riferimento* al desiderio. Il che non è la stessa cosa. Esso significa l'idea dell'essere nella sua finalità. E questo è asserire una verità e non già esprimere un atto di desiderio.

10. *L'etica ecologica e i suoi paradossi*

C'è desiderio nella natura

E' ormai evidente che ogni concezione del bene dipende dalla visione natura che abbiamo. Se il mondo è inteso come una collezione di dati di fatto e il mutamento come una mera successione di stati, allora è assurdo

⁵³ S.Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q.21, a.2.

parlare di un “appetito” delle cose. Voglio dire che la condizione necessaria per affermare la bontà intrinseca delle cose è quella di vedere del desiderio nella natura e che per questo non si può che far ricorso in generale al modo di considerare la natura prefigurato da Aristotele. Le concezioni ecologiche dovrebbero tenere conto di questo quando si battono per il valore intrinseco della natura e delle cose naturali. La trasformazione in atto nella visione scientifica della natura, a cui abbiamo accennato nel capitolo precedente, non ha ancora manifestato tutte le sue conseguenze sul piano della riflessione filosofica.

Vorrei a questo punto segnalare alcuni dei rilevanti vantaggi che la concezione teleologica della natura e quella ontologica del bene offrono all'ecologia.

**Non
desiderio
dell'uomo**

Il primo di essi è già stato detto e ripetuto: lo sganciamento del concetto di bene dall'esclusivo monopolio dell'etica. Le cose sono buone in relazione al desiderio, ma questo non è sempre il desiderio umano. La stessa motilità della natura è interpretata nei termini del desiderio.

**La natura
è buona**

Il secondo vantaggio è la considerazione della natura come un complesso di relazioni tra cose, ognuna delle quali è di per sé buona e a sua volta si collega alle altre anche sotto l'aspetto della desiderabilità. Si può, pertanto, dire che anche la natura nel suo complesso è buona. Essa è abitata da «qualità relazionali non soggettuali»⁵⁴, cioè da relazioni di cose tra loro strettamente collegate all'interno di sistemi naturali (*ecosistemi*)⁵⁵. La tendenza verso assetti vitali di equilibrio tra stati di cose pervade l'universo e deve ancora una volta essere interpretata nei termini del desiderio. Alla “cosa” singola noi oggi sostituiamo lo “stato di cose” e tuttavia i problemi filosofici di unità e di bontà restano inalterati. Anche l'ecosistema si individua in termini di unità. E' l'unità della biblioteca piuttosto che l'unità del singolo libro, ma sempre di unità si tratta. Si introduce così la distinzione, già anticipata nel capitolo II, tra *beni singoli* e *beni-sistemi*. Un determinato ambiente naturale o una determinata cultura sono beni-sistemi. Quella montagna o quell'opera d'arte sono beni singoli. Ma è ormai evidente che si tratta di una distinzione di grado, perché la bontà è coestensiva alla natura e - come abbiamo visto - si dice di essa in molti

⁵⁴ L. Lombardi Vallauri, *Abitare pleromaticamente la terra*, cit., p.XIX.

⁵⁵ L'*ecosistema* è una zona sufficientemente grande della superficie terrestre nella quale vivono insieme da sempre numerosissime specie di esseri viventi che sono legati tra loro e con lo spazio di vita da numerosi e inscindibili rapporti.

modi e sotto tutti quei molteplici aspetti che si riferiscono al desiderio del fine.

Certamente a questo livello noi ancora non possiamo a rigore parlare di valori, finché manca una soggettività⁵⁶. Il valore - come s'è detto - è *valore per* qualcuno. In questo senso è corretto affermare che la natura di per sé non ha valore. Ma, se si può affermare che la natura è ontologicamente buona e se esistono delle soggettività, allora per esse la natura acquista valore e, quindi, sorge l'istanza etica del suo rispetto e della sua tutela. In più, queste soggettività etiche non possono pensare il loro bene se non in continuità con quello della natura, da cui dipendono per l'ambiente e per la comunanza del desiderio. Esse sono la voce della natura che in tal modo esprime in modo conscio la sua bontà e il suo valore.

**La
natura
ha valore**

Per esprimere tutto ciò nei termini dell'etica ecologica possiamo far ricorso a Leopold e alla sua concezione della *comunità biotica*⁵⁷, in cui sono compresi tutti gli esseri naturali (uomo compreso) come facenti parti di una totalità indivisibile e dinamica costituita da elementi reciprocamente dipendenti. Da questa comunità viene fuori un'*etica della terra* (*Land Ethics*), in cui al principio antropocentrico si sostituisce quello eco-centrico, ai rapporti intersoggettivi si aggiungono come eticamente rilevanti i rapporti tra l'uomo e gli esseri non-umani viventi e inanimati.

**L'etica
della
terra**

L'obiettivo della *Land Ethics* è quello di riconoscere il dovere di proteggere la natura indipendentemente dai vantaggi o dalle utilità che gli uomini possano ricavarne e di rendere la natura il problema centrale della morale. Il bene "morale" della comunità biotica è olistico, perché approva tutto ciò che ne garantisce la conservazione e la perpetuazione. Perciò quest'etica deve abbandonare la considerazione dell'individuo singolo per quello della specie⁵⁸.

Tutto ciò può avere risvolti inquietanti e, comunque, eticamente discutibili. Nell'ottica della specie l'aborto, l'infanticidio, l'eutanasia involontaria, la guerra e tutto ciò che può servire ad eliminare il meno adatto possono essere ammessi perché l'ecosistema lo richiede⁵⁹. Qui si ritorna al naturalismo etico, di cui sopra abbiamo trattato in riferimento al pensiero di Wilson. Ma questo è negare ciò che è ritenuto necessario al bene etico, cioè la supremazia dell'individuo nei confronti della specie e il carattere di fine della persona.

Naess nel 1973 ha introdotto la distinzione tra *Shallow Ecology Movement* e *Deep Ecology Movement*. Quest'ultimo rifiuta la metafisica della sostanza a vantaggio di quella della relazione: le cose sono strutture dissipative e le relazioni tra gli elementi vengono prima degli elementi

⁵⁶ Preferisce invece usare il concetto di "valore" in riferimento alla natura e alla problematica ecologica H. Rolston, *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*, Temple U.P., Philadelphia, 1988, p.4. Le idee di Rolston sull'oggettività del valore sono confuse. Prima attribuisce valori umani alla natura e poi cerca di dimostrare la loro indipendenza dall'uomo. Cfr. Id., p.28 ss.

stessi. L'uomo non può essere considerato a parte dalla natura, ma neppure come parte della natura. La distinzione tra io e ambiente dipende dai punti di vista. "Proteggono le foreste tropicali" si trasforma in "Sono parte delle foreste tropicali che mi proteggono"⁶⁰.

Così intesa, la *Land Ethics* non è più certamente l'etica tradizionale e c'è il dubbio che non sia neppure un'etica in senso proprio. Se è giusto mostrare l'indipendenza del concetto di bene ontologico da quello di bene morale, se è giusto cercare di riallacciare i rapporti del bene morale con la natura, non si può però annullare la peculiarità del bene morale senza distruggere il concetto tradizionale di etica. Le punte estreme del movimento ecologico hanno reagito alla tesi dell'insignificanza morale della natura con la tesi dell'insignificanza del bene umano, cioè dell'uomo stesso. Ma questo è un cattivo servizio agli stessi obiettivi ecologici che richiedono all'uomo una grande sensibilità etica, un grande spirito di sacrificio e di abnegazione per la protezione e la custodia di un mondo che si propone come il fine ultimo dell'uomo. L'etica ecologica soffre di questo squilibrio tra i fini di conservazione della natura materiale e degli ecosistemi e le energie spirituali elevate che sono necessarie per realizzarli. Tale paradosso può essere affrontato solo riconsiderando i rapporti tra natura e soggettività e tra natura umana e natura materiale. Come si può fare della natura un concetto etico senza subordinarla al bene dell'uomo e senza misconoscere la peculiarità di quest'ultimo?

⁵⁷ A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, cit., p.204.

⁵⁸ J.N. Moline, *Aldo Leopold and the Moral Community*, in "Environmental Ethics", 8, 1986, 2, p.100.

⁵⁹ È l'esito questo del pensiero di J.B. Callicot, *Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics*, in "American Philosophical Quarterly", 1984, 21, pp.299-309.

⁶⁰ S. Bartolommei, *Etica e ambiente*, cit., pp.58-61.

V. Natura e soggettività

1. L'aurora della soggettività

Abbiamo visto che la bontà ontologica è il fondamento del valore e che il valore a sua volta dice riferimento ad una soggettività valutante. Ora dobbiamo chiederci cosa debba intendersi per “soggettività” e che estensione essa abbia, cioè se debba essere riservata all'uomo o estendersi anche ad altri esseri animati.

I campi interessati sono la bioetica per quanto riguarda il tipo di soggettività da riconoscere all'uomo (rapporti tra uomo e persona) e l'etologia per quanto riguarda la questione della soggettività animale.

Vorrei mostrare che il concetto moderno di soggettività conduce necessariamente alla separazione della persona dall'uomo e dall'animale. Per questo appare necessario ricostruire il senso della soggettività moderna.

Ora il nostro discorso non può più partire dalla scienza, poiché sia il valore che la soggettività non sono afferrabili dall'investigazione scientifica e richiedono per essere appresi percorsi diversi della ragione. Tuttavia, come non possiamo escludere che ci sia un valore naturale, così è in linea di principio possibile parlare di una soggettività naturale e quindi di un certo rapporto tra natura e soggettività. Ma cosa deve intendersi per ‘soggettività’?

Noi qui non possiamo seguire tutta la storia di questa nozione, ma dobbiamo necessariamente partire dalla concezione moderna della soggettività che è quella con cui noi ancor oggi ci confrontiamo. Per cogliere tutta la differenza con il lontano passato basti ricordare che nelle fonti romane i *subiecti* sono le persone “assoggettate” ad una potestà privata o pubblica¹.

Tra l'assenza della soggettività e la soggettività moderna si colloca il tempo della nascita della problematica della soggettività. Questo momento è particolarmente importante, perché ci mostra con evidenza le ragioni originarie che hanno aperto la strada alla nascita del soggetto, ragioni che in seguito si perderanno per strada e che oggi ritornano a far sentire la loro voce.

Non credo che vi sia pensatore più rappresentativo di quest'aurora della soggettività di s. Agostino. Il suo modo d'intendere i problemi dell'io e della

**Alla
ricerca
della
nozione
di soggettività**

**La nascita
del soggetto**

S. Agostino

¹ Cfr. R. Orestano, *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto*, in “Jus”, 1960.

vita spirituale ha influenzato tutta la civiltà occidentale fino ai nostri giorni. Egli per primo ha posto il tema cruciale: *chi sono io?* La consapevolezza della soggettività sorge quando l'io viene posto in questione, cioè quando l'identità personale non è più intesa come qualcosa di dato una volta per tutte, ma come qualcosa che deve essere ritrovato, formato, edificato sulla base della libertà e responsabilità di ognuno. La soggettività si presenta allora come l'essere responsabili di ciò che si è. E questo introduce una differenza nella natura tra gli esseri che non sono responsabili di ciò che sono e gli esseri che lo sono. L'uomo si presenta allora come quell'essere che mette in questione se stesso e, proprio per questo, può trovarsi *disorientato* e può *orientare* se stesso.

Nel *De Trinitate* (XII.1) Agostino distingue nettamente tra l'uomo esteriore e l'uomo interiore. Il primo è quell'essere corporeo che non si distingue dagli altri animali, con cui ha in comune la sensibilità e l'immaginazione. Il secondo, invece, l'uomo interiore, è colui che sa guardare la propria anima e trovare in essa il proprio orientamento di vita. È questa la sostanza della nota esortazione: «*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*»².

L'identità personale

È importante notare che per Agostino la soggettività non si esaurisce, e fondamentalmente non è individuata, in questa *riflessività*, ma nella possibilità di attingere attraverso essa ciò che illumina ogni uomo dall'interno, cioè la verità ovvero Dio stesso. Se la soggettività fosse intesa come pura libertà, come potere di scelta, come autodeterminazione o autonomia, allora avremmo l'interpretazione moderna della soggettività, ma certamente non quella aurorale di s.Agostino. Per lui, al contrario, la soggettività non è questione di potere, ma di verità. Per questo ho detto che il tema tipico agostiniano è quello dell'*identità personale*. “Chi sono io veramente?” diviene “che cosa debbo essere per essere veramente me stesso?”.

L'identità al di sopra di sé

In questa luce bisogna interpretare la dottrina agostiniana dei due amori. Si diviene ciò che si ama. Se si ama la terra, si diviene terra. Se si ama Dio, si diviene Dio³. Questo è tutto il contrario di una soggettività gelosamente chiusa in se stessa, di una soggettività che si autodivora, cioè che si nutre solo di sé. Quella di Agostino è una soggettività che di per sé è solo desiderio e amore e che ha bisogno di trovare un'identità *al di sopra* di sé, non dico *al di fuori* di sé, perché ciò che è fuori è inferiore all'anima. Tuttavia questo *al di sopra* è una luce interna all'anima, per cui bisogna saper discernere in noi stessi ciò che è al di sopra di noi, ciò in cui già siamo e ci muoviamo senza ancora averne coscienza. La soggettività è proprio il processo di questa presa di coscienza.

² *De vera Religione*, XXXIX, 72.

³ «*Talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? Terram eris? Deum diligis? quid dicam, Deus eris*» (S.Agostino).

Il tema della soggettività si presenta così nelle sue origini come legato a quello dell'identità personale e quest'ultima a sua volta non è intesa né come un dato biologico o sociologico, né come l'assoluta libertà di dare alla propria vita il volto che si desidera, ma piuttosto come la scoperta veritiera di ciò che già siamo e dobbiamo riconoscere di essere. Tuttavia questa scoperta non è garantita e può fallire. La dottrina dei due amori apre alla possibilità dell'errore e del peccato, cioè collega la storia della soggettività alla volontà e alle sue imprevedibili risoluzioni⁴. Da s. Agostino impariamo il rischio della soggettività che è anche il suo problema cruciale: quello di divenire o voler essere ciò che si è. Basti ricordare qui il modello socratico, per cui non v'è salto tra conoscere e fare il bene, per comprendere tutta la novità della scoperta agostiniana della soggettività.

Il rischio della soggettività

Agostino consegna alla riflessione etica dell'occidente la scoperta della soggettività e il suo collegamento con il problema dell'identità personale, della verità e della libertà del volere. Tutti temi che è difficile tenere insieme specie in epoche future che vedranno l'irrompere della secolarizzazione e della negazione del primato di Dio sull'anima. Tuttavia - come vedremo - il soggetto imparerà dalla sua storia a ritrovare quei nodi problematici che Agostino aveva evidenziato. Ed è per questo che abbiamo voluto farne cenno all'inizio del nostro discorso sulla soggettività.

Una cosa resta sicuramente della concezione di Agostino, cioè la considerazione della soggettività come dialogo con se stesso o con qualcosa che si trova dentro di sé. Sia nella forma della coscienza, che porta dentro l'anima il mondo esterno, sia nella forma dell'autocoscienza, che annulla ogni dualismo tra conoscente e conosciuto, il soggetto è l'essere che dialoga con se stesso e, proprio per questo, può dialogare anche con altre soggettività.

2. La consolidazione del soggetto

L'evoluzione del pensiero filosofico mostra chiaramente che il termine 'soggetto' è stato usato con due significati principali. Esso può indicare ciò di cui si parla, il centro di imputazione ovvero ciò a cui si attribuiscono qualità o determinazioni (ad esempio, la sostanza⁵ a cui ineriscono le qualità o il soggetto di una proposizione o di un discorso). Esso indica anche un ente che ha capacità autonoma di rapporti o di iniziative in contrapposizione all'*oggetto*, che è invece di per sé qualcosa di passivo o il termine passivo di tali rapporti.

I significati di "soggetto"

Il primo significato è molto più generale e può essere applicato a tutti gli esseri e a tutte le sostanze, ma ancora non ci parla della soggettività come

⁴ Cfr. R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna, 1991.

⁵ E' ciò che i medioevali chiamavano *subjectum* o *suppositum*, cioè il substrato o il sostegno delle qualità. Cfr. s. Tommaso, *Sum. theol.*, I, q.29, a.2.

io. Il secondo significato ci introduce ad una problematica ricca e complessa. Da una parte, infatti, il soggetto è definito dialetticamente dalla sua posizione nei confronti dell'oggetto. Il soggetto è quell'ente che ha di fronte a sé oggetti, su cui esercita le proprie prerogative. Senza oggetto non vi sarebbe soggetto e viceversa. Dall'altra il soggetto è un ente che è capace di prendere in mano se stesso, di riflettere su di sé, di avere un vita interiore. Questo ente può considerare se stesso un *io* senza con ciò chiamare in causa l'altro da sé, ma proprio per riaffermare la sua assoluta indipendenza da tutto ciò che non è se stesso. Considerandosi un *io*, il soggetto si separa da tutto il resto e cerca solo in sé il fondamento delle sue qualità.

**Soggetto
e oggetto**

Questi due percorsi interni al mondo della soggettività umana sono apparentemente contraddittori. Infatti per l'uno il soggetto di per sé chiama in causa l'oggetto, mentre per l'altro lo esclude, lo ignora e, comunque, si definisce indipendentemente da esso e in una situazione di eterogeneità e di separatezza. Ora, se noi assumiamo - come correntemente si ritiene - che la natura sia il mondo degli oggetti che stanno muti di fronte al mondo dei soggetti, allora, qualunque sia dei due il percorso prescelto, è ovvio che tra soggettività e natura vi sia eterogeneità e profonda differenza. Anche se il soggetto per definirsi o identificarsi ha bisogno dell'oggetto, non si trova certamente con esso in una condizione di parità ontologica e assiologica, ma per istituire quella relazione di dominio che è il segno della superiorità in tutti i sensi di questo concetto.

**La
relazione
di
dominio**

È allora chiaro cosa abbiano in comune questi differenti modi d'intendere la soggettività umana. Entrambi la intendono nell'ottica del *dominio*, sia esso dominio delle cose o dominio di sé. Il soggetto è quell'ente che stende la sua mano sulle cose e prende in mano se stesso⁶. In ogni caso la relazione di dominio è quella che ci introduce nel mondo della soggettività e che ne mette in luce il progetto.

Si potrebbe pensare che questa relazione di dominio, cioè di padroneggiamento dell'oggetto e di se stessi, sia fondata sull'istanza eminentemente pratica della sopravvivenza e della libertà, e che quindi la conquista della soggettività sia l'emergere storico della specie umana nei confronti degli altri esseri naturali. Ma in realtà le radici della relazione di dominio sono teoretiche quanto pratiche. Esse indicano altresì un modo d'intendere la relazione conoscitiva tra l'uomo e il mondo. Il mondo è inteso come un'immagine che sta davanti all'uomo, come un quadro o una rappresentazione che l'uomo pone davanti a sé (*vor-stellen*).

«L'uomo mette se stesso in scena, mette se stesso come la scena sulla quale l'esistente deve ormai comparire, presentarsi, insomma: farsi quadro. La pretesa di dominare l'ente come un tutto, nell'epoca della

⁶ Questa concezione del soggetto è stata definita come "individualismo possessivo". Cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962.

tecnica, è soltanto la conseguenza, la più temibile, dell'emergere dell'uomo sulla scena della propria rappresentazione»⁷.

In tal modo l'uomo è ormai diventato il punto di riferimento del mondo, poiché nella soggettività umana il mondo stesso trova il suo senso. A questo si deve aggiungere come seconda e conclusiva tappa che all'interno del soggetto non è più riconosciuta quella luce della divina verità che rinvia al di là e al di sopra del soggetto. Al contrario ciò è visto come un'espropriazione della soggettività umana, come la perdita della sua autonomia a vantaggio dell'Essere supremo. Ciò significa che un'autentica soggettività per essere tale deve essere in qualche modo "assoluta", cioè svincolata da subordinazioni e dipendenze⁸. Deve essere il fondamento, che non è a sua volta fondato, del senso del mondo. Questa è la seconda e decisiva separazione della soggettività umana dalla natura. Oggettivazione del mondo e assolutezza del soggetto sono i due processi della separazione dell'io dalla natura.

**Oggettivazione
del mondo
e assolutezza
del soggetto**

A questo punto l'*umanesimo* è ormai nato, se per 'umanesimo' intendiamo quella «dottrina filosofica dell'uomo che spiega e valuta l'ente nel suo insieme a partire dall'uomo e in vista dell'uomo»⁹. L'umanesimo nasce come antropocentrismo. Tra soggettività umana e natura è stabilita così una differenza ontologica abissale e una relazione di dominio e padroneggiamento che è al contempo una donazione di senso agli oggetti naturali gettati nel mondo. Sono così evidenti le radici teoretiche del dominio. Ma noi qui non ci soffermeremo ad approfondire questo aspetto che peraltro è di estremo importanza sul piano filosofico. Cercheremo invece di osservare il versante "pratico" del dominio, quello che più direttamente tocca il piano etico, giuridico e politico.

**Umanesimo come
antropocentrismo**

Per questo, mentre nel capitolo precedente siamo partiti dal mondo della scienza per spiegare la nozione di fatto, ora è opportuno partire dal mondo del diritto e della politica per illustrare la nozione di soggetto. Il mondo della vita pratica è quello in cui è più facile cogliere il senso moderno della soggettività.

3. Il diritto soggettivo

Per entrare in questo mondo complesso scelgo la strada del diritto come rivelativa di un modo di pensare la soggettività che è diffuso in contesti sociali e politici consolidati.

⁷ P. Ricoeur, «Heidegger e la questione del soggetto», in *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it., Jaca Book, Milano, 1972, p. 245.

⁸ Per Fichte il Soggetto assoluto, non rappresentato né rappresentabile, «non ha nulla in comune con gli esseri della natura» (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 3, d).

⁹ Heidegger, cit. in Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 245.

**Il diritto
soggettivo
come
categoria
della
dogmatica**

Nell'ambito giuridico noi incontriamo categorie e concetti che si richiamano al soggetto, come ad esempio “soggetto di diritto” o “capacità d'intendere e di volere” o “persona fisica e giuridica” e simili. Si tratta di nozioni che ruotano tutte intorno alla categoria di “diritto soggettivo”, che può essere considerata come la più rilevante conquista giuridica della modernità.

Noi dobbiamo gettare uno sguardo sul modo di costruire e di pensare questa categoria della dogmatica giuridica in modo da risalire attraverso essa al modo di considerare la soggettività. Voglio dire che ogni concezione del diritto soggettivo è legata alla presupposizione implicita di una concezione del soggetto. E noi andiamo a caccia delle presupposizioni del diritto. Ma è stato notato che gli antecedenti del diritto soggettivo non sono logici ma storici, non sono tecnici ma ideologici ¹⁰.

Sin dall'inizio la configurazione astratta del diritto soggettivo si estrae dalla considerazione di determinati diritti soggettivi con particolare riguardo alla libertà e alla proprietà. Si tratta infatti di proteggere il soggetto dalla minaccia che proviene da altri soggetti. Per capire lo sviluppo del concetto di diritto soggettivo bisogna tener presenti le sue finalità etico-politiche e le difficoltà che esso si propone di aggirare. Queste difficoltà non provengono dalle cose, ma dalla soggettività stessa.

Dapprima si tratta d'individuare le prerogative della soggettività giuridica per distinguerla dal mondo delle cose, ma poi si tratta di coordinare i soggetti di diritto in modo da permetterne la coesistenza. Questi due aspetti sono strettamente interdipendenti: quanto più si sottolinea l'assolutezza e l'intangibilità delle prerogative del soggetto, tanto più è difficile la coordinazione con altri soggetti. Tuttavia entrambe le esigenze vengono percepite come necessarie. Da una parte il soggetto giuridico deve essere protetto nella sua libertà, dall'altra la giuridicità non permette la disuguaglianza e si pone come una coordinazione delle libertà. Per queste ragioni il concetto di diritto soggettivo non può essere pensato se non in relazione dialettica con quello di diritto oggettivo o di regolamentazione normativa.

**Facoltà
e
pretesa**

Noi dobbiamo la teorizzazione compiuta del concetto dogmatico di diritto soggettivo alla Pandettistica tedesca del secolo scorso, che ha raccolto una lunga tradizione di pensiero componendo insieme i due elementi costitutivi della *facoltà* e della *pretesa*. Pertanto possiamo assumere come indicativa di questa teorizzazione la seguente definizione:

«Il diritto soggettivo è la facoltà di volere e di pretendere attribuita ad un soggetto, alla quale corrisponde un'obbligazione da parte d'altri» ¹¹.

La *facoltà* è il contrassegno antropologico del diritto soggettivo ovvero il suo aspetto interno. Avere facoltà vuol dire poter disporre, godere, fare

¹⁰ R.Orestano, *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto*, cit., p.159.

¹¹ G.Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1962, p.273.

qualcosa. Hanno facoltà solo gli esseri che hanno volontà e che sono liberi. Questo è un presupposto chiaramente antropologico che viene attribuito ad un ente che proprio per questo è riconosciuto come soggetto.

La *pretesa* è il contrassegno della bilateralità del diritto e costituisce il suo aspetto esterno. La facoltà è giuridica solo in quanto abbia per corrispettivo un contegno obbligato da parte di altri, che con il loro positivo dare o fare rendono effettivo il diritto. Non c'è diritto soggettivo senza un obbligo giuridico qualificato, cioè senza un vero e proprio dovere giuridico.

In tutto ciò è chiaro che la categoria del diritto soggettivo è una creatura del diritto oggettivo ovvero della norma giuridica. È questa infatti che riconosce facoltà e attribuisce pretese giuridiche, impone obblighi e tutela la libertà giuridica con sanzioni. È significativo che la storia della teoria del diritto soggettivo nasca con l'accentuazione della facoltà e si concluda con la priorità della *pretesa*¹². Infatti il tema della facoltà indica il collegamento del diritto a qualcosa di "pregiuridico", cioè il mondo del soggetto umano e delle sue possibilità d'azione; ma il tema della *pretesa* è il segno della colonizzazione del mondo pregiuridico da parte del diritto positivo. Di conseguenza il diritto soggettivo viene a risiedere in questa tutela normativa piuttosto che nell'oggetto di essa¹³.

In conclusione si può affermare che l'elaborazione del diritto soggettivo come categoria giuridica è il risultato dell'incontro tra la filosofia del soggetto proveniente dal giusnaturalismo moderno e lo statalismo giuridico dell'Ottocento. Si tratta di un connubio difficile e carico di tensioni, perché l'accentramento del diritto nello Stato tende a spossare il soggetto della sua sfera di libertà e quest'ultima è concepita proprio come una difesa dall'invasione del potere statale. La prevalenza finale dello Stato conduce ad ammettere la libertà del soggetto solo nei limiti in cui essa sia tollerata dal diritto oggettivo¹⁴.

Questo esito è evidente nel pensiero del primo vero teorico del diritto soggettivo, cioè il pandettista tedesco B.Windscheid. Egli definisce il diritto soggettivo come il potere esercitato dalla volontà di un soggetto su quella di un altro. Un credito, ad esempio, implica che la volontà del creditore sia determinante per quella del debitore con riguardo ad una certa azione, ossia quella del soddisfacimento del debito. Il creditore può *comandare* al debitore di compiere quest'atto¹⁵.

Di fronte alla questione se questo *potere della volontà* sia quello originario della personalità o quello concesso all'individuo dall'ordinamento

**Diritto
soggettivo
e
diritto
oggettivo**

**Windscheid:
il
diritto
soggettivo
come potere
della volontà**

¹² Cfr. A.Levi, *Teoria generale del diritto*, Cedam, Padova, 1967, p.268.

¹³ F.Carnelutti nella sua *Teoria generale del diritto* tenta di sganciare il diritto soggettivo dal presupposto antropologico della facoltà per ridurlo tutto alla *pretesa*. Un tentativo del genere è compiuto da W.Cesarini Sforza e da F.Battaglia fino ad arrivare alla completa identificazione tra diritto soggettivo e oggettivo sostenuta da H.Kelsen.

¹⁴ Cfr. P.Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1958, p.229.

¹⁵ Qui è chiara la somiglianza tra la volontà dell'individuo e quella dello Stato.

giuridico, la tesi di Windscheid ¹⁶ è inequivocabile: il potere della volontà individuale (*Willensmacht*) è quello attribuito dall'ordinamento, per cui la regola obiettiva dà la facoltà ad un soggetto di servirsi delle norme per realizzare i propri fini. Di conseguenza questo potere diviene *sovranità della volontà* (*Willensherrschaft*), per cui la volontà del soggetto diviene produttrice di norme giuridiche per i terzi (autonomia privata).

**Primato
della
volontà
dello
Stato**

Di fronte all'obiezione che può esistere un diritto soggettivo anche nel caso che la volontà del soggetto sia assente (nel caso, ad esempio, degli incapaci o dei minori), Windscheid, dopo qualche esitazione, sostiene che la volontà in questione non è quella del titolare del diritto ma quella dello stesso ordinamento giuridico ¹⁷. Andiamo quindi ben al di là di un'identificazione tra volontà privata e volontà pubblica verso una sostituzione della prima con la seconda ¹⁸. La volontà dell'individuo è vista come mero riflesso di quella dello Stato e non più come qualcosa che preesiste ad esso ed è inerente alla struttura ontologica della persona.

**Soggetto
giuridico
e
soggetto
naturale**

A questo punto la soggettività giuridica si è sganciata completamente dalla natura. Si tratta di una doppia separazione: la prima è la separazione del soggetto personale dalla natura intesa come oggetto, la seconda è la separazione del soggetto giuridico dal soggetto naturale. La soggettività giuridica - come c'insegna Kelsen - è una mera costruzione del diritto oggettivo e della scienza del diritto.

Ciò era inevitabile per il fatto che l'attenzione dei giuristi era rivolta a definire il tipo di obbligo che conseguiva all'esercizio del diritto soggettivo, cioè alla *pretesa*. Conseguentemente si dà la prevalenza al problema dell'esercizio del diritto su quello della sua titolarità ¹⁹. Da questo punto di vista il diritto soggettivo si presenta come *comando* che genera doveri giuridici. Il diritto si dissolve nel dovere, che assume la priorità nel senso che i diritti s'individuano dall'esistenza di doveri giuridici.

Qui non interessa seguire le ragioni di questa riduzione del diritto soggettivo al diritto oggettivo. L'importante per noi è constatare l'uniformità tra la concezione della volontà del soggetto e la concezione della volontà dello Stato. Anche quando lo Stato sostituirà la sua volontà a quella del titolare del diritto, si tratterà pur sempre della stessa concezione della soggettività che era stata elaborata dal giusnaturalismo moderno. Dapprima questo modo d'intendere la soggettività come potere della volontà era minacciato da un potere statale paternalistico ed oppressivo e,

¹⁶ Al contrario sia Savigny che Puchta avevano scelto kantianamente la prima strada: il diritto della personalità come diritto fondamentale ed originario. Tuttavia non bisogna dimenticare che Savigny non pone a fondamento del sistema il diritto soggettivo, ma il rapporto giuridico e lo stesso diritto oggettivo come formazione collettiva della coscienza popolare. Cfr. F. Orestano, *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto*, cit., pp.165-6.

¹⁷ «La volontà imperante nel diritto soggettivo è soltanto la volontà dell'ordinamento, non la volontà del titolare». Pand. par.37, n.3, trad.it., I, p.108 e ss. - cit. da Orestano, p.172.

¹⁸ J. Dabin, *Le droit subjectif*, Dalloz, Paris, 1952, p.60.

¹⁹ Id., p.63 ?

conseguentemente, i diritti soggettivi costituivano una difesa dell'individuo da questo potere estraneo. Ma poi, quando lo Stato sarà concepito nell'ottica di Rousseau come "volontà generale", cioè come sintesi delle volontà dei cittadini, allora non c'è più alcuna differenza ontologica tra volontà pubblica e volontà privata. Per questo la riduzione del diritto soggettivo al diritto oggettivo non tocca nella sostanza la concezione della soggettività, che è quella a cui qui dobbiamo dedicare una particolare attenzione. Sarà allora necessario gettare uno sguardo indietro alle origini filosofiche della nozione di diritto soggettivo per osservare come sia stato concepito il soggetto di diritto nella convinzione che sia proprio questa concezione ad essere rimessa in questione oggi.

4. La facoltà morale

All'inizio del 1600 Hugo Grozio nelle prime pagine della sua opera fondamentale *De jure belli ac pacis* così definisce il termine 'jus':

«Jus est *qualitas moralis* personae competens ad aliquid juste habendum vel agendum...»²⁰.

Il diritto viene inteso come una qualità che inerisce ad una persona. Si tratta di una facoltà di fare o di avere qualcosa. Essa può consistere in un potere su se stesso (*potestas in se*, cioè la libertà) o in un potere su altri (*potestas in alio*, ad esempio la patria potestà) o in un potere sulle cose (*potestas in res*, ad esempio la proprietà).

Questa formula è stata ripetuta da tutti i più importanti teorici del giusnaturalismo moderno, assumendo così una portata ed un'ampiezza di molto superiore a quella che vi aveva dato il suo autore²¹.

Qui è evidente l'identificazione del diritto con il potere, sia pure non fisico, ma morale²². Nello stato di natura secondo Grozio non vi sono ancora *facultates morales*, cioè diritti propriamente detti, ma v'è un *suum* originario d'ognuno, comprendente la vita, il corpo e la libertà. Ognuno possiede queste cose e, conseguentemente, anche può appropriarsi di tutto ciò che è necessario per la sopravvivenza. Ma non v'è ancora vero e proprio

**Grozio
e la *facultas
moralis***

**La sfera del
*suum***

²⁰ L.I, cap.I, par.4. Quest'opera di Grozio ha per il pensiero giuridico la stessa importanza fondativa che il *Discorso sul metodo* di Cartesio ha per il pensiero filosofico.

²¹ Per Pufendorf e Thomasius cfr M.Villey, *Les origines de la notion du droit subjectif*, in *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 1962, pp.222-226. Ma la formula groziana non è per nulla originale, avendo antecedenti significativi che risalgono ad Occam, Gerson e Soto. Il precursore di Grozio più diretto è senz'altro Suarez, che afferma: «Jus enim interdum significat *moralem facultatem* ad res aliquam». Cfr. *De legibus et legislatore Deo*, II, cap.18.

²² In un altro contesto Grozio considera lo stesso potere statale come facoltà morale di reggere lo Stato, collegando così il diritto soggettivo all'*imperium* a conferma di quell'identificazione tra individuo e Stato che condurrà - come s'è visto - all'assorbimento del diritto soggettivo in quello oggettivo.

diritto di proprietà, perché esso consiste in una facoltà morale nei confronti degli altri soggetti e, quindi, non può essere fondato su un atto unilaterale di appropriazione.

È qui interessante notare com'è concepita la sfera interna dell'io. Essa è segnata da un rapporto di appropriazione del soggetto nei confronti di se stesso. La sfera del *suum* è inviolabile. Nessuno, senza commettere ingiustizia, può violare il *suum* di altri che non gli abbia arrecato ingiustizia. La soggettività giuridica è appropriazione di sé e, quindi, fonte di poteri, che si estendono tendenzialmente anche alle cose esteriori, in quanto queste abbiano relazioni necessarie con la sfera materiale dell'io. Il soggetto si presenta così come identificato nel suo ruolo di *dominus*²³ e il diritto si configura come il cumulo delle situazioni dominative²⁴.

Libertà
=
Proprietà

All'origine della storia del diritto soggettivo v'è proprio quest'equivalenza tra libertà e proprietà. Essere liberi significa avere la signoria dei propri atti e quindi del proprio corpo²⁵. In tal modo la proprietà viene collocata all'interno del soggetto e viene concepita come una sua qualità intrinseca e caratterizzante. Conseguentemente l'appropriazione delle cose (*dominium rerum*) non è che la logica espansione del *dominium sui*, cioè della libertà. In conclusione, non si tratta tanto di affermare che il soggetto ha poteri individuali, ma ben di più si profila una concezione antropologica del soggetto come potere²⁶.

**Assolutezza
del diritto**

Un'altra cosa da notare è l'insistenza sull'*assolutezza* di questo diritto originario. La persona si pone nei confronti degli altri come indipendente e nei confronti delle cose come superiore. In quanto indipendente è sciolta da ogni legame (*potestas absoluta*) nell'ambito di quella sfera originaria di appartenenza; in quanto superiore nei confronti delle cose rientra in una categoria ontologica propria, mentre il mondo materiale viene visto solo in funzione strumentale.

Si tratta solo dei primi germi dell'individualismo etico e giuridico, che assumeranno nei teorici del 1700 proporzioni gigantesche, segnando un profondo iato tra soggetto e natura. Il distacco metafisico è la premessa della scissione morale, sociale ed economica. Se la natura è uno strumento a servizio dell'uomo, è impossibile fissare dei contenuti tipici del diritto

²³ Notiamo che il concetto di "*dominium*" cambia nel tempo: da diritto di governare le cose secondo la loro natura e per l'utilità comune a diritto di «godere e di disporre della cose nel modo più assoluto» (*Code civil*, art.544). Nel diritto romano il termine evoca etimologicamente lo statuto del *pater familias* «*qui in domo dominium habet*» (D. 50, 16, 195, 2) e governa il patrimonio familiare come il nocchiero la nave.

²⁴ Questa concezione era stata già sviluppata nella Seconda Scolastica. Cfr. P.Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Giuffrè, Milano, 1973, p.124 ss.

²⁵ Ogni trattato sulla proprietà dei grandi maestri della Seconda Scolastica ha sempre un capitolo iniziale dedicato al *dominium sui*. Cfr.Id., p.135 e ss.

²⁶ Molina distingue chiaramente il diritto di proprietà dal complesso dei poteri che da esso scaturiscono e sostiene che tale diritto è un *prius*, in quanto fonte da cui sgorgano tutti i poteri individuali. Cfr.Id., p.145.

soggettivo di proprietà estratti dalla natura stessa delle cose a cui esso si dirige. Tale diritto consisterà nella libertà di usare le cose come si vuole, che sarà infatti la ben nota definizione della proprietà del Codice napoleonico, cioè di finalizzare al soggetto il mondo della natura. Infatti la considerazione della natura come uno strumento è al tempo stesso l'affermazione che il soggetto umano è il fine della natura e che la giustificazione morale del comportamento umano risiede nel benessere stesso del soggetto, come già abbiamo visto nel terzo capitolo.

In conclusione, il soggetto giuridico è una sorgente di potere e ciò significa che si relaziona a se stesso, agli altri e alle cose in modo dominativo. Non sono le cose che identificano il soggetto, ma i suoi poteri sulle cose e, più radicalmente, su se stesso. L'essere un centro di potere colloca il soggetto in una sfera separata rispetto a ciò su cui il potere si esercita.

5. La libertà come proprietà

Abbiamo visto che la concezione originaria del diritto soggettivo è fondata su una visione della soggettività come potere in un duplice senso: la soggettività è potere ed ha potere. Si identifica con il potere in quanto esso è riflessivo o autoreferenziale, è potere su se stessi, è potere di potere, ma nello stesso tempo, in quanto tale potere è rivolto anche alle cose, può essere trasferito o perduto senza che la soggettività stessa venga meno. Questo è il punto più problematico di questa concezione della soggettività e si evidenzia in tutta la sua complessità quando si tratta di coordinare i soggetti nell'ambito della vita sociale.

Non bisogna infatti dimenticare che il diritto non guarda al singolo individuo, ma alle relazioni intersoggettive o ai c.d. "rapporti giuridici". Il suo problema è quello della *legge*, cioè del coordinamento dei soggetti. Ma questo dipende dal modo di concepire la soggettività. Per definire i rapporti tra gli individui bisogna prima sapere quali qualità e caratteristiche essi abbiano. E non c'è dubbio che una soggettività intesa come fascio di poteri ponga problemi ardui al diritto.

Il potere naturale di usare gli oggetti per i propri scopi diviene "morale" solo quando implica un obbligo da parte degli altri soggetti. Se tutti godessero dell'originaria libertà, non potrebbero aversi diritti soggettivi, perché nessuno sarebbe obbligato dal potere altrui. Tommaso Hobbes è il filosofo che con maggiore acume s'è reso conto di questa necessaria differenza tra potere naturale e potere morale (o giuridico). Il primo non implica un obbligo e, quindi, conduce al conflitto. Il secondo richiede la coordinazione e, quindi, la legge.

Com'è possibile che una persona venga assoggettata al potere morale o alla *facultas moralis* di un altro soggetto? Proprio su questo punto si matura una rottura molto rilevante con il passato.

Il problema del coordinamento dei soggetti

**Dalla
legge
naturale
alla
legge
della
volontà
umana**

Prima dell'epoca moderna la coordinazione era assicurata da una legge morale preesistente, che aveva le caratteristiche di una regola razionale di condotta. La Seconda Scolastica, che - come abbiamo visto - ha anticipato in modo significativo le tesi di Grozio sul soggetto di diritto, tuttavia restava legata al passato quando riteneva che la facoltà è morale in quanto è conferita al soggetto da una legge morale ²⁷. Questa legge morale riecheggiava la legge naturale della tradizione medioevale. Tuttavia la nuova visione del soggetto non consente più di ammettere poteri normativi esterni e anzi richiede di sviluppare dal suo interno la problematica della coordinazione.

L'obbligo pertanto poteva essere fondato solo da un atto di volontà dell'individuo medesimo, il quale poteva volontariamente sottomettersi al potere naturale di un altro, trasformandolo così in morale. Un soggetto concepito essenzialmente come potere può essere obbligato a qualcosa solo se accetta di esserlo. Ma la volizione interiore non basta. Occorre che la volontà sia dichiarata, perché altrimenti non si potrebbero conoscere gli atti interni di un uomo. La volontà deve manifestarsi in un segno esteriore, che è la *declaratio voluntatis*. Questa dichiarazione di volontà deve essere sufficientemente chiara, perché abbia valore giuridico nei rapporti della vita associata.

**L'alienazione
della *facultas***

Come può una dichiarazione della volontà creare nella controparte un potere morale? Secondo Grozio mediante tale dichiarazione ha luogo un trasferimento del diritto del promittente al promissario. In sostanza il promittente cede ad un altro una parte della sua *potestas* e l'altro si appropria di una *facultas moralis* altrui. Si tratta cioè di una vera e propria *vendita* di parte della libertà personale e della propria disponibilità delle cose («*alienatio particulae nostrae libertatis*») ²⁸.

Grozio ha così avanzato un'idea che sarà molto feconda per l'individualismo giuridico: sulle nostre azioni noi abbiamo un diritto uguale a quello che abbiamo sulle nostre cose. Ciò che si trasferisce in tal caso è un vero e proprio potere morale. Per questo la facoltà che sorge è di carattere morale. Il significato del diritto soggettivo come *facultas moralis* è ora sufficientemente chiaro.

«Il diritto soggettivo è il potere morale di una persona su di un'altra, in virtù del quale la prima può comandare alla seconda di tenere o non tenere un certo comportamento, con la conseguenza che diventa per questa moralmente necessario comportarsi come le viene richiesto. Il diritto soggettivo ha origine dalla promessa (sia essa quella diretta intercorrente tra due soggetti o quella implicita nel contratto sociale), la quale consiste nell'alienazione ad opera del promittente di parte della

²⁷ Suarez sostiene che «*ius cum lege convertitur*». Cfr. *De legibus ac Deo legislatore*, cap.20.

²⁸ Questa dottrina è lontana dal nostro modo di vedere. Per noi la promessa crea nel promissore un diritto nuovo prima inesistente. Però bisogna rendersi conto che tra Grozio e noi è intervenuto il primato del diritto positivo.

sua *potestas in se*, del suo potere sulle proprie azioni, con la conseguenza che il diritto soggettivo è una parte della *potestas in se* del soggetto obbligato in quanto posseduta e esercitata dal promissario, a cui è passato il potere di decidere concernente un determinato comportamento»²⁹.

Questa concezione della soggettività giuridica si basa pertanto su una visione della libertà umana intesa come complesso di tutte le azioni possibili che noi possiamo lecitamente compiere, cioè confusa con il suo oggetto. L'azione infatti è il risultato dell'esercizio della libertà e non già la libertà stessa. In più, la relazione che noi abbiamo con le azioni viene equiparata a quella che abbiamo con le cose, per cui la *proprietà* diventa il modello fondamentale della teoria del diritto soggettivo.

Questa conclusione potrebbe sembrare non corrispondente alla dottrina di Grozio, che poggia sulla promessa, cioè sul contratto, piuttosto che sulla proprietà. È noto che per Grozio la proprietà privata è un istituto di diritto positivo, poiché nello stato di natura i beni sono comuni. Il *suum* non si può quindi identificare con il diritto di proprietà³⁰. In realtà, però, il concetto di dominio diventa ancor più fondamentale del concetto di promessa, perché la promessa di trasferire una cosa consiste nel trasferimento del potere su di essa, che a sua volta può trasferirsi perché è "proprio", cioè è la stessa libertà ridotta a cosa, ad oggetto di dominio³¹.

Per questo Grozio spiega la promessa di fare (*promissio faciendi*) come analoga al trasferimento di proprietà. Il diritto che abbiamo sulle nostre azioni è analogo a quello che abbiamo sulle nostre cose. Come abbiamo visto, il *suum* del soggetto mette sullo stesso piano libertà, vita e corpo. La libertà è un bene tra gli altri di cui si può disporre.

Possiamo allora dire che il *dominium*, come potere della volontà su un oggetto, è la base naturale o antropologica del diritto, mentre la *facultas moralis* sorge su questo fondamento per l'intervento del contratto sociale. La *facultas* non è un irresistibile potere di fatto, è un potere morale che abilita chi lo possiede ad avanzare una pretesa nei confronti di un altro soggetto con la conseguenza che per costui sorge un obbligo. Ma è sempre possibile che qualcuno recaltrici, onde la *facultas moralis* deve essere sostenuta dalla forza. Ad essa si riconnette secondo Grozio un *diritto secondario*, cioè il titolare della *facultas moralis* riceve il diritto di realizzare la propria pretesa con la forza. Questo è un elemento essenziale per un *diritto soggettivo perfetto*. Ricorrendo alla forza su queste basi non si commette ingiustizia. Nello stato civile questo diritto secondario viene esercitato dal potere statale attraverso i tribunali. Questa teoria è quindi all'origine dei più recenti tentativi di ridurre il diritto soggettivo al diritto d'azione giudiziale. Ma per Grozio si trattava solo di moralizzare l'uso della

**Grozio e la
proprietà
privata**

**La
tutela
giudiziale
del
diritto
soggettivo**

²⁹ K.Olivecrona, *La struttura dell'ordinamento giuridico*, Milano, 1972, p.?

³⁰ Cfr. G.Solari, *Individualismo e diritto privato*, Torino, 1959, p.15.

³¹ Cfr. K.Olivecrona, *LA struttura dell'ordinamento giuridico*, cit., p.306.

forza. Il trasgressore del diritto soggettivo ha perso la protezione accordata dal diritto naturale e si è esposto all'applicazione della sanzione.

Vengono così alla luce i due sensi principali del diritto soggettivo: quello primario, come *facultas moralis*, cioè potere morale d'imporre agli altri un obbligo per mezzo di un comando; quello secondario, come abilitazione a possedere e a fare alcunché senza commettere ingiustizia verso altri ³².

Abbiamo già visto che l'aspetto secondario acquisterà via via sempre maggiore importanza fino al completo assorbimento del diritto soggettivo nel diritto oggettivo, che a sua volta veniva sganciato da ogni presupposto teologico e fondato su un'etica razionale al cui servizio si pone il potere coattivo ³³.

6. La proprietà come libertà

Abbiamo osservato un movimento di pensiero che, partendo da una libertà originaria intesa come potere di scegliere e di disporre, configura la soggettività come proprietà delle proprie azioni. Ma c'è anche un movimento di pensiero opposto, cioè che parte dalla proprietà per arrivare alla libertà. Gli esiti nella sostanza sono gli stessi, ma è istruttivo gettare uno sguardo anche in questa direzione per capire meglio questa stretta alleanza tra libertà e proprietà per la definizione del soggetto in senso etico e giuridico.

**Proprietà
=
Libertà**

In Grozio l'elemento naturale è la libertà e l'elemento giuridico la proprietà, ma egli è ancora fortemente condizionato dal passato. Secondo John Locke (1632-1704), invece, la proprietà è l'elemento naturale e la libertà è il mezzo etico-giuridico per difenderla.

«Perciò il grande *fine principale* del fatto che gli uomini si uniscono in società politiche e si sottopongono ad un governo, è la *conservazione della loro proprietà*» ³⁴.

**Homo
oeconomicus
e
homo moralis**

Qui si presenta una diversa immagine dell'uomo e della sua soggettività. Secondo Locke l'individuo acquista coscienza di sé nel dominio dei fatti economici e si afferma come *homo oeconomicus*. Conseguentemente si forma un ordine sociale e politico corrispondente. Le istituzioni giuridiche e politiche sono artificiali, non hanno valore per se stesse, ma servono solo a proteggere questo tipo antropologico.

³² Cfr. Id., p.308-310.

³³ Per quest'evoluzione il pensatore più significativo è senza dubbio Pufendorf (1632-1694), così come Grozio lo è per l'origine del concetto di diritto soggettivo. Cfr. G.Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, Il Mulino, Bologna, 1976, I, p.109 ss. e anche, per la tesi che i diritti soggettivi degli individui sono sempre imperfetti se il sovrano non li riconosce, G.Solari, *Individualismo e diritto privato*, cit., pp.64-65.

³⁴ *Secondo Trattato*, sez.124 (sott. mie).

Per Grozio (1583-1645) l'uomo naturale è un essere morale, la cui prerogativa fondamentale è la coscienza di sé e la scelta etica. Per Locke, al contrario, l'uomo naturale è un essere di bisogni, teso all'utile e alla felicità e per questo volto all'appropriazione delle cose esterne. La proprietà è quindi il diritto naturale fondamentale. La libertà di appropriarsi e di usare i beni materiali è il nucleo centrale della soggettività umana.

Il concetto lockiano di proprietà ha sia un significato ristretto, cioè indica quel particolare potere sulle cose, sia un significato più ampio, che si riferisce al diritto naturale per eccellenza, quello che assomma in sé tutti gli altri.

**Locke e la
proprietà
privata**

«Ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale non ha diritto nessun altro che lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi»³⁵.

A quell'epoca dominavano due dottrine in ordine all'origine e alla natura della proprietà. Per Hobbes la proprietà è un'istituzione positiva dello Stato o del sovrano, per Grozio e Pufendorf ha un fondamento contrattuale, è per opera di patti fra gli uomini che si perviene ad una spartizione consensuale dei beni originariamente comuni. Nel primo caso c'è un'origine politica della proprietà, nel secondo l'origine è etica. La peculiarità di Locke consiste nell'aver abbandonato entrambi i criteri, nell'aver avanzato una giustificazione economica della proprietà e nell'aver ridotto a ciò il diritto naturale. Per dare alla proprietà individuale un fondamento che la mettesse al riparo dall'ingerenza del sovrano (teoria politica) o degli altri soggetti (teoria convenzionalistica) bisognava sostenere il carattere dichiarativo e non costitutivo del diritto positivo di proprietà, cioè considerare questo solo come un riconoscimento di un diritto naturale preesistente³⁶.

L'uomo è dunque un essere di bisogni che ha diritto a soddisfare per vivere. Si pone anche qui il problema della coordinazione di queste soggettività possessive e consumatrici. Ovviamente esso non può che essere quello della spartizione dei beni materiali. Locke si trovava di fronte a due criteri: quello dell'utilità e quello della titolarità. Per il primo l'uomo ha diritto per natura a tutto ciò che gli è necessario per vivere e nulla di più. Per il secondo l'uomo ha diritto a tutto ciò nei cui confronti può vantare un giusto titolo. Questo titolo è per Locke il *lavoro*, cioè l'opera delle nostre mani.

**Il
lavoro
come
titolo
della
proprietà**

Il lavoro per la sua produttività creativa giustifica l'appropriazione individuale, poiché i suoi frutti appartengono a chi lavora, essendo un'estrinsecazione della personalità e della sua natura economica. Tuttavia la stretta utilità costituisce un limite all'appropriazione, in quanto tutto ciò che non è utile all'individuo appartiene alla comunità. Ogni individuo

³⁵ *Secondo Trattato*, sez.27.

³⁶ Cfr. N.Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino, 1963, p.223.

infatti ha uguale diritto a soddisfare i bisogni necessari della vita. Il lavoro è titolo per la proprietà, ma l'utilità è il limite di essa.

Il limite posto da Locke non ha però valore assoluto, perché viene superato con l'introduzione della moneta. L'essenza della moneta è per Locke quella di essere un bene non deperibile: il grano eccedente marcisce, mentre di monete posso accumularne quanto è in mio potere senza pericolo che si deteriorino. Per cui egli riconosce che con l'introduzione della moneta gli uomini hanno acconsentito ad una spartizione ineguale dei beni materiali. Viene meno così il limite della proprietà privata basato sulla stretta utilità, poiché si può vantare sulla base del giusto titolo del lavoro il diritto ad un'accumulazione infinita.

**La
proprietà
illimitata**

Infine è evidente che Locke ammetta implicitamente l'alienazione del lavoro. Infatti la prima proprietà, di cui è titolare l'individuo, è quella della propria persona. Ma, poiché appartiene all'essenza della proprietà la possibilità di disporne e di trasmetterla ad altri, si può trasferire la propria capacità lavorativa (la marxiana *forza-lavoro*) insieme con i suoi frutti. Si tratta letteralmente di un'alienazione di sé, se è vero che la proprietà della propria persona è il diritto naturale fondamentale. Possiamo così constatare fino a che punto gli esiti del discorso di Locke s'incontrino con quelli di Grozio.

**La legge
naturale
come legge
economica**

Locke in conclusione ha rovesciato il rapporto tra proprietà e libertà (potere): non è più il potere la condizione della proprietà, ma quest'ultima la condizione della libertà e del potere. Assumendo la proprietà come diritto soggettivo naturale e originario, Locke ha trasposto sul piano della proprietà quegli attributi che sono propri della libertà come *potestas*. Come la *potestas* era assoluta, così l'appropriazione è illimitata. Come la proprietà dei beni materiali era un'estensione della libera disposizione di sé e dei propri atti, così il potere sugli altri uomini è un'estensione del possesso dei beni materiali ed in particolare del denaro. Locke in fondo non ha fatto altro che mettere a nudo la base economica su cui poggiava la teoria del trasferimento del potere e della *facultas moralis*. Il diritto soggettivo di proprietà viene di fatto sganciato da una legge naturale intesa in senso etico e asservito ad una legge naturale intesa in senso economico, quella del mercato del lavoro e dell'accumulazione della ricchezza³⁷. La soggettività giuridica assume le forme della soggettività economica nel senso che la libertà è funzionale alla capacità di far accrescere la ricchezza.

Dobbiamo ora fermarci a riflettere su queste due configurazioni omogenee della soggettività, che il pensiero giuridico e politico moderno ai suoi inizi ci mostra: la soggettività come potere e la soggettività come proprietà.

³⁷ Questa linea di pensiero fu portata a compimento dalla Scuola fisiocratica (Quesnay e Turgot), per cui l'ordine naturale è rigorosamente economico e non etico. Cfr. G. Rebuffa, *Origine della ricchezza e diritto di proprietà: Quesnay e Turgot*, Milano, 1974.

Esse sono chiaramente antropocentriche, cioè si possono applicare solo all'uomo. Solo l'uomo tra le creature pensa (o calcola), solo l'uomo delibera sui propri atti, solo l'uomo lavora ed è proprietario, e quindi solo l'uomo ha diritti naturali e positivi. Ma la preoccupazione di queste concezioni non è certo quella di difendere la soggettività umana dalle insidie di altre soggettività. Al contrario si tratta di evitare che l'uomo venga assimilato e trattato come tutti gli altri esseri naturali. Riconoscere la sua soggettività significa collocarlo su di un piano diverso e sottolineare una differenza ontologica ed etica. Nello stesso tempo l'attribuzione di soggettività serve a fondare la tesi della radicale uguaglianza di tutti gli esseri umani. Essi non devono essere considerati sulla base di parametri culturali o storici. Da questo punto di vista sono di fatto diseguali. Ma, se per natura sono dotati di soggettività, allora in questo sono di diritto eguali. La soggettività è una qualificazione universale che riconduce ad unità il genere umano di per sé diviso in tribù, in classi sociali, famiglie, nazioni e Stati ben distinti. Ogni uomo è soggetto ed in quanto tale ha titolo a partecipare alla vita sociale e politica. Anzi queste configurazioni della soggettività sono palesamente pensate in vista della dimensione sociale e politica.

Noi possiamo discutere sulla loro validità, possiamo mettere in dubbio che questo sia il modo migliore per render conto della soggettività umana, possiamo essere molto sospettosi nei confronti di una soggettività etica che si trasforma quasi inevitabilmente in soggettività economica, ma dobbiamo riconoscere che tutta questa problematica ha prodotto, nel bene o nel male, un fenomeno culturale di grandiose proporzioni: il distacco dell'uomo dalla natura, divenuta null'altro che oggetto di dominio, e il distacco della soggettività umana dalla natura stessa dell'uomo, intesa pur essa come oggetto a disposizione della libertà come potere.

7. Il compimento della soggettività

Abbiamo visto che il diritto s'è progressivamente concentrato all'interno della soggettività umana e che questa s'è costruita in termini giuridici. S'è passati da una visione cosmica, per cui il diritto è l'opera del mettere ordine nelle relazioni tra le cose, ad una visione antropocentrica, per cui il diritto è un complesso di prerogative, di vantaggi e di qualità morali appartenenti al soggetto umano ³⁸.

La storia del concetto di soggettività registra, dunque, due svolte culturali di importanza decisiva: la prima è la separazione dell'uomo dalla natura, mentre la seconda è quella dell'eguagliamento giuridico di tutti gli uomini.

**Le
due
separazioni**

³⁸ Per questa trasformazione cfr. M.Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Puf, Paris, 1983.

La separazione significa che l'uomo non deve essere più considerato come un essere tra gli altri esseri, per quanto di grado più elevato, ma come un soggetto che si pone fuori dal mondo, un soggetto che pone di fronte a sé il mondo, un soggetto che istituisce con esso una relazione dominativa e un soggetto che si autodefinisce come possessore di se stesso, cioè si autointerpreta alla luce del dominio. È ovvio che alla luce di questa antropologia non si può più sostenere il *principio di continuità*, di cui - come abbiamo visto nel III capitolo ³⁹- Aristotele si era servito per elaborare il concetto di natura. La natura non è più la grande catena degli esseri in qualche modo connessi tra loro, perché l'uomo non si pone più in continuità nei confronti degli altri esseri naturali. Egli rappresenta un salto ontologico che riduce gli altri esseri a suo *oggetto*.

La seconda svolta culturale non è meno importante. Che gli uomini siano eguali tra loro non è certamente una conquista della modernità. Essa risale allo stoicismo e al Cristianesimo. Il problema cruciale è il modo in cui si giustifica e si fonda l'eguaglianza. Si può sostenere che tutti gli uomini sono eguali nella natura umana, oppure che tutti gli uomini sono figli di Dio, che al cospetto di Dio non v'è più «né Giudeo né Greco, né schiavo né libero, né uomo né donna» ⁴⁰. Ma questo non significa ancora un'uguaglianza di diritti o di fronte al diritto e, soprattutto, non significa un diritto eguale per tutti.

Uniformità o pluralità del diritto?

Al contrario nell'epoca antica e medioevale il diritto si declina al plurale: non v'è *il* diritto o *la* morale, ma varie specie di diritto e varie forme di morale ⁴¹ in corrispondenza della varietà di situazioni e di rapporti. Certamente c'è consapevolezza dell'unità del genere, ma senza perdere quella della diversità delle specie. Così i Romani distinguevano tre specie di diritto: *jus naturale*, *jus gentium* e *jus civile*. Ed il primo non indicava certo un insieme di regole tratte dalla ragione del soggetto umano, ma un insieme di situazioni naturali che l'uomo aveva in comune con gli altri animali secondo la nota formula di Ulpiano ⁴². Anche tra gli animali vi sono rapporti in certo senso giuridici legati alla procreazione e alle relazioni con la prole e con il gruppo. Tutto ciò non fa che applicare il principio di continuità tra uomo e natura.

La nascita della soggettività moderna rompe la continuità e, quindi, anche la pluralità delle situazioni esistenziali. Ora il diritto si declina al singolare. Come abbiamo visto, dalla struttura antropologica della soggettività si deducono i diritti naturali. Questa stessa struttura è pensata alla luce di un diritto coesistenziale, che è la fusione tra libertà e proprietà.

³⁹ cfr. sopra a p.15.

⁴⁰ S.Paolo, *Galati* 3,28. Cfr. S. Cotta, *Né Giudeo né Greco, ovvero della possibilità dell'uguaglianza*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 53, 1976, pp.331-342.

⁴¹ È interessante notare che erroneamente si traduce il titolo dell'opera etica di Aristotele al singolare: non *Etica a Nicomaco*, ma *Etiche a Nicomaco*. Aristotele non usava parlare del "giusto", ma delle "cose giuste" (*ta dikaia*) al plurale.

⁴² Cfr. D. I, 1,1.

Da questo diritto soggettivo si deducono tutti gli altri e sulla sua base si costruisce tutto il sistema giuridico. All'unicità del soggetto corrisponde l'unicità del diritto soggettivo. In questa luce deve comprendersi la nuova idea dell'uguaglianza e la sua configurazione essenzialmente giuridica. È un'uguaglianza che conduce all'eguagliamento e tende a ritenere irrilevanti o non significative le diversità.

Non è più il *pater* o il *civis*, che serve da base all'applicazione della *ratio juris*, ma l'*homo* generico, non condizionato dai tempi e dai luoghi, concepito come una personalità astratta, dotata di facoltà e di tendenze originarie, che assurgono a dignità di diritti inviolabili. L'eliminazione della rilevanza giuridica degli *status* consente, tra l'altro, una totale razionalizzazione del diritto oggettivo. Questo può essere concepito come un complesso di norme, cioè di proposizioni coordinate tra loro in un sistema. Affinché tale formalizzazione del diritto abbia successo è necessario che il soggetto delle proposizioni sia unico. I soggetti giuridici si devono presumere come uguali secondo ciò che sosteneva la Scuola di diritto naturale, che identificava la soggettività giuridica con l'uomo naturale⁴³.

L'identificazione tra soggetto giuridico e soggetto logico delle proposizioni giuridiche è stata compiuta da Leibniz (1646-1716) proprio in quel campo che egli considera come *jus strictum*, cioè nel campo dei rapporti reali che hanno per principio e fine l'individuo considerato di per sé indipendentemente da particolari legami sociali. È significativo che anche secondo Leibniz il diritto di proprietà costituisca l'elemento unificatore del *jus strictum*⁴⁴.

In quanto soggetto logico-giuridico, cioè soggetto delle proposizioni giuridiche, l'individuo è considerato come centro d'imputazione di diritti, di obblighi e di effetti giuridici. Esso diventa il sostegno reale (ma di per sé privo di qualità o indifferenziato) di quel mondo di cose immateriali e fittizie che è il diritto. La realtà del diritto è il soggetto giuridico, mentre tutto il resto è costruzione normativa.

Potrebbe sembrare da quanto s'è detto sulla storia del concetto di diritto soggettivo che l'obbligo e il dovere siano estranei alla dinamica interna della soggettività e che appartengano a ciò che è esterno ad essa, cioè alla legge positiva o allo Stato. Infatti il riferimento costante ai concetti di libertà e proprietà hanno consolidato l'immagine di un individuo possessivo, che esige l'autodeterminazione e la libera disponibilità delle cose. La soggettività moderna appartiene senza dubbio al movimento di emancipazione dell'uomo da tutti i vincoli interiori ed esteriori ed il diritto soggettivo deve considerarsi come lo strumento giuridico di questa liberazione. Tuttavia non si deve trascurare il fatto che queste esigenze di

**Soggetto
giuridico
=
soggetto
logico**

**L'emergere
del dovere**

⁴³ G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., p.138.

⁴⁴ Cfr. G. Solari, *Individualismo e diritto privato*, cit., pp.68-69.

libertà e di autonomia sono percepite come un dovere e non già come qualcosa di cui l'uomo possa disporre a suo piacimento o a cui possa rinunciare se vuole.

Se guardiamo ancora più a fondo nella problematica di Grozio e di Locke, ci accorgiamo che vi fa capolino un dovere irrinunciabile ed ineliminabile a cui lo stesso diritto soggettivo è finalizzato. Il filosofo che ha intuito più chiaramente tutto ciò è ancora una volta Tommaso Hobbes.

«IL DIRITTO DI NATURA, che gli scrittori comunemente chiamano *jus naturale*, è la libertà che ogni uomo ha di usare il suo potere, come egli vuole, per la preservazione della propria natura, vale a dire, della propria vita, e per conseguenza, di fare qualunque cosa nel suo giudizio e nella sua ragione egli concepirà essere il mezzo più atto a ciò»⁴⁵.

**L'auto-
conservazione
come dovere**

Qui appare per la prima volta in modo inequivocabile il fondamento reale di tutta la costruzione della soggettività giuridica e il fine necessario di ogni essere umano, cioè la conservazione della vita. Libertà e proprietà non sono fini ultimi, ma mezzi per l'autoconservazione. È questo un tema più diffuso di quanto non possa sembrare a prima vista, perché non tutti i pensatori hanno la rude schiettezza di Hobbes. Ma già l'abbiamo incontrato in Cartesio quando egli giustificava la scienza moderna ricordando i benefici che ne verranno all'umanità. Anche per Locke la *self-preservation* è la base del diritto di proprietà.

«Whether we consider Natural Reason, which tells us that men, being once born, have a right to their Preservation, and consequently to Meat and Drink, and such other things, as Nature affords them for their Subsistence...»⁴⁶.

Locke ha chiamato l'autoconservazione un diritto, ma Hobbes più radicalmente vi ha visto una necessità naturale, una legge propria di ogni essere naturale⁴⁷, che nell'uomo diventa anche una necessità morale fonte a sua volta di diritti.

«UNA LEGGE DI NATURA (*lex naturalis*) è un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione, che vieta ad un uomo di fare ciò che è lesivo della sua vita o che gli toglie i mezzi per preservarla, e di omettere ciò con cui egli pensa possa essere meglio preservata»⁴⁸.

⁴⁵ *Leviatano* I, XIV, trad. di G.Micheli, La Nuova Italia, Firenze, p.124.

⁴⁶ ed.Laslett, p.327, § 25.

⁴⁷ Cfr. *De Cive* I, 7, a cura di N.Bobbio, Utet, Torino, p.86.

⁴⁸ *Leviatano*, I, XIV, trad. Micheli, p.124. Cfr. anche F.Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1979, p.29 ss.

Uomo e animali

Quindi la conservazione della vita, cioè il mantenimento del movimento vitale, è qualcosa che accomuna l'uomo con tutti gli esseri viventi ⁴⁹, ma che solo nell'uomo è percepita come una necessità morale, cioè come qualcosa che è insieme un diritto e un dovere. Qui si verifica dunque il salto radicale tra la natura umana e la natura in generale. Gli animali, pur tendendo all'autoconservazione come l'uomo, non hanno la ragione, cioè non si preoccupano per il futuro o di assicurarsi le soddisfazioni future, e, quindi, non sentono un insaziabile desiderio di potere, che cessa solo con la morte, e, perciò, non possono invocare il diritto alla vita.

Secondo Hobbes gli animali mancano dell'arte della parola e, perciò, non possono impegnarsi per il futuro. Per questo non possono stringere accordi artificiali o contratti, né con l'uomo né tra loro ⁵⁰. Sono dunque esclusi dal mondo del diritto e del dovere. È però interessante notare che Hobbes con ciò non intende affatto disprezzare gli animali e concede loro una certa capacità comunicativa ⁵¹; al contrario è la natura umana ad apparirgli ben più squilibrata e difettosa. Solo presso gli uomini c'è la competizione per l'onore e per la dignità, c'è l'invidia e l'odio, c'è la guerra e la crudeltà, c'è l'opposizione tra bene privato e bene comune, c'è l'inganno verbale, l'inquietudine ed il desiderio continuo di emergere e superare gli altri. Per questo solo gli uomini hanno bisogno di un sovrano, che assicuri la durevolezza dei loro patti ⁵².

Per la verità l'etologia nell'intento di mostrare la grande vicinanza degli animali all'uomo ha distrutto l'immagine idilliaca del mondo animale che aveva Hobbes. Non so quanto sia vantaggioso per gli animali assomigliare all'uomo e soprattutto all'uomo così come lo concepiva Tommaso Hobbes, una creatura di desiderio e di passione senza limiti.

L'importante è per il momento notare che l'autoconservazione svolge il ruolo di un imperativo che proviene dalla natura, è la legge immanente della vita che non può rinnegare se stessa e si aggrappa tenacemente a sé. Non si tratta ancora in senso proprio di un dovere o di un obbligo, ma tutto lascia prevedere che negli sviluppi ulteriori del modo di pensare la soggettività giuridica si arriverà a questo.

In questo senso mi limiterò qui soltanto a segnalare l'importanza di un filosofo poco considerato dai giuristi, ma senza dubbio uno dei grandi

⁴⁹ Hobbes non condivide la concezione cartesiana della differenza radicale tra la natura umana e quella degli animali.

⁵⁰ «Fare patto con le bestie brute è impossibile, perché, non intendendo la nostra parola, non intendono né accettano alcuna traslazione di diritto, né possono trasferire alcun diritto ad altri e, senza una accettazione reciproca, non c'è patto». *Leviatano*, I, XIV, trad. Micheli, pp.132-133.

⁵¹ Pertanto la critica di Midgley è eccessiva e oscurata dall'intento di abbattere l'importanza del contrattare come elemento discriminante tra l'uomo e l'animale. Ma Hobbes ammette accordi naturali tra gli animali. Egli vuole soltanto specificare la peculiarità "artificiale" del patto tra gli uomini. Cfr. M.Midgley, *Perché gli animali. Una visione più "umana" dei nostri rapporti con le altre specie*, trad. di A.M.Brioni, Feltrinelli, Milano, 1985, pp.90-95.

⁵² *Leviatano*, II, XVII, trad. Micheli, pp.165-167.

protagonisti della storia del diritto soggettivo. Si tratta di Cristiano Wolff (1670-1754), che non a caso è il maestro di Kant.

L'autoconservazione è ancora troppo animalesca per far nascere dei doveri in senso proprio e per poter giustificare l'esistenza dei diritti. Questo residuo cordone ombelicale che ancora lega l'uomo alla natura deve essere tagliato una volta per tutte. Non si è compiutamente un soggetto se ciò riguarda soltanto i mezzi e non già il fine. Il soggetto umano è una sostanza del tutto autonoma, dotata di potenzialità e di una tendenza continua all'azione. Il suo principio supremo è "Fai tutto ciò che favorisce la tua perfezione ed evita tutto ciò che le nuoce". Non si tratta della perfezione del genere umano nel suo complesso o della società umana, ma dell'individuo isolatamente considerato. Esso ha un dovere radicale verso se stesso, cioè perseguire e raggiungere la perfezione della natura umana.

È qui evidente una trasformazione dell'autoconservazione animalesca nella perfezione etica, che certamente l'uomo non ha più in comune con gli animali e che può fondare eticamente il diritto soggettivo. Infatti Wolff afferma che, se i doveri nei confronti di se stessi e quelli nei confronti degli altri si scontrano, quelli verso se stessi devono avere la meglio e non possono non averla. È palese l'eco della forza naturale dell'autoconservazione ora travestitasi nella perfezione della natura umana.

**Obbligo
e diritto**

In quest'ottica si comprende benissimo che Wolff intenda trovare la fonte di tutto il diritto nella natura umana⁵³ e che veda in essa la fonte di tutte le obbligazioni⁵⁴. «*Jus oritur ex obligatio*». Il diritto procede dall'obbligo. Ma Wolff elabora un concetto filosofico di obbligo ben diverso da quello della tradizione romanistica, che parlava di *vinculum juris*, cioè di un legame tra entità diverse. Per lui il significato dominante è quello di "obbligazione naturale", cioè di obbligazione che è derivata dalla stessa natura umana o di obbligazione connaturale (*obligatio connata*). La natura umana - come s'è detto - ha un unico obbligo naturale: la perfezione individuale dell'uomo.

I diritti soggettivi, cioè le posizioni soggettive favorevoli, sono quindi giustificati come momenti necessari del processo di adempimento degli obblighi naturali. Il mondo giuridico per Wolff non è un mondo naturale di diritti e di facoltà, ma un mondo naturale di obblighi per adempiere i quali si configurano diritti soggettivi. Infatti il soggetto giuridico ha un diritto naturale su tutto quanto è necessario per assolvere gli obblighi naturali.

In questa concezione della soggettività il dovere ha, dunque, un ruolo primario e il diritto un ruolo derivato. Ma l'importante qui è notare che in tal modo la soggettività è divenuta un modello del tutto autosufficiente per la formulazione giuridica. Si configura in altre parole uno schema di diritto naturale che, prendendo le mosse dall'esistenza di obbligazioni "connatae" eguali per tutti gli uomini, include l'idea che i diritti soggettivi, in quanto

**La
perfezione
etica
come dovere**

⁵³ *Istitutiones juris et naturae*, prefazione.

⁵⁴ *Jus naturae*, prefazione.

strumentali, siano anch'essi eguali per tutti e che diritti ed obblighi, collegati da un rapporto di mezzo-fine rispetto allo stesso soggetto, siano collegati da rapporti di correlatività nei confronti di soggetti differenti.

**Primato
del
dovere**

C'è da dire che a questo punto la soggettività giuridica ha veramente raggiunto la sua compiutezza, perché può assumersi come il fondamento dei suoi propri diritti, un fondamento etico e non più biologico o naturalistico com'era quello dell'autoconservazione, che costringeva a cercare la fonte dell'obbligo in Dio, o nello Stato, o nella legge positiva. Sarà Immanuel Kant a offrire un fondamento filosofico generale a questa concezione moderna della soggettività umana basata sul primato del dovere.

Ora la soggettività non ha più bisogno di nulla fuori di sé e d'ora in poi (almeno fino ad oggi) l'etica e il diritto non avranno più bisogno della natura.

8. La soggettività secondo i diritti dell'uomo

Attraverso la problematica del diritto soggettivo abbiamo cercato di osservare la formazione del concetto moderno di soggettività. Abbiamo visto la centralità del concetto di dominio e il ruolo determinante della libertà e della proprietà. Il soggetto è un centro di decisione e di azione che si pone in una relazione di superiorità nei confronti delle cose e in una relazione di alterità e parità nei confronti degli altri soggetti. Ma in entrambi i casi c'è bisogno di limiti e di criteri di coordinazione. L'obbligo, che un tempo era derivato dalla legge divina, ora si va concentrando all'interno della soggettività e diventa una condizione strutturale di essa. Il soggetto è obbligato ad essere se stesso, a tendere alla sua realizzazione come soggetto di fronte ad un mondo di oggetti e tra gli altri soggetti. Si potrebbe dire che questa è la *natura* della soggettività. Ma qui è già insita la minaccia nei confronti dell'autonomia dei diritti soggettivi. Se essi sono dedotti (o strumenti) al fine di adempiere i doveri, allora è sempre più necessaria la loro regolamentazione da parte della legge positiva. Il diritto soggettivo - come s'è visto al par.3 - diventa sempre più un riflesso del diritto oggettivo, che concede *autorizzazioni* al soggetto sulla base dell'esigenza della tutela della sua sfera di libertà e della coordinazione sociale delle azioni. Il diritto soggettivo sembrerebbe ormai riassorbito dallo Stato e chiudere così la sua gloriosa avventura ⁵⁵. In realtà esso riceverà nuovo impulso e nuova spinta vitale dall'espansione dei diritti dell'uomo.

⁵⁵ Cfr. W.Cesarini Sforza, *Avventure del diritto soggettivo*, in *Idee e problemi di filosofia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1965 e S.Cotta, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, ora in *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp.99-106.

Ora ci chiediamo se la problematica dei diritti dell'uomo che s'innesta senza dubbio sul tronco del diritto soggettivo metta a nudo delle novità, delle trasformazioni o delle modifiche sul modo di pensare la soggettività umana.

La concezione della soggettività, che abbiamo finora esaminata, è fondata essenzialmente sul potere e sul dominio. Il diritto soggettivo è un potere o una facoltà morale che riceve un riconoscimento o un'autorizzazione giuridica da parte dello Stato o del pubblico potere. Si tratta di un confronto tra poteri, poteri pubblici e poteri privati. Il sovrano è un centro di potere che tende ad essere "irresistibile", secondo la terminologia di Hobbes. Contro di esso si erge a difesa dell'individuo l'affermazione di diritti naturali, cioè di poteri individuali circa le proprie cose, che sono ritenute necessarie per la propria autoconservazione. Si presume che ognuno di noi sia il solo competente a decidere su ciò che utile o nocivo alla propria vita. Nessuno meglio di me può sapere come usare le cose a mio vantaggio. Per questo mi deve essere riconosciuto il potere corrispettivo. Questo è il senso moderno della soggettività.

Nel soggetto viene trasferita la stessa assolutezza dell'esercizio del potere che troviamo nella sovranità, per quanto limitata alle *sue* cose e alla *sua* vita. Tuttavia non deve sfuggire che in tal modo non è affatto assicurata la protezione del soggetto. L'assolutezza nella disponibilità delle proprie cose può condurre ad una totale alienazione di esse e, conseguentemente, della propria libertà. In tal modo sono proprio i soggetti più deboli sul piano economico e sociale a dover temere di essere costretti ad alienare la propria libertà, cioè se stessi. Voglio dire che in questa concezione del diritto soggettivo e della soggettività non ci sono di per sé limiti alla riduzione volontaria del soggetto in schiavitù. Si tratterà certamente di una schiavitù volontaria, che differisce da quella del mondo antico, ma pur sempre di schiavitù si tratta. La questione centrale è se l'assolutezza della libertà non implichi anche il potere di alienare la stessa libertà di scelta. A questa conclusione si deve necessariamente pervenire se la libertà è interpretata in termini di proprietà. Se la libertà consiste nel potere di usare le cose, quando trasferisco ad altri questo potere mi spoglio in tutto o in parte della mia libertà. Si è *liberi* di rinunciare alla propria libertà? Non si può comprendere il passaggio dal diritto soggettivo del giusnaturalismo moderno ai diritti dell'uomo di oggi se non si mette a fuoco tale questione centrale.

Il collegamento tra libertà e proprietà era sembrato necessario in un mondo in cui il dissenso sul piano dei valori etici era marginale e la libertà sembrava concentrata quasi esclusivamente sull'uso delle cose piuttosto che sulla scelta del proprio progetto di vita. La libertà come governo della propria persona era tutta concentrata nella piena disponibilità dei mezzi per raggiungere fini personali che erano in certo qual modo uniformi e comunemente diffusi. La rottura di un'etica comune ha messo in particolare evidenza la libertà come autonomia e come autodeterminazione nei

**Diritti
soggettivi
e
diritti umani**

**Il
problema
della
protezione
del
soggetto**

confronti degli stessi fini della persona. Ed è a questo punto che si opera la trasformazione nel modo di concepire la soggettività. Se volessimo riassumere al modo di Fromm questo sviluppo, potremmo dire che si tratta del passaggio dalla libertà come *avere* alla libertà come *essere*.

Questo cammino inizia dal punto di vista giuridico e politico dalla problematica dei diritti dell'uomo, ma bisogna aspettare molti secoli perché appaia in tutta la sua evidenza.

Alle origini, che risalgono al secolo XVIII⁵⁶, i diritti dell'uomo apparvero come l'ovvia conclusione del processo di consolidamento dei diritti naturali e della loro trasformazione in diritti positivi. In tal senso non sono altro che diritti soggettivi particolarmente garantiti e protetti. Ancora oggi la dottrina si sforza di ricondurre in qualche modo i diritti dell'uomo alla categoria dogmatica del diritto soggettivo, prevalentemente considerandoli come diritti soggettivi assoluti, cioè quelli in cui alla posizione di potere del titolare corrisponde una posizione di dovere di tutti gli altri e non solo di alcuni soggetti determinati (efficacia *erga omnes*)⁵⁷.

La nostra Costituzione (art.2) li considera come diritti "inviolabili" e con ciò ribadisce il loro carattere assoluto e l'attenzione rivolta più alla posizione di dovere degli altri che al contenuto e alla gestione dei diritti da parte del titolare. Tuttavia non c'è dubbio che la categoria del diritto soggettivo venga stretta ai diritti dell'uomo. Non staremo qui a soffermarci sulle difficoltà della dottrina giuridica⁵⁸. Ricordiamo solo che considerare i diritti dell'uomo come diritti soggettivi significa scindere il valore globale della persona umana, che essi vogliono difendere, in una miriade di beni, interessi e situazioni giuridiche soggettive. I diritti dell'uomo mirano a tutelare la dignità della persona umana in modo unitario e complessivo⁵⁹.

È la pratica più recente dei diritti dell'uomo che ha enfatizzato sempre di più un aspetto che li allontana dal modello della proprietà, cioè il loro carattere irrinunciabile o inalienabile. La proprietà è ciò che per definizione è alienabile, cioè può essere trasferita da un soggetto ad un altro. Ma i diritti dell'uomo non sono alienabili, non si può alienare il diritto alla vita,

**Inviolabilità
dei
diritti umani**

**Inalienabilità
dei
diritti umani**

⁵⁶ La storia dei diritti dell'uomo si fa iniziare con il *Bill of Rights* della Virginia del 1776, ma per noi ha carattere fondativo la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* proclamata il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite.

⁵⁷ Ma v'è anche chi ritiene che in relazione ai diritti della personalità il diritto soggettivo in senso proprio sorge solo in presenza di un fatto lesivo ed è quindi *relativo* al soggetto che lo ha determinato. Cfr. F.Santoro-Passarelli, *Diritti assoluti e relativi*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1964, XII, p.754.

⁵⁸ Cfr. *Commentario della Costituzione. Principi fondamentali*, a cura di G.Branca, Zanichelli, Bologna, 1975, p.67 ss. Il commento dell'art.2 è di A.Barbera.

⁵⁹ Cfr. sul rapporto tra diritti dell'uomo e diritti soggettivi P.Roubier, *Délimitation et intérêt pratique de la catégorie des droits subjectifs*, in "Archives de Philosophie du droit", 1964, pp.84 ss.; L.Husson, *Droits de l'homme et droits subjectifs*, in "Archives de Philosophie du droit", 1981, pp.245-379; P.Delvaux, *Problématique des droits de l'homme: droits subjectifs ou droits de l'être en société*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 60, 1983, pp.525-547.

alla libertà o al proprio corpo. C'è un nucleo di diritti coesistenziali alla propria persona che non possono essere alienati e questo è ciò che differenzia i diritti dell'uomo dai diritti naturali della tradizione giusnaturalistica i quali esponevano - come s'è notato - i soggetti più deboli all'espropriazione della loro libertà.

È interessante notare la differenza tra *inviolabilità* e *inalienabilità*: la prima riguarda gli altri, mentre la seconda riguarda il titolare del diritto. Si tratta d'introdurre dei limiti nella disposizione del diritto stesso. Se un diritto o una cosa è inalienabile, ci sono dei limiti alla sua disposizione. Il titolare non può perdere questo diritto, anche se compie atti di disposizione di esso. Non può essere costretto a sacrificarlo, venderlo o rinunciarvi. Tali limiti sono introdotti per impedire che i diritti vengano perduti. Il diritto inalienabile è quello che il titolare non può perdere indipendentemente dal suo comportamento⁶⁰. Si tratta di difendere la dignità della persona non solo dalle insidie degli altri, ma anche dalle possibili azioni autolesioniste del titolare del diritto. Insomma, ciò che viene rimesso in discussione è l'accettazione incondizionata del principio "volenti non fit injura". La volontà del titolare del diritto (o, tanto meno, dello Stato) non è più il *dominus* incontrastato e la relazione tra il soggetto e il diritto non è più quella del dominio.

Questa è una novità carica di conseguenze e rivelatrice di una nuova dimensione della soggettività che l'epoca postmoderna va evidenziando⁶¹. Basti qui ricordare soltanto che la possibilità di disporre di parti del proprio corpo potrebbe condurre a considerarlo una cosa come le altre, che può essere oggetto di transazione commerciale (commercio di sperma, di ovuli, di embrioni, di organi...).

In verità questo carattere d'indisponibilità i diritti dell'uomo l'hanno posseduto sin dalla loro nascita⁶², com'è palese dalla *Sezione 1* della *Dichiarazione dei diritti della Virginia*:

«Tutti gli uomini sono da natura egualmente liberi e indipendenti, e hanno alcuni diritti innati, di cui, entrando nello stato di società, non possono mediante convenzione, privare o spogliare la loro posterità; cioè, il godimento della vita, della libertà, mediante l'acquisto ed il

⁶⁰ D.T.Meyers, *Inalienable Rights.A Defense*, Columbia U.P., New York, 1985, p.4. Più in generale cfr.A.-L.Martinez-Pujalte, *Dignità umana e inalienabilità dei diritti*, in "Per La Filosofia", 8, 1991,n.23, pp.79-90.

⁶¹ Ha sviluppato questa connessione tra postmodernità e carattere inalienabile dei diritti umani J.Ballesteros, *Postmodernidad:decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989, pp.146-158.

⁶² E' ciò che osserva J.Feinberg, *Rights,Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton U.P., Princeton, 1980, p.241.

possesso della proprietà, e il perseguire e ottenere felicità e sicurezza»⁶³.

La problematica del diritto soggettivo ha oscurato questa peculiarità dei diritti dell'uomo, ma ora essa è in grado di mostrarsi in ragione della nuova situazione culturale legata al progresso tecnologico e scientifico e ai suoi effetti sulla natura e sull'etica.

I limiti dell'indisponibilità Ognuno si rende conto che l'affermazione del carattere inalienabile dei diritti dell'uomo suscita immediatamente il problema della posizione del titolare di essi. Quali sono i limiti che si pongono ai suoi atti di disposizione? Tale indisponibilità è totale o parziale?

Gli atti di disposizione di un bene possono essere giuridici (rinuncia, compravendita, donazione) o fisici (distruzione materiale del bene). Si potrebbe dire che l'inalienabilità del diritto riguardi soltanto il suo trasferimento ad altri e non l'uso che intendo farne. Non posso vendere il mio corpo, ma posso mutilarmi volontariamente o suicidarmi? Tuttavia, se posso fare quello che voglio di me stesso, non si vedono le ragioni per cui debba essermi vietato di farmi schiavo o di vendere i miei organi se lo voglio. Intendo dire che il carattere dell'inalienabilità deve riguardare in certo qual modo anche i limiti all'uso interno del diritto. Ma fino a che punto? Sono il suicidio, l'eutanasia, l'automutilazione, la schiavitù volontaria violazioni dell'inalienabilità dei diritti dell'uomo?

Resta il fatto che il modello della proprietà non è più adatto e che bisogna pensare la soggettività nell'ottica dell'inalienabilità del sé. Non voglio dire che le acquisizioni della storia del diritto soggettivo siano perdute, ma solo che ad esse si aggiunge per accumulazione una nuova prospettiva. Non si tratta, dunque, di una soggettività diversa dalla precedente, ma più complessa e più ricca di elementi e anche, per ciò stesso, più carica di tensioni e di contraddizioni.

Alla luce dell'inalienabilità i diritti umani non si presentano come *poteri*, ma come *fini*. Ora il soggetto s'identifica per i suoi fini, che ovviamente non possono essere alienati senza che si perda la stessa personalità. Non intendo dire che la problematica dei fini fosse assente nel passato, ma solo notare che essa era a monte del diritto e della giuridicità. Restava fuori dalla problematica giuridica. Il giusnaturalismo moderno è affine al giuspositivismo proprio perché anch'esso ha incentrato tutta la problematica giuridica sui poteri, sugli strumenti e sui mezzi per tutelare i valori della persona. D'altronde non dobbiamo dimenticare che la principale funzione dei diritti naturali era stata quella di contrastare poteri più forti dell'individuo, cioè quelli feudali e quelli del monarca o dello Stato. Ora il diritto stesso sposta la sua attenzione direttamente sui fini. Per questo la

**Dal soggetto
come potere
al soggetto
come fine**

⁶³ La traduzione è quella che si trova in *Le Carte dei diritti*, a cura di F. Battaglia, Sansoni, Firenze, 1946, p.45. E' interessante notare l'accento alla *posterità* che potrebbe configurare le ragioni di un diritto delle generazioni future.

problematica dei diritti umani è sostanzialmente più una problematica etica che giuridica (*moral rights*). A dimostrazione di ciò si può additare tutta la difficoltà di inquadrare i diritti dell'uomo, specie nella loro evoluzione più recente, nell'ambito delle categorie dogmatiche tradizionali.

9. Il ritorno dello status

Abbiamo notato il passaggio dall'identificazione del soggetto con i suoi poteri e quella del soggetto con i suoi fini. Vorremmo ora esplorarne qualche aspetto solo nell'intento di mettere in luce la novità rappresentata dai diritti dell'uomo.

Se un soggetto è definito dai suoi fini, è identificato non già per le relazioni che ha con gli altri soggetti o con il mondo esterno, ma dalle caratteristiche che lo contrassegnano. In questo senso la protezione giuridica non è tanto diretta a tutelare la posizione dominativa del soggetto o le sue facoltà, ma "ciò che esso è", la soggettività intesa come *valore in sé* ovvero come un *bene*. L'espressione "diritti dell'uomo" pone tutto l'accento proprio sull'*essere umano*, cioè sulla sua dimensione ontologica e sulla natura dell'uomo. Ciò significa che l'uomo è un essere protetto, è una specie protetta. È l'uomo il bene da proteggere e da custodire. Infatti i diritti dell'uomo, a partire dalla *Dichiarazione* del 1948, si sono sviluppati in correlazione alle minacce alla sopravvivenza e alla realizzazione della vita umana, ad opera dei totalitarismi prima e del progresso scientifico ed industriale dopo. Conseguentemente entra nel diritto un interrogativo che i giuristi hanno sempre cercato di evitare: che cos'è l'uomo? chi è un uomo?

Ripercorrendo la storia della teoria del diritto soggettivo, è facile constatare l'assenza di un interrogativo del genere. Comunque si designasse il titolare del diritto ("persona" o "soggetto di diritto"), esso restava sullo sfondo della problematica giuridica interessata alle relazioni tra fatti o comportamenti e conseguenze giuridiche. Il soggetto era un "centro di imputazione" degli elementi giuridici, un'inafferrabile al di là del dato normativo e fattuale. Da esso scaturiva potere e volontà, cioè in esso era collocata la fonte del movimento del mondo giuridico, ma proprio per questo si trovava in un mondo metagiuridico e sfuggiva per definizione alla presa del giurista.

Non c'è dunque da stupirsi se la dogmatica giuridica abbia tentato di sterilizzare il più possibile il diritto soggettivo dal riferimento al soggetto in tutta la sua concretezza e abbia cercato di renderlo un presupposto non necessario ⁶⁴. La volontà del soggetto è stata sostituita - come s'è visto -

**Differenza
rispetto al
diritto
soggettivo**

**Kelsen e il
diritto
soggettivo**

**Protezione
dell'essere
umano**

⁶⁴ Ciò è mostrato molto lucidamente da P. Zatti, *Persona giuridica e soggettività. Per una definizione del concetto di «persona» nel rapporto con la titolarità delle situazioni soggettive*, Cedam, Padova, 1975. La conclusione dell'autore è che, nonostante i tentativi di allontanarsi dall'immagine dell'uomo e di deantropomorfizzare il concetto di persona operati

dalla volontà dell'ordinamento e il formalismo kelseniano ha dissolto la persona come essere distinto dai “suoi” doveri e dai suoi diritti. Per Kelsen la “persona” in senso giuridico non è altro che l'unità personificata di diritti e doveri ⁶⁵. Il soggetto dei diritti soggettivi è scomparso e il giurista non sa che farne. Ma ciò non può non apparire paradossale. Questi diritti non sono forse *di* qualcuno? Ed allora chi è questo “qualcuno”? come posso identificarlo e definirlo?

La problematica dei diritti dell'uomo mostra che il diritto non può più sottrarsi all'interrogativo antropologico fondamentale. Ciò non significa che esso non fosse presente già all'interno della problematica del diritto soggettivo, ma solo che ora esso viene alla luce e assume un ruolo centrale nella stessa concezione del contenuto dei diritti. Ed è per questo che noi non possiamo trascurare le risposte antropologiche (anch'esse implicite) contenute nella teoria del diritto soggettivo.

Quando si concepisce il diritto soggettivo nei termini del potere della volontà, ovviamente si presuppone l'equivalenza tra soggettività e volontà e si caratterizza l'uomo per la sua facoltà di scelta e di imperio. Un altro grande giurista dell'Ottocento, Rudolf von Jhering, oppose alla teoria della volontà quella dell'*interesse*. La volontà o il potere è solo un mezzo, ma il contenuto di essa è l'interesse individuale a cui lo Stato accorda protezione e tutela, donde la famosa definizione che vede nel diritto soggettivo “un interesse giuridicamente protetto” ⁶⁶.

Per Jhering due sono gli elementi costitutivi del diritto soggettivo: un elemento sostanziale (l'utilità individuale) e un elemento formale (la protezione dell'ordinamento giuridico) che assicura il godimento al suo titolare. Si tratta di una definizione teleologica e funzionale del diritto soggettivo, in cui esso viene determinato per il suo fine (la materia) e per i mezzi di godimento (la forma). Jhering rifiuta in tal modo la *Willenstheorie* di Windscheid e può considerare la volontà solo come una condizione per l'esercizio del diritto. Si evita così in verità quel presupposto che aveva funestamente pesato sulla teoria del diritto soggettivo, cioè che avere un diritto soggettivo significasse “appropriarsi” di una parte della libertà altrui (presupposto legato alla materializzazione della libertà individuale). Ad esso si sostituisce una concezione utilitaristica e naturalistica che al posto della libertà come potere pone l'utilità come fine, di cui il potere è mezzo. Jhering abbandona, dunque, l'ideologia giusnaturalistica della garanzia di una sfera individuale di potere, seppur limitata, entro cui esercitare con assoluta la propria libertà, per assumere una direzione decisamente

**Jhering e la
teoria
dell'interesse**

sia dalla dottrina patrimonialistica che dal formalismo kelseniano, e in genere dalla dottrina positivista, resta un nucleo resistente ad ogni dissolvimento e riduzionismo concettuale: il rapporto di implicazione tra “persona” del diritto e soggetto dell'esperienza giuridica (p.176).

⁶⁵ H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, trad. di S.Cotta e G.Treves, Edizioni di Comunità, Milano ?, pp.93-94.

⁶⁶ R. von Jhering, *Geist des römischen Recht auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, (1852-1865), 10. Aufl., Darmstadt, 1968, III, sez.2.

Antropologia dei diritti dell'uomo

funzionale. Il diritto soggettivo è in funzione degli *interessi* dell'individuo in quanto essere naturale caratterizzato da bisogni, esigenze e scopi.

Qui non è il caso di approfondire la teoria di Jhering, ma l'ho voluta ricordare perché essa presuppone un altro modo di considerare il soggetto e la soggettività umana, non in termini di *volontà* ma in quelli di *utilità*⁶⁷. Siamo per questo più vicini all'evoluzione attuale dei diritti dell'uomo.

Siamo così posti di fronte alla questione antropologica. Quando si afferma che certi diritti spettano ad un essere per il solo fatto che si tratta di un essere umano, allora si è obbligati a precisare ciò che identifica un "essere umano", cioè a rispondere alla domanda "chi e che cosa è un uomo?". La problematica dei diritti dell'uomo presuppone un accordo su tale questione. Si può essere in disaccordo su quali siano i fondamenti dei diritti dell'uomo e sul modo di giustificarli⁶⁸, ma in ogni caso è necessario un accordo minimo sul concetto di "uomo", cioè sulla *natura* dell'uomo.

La storia dell'evoluzione dei diritti dell'uomo mostra che la stessa concezione dell'uomo sottostante è storica, cioè si evolve e si sviluppa. L'affermazione di certi diritti prima a livello culturale e poi attraverso il loro riconoscimento giuridico internazionale è ovviamente il segno di uno sviluppo nell'autocomprensione dell'uomo.

Alle origini la libertà e la vita erano considerate le due caratteristiche inalienabili dell'essere umano. Essi appartengono a tutti gli individui umani senza considerazione della razza, del colore della pelle, delle credenze religiose, del sesso e dell'età. La *dignità umana* è fatta risiedere nell'individuo a prescindere da ogni riferimento ai contesti particolari della sua esistenza. In tal modo si realizza anche l'uguaglianza formale di tutti gli

⁶⁷ Che poi Jhering sia riuscito a sfuggire al "dogma della volontà" è un altro conto. Egli in realtà non mette mai in dubbio che il solo vero diritto proviene dalla volontà dello Stato. La sua critica è rivolta ad una certa forma della teoria della *Willensmacht*, quella attribuita ad Hegel e ai suoi seguaci, secondo la quale il potere della volontà è fine a se stesso. Jhering respinge quest'assunto. Il diritto soggettivo per lui non viene conferito ad un soggetto perché possa provare la soddisfazione del senso del potere; gli è dato perché serva agli interessi, alle esigenze e ai fini dei rapporti sociali. Jhering, quindi, non rifiuta il volontarismo, ma solo cerca di porre dei limiti alla sua assolutezza, introducendo all'interno di esso il richiamo a criteri sostanzialistici tratti dall'utilitarismo. Ma un interesse non è di per sé giuridico se non in quanto è protetto dal potere dello Stato. Il diritto in quanto tale sorge allora in seguito all'intervento dello Stato ed è proprio questa la stessa conclusione a cui era pervenuta la teoria della volontà. La differenza tra Windscheid e Jhering non sta tanto nella concezione del diritto, ma in quella (meta-giuridica) del soggetto umano a cui il diritto è attribuito. E' da segnalare, infine, che nell'ultima opera di Jhering (*Lo scopo nel diritto* del 1877) v'è un netto superamento della problematica del diritto soggettivo. La stessa espressione viene soppressa, poiché al soggetto individuale si sostituisce il soggetto sociale. Anche questa è un'evoluzione tipica del pensiero utilitaristico, che nel calcolo degli interessi è condotto a subordinare quelli individuali a quelli della collettività e del "maggior numero". Sull'evoluzione "sociologica del pensiero di Jhering cfr. F. Viola, *R. von Jhering e la conoscenza del diritto*, in F. Viola - V. Villa - M. Urso, *Interpretazione e applicazione del diritto tra scienza e politica*, Celup, Palermo, 1974, pp.23-50.

⁶⁸ Una rassegna delle diverse teorie dei fondamenti dei diritti dell'uomo si troverà in F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, cit., pp.49-82.

esseri umani e si evita ogni disaccordo sulla valutazione dei contesti culturali particolari e delle forme di vita specifiche.

Dal dominio all'affrancamento Qui debbo notare che la *libertà*, che i diritti umani prendono in considerazione, non può essere assimilata e ridotta al *potere* e alla *relazione dominativa*, che sono presenti nello sfondo della teoria del diritto soggettivo. Essa non indica fundamentalmente una relazione di superiorità nei confronti del mondo, ma l'autonomia inviolabile del soggetto. Alla relazione di dominio si sostituisce quella dell'*affrancamento*. L'essere umano viene concepito come capace di liberarsi dai vincoli della natura. Il dominio implica ancora un certo legame tra l'uomo e la natura, che deve essere controllata e governata proprio perché è la base dell'esistenza umana. La legge dell'autoconservazione è lo zoccolo duro del legame biologico tra il soggetto e la natura. Ma è pur sempre la natura a fornire i fini morali all'uomo, la cui soggettività si afferma sul piano dei mezzi, cioè del potere. Ma ora alla natura vengono tolti anche i fini che ora dipendono tutti dalle scelte della soggettività. Per questo ho detto che si è passati con i diritti dell'uomo dalla relazione di dominio a quella dell'affrancamento totale, o meglio dell'affrancamento etico. Ogni individuo umano è arbitro di se stesso e non deve render conto alla natura e alla *sua* natura, ma solo alla *sua* libertà. Qui c'è una sorta di angelismo o spiritualismo disincarnato, che ha la sua origine nella concezione kantiana della libertà. Il punto centrale diventa il rapporto di sé con se stesso ed esso non viene inteso nei termini del potere o del dominio, ma in quello della decisione etica o dell'autonomia morale.

Quando il primato veniva collocato nel fine dell'autoconservazione, era ancora all'opera la base biologica o naturale. Ma ora l'accento è spostato sul primato della libertà di scelta non condizionata dai vincoli della natura⁶⁹. La libertà non viene, dunque, considerata come una condizione per la realizzazione dell'essere umano, cioè come potere, ma come fine essa stessa, come la *natura* dell'uomo e la sua differenza ontologica nei confronti di tutti gli altri esseri. Tuttavia, se ad essa si riduce tutto l'uomo, eliminando tutti gli altri fini, non si rispetta la percezione della varietà dei diritti umani. Ma, se si prende coscienza di tale varietà, allora la libertà non può più essere concepita come l'*unico* fine e quindi come assoluta.

In realtà non solo sin dall'origine accanto alla libertà c'era la vita e il benessere, ma l'evoluzione successiva ha registrato un'enorme espansione dei cosiddetti "diritti culturali", cioè diritti il cui contenuto viene determinato in base alle condizioni storiche della giustizia sociale. Per i diritti della prima generazione (*diritti di libertà*) si poteva parlare di

**L'evoluzione
dei
diritti umani**

⁶⁹ Sorge così il problema dell'ambito di questa libertà, che per definizione deve essere "assoluta" e tuttavia deve coesistere con altri diritti, che si richiamano ancora alla natura (come soprattutto il diritto alla vita). Secondo Terré ora si può dire che io ho diritto ad uccidermi non già perché ho un diritto soggettivo sul mio corpo, ma perché ho la *libertà* di decidere della mia vita e ciò viene salutata come una grande conquista dell'umanità (!). Cfr. F. Terré, *Génétiq ue et sujet de droit*, in "Archives de Philosophie du droit", 34, 1989, p.161.

un'antropologia dell'individuo separato dai contesti sociali, ma i diritti della seconda generazione (*diritti sociali*), quelli della terza (*diritti di solidarietà, allo sviluppo, alla pace internazionale, a un ambiente protetto, alla comunicazione...*) e quelli della quarta generazione (*diritti delle generazioni future, diritto ad un patrimonio genetico non manipolato...*) non possono pensarsi senza riferimento alle relazioni che l'individuo ha con gli individui in contesti comunitari.

L'espansione della problematica dei diritti mostra il passaggio «dalla considerazione dell'uomo astratto a quella dell'uomo nelle sue diverse fasi della vita e nei suoi diversi stati»⁷⁰.

L'essere umano è osservato nella specificità delle sue diverse maniere d'essere, come fanciullo, come adulto, come donna, come anziano, come malato, come handicappato, come lavoratore....Questa è la grande novità dell'evoluzione dei diritti dell'uomo rispetto al loro primo sorgere segnato dall'universalismo di una natura umana astratta dai contesti sociali. Ma le novità teoriche non sono mai assolute. Notiamo qui per inciso che già Aristotele, in riferimento alla *polis*, aveva considerato la vita umana sulla base dei suoi stadi esistenziali. Dall'età aveva derivato i ruoli e i compiti specifici del cittadino⁷¹.

Dal punto di vista fenomenologico la vita umana attraversa stadi diversi, che sono spesso indipendenti dalla volontà e dalla libertà. Non è in nostro potere invecchiare o meno. Al contempo questi stati di vita sono comuni non solo nel senso che accomunano gruppi di persone (i giovani, gli anziani, gli handicappati, i malati...), ma anche nel senso che ognuno di noi sa che potrebbe trovarsi nella situazione degli altri. Se sono giovane, so che probabilmente diventerò anziano. Se sono sano, so che posso ammalarmi. Voglio dire che gli stati di vita appartengono a tutta la famiglia umana e, quindi, i loro valori, le loro esigenze, le loro richieste sono in grado di essere comprese da tutti i cittadini.

In realtà questa linea di tendenza è già da tempo chiaramente presente anche nella nostra legislazione positiva, che ha riservato sempre maggiore attenzione alla tutela dei diversi aspetti della vita materiale e spirituale⁷². Le esigenze biologiche dell'uomo connesse all'età, al sesso, alla salute e alla malattia sono ora prese in considerazione non già in riferimento ai modelli antropologici dell'uomo-proprietario o dell'uomo-produttore, ma come esse stesse capaci di definire l'ambito di tutela della dignità della persona, che si dispiega storicamente nelle varie fasi della vita evolutiva. Ma ora, nell'attuale sviluppo dei diritti umani, ancor più distintamente si passa dalla tutela delle diverse situazioni di vita alla protezione organica delle forme e

**Antropologia
situazionale**

⁷⁰ N.Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p.XVI e anche pp.62-72.

⁷¹ Cfr. A.MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, p.106.

⁷² Cfr. L.Mengoni, *La tutela giuridica della vita materiale nelle varie età dell'uomo*, in *Diritto e valori*, Il Mulino, Bologna 1985, pp.123-45 e il mio *Individuo, comunità, diritti. L'identità dell'individuo alla luce dei diritti dell'uomo*, in "Teoria politica", 8, 1992, pp.72-75.

stati di vita. I diritti del minore, della donna, dell'anziano.... sono disegnati sulla base di una interpretazione generale delle esigenze del particolare stato di vita e non più soltanto dei particolari problemi che l'individuo incontra nella sua esistenza.

La configurazione interpretativa dello stato di vita delinea una vera e propria antropologia situazionale, che proprio per questo non vale per tutte le fasi di vita della persona o per la persona in quanto tale. Si verifica così una moltiplicazione delle antropologie presupposte dal diritto. Le ormai vecchie concezioni antropologiche, quali quella dell'individualismo possessivo e quella dell'uomo-lavoratore o dell'*homo oeconomicus*, non sono scomparse, ma ad esse si sono aggiunte altre attraverso un processo di stratificazione e di frammentazione fenomenologica. La vita umana è ormai divisa in ontologie regionali e in grappoli assiologici ben distinti.

**Il
ritorno
degli
status**

È stato notato che questa è un'inversione di tendenza rispetto all'evoluzione del diritto dalla categoria dello *status* a quella del *contractus*⁷³. Secondo il diritto romano gli uomini sono identificati e distinti per i vincoli personali e i diritti di libertà (*status libertatis*) o per i vincoli familiari (*status familiae*) o per l'appartenenza ad uno Stato o ad una nazione (*status civitatis*). Con lo sviluppo dell'autonomia dell'individuo in sostituzione alla nozione di *status* i giuristi hanno costruito la nozione di *soggettività* e di *capacità* (idoneità ad essere titolari di diritti e di doveri) arricchiti dei diritti della persona e della personalità, dei diritti nei confronti della Pubblica Amministrazione (interesse legittimo e interesse diffuso) e, da ultimo, dei diritti dell'uomo. Oggi la tendenza va in senso opposto a quella individuata da Maine, oggi il contratto stesso non è più espressione di pari potere tra i contraenti.

Lo Stato assistenziale produce un diritto che riconduce allo *status*, perché considera l'uomo all'interno del suo contesto sociale e differenzia la sua posizione secondo la sua collocazione all'interno di categorie sociali. Gli *status* tradizionali acquistano nuovi aspetti e nuove forme. La condizione dell'anziano, ad esempio, non è più la stessa del passato in ragione dell'evoluzione dell'istituto familiare e dell'allungamento dell'esistenza. Nello stesso tempo questi stati di vita si moltiplicano a dismisura, perché con il progresso aumentano le possibilità di realizzazione della vita umana. Gli *status* di oggi sono quelli del consumatore di prodotti, dell'utente di servizi, del cittadino nei rapporti con la pubblica amministrazione, dell'embrione e tutti quelli prodotti dalle nuove tecnologie

⁷⁴.

⁷³ La tesi storiografica dell'evoluzione del diritto moderno dalla centralità della categoria dello *status* a quella del *contractus* è stata notoriamente sostenuta da Maine.

⁷⁴ Cfr. G. Alpa, *La rinascita dello status*, in "Materiali per una storia del pensiero giuridico", 22, 1992, 2, pp.435-474.

Non è qui il caso di esaminare ulteriormente questa svolta nella cultura giuridica. L'importante è notare che l'individuo è caratterizzato per i legami e per i vincoli che ha nei confronti di situazioni vitali e di forme di vita differenziate e che i diritti dell'uomo si sforzano di tutelare questa ricca fenomenologia dell'umana esistenza. Il risultato è quello di far emergere delle tipologie giuridiche legate agli interessi che sono connessi alle situazioni di vita. È allora evidente che alla caratterizzazione dell'uomo nei termini della libertà di scelta e dell'autonomia morale si aggiunge quella legata agli interessi connessi agli stati di vita, interessi che si presumono comuni tra tutti coloro che partecipano ad essi.

I fanciulli, ad esempio, hanno diritto di essere nutriti e protetti fin quando non siano capaci di badare a se stessi. V'è un'importante differenza tra affermare che esistono dei doveri di nutrire e proteggere i minori e sostenere che questi hanno il diritto di essere nutriti e protetti. Nel primo caso il dovere potrebbe derivare dal fine di costruire una società sana di mente e di corpo o dall'utilità generale. Ma da questo non possono derivare diritti ⁷⁵. Questi discendono dal riconoscimento di interessi dell'essere vivente. Non si tratta d'interessi indifferenziati ed indistinti, ma di quelli *orientati* verso la realizzazione della vita umana nella sua piena espansione e fioritura.

Qui c'è dunque un richiamo al concetto aristotelico di "natura" come orientamento verso un fine che identifica l'essere vivente stesso con l'avvertenza, però, che l'uomo è un essere culturale e che, dunque, la valutazione dei suoi fini è soggetta ad un'interpretazione storica.

Ciò significa anche che per la giustificazione dei diritti abbiamo bisogno sia della teoria della libertà di scelta (*choice theory*) sia della teoria dell'interesse (*benefit and interest theories*) ⁷⁶. D'altronde il carattere sia spirituale che materiale della natura umana esclude ogni univocità nella determinazione e nell'ascrizione dei diritti. Natura e cultura sono tra loro strettamente connessi e indissolubilmente legati. La determinazione dei fini della vita umana è affidata alla libertà dell'uomo, ma questa libertà ha dei vincoli nella natura dell'uomo, in cui biologia e cultura ovvero dato biologico e sua interpretazione culturale si intrecciano e si fondono. Sostenere che il significato più profondo dei diritti dell'uomo è la conquista dell'assoluto affrancamento dalla natura per cui l'uomo si costruisce la vita che desidera e si conferisce l'identità che preferisce, sarebbe una forma irrealistica di angelismo. In effetti l'uomo è portatore fin dalla nascita di un'identità che può in una certa misura modificare e trasformare, ma che deve innanzi tutto conoscere e rispettare. Nello sviluppo della sua esistenza l'uomo si trova ad attraversare situazioni e contesti differenti che incidono in una certa misura nei suoi progetti di vita e che richiedono la presa d'atto

La
giustifi-
cazione
dei
diritti

⁷⁵ Cfr. N. MacCormick, *Children's Rights. A Test-Case for Theories of Right*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 62, 1976, pp.305-316.

⁷⁶ Cfr. J. Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford U.P., Oxford, 1984.

di tipologie di comportamento e di concrezioni oggettive di valori e interessi legati agli stati di vita. Nella regolamentazione dello stato giuridico si procede alla determinazione degli interessi che normalmente sono propri delle persone che in esso si trovano (i malati hanno l'interesse di guarire, gli anziani quello di non essere emarginati dalla vita sociale, gli handicappati quello di essere assistiti....).

**Il diritto
alla
felicità**

Si attiva così un processo di giuridicizzazione dei fini concreti della soggettività. Ma bisogna fare i conti anche con la libertà di scelta e con la molteplicità dei progetti personali di vita. Anch'essi richiedono in certo qual modo un riconoscimento giuridico nella misura in cui il diritto serve alla loro realizzazione. Comprendiamo, pertanto, il senso del "diritto alla felicità", di cui parlavano le prime dichiarazioni dei diritti. C'è un diritto globale alla realizzazione di sé, alla vita buona, al benessere. È il dinamismo teleologico della vita umana che include nella tutela giuridica tutti i fini verso cui essa è orientata. Tuttavia qui, ancora una volta, si pone il problema: tutti i fini che l'uomo si propone debbono essere giuridicamente tutelati o non ostacolati per il fatto stesso che li desidera? oppure ci sono dei vincoli? E se ci sono quali sono? Sono solo quelli formali legati all'eguale libertà degli altri uomini? Oppure ci sono anche vincoli posti dalla "natura" della vita umana, cioè dipendenti dalle sue basi biologiche, morali e culturali?

10. Uomo, persona e soggetto

S'è visto che la problematica dei diritti dell'uomo spinge all'identificazione dell'essere umano. Come identificare quell'essere a cui si attribuiscono diritti tanto importanti da essere inviolabili e inalienabili?

La separazione dell'uomo dalla natura ha indotto a cercare qualificazioni che esprimessero meglio questa radicale diversità. "Persona" e "soggetto" sono le due attribuzioni preferite per indicare qualità o funzioni che appartengono solo all'uomo e segnano la sua radicale eterogeneità nei confronti della natura. Ma sul loro significato e sul loro uso v'è ampio disaccordo ed è necessario, pertanto, qualche osservazione conclusiva di chiarimento.

La discussione verte principalmente sull'equivalenza o meno tra uomo e persona e, in secondo luogo, sul rapporto tra persona e soggettività.

Ogni uomo è per ciò stesso una persona? Basta essere uomo per essere "persona"? C'è una tendenza a rispondere negativamente a questo interrogativo, cioè ad affermare che non ogni individuo umano è una persona. Si sostiene che non sono persone gli embrioni umani, gli esseri umani gravemente handicappati dal punto di vista mentale, i comatosi in stato irreversibile. Dall'altro lato ci si comincia a porre il problema se futuri robots dotati di coscienza dovrebbero essere considerati delle persone.

**Uomo
=
persona?**

Per essere “persona”, oltre essere uomo, cioè appartenere alla specie umana, occorre possedere altre caratteristiche? e quali?

A questa domanda i sostenitori della non identificazione tra uomo e persona rispondono in vario modo. Essere persona è essere cosciente di sé e delle proprie azioni, è essere capace di scegliere in maniera consapevole, è essere capace di relazionarsi agli altri e di comunicare con loro, e così via. Insomma, si tratta di una serie di qualità e di funzioni che ruotano tutte intorno alla coscienza e all'autonomia di scelta. Possiamo dire in generale che “essere persona” è essere capace di prendere in mano la propria vita e gestirla con piena indipendenza e autonomia. Ora è facile constatare che non tutti coloro che appartengono alla specie umana hanno queste prerogative, dunque sono uomini, ma non sono persone.

Allora ci si chiede se questo complesso di caratteristiche che fanno di un uomo una persona debbano essere possedute in atto o basta che siano possedute solo in potenza. Un neonato, ad esempio, non è certamente in grado di prendere in mano la propria vita e non è in grado di scegliere con consapevolezza. Allora si dovrà dire che non è *ancora* una persona, ma lo diventerà in seguito? oppure è *già* una persona, anche se non ha ancora l'esercizio della personalità?

L'espressione “persona in potenza” è ambigua, perché può voler dire che non si è ancora una persona, ma anche soltanto che non si esercitano in atto le prerogative della persona. Così un uomo che dorme dovrebbe essere considerata una persona in potenza, perché in atto non è cosciente. Ma sarebbe stupido negare che sia una persona a tutti gli effetti. Se viene ucciso nel sonno, viene uccisa una persona. Ciò significa che non è richiesto l'esercizio in atto delle prerogative della persona per essere tale. Non si è persona ad intermittenza. Una persona resta tale, anche se per un certo periodo è impedita nell'esercizio delle sue prerogative (svenimento, coma reversibile...). Ma allora si deve ritenere che chi - come un neonato - acquisterà in seguito la possibilità di esercitare queste prerogative è già fin d'ora una persona. «Nulla può diventare una persona senza già essere una persona»⁷⁷.

Sviluppando questa linea di pensiero, si deve ritenere che la persona non è qualcosa che l'uomo *ha*, ma qualcosa che l'uomo *è*. Per questo l'identificazione della persona con la coscienza e altro di simile è fallace, perché la coscienza è qualcosa che si possiede o meno in atto, è qualcosa che si *ha* o meno e in diversa gradazione, mentre la persona non dice riferimento alla potenza o all'atto, ma a ciò che si è. Non si è persona più o meno, ma o lo si è totalmente o non lo si è del tutto. Allora di fronte al dilemma se la persona sia un fascio di funzioni caratteristiche oppure il soggetto cui queste funzioni appartengono, bisogna propendere per la seconda ipotesi. Nel primo caso la presenza o l'assenza di quelle funzioni

persona
=
coscienza?

**La
persona
come
essere
e
come
avere**

⁷⁷ E. Agazzi, *L'essere umano come persona*, in E. Agazzi (a cura), *Bioetica e persona*, Franco Angeli, Milano, 1993, p.150.

indurrebbe ad affermare o a negare la presenza della persona. Non si nascerebbe come persona, ma lo si comincerebbe a diventare solo all'apparire di quelle caratteristiche, lo si diventerebbe pienamente quando esse raggiungono il loro apice, lo si cesserebbe di essere con l'eventuale dissolversi di queste funzioni⁷⁸. In tal modo la persona diverrebbe uno stato di vita. Come si è giovane o adulto, sano o malato, lavoratore o disoccupato, si sarebbe persona o non-persona a seconda della capacità di essere o meno coscienti e responsabili. Tuttavia nell'uso comune del concetto di "persona" non si pensa così. Si dice di *avere* la giovinezza o l'età matura, di *avere* la salute o una malattia, di *avere* un lavoro, di *avere* la coscienza, ma non si dice mai di *avere* una persona⁷⁹. Bisogna, dunque, ben distinguere il soggetto dagli stati di vita che esso attraversa, altrimenti la *stessa* persona non potrebbe essere prima giovane e poi adulta, ora sana e ora malata, ora cosciente e ora priva di coscienza. La persona non può essere né una proprietà tra le altre né uno stato di vita.

Si può accettare tutto ciò e tuttavia ritenere che ancora non si è per nulla stabilita un'equivalenza tra l'uomo e la persona. Si può ritenere che esista una differenza tra avere la possibilità reale di essere cosciente e avere solo una possibilità ipotetica ed eventuale o non averla del tutto. Si distinguerebbe così radicalmente il caso del neonato o del dormiente da quello dell'embrione o dell'handicappato mentale. I primi hanno la possibilità reale di essere coscienti e, quindi, sono persone, mentre i secondi mancano di questa possibilità e non sono persone, anche se sono uomini, cioè appartenenti alla specie umana. A questo punto bisognerebbe esaminare caso per caso. Farò qui solo cenno ad alcuni modi di affrontare tali problemi.

Uno dei casi emblematici è quello dell'embrione e del feto. Si discute del loro statuto ontologico e conseguentemente della protezione giuridica che bisognerebbe accordare loro. Nessuno mette in dubbio che si tratti di organismi appartenenti alla specie umana e, tuttavia, si nega che siano persone. Per sostenere questa posizione bisognerebbe dimostrare che tra il neonato, a cui riconosciamo la dignità di persona, e l'embrione (o il feto) c'è una differenza qualitativa profonda. A prima vista tutto fa pensare ad una

**Possibilità
reale
e
possibilità
eventuale**

**Lo statuto on-
tologico
dell'embrione:
gli argomenti
biologici**

⁷⁸ E' questa la tesi che Engelhardt coerentemente sviluppa: finché il bambino non raggiunge la sua indipendenza morale non è in senso proprio persona e quindi è un *oggetto*. «I bambini piccoli e i meri organismi biologici umani sono oggetto di proprietà da parte delle persone che li producono. I diritti di proprietà possono essere limitati non solo dal principio di beneficenza, ma dalla circostanza che il bambino piccolo (o il feto) diventerà una persona» (H.T.Engelhardt, *Manuale di bioetica*, cit., p.158). Conseguentemente l'aborto non fa problema e lo stesso infanticidio può essere in taluni casi ammesso. In quest'ottica gli handicappati e gli anziani che vanno perdendo colpi corrono seri pericoli da parte degli adulti pieni di vigore, dotati di lucidità mentale e forniti di mezzi di sussistenza.

⁷⁹ Con quest'espressione intendiamo riferirci di solito alla schiavitù, cioè al possesso della persona altrui. Ovviamente si può dire di "*avere* una personalità" e con ciò intendere l'esercizio delle prerogative della persona. Tuttavia troviamo nelle fonti romane l'espressione "*habere personam*" che ha il senso di gestire la capacità giuridica altrui.

continuità senza salti. L'embrione appartiene alle prime fasi della stessa vita umana che è orientata verso l'individuo adulto. Pertanto, se si riconosce all'uomo il diritto alla vita, non si può non riconoscerlo fin dai primi momenti della sua esistenza come uomo. La biologia ci conferma che l'embrione è un uomo a tutti gli effetti, perché già possiede tutto il patrimonio morfo e psicogenetico che gli consentirà di esercitare le funzioni della persona. Se si afferma che il neonato è una persona, non si vede alcuna ragione di rifiutare questa qualificazione all'embrione. Dal punto di vista biologico tra l'embrione e il neonato c'è la stessa differenza che c'è tra quest'ultimo e l'uomo adulto ⁸⁰.

Recentemente s'è cercato di stabilire una data dal concepimento in cui l'embrione non è più manipolabile. Il Rapporto Warnock del 1984 ha ritenuto che la sperimentazione su embrioni dovrebbe essere consentita entro i 14 giorni dal concepimento. Le motivazioni vanno dal fatto che entro tale data si completa l'impianto nell'utero a quella che, invece, sottolinea che entro tale data s'è compiuta la differenziazione delle cellule organiche rispetto a quelle che formeranno i tessuti placentari. In particolare la formazione del sistema nervoso rende l'embrione capace di soffrire ⁸¹. Ma entrambe le motivazioni non sono convincenti.

Se l'embrione è o non è persona a seconda che si trovi in utero o in vitro, ciò significa affermare che il criterio per stabilire la personalità è di tipo locativo, cioè che un organismo è una persona a seconda del luogo in cui si trova e della volontà di altri esseri umani di impiantarla o meno in quel luogo.

Neppure la differenziazione delle cellule è un criterio soddisfacente in quanto essa avviene ad opera di un programma interno all'individuo stesso e per un suo dinamismo intrinseco. È infatti nel codice genetico che risiede l'identità biologica dell'organismo umano ⁸². Pertanto si deve ritenere che

⁸⁰ Non sembra esservi dubbio che l'embrione sia una nuova entità biologica dotata di un proprio programma di sviluppo individualizzato. L'embrione fin dal concepimento si presenta come un nuovo essere, individuato, originale ed irripetibile, il cui sviluppo successivo è già programmato. Questo nuovo essere non è inerte, ma costruisce se stesso dall'interno ed è caratterizzato da un forte finalismo interno. Esso contiene già in nuce la progettazione di tutto il ciclo vitale dell'individuo fino alla morte. Questo sviluppo è un *continuum*, posto in essere dalla fecondazione ed interrotto solo dalla morte. I progressi nella conoscenza del codice genetico hanno permesso di prevedere in certo qual modo la storia biologica futura dell'individuo. Non c'è dubbio, quindi, che, da un punto di vista strettamente biologico, qualunque evento che alteri o interrompa il processo vitale vada contro il suo finalismo intrinseco. Cfr. L. Lacchini, *Biotecnologie, etica e diritto*, Cedam, Padova, 1994, pp.82-83.

⁸¹ «*strictly utilitarian view...; as long as the embryo is incapable of feeling pain, it is argued that its treatment does not weigh in the balance. According to this argument the time limit for in vitro development, and for research on the embryo, could be set either when the first beginnings of the central nervous system can be identified, or when functional activity first occurs*». Cfr. *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*, Her Majesty's Stationery Office, London, 1984, 11.20-11.22.

⁸² Qui non posso affrontare il problema del carattere totipotenziale delle cellule dello zigote.

l'embrione non è un essere umano in potenza, ma è già un “essere umano con potenzialità”, cioè è in potenza un uomo cosciente in modo ben diverso da come il marmo è una statua in potenza ⁸³.

argomenti filosofici Questi sono solo alcuni aspetti della nostra problematica e sono solo alcune delle obiezioni mosse contro l'identificazione tra uomo e persona ⁸⁴. Tuttavia finora ci siamo mantenuti sul piano strettamente biologico al fine di mostrare che la differenza biologica tra il neonato, a cui solitamente non si nega la personalità, e gli stati anteriori di vita non è significativa. Si potrebbe però ritenere che, anche accettando questa tesi, ci siano differenze di altro tipo, cioè differenze culturali che rendono alcuni aspetti biologici particolarmente significativi ai fini della separazione tra uomo e persona.

Questa posizione si lega ad una concezione relazionale della persona, per cui essa è presente quando l'uomo è in grado di avere una *vita di relazione*. Ci si collega in tal modo ad una concezione filosofica della persona per cui essa non è sostanza, ma essenzialmente relazione. L'essere personale è colui che si sente interpellato dall'altro e si autocomprende come io in relazione ad un tu che lo chiama all'esistenza come essere cosciente. Il linguaggio fa emergere la coscienza e la personalità dell'individuo che così da uomo si fa persona. Ma chiamare in causa il linguaggio significa evocare il ruolo della società e dell'intersoggettività per la costituzione della persona. È per questo che solitamente la nascita viene considerata come l'atto d'inizio della vita personale in quanto è venire alla luce in una società di persone che ci accoglie nella dimensione dell'intersoggettività e del discorso. Prima della nascita il feto non sarebbe altro che una parte dell'organismo della madre e con una parte del proprio corpo non possono aversi relazioni interpersonali. Così sarebbe la cultura a fare la persona.

Anche questa tesi non appare convincente sia per ragioni biologiche che per ragioni filosofiche. Non è vero che il feto abbia una vita di relazione solo dopo la nascita e non è vero che il neonato sia in una condizione diversa da quella del nascituro solo perché è venuto alla luce. Giustamente si è rilevato che i primi anni di vita hanno ancora una caratteristica “fetale” e che in tal senso l'uomo nasce sempre prematuramente. In ogni caso la nascita può essere una convenzione giuridica per attribuire o negare

⁸³ Quand'anche sussistesse il dubbio, basterebbe ad impedire interventi distruttivi o strumentalizzanti la considerazione che debbo astenermi dal colpire nell'oscurità una forma indistinta che potrebbe essere un uomo. Lombardi, *Manipolazioni genetiche e diritto*, 14.

⁸⁴ Sull'emergenza della persona umana sono state individuate almeno sette teorie: 1) la persona umana esiste fin dal concepimento; 2) esiste dal momento dell'annidamento dell'ovulo fecondato, cioè da cinque a sette giorni dal concepimento; 3) esiste dal momento in cui il feto assume la forma esteriore di un essere umano, cioè circa la sesta settimana di gravidanza; 4) esiste nel momento in cui la madre sente muovere il feto; 5) esiste quando il feto è capace di vivere indipendentemente dalla madre, cioè dopo circa venti settimane di gravidanza; 6) esiste quando il sistema nervoso è sufficientemente sviluppato, cioè quando c'è una certa risposta agli stimoli; 7) esiste solo al momento della nascita.

particolari diritti ⁸⁵, ma non è un discrimine significativo ai fini della personalità. Ma ancor più stringente ci sembra quell'argomentazione che poggia sulla stessa ragion d'essere dei diritti dell'uomo volti a tutelare ogni essere umano come valore in sé, cioè non dipendente dalla volontà della società o degli altri. Non si può sostenere che si posseggono diritti dell'uomo se si riesce a diventare una persona e poi far dipendere dalla società (o comunque dalla decisione di altri esseri) il diventare una persona, perché questo significherebbe sottomettere i diritti dell'uomo alla decisione della società ⁸⁶. In generale si può osservare che introdurre il concetto di persona come se fosse una categoria ontologica diversa da quella di uomo può condurre a giustificare nuove forme di discriminazione tra gli esseri umani: da una parte gli uomini-persone e dall'altra gli uomini-non persone, da una parte coloro che sono riusciti a diventare persone e dall'altra quelli che hanno fallito in questo tentativo (anche perché altre persone hanno voluto così).

Abbiamo, dunque, stabilito che la persona non è un'attività o una funzione (come, ad esempio, la coscienza), ma una forma di soggettività e che questa soggettività dal punto di vista biologico ed ontologico non è nulla di diverso dall'uomo. L'uomo è la "natura" della persona. Il rispetto dell'uomo in quanto tale è il rispetto del presupposto ontologico della persona ⁸⁷. Se la persona deve essere rispettata, deve esserlo in tutti i suoi aspetti e, in prima istanza, nel suo essere o nella sua base ontologica. Ma ciò non significa che il concetto di persona sia inutile in quanto assorbito in quello di uomo, poiché esso indica una forma di soggettività molto elevata che si esprime nella conoscenza e nella coscienza, nella libertà e nella responsabilità, nell'autodeterminazione e nell'autocoscienza. Questa soggettività, tanto più fragile ed esposta quanto più nobile, ha bisogno di una particolare tutela. Per questo accanto al diritto alla vita, che protegge le basi ontologiche della persona, troviamo il diritto alla libertà e una lunga serie di diritti della personalità.

Come ha giustamente sottolineato Lombardi Vallauri, il concetto centrale non è quello di persona, ma quello di *soggettività*. È questo infatti che chiama in causa l'esigenza di una particolare protezione etico-giuridica e che rende meritevoli di tutela. La persona è una forma di soggettività tra le altre, quella più elevata.

Persona
=
soggettività

⁸⁵ Sulla storia dei rapporti tra diritto e vita umana come tentativo di staccare il *jus* dal *bios*. Cfr. Busnelli, *Il diritto e le nuove frontiere della vita umana*, in "Iustitia", 1987.

⁸⁶ L'argomento è esposto da L. Lombardi Vallauri, *Soggettività centrale e soggettività marginale*, in *Bioetica e persona*, cit., p.61.

⁸⁷ «Prima che il soggetto si ponga coscientemente e volontariamente, esso era già posto nell'essere a livello pulsionale. Questa anteriorità della pulsione in rapporto alla presa di coscienza ed alla volizione significa l'anteriorità del piano ontico rispetto al piano riflessivo, la priorità dell' *io sono* sull' *io penso*...L'*io sono* è più fondamentale dell'*io parlo*». P.Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it., Jaca Book, Milano, 1977, p.280.

Pertanto, in conclusione, dovremo dire qualcosa sulla soggettività in generale.

La soggettività come categoria generale Una delle tendenze tipiche dell'umanesimo è quella della riduzione della soggettività alla persona. Ma in realtà la soggettività è molto più ampia ed indica la presenza di una "vita interiore" nel senso di un'attività interna, di reazioni agli stimoli, di movimento, di sensibilità. Conseguentemente l'essere dotato di una interiorità è capace di porsi in rapporto con il mondo o con il suo ambiente ed è possibile distinguere nei suoi confronti ciò che è dentro da ciò che è fuori⁸⁸. Tutto ciò induce a riconoscere "soggettività" in qualche modo a tutti gli organismi viventi segnati da un movimento interno orientato verso il compimento di una natura. Si possono così identificare degli interessi soggettivi meritevoli di tutela, poiché sono resi significativi dall'esistenza di un progetto di vita che tende alla sua realizzazione in base alla spinta di una forza immanente.

Le forme dell'anima Nella tradizione metafisica si è cercato di esprimere tutto ciò con il concetto di "anima". Tutto ciò che vive ha un'anima, cioè ha un'interiorità che lo spinge verso il mondo per conservare e realizzare se stesso. Si distingueva l'anima vegetativa, quella sensitiva e quella razionale per indicare le diverse forme e funzioni della vita interiore. È interessante notare che la seconda è pensata come in possesso anche delle funzioni della prima e la terza delle funzioni della prima e della seconda secondo la logica del principio di continuità. Noi appunto consideriamo una persona quell'essere che ha la soggettività più ricca e questo è normalmente proprio dell'uomo. Ma qui è evidente che la soggettività non s'identifica con la signoria del volere e con il distacco dalla natura, ma con una modalità di essere, cioè con la vita in tutte le sue possibili realizzazioni. La soggettività segue i gradi dell'essere e giunge nell'uomo al suo grado più elevato.

La storia giuridica della persona ci aiuta a chiarire meglio queste notazioni.

Nelle fonti romane c'è piena equivalenza tra persona ed uomo, ma il primo termine assume via via una sempre maggiore astrattezza e generalità, mentre manca una concettualizzazione della soggettività⁸⁹. Per i giuristi romani la persona è collegata con le qualificazioni giuridiche fondamentali ed indica lo stato giuridico dell'uomo in riferimento ai tre valori fondamentali: *libertas, civitas, familia*⁹⁰. Capacità giuridica e capacità d'agire sono il contrassegno della persona.

Nello sviluppo successivo la persona diventa una qualificazione sempre più astratta e lo stesso stato a cui si riferisce è riassuntivamente designato

**Storia
giuridica
della persona**

⁸⁸ Per questo rinvio alle acute osservazioni di Adolf Portmann, sopra citato.

⁸⁹ Cfr. B. Albanese, *Persona (dir.rom.)*, in "Enciclopedia del diritto", Giuffrè, Milano, 1983, vol. XXXIII, pp. 169-181.

⁹⁰ Ciò sarà bene espresso da Pufendorf che considera la persona «*homo consideratus cum statu suo*».

come *status moralis* ⁹¹. La concezione di Savigny si muove ancora in quest'orbita quando egli afferma:

«Ogni diritto esiste in ragione della libertà morale, che è in ogni singolo uomo. Onde l'originario concetto di persona o di soggetto di diritto deve coincidere con il concetto di uomo, e questa identità originaria può esprimersi nella formula seguente: ogni singolo uomo e solo l'uomo singolo...è capace di diritto» ⁹².

La necessità di elaborare una teoria della *persona giuridica* come distinta dalla *persona fisica* ha condotto ad enucleare il concetto di soggettività giuridica come distinto da quello di persona. Nel tentativo di stabilire il rapporto tra soggetto e persona si discute su quale dei due debba essere considerato più generale e comprensivo. L'esigenza di accomunare le persone fisiche e quelle giuridiche in un unico concetto di genere ha condotto a considerare la persona genericamente come un centro d'imputazione di fatti e di comportamenti regolati e in tal senso ad annoverarla tra gli "oggetti" di diritto, in quanto risultato di un insieme di funzioni e di poteri raggruppati dalle norme (Scarpelli). Il soggetto di diritto, invece, dovrebbe indicare solo colui che agisce.

**La persona
come
categoria
generale**

«Il soggetto è l'individuo protagonista dell'azione, che può e che è tenuto ad agire, che pretende ed adempie, che riceve e che possiede. E' l'autore dell'esperienza giuridica e sotto questo simbolo può cadere solo l'uomo» ⁹³.

**Soggetto e
capacità
giuridica**

È possibile però un'altra linea di pensiero diametralmente opposta e più conforme alla tendenza implicita nella tradizione giuridica romanistica. Si tratta di considerare la soggettività come più originaria e comprensiva e la persona come una modalità di essa particolarmente ricca e intensiva. Al contempo però si deve abbandonare l'identificazione moderna della soggettività con la volontà e la razionalità. Si è soggetto se si hanno interessi orientati verso la realizzazione di sé.

La capacità giuridica è legata al soggetto di diritto e in tal senso è l'*Urrecht* che fonda ogni altro diritto (Hugo). Perché taluno sia riconosciuto come soggetto dal punto di vista giuridico, cioè come titolare di diritti, basta che sia centro di interessi ⁹⁴. Ma, oltre alla titolarità, c'è anche l'esercizio dei diritti; accanto alla capacità giuridica c'è la capacità d'agire; oltre gli interessi c'è anche la capacità di perseguirli

⁹¹ Wolff esprime ciò con estrema chiarezza: «*homo persona moralis est, quatenus spectatur tamquam subjectum certarum obligationum etque iurium certorum. Atque hinc status eius moralis dicitur qui per obligationes et iura determinatur*». Cfr. H.Coing, *Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorie der Menschenrechte*, Tübingen 1950, p.198.

⁹² F.C. Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, Berlin, 1840, II, p.2.

⁹³ P. Zatti, *Persona e soggettività*, cit., pp.401-402.

⁹⁴ Cfr. A. Falzea, *Il soggetto nel sistema dei fenomeni giuridici*, Milano, 1939.

consapevolmente e responsabilmente. La persona è, dunque, questo grado supremo d'intensificazione della soggettività.

Le personalità sia impedito totalmente e in modo irreversibile. È infatti
soggetti- più facile riconoscere la persona nei soggetti che ancora non hanno
vità ferite sviluppato pienamente le prerogative della personalità, perché si
 trovano nei primi stadi di sviluppo. Essi devono già essere considerati
 come persone, perché il loro movimento vitale è già rivolto verso questo
 fine, che a sua volta è già presente e immanente nella loro natura di uomini.
 Ma i comatosi in stato irreversibile sono privati dalla personalità e la loro
 condizione di vita è peggiore di quella degli animali. Tuttavia noi non
 consideriamo handicappato un animale, perché non ha la coscienza. Noi
 distinguiamo coloro che *dovrebbero* averla dai soggetti il cui progetto di
 vita non la prevede. La privazione toglie la possibilità di realizzare ciò che
 la natura dell'uomo richiede, ma non elimina questo sostrato ontologico e il
 suo progetto di vita, cioè la dignità umana. Per questo, in nome di ciò che
 costoro dovrebbero essere, noi continueremo a rispettarli come persone.
 D'altronde spesso l'esercizio della personalità è impedito solo in parte ed
 allora ci si dovrebbe porre l'assurda domanda di quale grado di coscienza
 sia necessario per essere considerati una persona. Si arriverebbe così alla
 formulazione di diverse categorie di persone sulla base della motilità, della
 lucidità mentale e della capacità deliberativa. Ancora una volta tutto ciò
 non porterebbe ad altro che a nuove forme di discriminazione tra gli esseri
 umani. Quelle attualmente esistenti sono già fin troppe!