

FRANCESCO VIOLA*

LA SOGGETTIVITÀ TRA ETICA E NATURA

Una delle caratteristiche dell'etica contemporanea — da tutti chiaramente riconosciuta — è quella di portare in se stessa istanze ed esigenze contrastanti fino all'estremo limite della palese contraddittorietà.

Una di queste è senza dubbio rappresentata dalla scomparsa della soggettività, perché essa è stata, tra l'altro, il luogo del dominio e dello sfruttamento della natura da parte dell'uomo, dell'antropocentrismo e della differenza-superiorità della specie umana nei confronti delle altre specie animali. D'altra parte, però, in ecologia si rivendica il valore intrinseco dei viventi e, persino, delle piante e delle rocce. Tuttavia non vi potrebbero essere al mondo valori se non vi fossero dei soggetti, perché qualcosa vale *per* qualcuno, cioè per un soggetto in grado di apprezzare e valutare. Conseguentemente l'enfatizzazione del valore intrinseco della natura dovrebbe condurre a difendere ancor più la presenza della soggettività, anzi di un particolare tipo di soggettività: quella in grado di valutare in modo disinteressato. I valori intrinseci o inerenti sono apprezzati solo da soggetti capaci di apprezzare il bene per se stesso e non in funzione di qualche fine soggettivo. Questa soggettività non si potrebbe sicuramente ritrovare negli animali nonumani e segnerebbe il luogo della radicale differenza ontologica. Dovremmo concludere che, quanto più si sviluppa la problematica del valore intrinseco della natura, tanto più si approfondisce la differenza ontologica tra l'uomo e gli altri esseri della natura. La qualcosa non è per nulla gradita alla *Deep Ecology*, che proprio per questo è in lotta contro la soggettività, a meno di non farla risorgere in una nebulosa forma transpersonalista o animistica.

Non è un caso se la fine del soggetto, che ha motivazioni filosofiche molto più ampie di quelle meramente ecologiche, si accompagna ad una

* Università di Palermo.

concezione disincarnata (e angelica) della persona, non più intesa come un ente fra gli enti, ma come un principio di libertà dal determinismo della natura e dal principio dell'autoconservazione (come d'altronde già Spaemann e Rhonheimer hanno già molto bene sottolineato nelle loro relazioni).

Il parricidio nei confronti di Cartesio non sembra, dunque, riuscito. Per liberarsi dalla dicotomia cartesiana non basta rigettarla, ma soprattutto bisogna ripensare la soggettività in modo non cartesiano. Non possiamo pretendere di affrancarci dagli esiti della scissione cartesiana mediante gli stessi principi di questa filosofia. E tuttavia è proprio questo disperato tentativo che vediamo ripetersi negli orientamenti filosofici contemporanei specie in campo bioetico ed ecologico. Qui non è il luogo per mostrare fino a che punto nella filosofia di Aristotele si possono trovare risorse adeguate per affrontare il tema della soggettività in modo da rispondere alle esigenze implicite nel pensiero ecologico contemporaneo. Ho cercato di farlo nel mio libro *Dalla natura ai diritti*¹. Cercherò qui semplicemente di mostrare che, tra le pieghe della filosofia animalista, è presente questa nostalgia per una concezione della soggettività che le premesse cartesiane precludono.

Inizio quest'esplorazione dalla filosofia di Peter Singer, perché è la più refrattaria al tema della soggettività². Gli enti naturali sono divisi per Singer in due categorie: quella degli esseri senzienti e quella degli enti non senzienti. La prima abbraccia, allo stesso titolo, uomini ed animali. Essere senziente vuol dire essere fornito della capacità di avere interessi legati alla possibilità di provare dolore e piacere. La vita di un essere senziente è intesa come una successione puntuale di stati di coscienza che hanno valore e significato di per sé e non già per il *subjectum* cui ineriscono. Questo è concepito come un mero recipiente, che può contenere liquidi dolci o amari. Di per sé tale recipiente non ha alcun valore, ma lo assume sulla base del valore del liquido che esso contiene. Il valore o il disvalore non stanno nel recipiente, cioè nell'individuo, ma negli stati di coscienza, cosicché si può massimizzare il piacere e minimizzare la sofferenza presente nel mondo, indipendentemente dal numero degli individui che ne fruiscono.

Questa non è certamente una novità, perché è nota l'incapacità dell'utilitarismo di giustificare il valore della soggettività. Ma è interessante notare che, quando Singer deve giustificare il fatto intuitivo che l'uccisione delle persone è più grave di quella delle non-persone, è costretto a

¹ Laterza, Roma-Bari, 1997.

² Cfr. P. SINGER, *Etica pratica*, trad. it. di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989.

compiere un passo significativo denso di possibili sviluppi. Egli afferma che una persona è un essere senziente che *preferisce* continuare a vivere, perché concepisce la sua esistenza come un'entità che ha un passato e un futuro e non semplicemente come ciò che qui e ora è minacciato dalla sofferenza. Questa novità è spiegata sempre nell'ottica cartesiana della coscienza. Le persone non sono mere successioni di stati puntuali e separati di coscienza, ma in più hanno l'autocoscienza, cioè la credenza di possedere un'entità i cui stati mentali continuano nel tempo. L'identità del sé s'identifica con la durata della coscienza. Ma questo non è affatto convincente. Una tale nozione di soggettività non può essere giustificata dall'attualismo della coscienza e richiede necessariamente il concetto di potenzialità.

Chi percepisce se stesso come durevole nel tempo e guarda al futuro, si percepisce anche come un essere in cammino e in sviluppo. Ha aspettative, formula progetti, crede di avere capacità potenziali da esercitare. Un essere, che si percepisce come durevole nel tempo, non è un essere già realizzato, ma un essere carico di potenzialità e di aspettative. È un essere in movimento verso se stesso, come ha giustamente notato Aristotele. Lo stesso concetto di «preferenza» richiede quello di potenzialità, perché è legato a quello di desiderio e di aspettativa. Ma, se accettassimo la potenzialità delle persone, non potremmo più identificarle — come fa Singer — soltanto con gli adulti normali, il cui essere è già, in linea di principio, realizzato. Ed allora risulta evidente che la preferenza fondamentale, che hanno per Singer le persone, è quella di mantenere ciò che hanno già raggiunto. Ciò conferisce alla soggettività un senso estremamente conservativo che tradisce il dinamismo prospettico della stessa vita biologica.

In ogni caso bisogna riconoscere che Singer ha messo in luce quello che considero il primo grado della soggettività, cioè il percepire se stessi come entità unitaria e non già come un mero succedersi di stati separati di coscienza. Questo è il primo passo della genealogia del soggetto e del suo emergere nella natura. Sembra che gli animali superiori abbiano una percezione del genere, che può considerarsi come il primo barlume dell'io. La scimmia si guarda allo specchio e si riconosce. Anche il conservare il cibo per il futuro può essere considerato come il segno di una confusa percezione del senso unitario del proprio essere. D'altronde la conoscenza sensibile implica già una certa indeterminazione, cioè la smentita dell'attualismo. È proprio della percezione liberarsi in una certa misura dal vincolo della particolarità e della determinatezza. Agli animali bisogna riconoscere la capacità di collegare le sensazioni tra loro, attribuendole alla *stessa* cosa, cioè il cosiddetto «senso comune». Gli animali percepiscono certe proprietà delle cose che i sensi esterni non possono evidenziare. L'agnello percepisce la minaccia del lupo non certo median-

te i soli sensi esterni. Ma certamente tutto ciò può considerarsi solo come un cammino verso la soggettività piuttosto che come il suo compimento.

Un'altra tappa verso questo cammino è evidenziata dal pensiero di Tom Regan, che ha costruito una filosofia animalista su basi deontologiche piuttosto che utilitaristiche³. Per Regan essere soggetto-di-una-vita significa possedere una vita degna di essere vissuta, cioè una vita ricca di qualità. Non si tratta, dunque, di una vita puramente biologica, ma di una vita biografica con il senso del passato e del futuro, con credenze e desideri, prospettive e, soprattutto, interessi-benessere. Questi interessi devono distinguersi dagli interessi-preferenze di Singer, perché si tratta — come dice Regan — di avere un «punto di vista su se stessi», cioè un senso della propria vita che sia indipendente dall'ambiente esteriore e dagli altri. Non si tratta di preferire soltanto di durare nel tempo, ma anche di vivere in un certo modo, distinguendo in questa luce le esperienze positive da quelle negative. Secondo Regan gli esseri che sono in tal modo soggetto-di-una-vita per ciò stesso hanno valore intrinseco, siano essi uomini o animali. Ciò significa che non sono meri ricettacoli di stati mentali, ma hanno valore per il loro modo d'essere. Tale valore è attribuito direttamente al soggetto e non soltanto alle sue manifestazioni, quale, ad esempio, l'autocoscienza. E questo mi sembra più corretto, perché i comportamenti esteriori e gli stessi stati di coscienza sono espressioni del modo d'essere di un'entità vivente. Non avrebbe senso custodire la presenza nel mondo di determinati comportamenti e stati di coscienza se ciò non significasse soprattutto tutelare gli esseri cui appartengono. Singer non riesce a passare dagli stati mentali agli esseri retrostanti e in ciò consiste la superiorità della concezione di Regan.

Certamente non abbiamo abbandonato la concezione attualistica, che è legata al concetto di «qualità della vita». Ma siamo passati dal concepirsi come entità unitaria e duratura al concepirsi come entità distinta e questo è un passo importante nel cammino della soggettività. Ora il soggetto non è più soltanto coscienza, ma è un punto di riferimento, uno sguardo su se stessi, un qualcosa rispetto a cui una vita è buona o cattiva, è degna o meno di essere vissuta. Il senso del benessere, infatti, già prefigura il senso del bene. Dirò in seguito qualcosa sulle difficoltà teoriche che suscita l'etica della qualità della vita e, soprattutto, sull'impossibilità di formulare una concezione del benessere senza avere il senso del bene. Per il momento è più opportuno valutare un altro aspetto della concezione di Regan, cioè la sua distinzione tra *agenti morali* e *pazienti morali*.

³ Cfr. T. REGAN, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990.

La categoria dei soggetti-di-una-vita, che hanno valore inerente, comprende per Regan uomini e animali ed esclude, ovviamente, gli handicappati gravi umani e nonumani. Ma all'interno di questa categoria vi sono esseri che hanno particolari caratteristiche, quali la capacità di formulare principi morali imparziali, d'improntare ad essi le loro azioni, di scegliere liberamente se agire o meno secondo questi principi. Ciò significa che essi sono ritenuti responsabili delle loro azioni, perché hanno dei doveri che possono rispettare o violare. Diversamente dagli agenti morali, i pazienti morali non sono responsabili delle loro azioni e, quindi, non possono fare ciò che è giusto o ingiusto, perché non hanno la capacità di formulare principi morali imparziali. Per questo non si può dire che il lupo faccia bene o male a mangiare l'agnello. Mentre — secondo Regan — gli agenti morali sono tutti gli esseri umani adulti e normali, i pazienti morali sono tutti gli altri soggetti-di-una-vita, cioè non solo i bambini umani e i menomati della specie umana, ma anche tutti i mammiferi non umani normali di almeno un anno (*sic*).

Per Regan essere un agente morale non modifica in modo rilevante la soggettività e questo è inaccettabile. Se vi sono esseri capaci di andare alla ricerca di principi morali imparziali, ciò significa due cose molto importanti: questi esseri hanno una capacità di concettualizzare del tutto particolare, che li rende responsabili e li spinge a volte ad agire anche contro il loro interesse. Essere capaci di giudicare del bene e del male, di pensare principi morali disinteressati, di scegliere liberamente anche contro i propri interessi, sono tutte qualità che non possono essere indifferenti per la definizione della soggettività; avere responsabilità delle proprie azioni accresce la capacità di gestire la propria vita, aumenta la nostra indipendenza dagli altri e induce, persino, — cosa per me di decisiva importanza — ad essere indipendenti anche nei confronti di se stessi e della propria vita, a non essere prigionieri del nostro punto di vista e ad avere percezione e coscienza anche del bene di altri che non hanno qualche particolare relazione con noi.

Questo veloce *excursus* dei sensi principali di soggettività, presenti nella filosofia animalista contemporanea, ha evidenziato tre livelli. Nel primo stati di coscienza puntuali vengono a consolidarsi, legandosi tra loro con una continuità che è manifestazione di un'entità unitaria e duratura nel tempo. Nel secondo il soggetto è qualcosa che possiede una vita dotata di un proprio standard di normalità, nei cui confronti si misura il benessere raggiunto. Si tratta di un'entità distinta, che ha una propria prassi di vita. Nel terzo livello quest'entità distinta, chiusa in se stessa e capace solo di formulare preferenze riguardo al proprio benessere o a quello degli esseri con cui ha particolari legami, si trova in una situazione d'indeterminazione anche nei confronti di se stesso e della propria vita. Non

ha più come unico orizzonte la propria conservazione, ma anche quella di altri esseri, che possono appartenere a sfere di esistenza molto diverse. Il fatto è che quest'essere è sollecitato dal problema della conoscenza del bene e del male e con ciò si trova ad essere responsabile anche *per* altri e *nei confronti di* altri. Per questo lo sguardo che ha su se stesso assume un altro significato, cioè quello di un distacco da sé e dalla propria vita, che pure non cessa di essere la *sua* vita. La problematica della conoscenza del bene e del male e quella di formulare principi di giustizia riguardanti il modo di trattare gli altri esseri e di apprezzare il loro valore sono espressioni del grado più elevato di soggettività, che costituisce un balzo in avanti di grande rilievo, perché con esso comincia la storia della libertà. E tuttavia questo terzo livello, riguardante propriamente gli esseri umani, non potrebbe essere compreso senza presupporre i livelli precedenti, perché la sua complessità risiede proprio nella compresenza dell'istanza di salvare la propria vita con la responsabilità nei confronti del bene in sé.

Tenendo ora presente questa genealogia della soggettività, vorrei fare qualche osservazione riguardante i rapporti tra etica e natura e la distinzione tra uomo, soggetto e persona.

La prima osservazione riguarda l'importanza del concetto di «normalità» nella definizione non soltanto del contenuto dei nostri doveri — come ha giustamente sottolineato Spaemann —, ma soprattutto del grado stesso di soggettività. La filosofia animalista di Singer e di Regan usa abbondantemente il concetto di normalità a dispetto del divieto proveniente dalla fallacia naturalistica. Tuttavia il concetto di «adulto normale» viene inteso come un concetto assoluto, cioè applicato ad un individuo indifferenziato fornito di risorse adeguate di benessere (credenze, emozioni, esperienze, progetti, opportunità, alternative...), come se vi fosse una misura generale di benessere valevole per tutti gli esseri senzienti o per tutti gli esseri che sono soggetto-di-una-vita. Questo è un modo scorretto di usare il concetto di «normalità». In effetti esso implica necessariamente la domanda: normale rispetto a cosa?

Questa domanda richiede una risposta che a sua volta ha due rilevanti implicazioni. Infatti uno stato di vita è normale in relazione allo standard comune della prassi di vita di individui che hanno tra loro rilevanti somiglianze. Ciò significa che il concetto di normalità richiede in qualche modo il concetto di specie e quello d'identità. Come stabilire se la vita di un cane adulto è normale se non attraverso il concetto di specie canina? Se non fosse così, non potremmo neppure stabilire il grado della qualità della vita e parlare di essere riusciti e di esseri menomati. Queste valutazioni hanno senso solo in relazione ad un modello standard di vita

proprio dell'individuo di cui si tratta. Una vita riuscita per un cane non può essere considerata una vita riuscita per un essere umano e viceversa. Il concetto di specie è assolutamente necessario per un giudizio di valore riguardante la qualità della vita di un individuo. Nessun giudizio di valore può, infatti, fare a meno di un modello astratto, cioè di una comunanza tra gli individui in un dover essere biologico tratto dalla loro identità. Tuttavia l'uso valutativo del concetto di specie è unanimemente rigettato dalla filosofia animalista. Singer parla — com'è noto — di *specismo* per indicare l'ultima forma di discriminazione etica rimasta dopo il rigetto dello schiavismo, del razzismo e del maschilismo. Gli esseri dovrebbero essere valutati per le qualità che di fatto hanno e non già per la specie alla quale appartengono. «Tutti gli animali sono eguali». Ma questo è un nonsenso, perché sarebbe come affermare che tutti gli esseri sono eguali indipendentemente dalla loro prassi di vita, cioè da ciò che sono, dalla loro identità. Ma un'uguaglianza che prescindesse dall'identità dell'individuo sarebbe un eguagliamento insignificante. Se, per evitare le discriminazioni, ci opponessimo a tutte le distinzioni, dovremmo rinunciare a pensare.

È evidente che il rigetto del concetto di specie è nella sostanza l'incapacità di dar valore all'individuo in se stesso, pensandolo erroneamente come un contenitore di una determinata quantità di benessere. L'importante — si crede — è che ci sia del benessere nel mondo e non già che una varietà d'identità individuali raggiunga la propria realizzazione secondo il percorso proprio delle differenti prassi di vita. Se è vero che il concetto di specie non è un concetto morale, è però essenziale per valutare la vita degli individui e, quindi, per determinare il tipo e il contenuto dei doveri che abbiamo verso di loro.

Anche il pensiero di Regan inciampa sul concetto di specie. Non bisogna, infatti, scambiare la specie con la soggettività. La specie è notoriamente un concetto univoco, mentre la soggettività — come sopra abbiamo visto — è un concetto analogico, cioè non è applicato allo stesso modo per tutti gli esseri che ne sono dotati. Non v'è qualcosa come la specie dei soggetti-di-una-vita, come sembra pensare Regan. Se è vero che possiamo riconoscere agli esseri dotati in qualche modo di soggettività un particolare valore, ciò non significa per nulla che essi appartengano alla stessa categoria per la loro prassi di vita. La confusione tra specie e soggettività è dettata dall'esigenza di trovare criteri di comparazione della qualità della vita di soggetti appartenenti a specie diverse. Ma questa comparazione è razionalmente impossibile se riferita agli individui. Possiamo comparare le vite d'individui appartenenti alla stessa specie e dire che alcune sono più riuscite di altri in relazione al modello ideale della specie, ma un individuo riuscito ha tutto ciò che *deve* avere e non può conside-

rarsi come un esemplare mancato in relazione al modello di una specie a cui non appartiene⁴. Altra cosa sarebbe la comparazione tra i modelli ideali delle specie. Qui è legittimo riconoscere che la prassi di vita prefigurata è più o meno ricca, più o meno complessa di un'altra, perché non si tratta di comparare la qualità di vita di individui determinati, ma modelli ideali di prassi di vita. Si può così affermare che una soggettività che riassume in sé i tre livelli sopra descritti è più ricca e complessa di altre. Ciò però non significa che possieda una maggiore quantità di benessere, ma propriamente che si pone in una particolare relazione con il bene.

Il rapporto tra il bene e il benessere è la chiave di volta per comprendere l'ottica propria dell'etica della qualità della vita⁵. L'etica tradizionale ha unanimemente considerato il bene come il suo concetto primitivo. L'etica della qualità della vita attribuisce lo stesso ruolo al concetto di benessere, inteso come uno stato generale di opportunità esistenziali. Ad un esame più attento non si sfugge a quest'alternativa: o il benessere è inteso come la somma dei beni raggiunti e realizzati o è esso stesso il bene globale che si ha di mira. Nel primo caso non si potrà sostenere che il benessere è un concetto primitivo, dato che è la somma dei beni. Nel secondo caso si presuppone che gli esseri umani abbiano un unico bene o fine dominante, oppure che vi sia un fattore comune (come sarebbe, ad esempio, la soddisfazione del desiderio) tra i differenti obiettivi che gli uomini perseguono. Nessuna di queste due condizioni sussiste. Solo un fanatico disumano potrebbe pensare che l'uomo sia fatto per fiorire in un solo modo e per un solo fine. L'unicità del bene favorisce e rende cogente il calcolo dell'utilità, ma non rispetta la varietà indiscutibile dei fini umani e la loro radicale incommensurabilità. Se si riconosce — come si dovrebbe — che i beni fondamentali cui l'uomo aspira sono molti e incommensurabili tra loro, talché l'uno non può sostituire l'altro, allora ci si dovrà cimentare con il problema della loro comunanza. Cos'hanno in comune questi molteplici beni fondamentali della vita umana per poter tutti essere considerati allo stesso modo come «beni»? Siamo ovviamente di fronte alla questione eterna del concetto di bene, cioè al compito proprio di quei soggetti, che non solo si percepiscono come entità unitaria e duratura e non solo si percepiscono come distinti da altro, ma che in più sono alla ricerca del senso imparziale del bene e del male al fine di realizzare se stessi. Se il benessere umano è la realizzazione di

⁴ Quest'equivoco è presente in P. CAVALIERI - P. SINGER (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, trad. it. di S. Bigi e A. Bosco, Theoria, Roma 1994.

⁵ Cfr. F. VIOLA, *L'etica della qualità della vita: una valutazione critica*, «Bioetica», 1996, 1, pp. 91-111.

tutti i beni fondamentali della vita umana, si dovrà essere in grado di distinguere tra loro questi beni e di non confonderli con quelli che non sono necessari. L'etica della qualità della vita non sembra in grado di risolvere questi problemi cruciali. Essa mira al meglio senza sapere cos'è il bene.

Quando l'etica della qualità della vita non si sottrae al compito di definire il bene, si rifugia solitamente nel concetto di «preferenza», come fa ad esempio Singer. Pertanto il benessere (o qualità della vita) sarebbe la massimizzazione delle preferenze che gli individui hanno o si suppone che abbiano. Ma in tal modo l'etica viene meno alla sua ragion d'essere che è quella di sapere se v'è qualcosa che gli agenti morali *dovrebbero* fare o volere, a prescindere dalle loro preferenze o addirittura contro di queste. Sostenere che il compito dell'etica sia quello di mettere in ordine le nostre preferenze, significa ridurla ad una tecnica che amministra la vita umana. Se l'etica della qualità della vita vuole essere questo, è meglio che rinunci a considerarsi in senso proprio un'etica. Mentre siamo (o dovremmo essere) liberi di scegliere la vita che vogliamo, non siamo liberi di avere il concetto di etica che desideriamo.

Abbiamo visto che la soggettività si presenta in vari gradi di complessità e d'intensità. Essa è ben lungi dal rappresentare la presa di congedo dalla natura, perché riguarda la modalità di essere di enti naturali che sono, in qualche modo, alla ricerca della regola della loro vita. Le tracce di questo modo d'essere si ritrovano in individui appartenenti a specie diverse e, quindi, la soggettività ha un carattere trasversale e costituisce il luogo di comunicazione tra esseri di differenti specie. Trattandosi di un concetto analogico, bisogna individuarne la *ratio* costitutiva, che è presente in qualche modo in ogni occorrenza di esso.

La base di partenza è la percezione del sé come entità unitaria e durevole. Questa percezione unifica gli stati di coscienza, li raccoglie sotto il principio dell'autoconservazione, inteso come custodia di sé (*self-preservation*) e li convoglia verso un fine. Questo senso della *medesimezza* è il riflesso percettivo della fedeltà di un essere a se stesso. È quell'identità che Ricoeur ha ricondotto all'*idem*, piuttosto che all'*ipse*, e che già implica una distinzione dall'altro da sé, pur non essendo ancora un io o un tu⁶.

Uomini e animali superiori possono comunicare in quest'esperienza dell'identità intesa come *idem*. Non voglio dire che essa sia la stessa negli uni e negli altri, ma solo che noi, riflettendo sul modo in cui essa si svolge in noi stessi possiamo capire qualcosa della vita interiore degli ani-

⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. IANNOTTA, Jaca Book, Milano 1993.

mali, anche se non siamo in grado d'indicare con precisione quando questo barlume di soggettività faccia la sua apparizione nella catena degli esseri viventi. Ma questo ancora non basta.

L'argomento principale che gli animalisti avanzano a difesa della presenza della soggettività negli animali superiori è tratto dalla constatazione della loro flessibilità nel cercare e trovare soluzioni a problemi esistenziali (come la nutrizione, l'accoppiamento, la lotta per l'esistenza). Si può senz'altro ammettere questa creatività a patto che si riconosca che essa è rinchiusa nei limiti di una finalità già determinata dalla natura. L'orizzonte invalicabile dell'animale è dato dalla conservazione di sé e della sua specie. Il fine è già dato ed è tutt'uno con l'identità biologica dell'animale, che può avere credenze, desideri e, in una certa misura, anche proiettarsi verso il futuro, ma sempre nell'ambito di questa cornice già determinata.

Se la vita è un principio immanente di movimento, quanto più autosufficiente è questo principio, tanto più la vita realizza la pienezza del suo concetto. La maggiore autosufficienza possibile nell'ambito degli esseri viventi è quella che riguarda il fine stesso del movimento vitale e non già soltanto la scelta dei mezzi più adeguati per raggiungere un fine già prefissato dalla natura. Negli esseri umani anche il fine è indeterminato, essi debbono stabilirlo, dando per così dire una regola a se stessi (*logos*). L'apertura al mondo, che è un disancoraggio da un ambiente determinato, e la carenza di organi specializzati ai fini della sopravvivenza spingono l'uomo a darsi da sé le regole della vita. Per questo la conoscenza imparziale del bene e del male è così importante per la comprensione dello stesso dinamismo biologico dell'essere umano. La morale fa parte integrante dell'arredo biologico di quest'essere, che dirige la propria vita sulla base dell'apprensione e della scelta del bene in sé. Come il poter vedere serve all'animale a muoversi nel suo ambiente, a trovare cibo e ad evitare i pericoli, così il poter conoscere il bene e il male serve all'uomo ad autodeterminare la propria identità, rispondendo in tal modo alle richieste specifiche che il principio di autoconservazione rivolge a quest'essere. La soggettività umana è, dunque, il risultato di quest'incontro tra biologia e morale.

Certamente non si deve misconoscere che l'indeterminazione del fine è cosa ben differente dell'indeterminazione dei mezzi, perché introduce nella natura la dimensione della libertà, che trasforma profondamente tutta la struttura unitaria delle capacità. E tuttavia è importante non svincolare la soggettività umana dalla logica dell'autoconservazione e della finitezza, altrimenti essa non solo si separa dalla natura, ma anche si concepisce come assoluta nel dominio e nella libertà. Piuttosto che cercare la differenza dell'essere umano nel suo affrancamento dal principio del-

l'autoconservazione, bisogna comprendere il modo in cui questo principio vale per esso. Gli comunica il senso della finitezza che nessun animale nonumano potrà mai avere. Certamente — come ha notato Cartesio — non si può fare l'esperienza della finitezza se non si ha l'idea dell'infinità. E tuttavia, sia per l'uomo che per l'animale, il punto centrale resta il rapporto del «se stesso» con la conservazione di sé.

Si può, dunque, affermare che la *ratio* della soggettività risieda nell'indeterminazione e nell'autodeterminazione. La prima implica in qualche modo una *libertà dai* meccanismi della natura, mentre la seconda è una *libertà di scegliere* un corso d'azione tra alternative possibili.

La soggettività tiene legata la morale al guinzaglio della natura. L'io non è un oggetto tra gli altri da percepire con neutrale distacco, come sembrano pensare Locke e Hume. Esso è qualcosa che *mi sta a cuore*, cioè qualcosa a cui sono interessato direttamente e in modo più radicale e profondo di tutti gli altri miei interessi. Nella ricerca della regola morale il primo passo è l'attrazione esercitata dal primo bene incontrato, cioè se stessi. *L'amore di sé* è l'inizio della genealogia della morale. Ma questo bene non fornisce — come s'è detto — una regola fissa e deve rivolgersi ad altro da sé. Gli animali non hanno e non fanno progetti di vita. Desiderare la propria realizzazione è per gli esseri umani desiderare per sé un bene da cui trarre la regola di vita, un bene cioè che venga riconosciuto come tale non per il solo fatto che è il *proprio* bene. Al contrario, è cercato come proprio bene per il fatto che è riconosciuto come bene in sé. Se ci sono beni in sé, noi li vogliamo per noi. Questo è l'imperativo della soggettività umana. Ce lo conferma Aristotele quando afferma nell'*Etica Nicomachea* (IX, 4, 1166a) «ciascuno poi vuole per se stesso le cose buone». Non è, dunque, abbandonando l'interesse per noi stessi che possiamo trovare le regole universali della morale, ma non le troveremmo neppure se le cercassimo all'interno dello stesso amore di sé.

A questo punto la vita morale è costituita in tutti i suoi elementi necessari. Vivere nella dimensione della moralità significa innanzi tutto rispondere alla domanda: da dove viene la regola? Viene da se stessi, dall'esigenza di autenticità? Viene da accordi intersoggettivi con altri sé, desiderosi insieme d'indipendenza e di coesistenzialità? Viene da beni superiori, a cui in qualche modo partecipare e da accogliere nella propria esistenza?

La vita morale può avere differenti interpretazioni e svilupparsi secondo direttive diversificate. Essa è materia di dibattito con se stessi e con altri. Ognuno è, pertanto, responsabile della propria vita morale e deve giustificarla prima di tutto davanti a se stesso. La vita morale in questo senso ampio può così assumere configurazioni diverse, che vanno dall'etica dell'onore e della virtù guerriera, all'etica del dominio e del con-

trollo della ragione sulle passioni, all'etica della trasformazione della volontà, all'etica dell'utilità e del benessere materiale e così via. Queste ontologie morali sono forme diverse di autocomprensione dell'uomo. Ognuna di esse presuppone che non si tratti di atteggiamenti viscerali o emotivi, ma che le intuizioni morali siano giustificate dalla superiorità di certi beni ritenuti essenziali per la realizzazione del benessere umano.

La scomparsa del soggetto, inteso nel modo sopra indicato, ha contribuito ulteriormente ad approfondire la scissione tra etica e natura. È significativo che oggi i seguaci delle più contrastanti morali concordino nel ritenere la «persona» come un concetto puramente normativo designante un valore intrinseco, mentre sono discordi sull'attribuzione di esso. D'altra parte il concetto di «uomo» ha perso ogni normatività ed è usato in senso puramente biologico, cioè come un dato di fatto. C'è però una saggezza antica e consolidata nell'espressione «diritti dell'uomo» che non deve andare smarrita. Se la vita morale è prassi di esseri appartenenti alla specie umana, allora non è necessario scomodare il controverso concetto di persona per riconoscere a questi esseri un valore intrinseco e una dignità particolare.

L'individuazione della specie umana sulla base della sua prassi tipica, che è la vita morale, si accompagna ad una valutazione normativa. D'altra parte, se si vuole valutare, è sempre necessario riferirsi a fatti. Chi sostiene che sono «persone» solo gli esseri in atto capaci di agire con consapevolezza e libertà, non evita sicuramente di far riferimento a certi fatti e lo stesso deve dirsi per coloro che valorizzano gli esseri senzienti. Per questo non è possibile difendere un concetto normativo puro di persona senza far riferimento a certe caratteristiche empiriche.

Noi constatiamo che v'è una categoria di esseri che normalmente si sviluppano, ponendo la loro realizzazione nella ricerca e applicazione delle regole morali. Sulla base delle nostre conoscenze attuali la vita morale è legata alla specie umana. Se desideriamo che la vita morale continui ad essere possibile sulla terra, dobbiamo proteggere la specie umana. Ma il modo appropriato per proteggere questa specie è quello di tutelare ogni individuo che ad essa appartiene. Non possiamo fare discriminazioni all'interno di essa tra i più forti e i più deboli, i più sani e i più ammalati, i più intelligenti e i meno capaci. Tutti gli esseri umani, dall'embrione al malato terminale, partecipano in qualche modo alla stessa prassi di vita e appartengono — come nota Nozick — allo stesso scenario storico. Poiché l'essere biologicamente uomo è legato al valore della vita morale, allora anche l'essere uomo ha un particolare valore. Fino a questo punto non è affatto necessario scomodare il concetto di persona per difendere la dignità dell'uomo.

La vita morale a sua volta è legata alla soggettività e la configura non

solo come un'entità distinta, ma anche come aperta al bene in sé, cioè comunicante con il bene degli altri esseri. La globalità dei diritti è lo specchio normativo della scoperta dell'identità personale. Quest'identità è multiforme. Gli appartenenti alla specie umana hanno una caratteristica che non si ritrova nelle altre specie: ogni individuo differisce dagli altri in modo significativo, perché ha una sua identità che sfugge al concetto di specie. D'altronde le lotte per l'uguaglianza fra gli uomini rivelano proprio questo, cioè che le differenze fra di loro sono per natura ben più rilevanti di quelle fra gli animali della stessa specie. Si sono dovute mettere tra parentesi le differenze per raggiungere il primo stadio dell'uguaglianza umana. Oggi ci rendiamo conto che dobbiamo conquistare il traguardo dell'uguaglianza delle differenze. Ma la grande famiglia umana è un caleidoscopio con infinite combinazioni. Basti pensare alle differenze fra le doti e i caratteri naturali, fra gli stati di vita, fra i progetti personali, fra le culture. La prassi dei diritti dell'uomo è penetrata nel mondo della differenza e stenta ancora a governarlo in modo soddisfacente. A questo punto si comprende meglio il ruolo del concetto di persona, che non è legato alla specie come quello di uomo.

L'autonomia e l'autodeterminazione sono caratteristiche della soggettività umana, ma la persona aggiunge ancora qualcosa che è un ulteriore progresso per la vita morale. Se non fosse possibile una comunicazione fra i soggetti sulla base del riconoscimento dell'alterità, le autonomie soggettive sarebbero mondi chiusi e incapaci di attingere la pluralità del bene. La conoscenza imparziale del bene e del male spinge a superare l'auto-preferenza, cioè la ricerca del bene in sé come funzionale al proprio bene. Questo superamento è possibile solo nella misura in cui è possibile mettersi nei panni dell'altro e questo è ciò che fa la persona. La sua capacità di riconoscimento del bene è in realtà — come nota Melchiorre⁷ — una donazione di senso all'altro, un atto di accoglienza dell'alterità. Alla fin dei conti la disputa intorno allo statuto ontologico dell'embrione umano è un dibattito morale sul riconoscimento che siamo disposti a dare all'altro e al suo bene.

La vita morale è segnata dal duplice movimento del distacco e dell'impegno. L'ideale, che essa cerca di raggiungere, è insieme quello di guardare a se stessi con oggettività e di considerare il bene degli altri dal loro stesso punto di vista interno. Il concetto di soggettività non può rendere ragione di quest'aspetto essenziale della vita morale, perché indica ancora troppo una chiusura in se stessi. Il soggetto s'individua attraverso

⁷ Cfr. V. MELCHIORRE, *Persona ed etica*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 149-162.

la separazione dal mondo degli oggetti e degli altri soggetti e con ciò indica uno stare in se stessi segnato dall'autoconservazione e dall'autocoscienza, cioè dai contrassegni del *self*. Ma ora si tratta di spiegare questa tendenza ad impersonare ruoli e stati diversi, ad assumere differenti identità, a cambiare pelle e con ciò stesso a mostrare l'uguaglianza della e nella differenza. Le diversità di per sé sarebbero incommensurabili se non potessero essere attraversate dalla stessa persona.

Oggi, proprio in ragione degli sviluppi della prassi dei diritti dell'uomo, siamo nelle condizioni più favorevoli per cogliere il significato della persona. La problematica attuale degli stati di vita ci pone davanti una multiformità infinita di manifestazioni della persona, la cui prerogativa consiste proprio nel non lasciarsi imprigionare da nessuna di esse e di stabilire, perciò, la comunicazione fra le diversità. La difficoltà di definire la persona consiste proprio nel fatto che essa contiene un massimo di concentrazione e un massimo di diffusione. Da una parte è un'identità irripetibile ed un *unicum* non universalizzabile, ma dall'altra è — come notava Hegel — il perdersi nell'altro, per cui è possibile una compenetrazione degli individui di per sé separati, il riconoscimento di situazioni o stati di vita vissuti da altri, il farsene carico, il percepirne le esigenze e gli interessi.

È importante notare che la persona non indica solo la capacità attiva d'impersonare, ma anche quella passiva di essere impersonato da altri. Non è persona solo colui che impersona, ma anche colui che è impersonato (o impersonabile). Questo d'altronde è ben comprensibile, ove si pensi al fatto che i differenti stati di vita partecipano della comune umanità. Riconoscere i diritti dell'altro diverso da me è possibile solo sul presupposto che io potrei essere nella situazione di vita in cui egli si trova. Questa permeabilità degli individui, che sono unici ed irripetibili e al contempo partecipi di una comunanza, è ciò che il concetto di «persona» vuole esprimere.

Questa caratteristica centrale della persona non è bene messa a fuoco dall'usuale identificazione di essa con l'agente morale e con l'autonomia. Bisogna anche stare attenti a non privilegiare forme di vita particolari. Questo infatti è ciò che si nasconde spesso sotto l'identificazione della persona con l'agente morale. La capacità di prendere in mano la propria vita, di gestirla secondo i nostri desideri e la nostra volontà, è già messa sufficientemente a fuoco dalla soggettività. Ma la persona dice qualcosa di più, non è solo separazione e non interferenza, ma anche comunicazione e riconoscimento dell'altro. Certamente si tratta di una molteplicità di fattori che è difficile tenere insieme, ma questa è tuttavia la sfida antropologica del nostro tempo.

La necessaria coniugazione tra autenticità ed autonomia rispecchia la

complessità delle esigenze della persona, insieme immersa e distaccata da se stessa, legata ad un'identità in cui si riconosce e pure capace di abbandonarla, individuata da uno status eppure capace di trattare in modo eguale i diversi. In quest'ottica appare inadeguato ogni tentativo di configurare la persona sulla base di una neutralità radicale, come se le varie identità che essa può assumere fossero degli abiti esteriori da indossare a piacimento. Ma al contempo è errato vincolarla ad una determinata identità o appartenenza, come se fosse prigioniera delle sue personificazioni. Se è vero che la persona non è uno status, è anche vero che l'essere persona si manifesta sempre attraverso uno stato di vita e che l'unico modo per rispettarla è quello di tutelare le sue forme di vita e la sua libertà all'interno e nei confronti di ognuna di esse. Ogni tentativo riduzionistico della persona è la minaccia propriamente totalitaria latente nell'epoca dei diritti.

Il dinamismo della persona nel farsi carico delle forme di vita la spinge al di là della specie umana. La tendenza ad attribuire diritti anche agli animali, e persino alle piante e alle rocce, per quanto discutibile, è spiegabile solo alla luce della capacità della persona di percepire gli interessi di tutti gli esseri. Laddove c'è un bene o un valore, la persona lo assume come proprio, come qualcosa da custodire e proteggere fino ad identificarsi con esso. Interpretare come un male la sofferenza degli esseri viventi richiede sempre la presenza della persona, che è il sensore del dover essere. Senza di essa avremmo esseri che nascono e muoiono secondo le leggi biologiche, ma non si potrebbe parlare in senso proprio né di bene né di male. Solo le persone possono farsi carico del bene di altri esseri e ritenere che il sommo male sia la sofferenza degli esseri senzienti anche nonumani. La teoria di Bentham presuppone la presenza delle persone, altrimenti è inconcepibile. Anche l'affermazione dei diritti degli animali ha bisogno di persone che li pretendono, di persone che li difendono e di persone che li rispettano.

Con ciò non si giustifica certamente il transpersonalismo della *Deep Ecology*, che nella sostanza è una desoggettivizzazione della persona e la perdita di ogni identità. Solo la custodia del legame tra la persona e la prassi dei soggetti umani consente di salvarne il senso e la funzione. In caso contrario rischieremmo di riconoscere la dignità delle maschere, delle sempre nuove maschere della commedia umana e della storia del mondo, ma non dell'uomo che le impersona.

Abbiamo visto che la persona è un'identità capace di comprendere altre identità e di mettersi al loro posto. Affermare che l'uomo si dice in molti modi significa riconoscergli la qualità di impersonare le infinite forme dell'umano. La possibilità di riconoscere il diverso da noi, di comprenderlo come parte della nostra storia e di entrare in dialogo con la di-

versità è il contrassegno della persona. Una specie fatta da individui che sfuggono alla sua presa mantiene la sua unità solo attraverso il concetto di persona. Ma quest'unità non è quella meramente biologica propria delle altre specie animali. Si tratta di un'unità che ha bisogno di essere continuamente ridefinita in ragione della varietà interna e dell'incertezza dei confini esterni dell'umanità. Lungi dall'essere un concetto che opera discriminazioni all'interno della specie umana, quello di persona è invece una concentrazione massima e inclusiva di tutto ciò che appartiene in qualche modo al mondo umano, con in più una capacità diffusiva che la fa sporgere al di là dei confini della specie.