

Il progresso morale

Sfide, opportunità e prospettive future

a cura di Fabrizia Abbate
e Giuseppe Pintus



Acta moralia

Collana diretta da

Mario De Caro

Comitato scientifico

Fabrizia Abbate, Francesco Paolo Adorno, Andrea Aguti,
Maria Filomena Anzalone, Roberto Celada Ballanti,
Sofia Bonicalzi, Giovanna Costanzo, Antonio Da Re,
Anna Donise, Benedetta Giovanola, Paolo Gomasasca,
Claudia Navarini, Veronica Neri, Giuseppe Pintus,
Alice Pugliese, Massimo Reichlin, Maria Vita Romeo,
Ivan Rotella, Oreste Tolone, Maria Silvia Vaccarezza

Il progresso morale

Sfide, opportunità e
prospettive future

a cura di

Fabrizia Abbate e Giuseppe Pintus



© 2025, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.
Proprietà letteraria riservata di
Inschibboleth società cooperativa,
via G. Macchi, 94 - 00133 - Roma

www.inschibbolethedizioni.com
e-mail: info@inschibbolethedizioni.com

Edizione digitale pubblicata in Open Access

Acta moralia
ISSN: 3103-1560
n. 1 – giugno 2025
ISBN – Ebook: 978-88-5529-590-1

Copertina e Grafica:
Ufficio grafico Inschibboleth
Immagine di copertina:
Christoph-Wilhelm Bock, *A Physionotrace Portraitist* (1802)
The Art Institute of Chicago

Il progresso morale
Sfide, opportunità e prospettive future

Introduzione

Fabrizia Abbate e Giuseppe Pintus

Questo volume raccoglie le riflessioni di studiosi affermati e di giovani ricercatori su un tema di grande rilevanza per l'etica: il progresso morale.

Il sottotitolo fa riferimento alle sfide, alle opportunità e alle prospettive future, nella convinzione che parlare di progresso ci collochi, inevitabilmente, sulla soglia di ciò che accadrà, di un dopo verso cui ci proiettiamo. Da questo punto di vista, è come se l'argomento riassume lo sforzo dell'etica di aprire una finestra sul divenire.

Eppure, proprio come tutte le finestre di una casa, questa apertura si spalanca all'esterno, ma anche dall'interno: il tema del progresso morale, nel momento stesso in cui si presenta come scommessa per il divenire, si fa questione per il presente e memoria del passato. Nelle pagine che seguono si tenta, infatti, di mantenere un equilibrio critico tra il passato, il presente e il futuro della discussione morale sul progresso.

L'interrogazione sulla natura stessa e la possibilità del progresso morale ci conduce a rintracciarne le radici storiche occidentali; da Bacone a Condorcet, per il quale «la specie umana [...] avanza con passo fermo e sicuro sulla via della verità, della virtù e

della felicità», si arriva all'illuminismo di Kant, per il quale la ragione è alla base dell'autonomia morale che, con l'educazione e la libertà, ci consente di progredire verso una società più giusta.

Ancora dall'idealismo hegeliano, che lo legge come espressione della razionalità storica nel movimento dello spirito, ci si sposta all'utilitarismo di Bentham e Mill, che misurano il progresso morale in base alla massimizzazione del benessere collettivo, così che una società possa pensarsi moralmente migliore se riduce la sofferenza e aumenta la felicità per il maggior numero possibile di persone. Ma l'idea di un progresso che si compie nella direzionalità della storia ha trovato da sempre i suoi oppositori, su quel versante della critica filosofica che si è espresso con Vico, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, e quei versi di Giacomo Leopardi ne *La Ginestra*, «le magnifiche sorti e progressive» che descrivono l'illusione di un progresso inarrestabile e positivo dinanzi alla tragicità della condizione umana.

Per utilizzare un esempio ricoeuriano, il riconoscimento del tragico può arrestarsi alla figura di *Edipo Re* che, nell'omonima tragedia di Sofocle, subisce la sciagura del destino, oppure può esso stesso far scaturire un movimento in avanti, una presa di coscienza, una consapevolezza che è evoluzione morale: è questo il senso di *Edipo a Colono*, l'altra tragedia che è il seguito della prima, in cui il protagonista smette di subire la condizione che la sorte gli ha dato, per «assumerla» su di sé. «Il personaggio tragico – scrive Paul Ricoeur – per quanto oppresso dal sentimento del carattere irresistibile delle forze soprannaturali che governano i destini umani, resta l'autore di quell'intima azione che consiste nel valutare i propri atti, singolarmente e in una condizione retrospettiva»¹: e con questa capacità di valutazione, siamo già dentro al progresso morale.

1. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, ed. it. a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005, p. 94.

Dopo gli entusiasmi dell'età dei Lumi, del positivismo e del romanticismo, assistiamo nel Novecento allo sconcerto dei fatti che smentiscono non solo qualsiasi convinzione sul progresso, ma alimentano le questioni e i dubbi sugli sviluppi di un'etica normativa.

Il secolo delle grandi guerre e della violenza inumana smette l'ipotesi che l'avanzamento delle conoscenze e delle loro applicazioni implichi il progresso morale; la caduta dei grandi sistemi concettuali lascia il posto a saperi irrelati, a ermeneutiche e concezioni relativistiche per le quali categorizzare i cambiamenti della moralità umana come progressivi (o regressivi) è concettualmente illecito. Nella seconda metà del secolo, le conseguenze a volte disastrose dello progresso tecnologico e scientifico, sul piano umano e ambientale, hanno provocato contestazioni in sede epistemologica, ma soprattutto aperte questioni sociali che, poste sul piano della filosofia dell'azione, sono diventate *ipso facto* questioni del progresso morale.

Negli ultimi anni, il tema è tornato al centro del discorso filosofico, sollecitato non solo dalle urgenze teoretiche, ma dalle spinte economiche, politiche, tecnico-scientifiche a cui le etiche applicate prestano attenzione. Non si tratta di affermarne la necessità, ma di tornare a interrogarsi sulla sua possibilità, anzi, potremmo dire sulla sua "realtà", come molti oggi sostengono. Alcune delle attuali concezioni del progresso si richiamano alla teoria dell'evoluzione, altre insistono sulla sua matrice culturale; tutte accettano la tesi che, nella sua storia, l'umanità abbia oggettivamente perfezionato la propria comprensione morale, ampliato l'ambito dei diritti e migliorato, in generale, l'eticità dei propri comportamenti.

Ecco perché, nel dibattito attuale, il progresso morale è generalmente inteso come il miglioramento delle norme, delle istituzioni, dei comportamenti e delle credenze morali verso una maggiore giustizia, equità, libertà, inclusione e rispetto

per la dignità umana e non umana; parliamo di un'evoluzione nei valori, nei comportamenti e nelle scelte collettive e individuali, che si manifesta sul piano della giustizia, ad esempio, nell'abolizione della schiavitù, nella tutela dei bambini, nel riconoscimento dei diritti delle donne e delle minoranze, nella condanna della tortura, della pena di morte e della guerra ingiusta, nell'attenzione alla sofferenza animale, all'ambiente e a un utilizzo prudente della tecnologia.

Le società possono migliorare moralmente grazie a istituzioni giuste, ricerca etica e tecnologie responsabili? La domanda sembra essere sempre aperta, tutta da pensare e ripensare a ogni passo. Raccogliere l'eredità postmoderna delle teorie di Foucault, significa certamente mantenere vivo il dubbio verso un progresso lineare e universale, visto che le società cosiddette "progredite" generano continuamente nuove forme di esclusione o di controllo. Ma significa anche mantenere viva la complessità delle domande che devono essere un pungolo costante: il progresso morale è oggettivo o soggettivo? Hanno ragione i realisti morali oppure no? È lineare o ciclico? E, soprattutto, chi decide cosa sia il progresso? Una sottolineatura che solleva, ovviamente, questioni di potere, e di colonialismo morale (basti pensare all'imposizione di valori tra società con tradizioni morali diverse).

Alla complessità delle domande possiamo affiancare la leggerezza di una considerazione. Lo scrittore Joseph Conrad non avrebbe mai potuto pensare ad un racconto di successo come *Il duello* se si fosse confrontato oggi con Kwame Anthony Appiah! Il filosofo anglo-ghanese fa dell'abolizione del "duello" in Inghilterra, perché considerato "disonorevole" dopo secoli in cui aveva rappresentato la difesa dell'onore tra gentiluomini, il paradigma di una "rivoluzione morale"². Le norme morali

2. K.A. Appiah, *Il codice d'onore. Come cambia la morale*, tr. it. di D. Damiani, Cortina, Milano 2011.

cambiano realmente in società reali, ma questi cambiamenti profondi, vere e proprie rivoluzioni morali, non avvengono solo grazie a ragionamenti razionali, ma spesso proprio quando cambiano i “codici d’onore” in seno alla società (pensiamo anche alla fine della fasciatura dei piedi in Cina, ritenuta non più “rispettabile”).

Questa convergenza tra norme sociali, emozioni morali e argomenti razionali sostanzia un progresso che avviene nel contesto di comunità e relazioni, e non in astratto. Anche per Martha C. Nussbaum le trasformazioni morali sono legate a ciò che approviamo o disapproviamo quando pensiamo: compassione e indignazione sono strumenti fondamentali per il cambiamento, e in questa direzione, il progresso morale si misura in base alla crescita della dignità e delle “capacità” di ogni essere umano (*capabilities approach*)³. Ogni volta che ampliamo la sfera della considerazione morale, compiamo un passo verso il progresso etico.

Veniamo all’articolazione del nostro volume. La prima sezione, dedicata alle *Questioni generali*, si apre con il contributo di Patricia Kitcher che, attraverso la lettura della psicologia morale di Kant, si interroga sulla ragione pratica e sulla possibilità del progresso attraverso l’apprendimento della natura umana e il sacro diritto dell’umanità. Dalla disamina della ragione illuminista ci spostiamo al processo reale legato all’evoluzione delle società umane: è il progresso “valutativo” di cui ci parla Philip Kitcher, voce autorevole della visione realista e pragmatica del progresso. Non abbiamo a che fare con un’utopia lontana, ma con un prodotto evolutivo e sociale, fatto di trasformazioni concrete e storicamente osservabili, che richiede riflessione critica, partecipazione attiva e inclusiva alla vita sociale e pubblica. Gli esseri umani imparano a correg-

3. M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, tr. it. di E. Greblo, il Mulino, Bologna 2013.

gere gli errori morali del passato, attraverso pratiche discorsive e valutative che permettono di identificare e superare le ingiustizie. E se le convinzioni di Kitcher mettono in crisi il progresso teleologico, gli altri contributi di questa prima sezione si impegnano, invece, a riaprire la discussione sull'etica della virtù, all'insegna di virtù intese come "trasformative" per esempio, e dunque, interne al progresso morale (Maria Silvia Vaccarezza, con Federico Bina e Matilde Liberti); sul ruolo della religione, e in particolare della religione cristiana, nella giustificazione e nella motivazione delle credenze morali che si ritiene diano dimostrazione del progresso (Andrea Aguti); sulla non idealità del progresso, attraverso il costruttivismo e l'idea tecnologica del potenziamento umano (Fiorella Battaglia); sugli effetti della "falsa coscienza" che minano la consapevolezza morale, a cui si oppone la ribellione nello spazio urbano (Paolo Gomasasca).

Già da questi brevi riferimenti ai contributi presenti nelle *Questioni generali*, si comprende bene come il volume raccolga una ricchezza di ambiti di ricerca e di spazi di riflessione inediti che aprono di volta in volta nuove strade.

Si ragiona sulle radici storiche (nei saggi di Giacomo Maria Arrigo e Leonardo Ursillo), per poter confrontarci a fondo con la natura del progresso morale (i contributi di Giulia Battistoni, Angelo Campodonico, Enrico Di Meo, Giorgio Erle, Paola Iadaresta, Laura Langone, Armando Manchisi, Marco Mulone e Matteo Pietropaoli).

Descrivere gli ambiti del progresso significa definire le etiche applicate (i testi di Francesco Allegri, Antonella Ficorilli con Fabrizio Rufo, Patrizia Masoero, Ermanno Petrocchi, Alma Lia Salmeri), così come significa tornare a sollevare la questione della metaetica (gli approfondimenti di Antonia Faustini, Cristoph Lumer e Valentino Pellegrino), dell'etica normativa (Angela Renzi) e soprattutto della direzionalità della storia, a

cui facevamo riferimento sopra (i contributi di Marco Barbieri, Fabrizio Carlino, Roberto Celada Ballanti, Beatrice Monti e Federica Pitillo).

Se apriamo la finestra dall'interno, sul passato e sul presente, non possiamo non leggere le pagine che la aprono all'esterno, sul futuro: il progresso morale, da una parte, si fa riflessione critica sull'utopia e la distopia (gli scritti di Damiano Bondi e Antonino Giannetto) e, dall'altra, si pone in costante dialettica con il progresso scientifico (i contributi di Giuseppe De Ruvo, Roberto Di Ceglie e Angelo Tumminelli), e con il dibattito emergente sulle etiche del futuro legate alle possibilità e alla regolamentazione della tecnologia avanzata (i saggi di Andrea Lavazza, Maria Teresa Pacilè, Aldo Pisano, Simona Tiribelli).

Con i piedi ben piantati a terra, la parte finale della pubblicazione affronta i temi delle ricadute sociali del progresso, con un'attenzione particolare alle criticità dei contesti (Michele Cardinali, Laura Corona, Lorenzo Fiori, Antonio Petagine, Annaflavia Merluzzi con Annunziata Pizzuto, e Luca Scafoglio) e, soprattutto, alle urgenze di una "educazione" costante, la formazione continua al senso di un progetto, alla sostenibilità ambientale, alle condizioni di genere (le riflessioni di Calogero Caltagirone, Ilaria Ferrara, Giulio Pennacchioni e Martina Piantoni).

Al fondo, restano le perplessità, le critiche, le incertezze che nella storia delle idee hanno da sempre opacizzano anche questa idea di progresso, dimostrando come, ancora una volta, la filosofia si compia in un dubitare permanente (gli articoli di Greta Mancini, Nicolò Germano, Lorenzo Greco).

Questioni generali

Il nucleo morale della teoria della ragione pratica di Kant

Patricia Kitcher*

§ 7. *Legge fondamentale della ragion pratica pura*
Agisci in modo che la massima della tua volontà
possa sempre valere come principio di una legi-
slazione universale. (5:30)¹

1. La possibilità della morale e la ragione pratica

La dichiarazione di Kant nella *Critica della ragion pratica*, secondo cui la libertà stabilita dalla legge morale «costituisce la chiave di volta di tutto l'edificio di un sistema di ragione» (5:3), invita il lettore ad avvicinarsi alla teoria della ragione pratica attraverso la sua teoria morale. Tenendo in considerazione le indicazioni di Kant, molti studiosi hanno compreso il suo discorso sulla ragione pratica come il prodotto della sua ricerca delle condizioni necessarie per la possibilità della morale.

Nel 1992 Marcus Willaschek ha sostenuto che l'attenzione degli studiosi di Kant alla facoltà richieste per la moralità è troppo

* Columbia University. Traduzione italiana di Fabrizia Abbate.

1. I riferimenti alle opere di Kant saranno nel testo per volume e numero di pagina (in numeri arabi, separati da due punti) di I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 29 voll., Reimer (poi de Gruyter), Berlin 1902 ss. I riferimenti alla *Critica della ragion pura* sono indicati con la consueta notazione A/B. Indico le sottolineature di Kant in corsivo, salvo ulteriori precisazioni.

ridotta. Nel suo *Praktische Vernunft*² ha sostenuto che Kant ha attinto ai concetti e alle teorie dei suoi predecessori per sviluppare un discorso generale del ragionamento pratico, non limitato al ragionamento morale. La pretesa di influenza di Willaschek è ben supportata. Nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura*, Kant spiega che, sebbene i principi morali siano *a priori*, un ragionamento sistematico sulla moralità richiede l'uso di concetti come piacere, dolore, desiderio e scelta, mutuati dall'esperienza (A15/B28-29). Inoltre, nella *Critica della ragion pratica* è esplicito il suo diritto ad attingere alla terminologia psicologica esistente. Rispondendo a un'obiezione secondo cui non avrebbe esplicitato la "facoltà di desiderare" nella *Fondazione*, Kant osserva: «[normalmente] questo rimprovero sarebbe inappropriato, perché si dovrebbe essere in grado di presupporre correttamente la spiegazione data in psicologia» (5:9 n.). Senza ammettere un passo falso, riconosce che il ragionamento psicologico standard è inadatto in questo caso, perché presuppone che il piacere sia sempre il motivo determinante della facoltà di desiderare. Poiché la moralità sarebbe allora impossibile, Kant offre un discorso neutrale: «*la facoltà del desiderio* [Begehrungsvermögen] è, per l'essere, la facoltà di essere, attraverso le sue rappresentazioni, la causa dell'attualità degli oggetti di queste rappresentazioni» (*ibidem*).

Non essendo specificato il fondamento determinante, rimane aperta la possibilità che il desiderio sia determinato da qualcosa di diverso dal piacere. Anche con questa modifica, tuttavia, l'impostazione del progetto della *Critica pratica* dipende dal vocabolario psicologico dei suoi predecessori.

L'ubiquità della psicologia delle facoltà nell'etica di Kant e la sua preoccupazione di mostrare la possibilità della morale,

2. M. Willaschek, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J.B. Metzler, Stuttgart 1992.

suggeriscono che egli intende produrre sia una teoria della ragion pratica che una difesa della moralità. Questo duplice progetto apre una prospettiva interessante: probabilmente Kant ha difeso, o potrebbe difendere, la sua teoria morale facendo appello a un discorso generale sul ragionamento pratico. Poiché a molti sembra che egli non difenda adeguatamente i suoi principi morali, l'opzione di ricavarli dal suo racconto del ragionamento pratico in generale è allettante.

Stephen Engstrom offre una spiegazione in *The Form of Practical Knowledge*³. L'argomentazione di Engstrom sulla conoscenza pratica comporta un'analogia con la conoscenza teorica. Per essere *conoscenza*, la conoscenza teorica deve mostrare una doppia universalità: poiché tutti i soggetti vedono e classificano lo stesso oggetto attraverso le stesse facoltà, devono essere d'accordo; ma anche gli oggetti devono essere concordanti nel senso seguente. Abbiamo a che fare con una conoscenza per principi, quindi tutti gli oggetti devono essere sussumibili sotto questo o quel concetto. Riprendendo l'esempio di Engstrom, se dico che il laghetto è ghiacciato, presuppongo che tutto ciò che rientra propriamente nel concetto di "acqua" sia ghiacciato in quelle medesime circostanze. Nel caso pratico, il soggetto del giudizio e il suo oggetto devono essere gli stessi, perché il soggetto giudica "Io per fare A". Quindi, il soggetto agente è l'oggetto del soggetto giudicante⁴. Nella misura in cui la conoscenza pratica è conoscenza, tuttavia, essa presuppone che tutti i soggetti abbiano la stessa capacità di conoscenza e quindi siano in accordo, e che la conoscenza pratica di ciò che tu, l'oggetto, l'agente, dovresti fare, debba derivare da principi che coinvolgono il concetto universale di

3. S. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge. A Study of the Categorical Imperative*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2009.

4. Cfr. *ivi*, pp. 120-121.

un agente morale tra gli altri. Questo è il modo per preservare la doppia universalità richiesta dalla conoscenza. In questo modo è possibile derivare l'affermazione che "Io posso fare A solo se giudico che tutti possono fare A" dalle condizioni di possibilità della conoscenza pratica.

Anche se probabilmente non influenzata da Willaschek, Christine Korsgaard adotta un approccio simile per difendere la formula dell'umanità. La nota argomentazione di Korsgaard è che, poiché l'azione è possibile solo se gli agenti scelgono un fine che considerano di valore, essi devono considerare di valore anche la capacità di scelta esercitata dagli esseri umani, e quindi l'umanità stessa⁵. Non intendo criticare nessuno di questi tentativi di argomentazione dalla teoria generale della ragion pratica di Kant ai suoi principi morali, ma sosterrò invece che qualsiasi progetto di questo tipo trascura una caratteristica fondamentale della teoria generale. È banale argomentare dalla teoria della ragion pratica di Kant all'imperativo categorico, perché l'imperativo categorico è già parte della teoria. Sostengo, inoltre, che non è solo l'obiettivo di Kant di rivendicare il libero arbitrio e la moralità, ma anche la sua comprensione del modo in cui il ragionamento pratico viene conosciuto, a produrre questo risultato sorprendente.

2. *La psicologia morale di Kant*

Il metodo di Kant, nelle prime due sezioni della *Fondazione*, è «analitico» (4:392). Egli risale dai giudizi della persona comune sulle azioni buone e cattive al principio che le sostiene. Come è evidente nel testo, Kant intende anche spie-

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

gare la comprensione da parte dell'agente morale ordinario delle condizioni psicologiche necessarie per l'azione morale (4:397-401). L'analisi psicologica conduce alla cosiddetta dottrina dell'azione buona: «nient'altro che la *rappresentazione della legge morale* in sé [...] in quanto essa, e non l'effetto sperato, è il fondamento determinante della volontà, può quindi costituire il bene preminente che chiamiamo morale» (4:401).

L'affermazione di Kant non è che gli agenti morali ordinari presuppongano questa tesi psicologica nei loro giudizi morali; i profani non penserebbero in termini di "rappresentazioni" o "motivi determinanti". Il suo presupposto è che un filosofo possa usare questa terminologia per caratterizzare i giudizi ordinari sui casi in modo astratto e illuminante.

La *Fondazione* fa diverse affermazioni sulla ragione pratica. Poco prima di sostenere che nell'azione buona la rappresentazione della legge morale deve determinare la volontà, Kant spiega che la volontà umana (*Wille*) «si trova a metà strada tra il suo principio *a priori*, che è formale, e il suo incentivo *a posteriori*, che è materiale, per così dire a un bivio, ed essa [la volontà] deve in fondo essere determinata da qualcosa [...]» (4:400).

Quel "dopo tutto" (*doch*) suggerisce come fosse ampiamente riconosciuto che la volontà sia "determinata da qualcosa". Kant aveva argomentato nella *Nuova delucidazione* contro il punto di vista di Crusius, secondo il quale una volontà "libera" non implica alcuna determinazione. Per come lo espone, Crusius ritiene che sia sciocco chiedersi perché qualcuno abbia compiuto un'azione libera.

Se si chiede: perché [qualcuno] non ha fatto qualcos'altro? Lui [Crusius] risponderà: perché sta già facendo questo. Pensa quindi che il libero arbitrio sia effettivamente determinato dalla sua esistenza, non antecedentemente, da motivi che sono precedenti alla sua esistenza. (1:397)

Kant ritiene che l'affermazione del punto di vista – il libero arbitrio è determinato dalla sua esistenza – sia sufficiente per la sua confutazione.

Anche la *Fondazione* descrive la volontà razionale [*Wille*]: «[un] essere razionale ha la capacità di agire *secondo la rappresentazione* di leggi, cioè secondo principi o *volontà*. Poiché la *ragione* è necessaria per derivare le azioni dalle leggi, la volontà non è altro che la ragione pratica» (4:412).

Come molti hanno osservato, questo non può essere giusto, perché se la volontà è identica alla ragione pratica, allora potrebbe scegliere solo le azioni che la ragione riconosce come buone. Il problema è, a mio avviso, facile da vedere, anche se non da risolvere. Nella *Critica della ragion pura*, Kant ha seguito l'uso standard, presentando la ragione come la facoltà di fare inferenze (A 303/B 359 ss.) e questa capacità viene notata anche qui. Ma ha bisogno che la ragione pratica pura sia la facoltà di deduzione e la fonte della legge morale e come può essere entrambe le cose?

Dopo essere risalito dai giudizi morali ordinari ai principi che li sottendono, Kant solleva una cupa possibilità alla fine della seconda sezione della *Fondazione*. Anche se è costitutivo delle azioni moralmente buone che l'agente possa volerle come leggi universali, forse l'intero edificio è un'illusione. Dal momento che la moralità non può essere semplicemente presupposta, egli dovrà dimostrare che la legge morale «è vera e assolutamente necessaria come principio *a priori*, [e ciò richiede] [...] *un possibile uso sintetico della ragion pura pratica*» (4:445).

Kant non spiega cosa sia un “uso sintetico” della ragione, ma la discussione della *Prima Critica* sull’“uso reale” della ragione offre un indizio. Egli distingue l'uso reale dall’“uso logico”, che astrae da ogni contenuto (A 299/B 355). Per esempio, per rendere la natura intelligibile a se stessa, la ragione cerca un

genere superiore e specie inferiori. Quindi, al di là dei principi logici neutri rispetto al contenuto, introdotti dai logici per cogliere i modelli di ragionamento dei non addetti ai lavori (9:17, 125), i filosofi devono formulare principi di omogeneità e specificità per cogliere i presupposti profani nel ragionamento sulla natura. Per analogia, un uso reale o sintetico della ragion pratica pura sarebbe una sintesi – un’inferenza – che la gente comune fa pensando a cosa fare, e che i filosofi possono catturare in un principio pratico contenutistico.

Non prenderò in considerazione il tentativo di Kant di dimostrare la realtà della legge morale nella Terza Sezione della *Fondazione*, poiché è ampiamente riconosciuto come un fallimento. Mi soffermo, invece, sul secondo tentativo di Kant nella seconda *Critica*. Egli chiarisce l’obiettivo nella *Prefazione*: «Questa *Critica* si propone di stabilire semplicemente che *esiste una ragion pura pratica*» (5:3).

L’Introduzione spiega come. Per dimostrare che la ragion pura è pratica occorre guardare alle basi determinanti della volontà.

In questo uso [pratico], la ragione si occupa di determinare le basi della volontà, che è un potere sia di produrre oggetti corrispondenti alle proprie rappresentazioni, sia, in ogni caso, di determinarsi a realizzare questi oggetti [...] cioè di determinare la sua causalità. Perché lì [in quest’ultimo caso] la ragione può almeno riuscire a determinare la volontà e, nella misura in cui si tratta solo della volontà [*das Wollen*], ha sempre una realtà oggettiva. (5:15; tr. mod.)

Kant sembra dare per scontato il punto in questione: la ragione [pura] può riuscire a produrre volontà determinate, cioè esiste una ragione pratica pura. In realtà, egli sta delineando la posizione da difendere, notando immediatamente: «[qui] la prima domanda è, quindi, se la ragione pura sia sufficiente da sola a determinare la volontà, o se la ragione possa essere una base determinante della volontà solo in quanto empiricamente

condizionata» (5:15). “Empiricamente condizionato” significa “condizionato dal piacere”, quindi la prima domanda, la più fondamentale, è se non solo il piacere, ma anche la ragione possa determinare la facoltà di desiderare.

Cosa significa “determinare la volontà”? Kant osserva che, nel mondo del senso «la causalità delle azioni della volontà [...] deve essere conosciuta dalla ragione in modo determinato, perché altrimenti la ragione pratica non potrebbe dare luogo ad alcun atto» (5:49).

Per determinare la sua volontà, la ragione di un soggetto deve specificare l'azione che deve compiere. Come sarebbe possibile sapere se la ragione pura include un imperativo categorico che può determinare la volontà? La *Fondazione* mostra che guardare all'azione è insufficiente.

Un droghiere può praticare un prezzo equo per prudenza, non per dovere. Ciò che Kant deve dimostrare non è che un'azione è prodotta dalla legge morale della ragione, cosa che ritiene impossibile, ma che lo è l'intenzione di agire.

Riprendendo la dottrina della *Fondazione*, Kant sostiene nei §§ 5 e 6 che la libertà e la legge morale incondizionata si implicano reciprocamente. Poi passa alla dimostrazione. Poiché il concetto fondamentale di libertà è negativo – assenza di qualcosa – non può essere oggetto di consapevolezza. Pertanto, la cognizione umana della libertà e della legge morale deve iniziare da quest'ultima.

[È] la *legge morale*, di cui diventiamo direttamente consapevoli (non appena inquadrriamo o formuliamo o poniamo per noi stessi le massime della volontà), che si offre *per prima* a noi, e che, nella misura in cui la ragione la mostra come un motivo determinante che non deve essere superato da alcuna condizione sensibile e anzi è del tutto indipendente da essa, conduce direttamente all'idea di libertà. (5:29-30; tr. mod.)

L'affermazione di Kant secondo cui ogni volta che qualcuno tenta di capire cosa fare, di trovare una massima su cui agire, diventa consapevole della legge morale, sembra poco plausibile. Tuttavia, come spiega nella *Fondazione*, non intende dire che la persona comune è consapevole della formula astratta della legge morale, ma che è consapevole di un'istanza che mette in relazione l'atto proposto con la legislazione universale (4:402).

Kant ripete l'asserzione che i ragionatori pratici sono consapevoli della legge morale nella famosa dottrina del "fatto della ragione" del § 7. Come sostiene Willaschek, tuttavia, queste affermazioni appaiono prive di fondamento solo se si tralasciano i passaggi successivi del § 6 in cui Kant invita i suoi lettori a considerare due casi. Secondo Willaschek, Kant offre ai lettori «esperimenti mentali» (*Gedankenexperiment*); nel secondo caso, quello cruciale, Kant separa gli elementi empirici (legati al piacere) da quelli *a priori*.

[Chiedete] a un uomo, qualora il suo principe gli ordinasse, sotto la minaccia della [...] pronta pena di morte [impiccagione immediata], di testimoniare il falso contro un uomo onesto [...]. Forse non si azzarderà ad assicurarci se vincerebbe o meno [...] il [suo] amore [per la vita, cioè sacrificando tutti i piaceri futuri], ma deve ammettere senza esitazione che ciò gli sarebbe possibile. Giudica, quindi, di poter fare qualcosa perché è consapevole di doverlo fare, e riconosce in sé la libertà. (5:30)

Ebbene, Kant come pensa che la ragione umana comune consideri questo caso? Deve presumere che, nel valutare se testimoniare il falso, i suoi lettori siano immediatamente consapevoli della relativa istanza della legge morale: "posso testimoniare il falso solo se testimoniare il falso è in accordo con la legge morale, il che significa farlo solo se tutti possono farlo". Poi pensano che "non è possibile per tutti testimoniare il falso" e quindi deducono "non dovrei testimoniare il falso". Se l'aspettativa di

Kant è esatta, allora ogni lettore deve rispondere positivamente alla “prima domanda” della ragion pratica: la legge morale della ragione pura può produrre una rappresentazione concettuale nella volontà di un’azione da compiere. Può determinare la volontà⁶.

I soggetti che partecipano all’esperimento sarebbero consapevoli della legge morale in due modi. Sono consapevoli del suo contenuto nel singolo caso e ne sono consapevoli come principio di inferenza, perché sono autocoscienti nel dedurre dall’esempio della legge morale il giudizio pratico, “non devo testimoniare il falso”. È il carattere autocosciente del ragionamento che consente ai soggetti di avere una cognizione pratica che la consapevolezza della proposizione non è inerte, ma li porta a rappresentare un’azione specifica da compiere. Nelle *Lezioni di metafisica* Kant nota che giudicare e inferire richiedono autocoscienza: «tutti gli atti della comprensione e della ragione sono possibili solo nella misura in cui si è consapevoli di se stessi» (28:276).

Vale a dire, colui che ragiona deve essere consapevole del suo atto (mentale).

In un passaggio dei *Paralogismi*, Kant sostiene che l’unico accesso che gli esseri umani hanno alla propria mente è attraverso l’autocoscienza e che l’unico modo che hanno di rappresentare altre menti è attraverso la propria autocoscienza. Il contesto in cui lo sostiene è quello in cui spiega perché sia legittimo per lui usare i risultati della sua ricerca sull’autocoscienza nella *Deduzione trascendentale* come base per affermazioni non solo su se stesso, ma su tutti quelli che pensano:

6. Questo paragrafo e la discussione fino al § 3 sono tratti dal mio contributo, *Kant on Practical Reason*, in A. Gomes - A. Stephenson (a cura di), *The Oxford Handbook of Kant*, Oxford University Press, Oxford 2024, pp. 449-469.

Di primo acchito, deve parere strano che la condizione in cui in generale penso, e che costituisce pertanto una semplice proprietà del mio soggetto, abbia, nel contempo, a valere per tutto ciò che pensa; e che ci sia lecito pretendere di fondare, su una proposizione che ha tutta l'apparenza d'essere empirica, un giudizio apodittico e universale come il seguente: «Tutto ciò che pensa è costituito *nel modo dichiarato in me dall'autocoscienza*». Ma la cosa dipende dalla necessità in cui ci troviamo di attribuire a priori alle cose tutte le proprietà che costituiscono le condizioni sotto le quali soltanto possiamo pensarle. Ora, l'esperienza esterna non mi può fornire la più piccola rappresentazione concernente un essere pensante e *dovrò quindi rivolgermi all'autocoscienza*. Oggetti del genere, dunque, non sono altro che la traslazione di questa mia coscienza in altre cose, che soltanto per questo sono rappresentate come esseri pensanti. (A 346-347/B 404-405; corsivo mio)⁷

Si noti che, data la limitazione dell'accesso al pensiero, l'appello di Kant a un *Gedankenexperiment* sarebbe l'unico mezzo per dimostrare il ruolo della legge morale nel ragionamento pratico.

Dopo aver presentato l'esperimento, Kant trae la conclusione che si prefigge. Anche se la gente comune non userebbe questa terminologia, i filosofi possono presentare la situazione, in modo utile e astratto, come dimostrazione pratica che un principio che abbia il contenuto dell'imperativo categorico, «agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere come principio di legislazione universale», sia efficace nella deliberazione pratica. Questa conclusione è presentata nel

7. In questo caso la traduzione fa riferimento al testo italiano (I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di P. Chiodi, UTET-De Agostini, Novara 2013), laddove nelle altre citazioni dell'autrice si è preferito sempre seguire le sue indicazioni al proprio testo di riferimento, per mantenerci fedeli alle piccole modifiche apportate dalla stessa autrice e alle sue peculiari evidenziazioni [N.d.T.].

titolo del § 7 che ho citato in epigrafe: la legge morale è una «legge fondamentale [*Grundgesetz*] della ragion pura pratica» (5:30), cioè è un principio inferenziale fondamentale attraverso il quale opera (effettivamente) la ragion pura pratica. Kant e i suoi lettori possono trarre questa ampia conclusione, perché l'unico modo in cui possono rappresentare gli altri come coloro che hanno una mente, è trasferire in essi la propria autocoscienza, ed è proprio il loro ragionamento autocosciente ad avvertirli che la legge morale è efficace in loro. La ragione pura è la fonte di una legge morale efficace in quanto facoltà di inferenza, e la morale non può essere illusoria perché la legge morale è un principio della ragione pratica umana.

Ora abbiamo una teoria della ragione pratica umana che spiega come sia possibile la moralità. Gli esseri umani hanno una facoltà di ragione che può derivare azioni particolari da principi generali, una facoltà di desiderio che è positivamente libera, in quanto spinta da un'azione proposta come legge del comportamento umano, e negativamente libera, perché, se è spinta da quelle considerazioni, può esserlo indipendentemente dal piacere e dal dolore. Kant ha difeso la teoria attraverso un *Gedankenexperiment* che dimostra ai lettori come essi – e tutto ciò che pensano di avere in mente – possiedano le facoltà necessarie per la moralità. La teoria ha un'inaspettata implicazione: gli esseri umani sono, per loro natura, vincolati ai principi che Kant ha rivelato essere alla base dei loro giudizi pratici.

3. *La predisposizione alla moralità*

Se prendiamo in esame un'opera successiva, *La religione entro i limiti della sola ragione*, vediamo che Kant coglie questa implicazione. Il libro introduce la nozione di *Anlage*, predisposizione, e descrive tre diverse predisposizioni umane come “ori-

ginali”, nel senso che non possono essere derivate da un’altra capacità mentale e non possono essere né acquisite né eliminate. La prima predisposizione è la “animalità”, che comprende l’autoconservazione. La seconda è l’“umanità”, la cui forma di amor proprio va oltre l’autoconservazione per passare al confronto con gli altri, e quindi a una sorta di «inclinazione a *procurarsi un valore nell’opinione degli altri*, in origine [...] solo quello dell’*uguaglianza* [ma] [...] da qui [nasce] gradualmente un desiderio ingiusto di ottenere superiorità sugli altri» (6:27).

Kant concorda con Rousseau sul fatto che questo secondo tipo di amor proprio (*l’amour propre*) sia la fonte primaria del male umano. Oltre all’animalità e alla razionalità, Kant presenta una terza predisposizione umana, quella della “personalità”. Aggiunge una nota in cui spiega perché sia necessaria.

Dal [fatto] che un essere abbia la ragione non consegue affatto – almeno per quanto possiamo vedere – che questa ragione contenga la facoltà [*Vermögen*] di determinare incondizionatamente il potere di scelta attraverso la mera rappresentazione delle qualifiche della sua massima per la legislazione universale [...]. Il più razionale di tutti gli esseri [...] potrebbe applicare la più razionale deliberazione [agli] incentivi [...] senza sospettare la possibilità di una cosa come la morale, legge assolutamente imperativa che annuncia di essere essa stessa un incentivo, e per di più il più alto. Se questa legge non ci venisse data dall’interno, nessun ragionamento sottile [...] la produrrebbe o conquisterebbe il nostro potere di scelta. Eppure questa legge è l’unica che ci rende consapevoli [...] (della nostra libertà) e quindi della responsabilità di tutte le nostre azioni (6:26 n.; tr. mod.).

Questa nota sembra conclusiva: Kant sostiene che è impossibile derivare l’imperativo categorico da una razionalità moralmente neutra. Piuttosto, la legge morale deve essere, come egli la presenta nel § 7 della *Critica pratica*, un principio fondamentale della ragion pura pratica.

4. *Il progresso attraverso l'apprendimento della natura umana e attraverso il sacro diritto umano*

Se quanto ho sostenuto è corretto, allora Kant ritiene che gli esseri umani entrino nella vita e nella società pienamente equipaggiati per agire in modi moralmente corretti. Come può allora dare un senso al progresso morale, sia attraverso le vite individuali che attraverso la vita della specie?

Nel caso degli individui, Kant sostiene che, nonostante il suo fondamento innato, la morale deve essere insegnata. Un “bambino selvaggio” avrebbe una predisposizione alla moralità, ma non la capacità di agire moralmente. Poiché ha una base innata, la legge morale viene insegnata “socraticamente”. Gli educatori morali presentano casi di comportamento buono e cattivo e invitano i bambini a riflettere sulla propria condotta, suscitando così in essi la legge morale.

Nella *Fondazione*, Kant osserva che, sebbene gli esseri umani abbiano leggi morali a priori, hanno bisogno dell'esperienza sia per affinare il loro giudizio sui casi, sia per consentire alla legge morale di accedere alla volontà. Poiché gli esseri umani sono anche influenzati dalle loro inclinazioni, risulta difficile rendere efficace la legge morale nella condotta di vita (4:389). Come si è detto, anche la *Fondazione* presenta la volontà come un punto d'incontro tra le leggi *a priori* della ragione e gli incentivi materiali. La *Religione* elabora questa visione: come abbiamo visto, oltre alla predisposizione alla moralità, gli esseri umani hanno due predisposizioni all'amore di sé. Le predisposizioni sono naturali, innocenti, e sia la moralità che l'amor proprio possono determinare la volontà. Una persona commette un atto malvagio solo se subordina le esigenze della moralità a quelle dell'amor proprio.

Sebbene gli esseri umani siano direttamente consapevoli della legge morale, che produce la rappresentazione di un'azione da compiere indipendentemente dall'inclinazione, a volte nega-

no ciò che sanno essere vero. Il libro sulla *Religione* presenta tre livelli di male. Ai livelli più bassi, coloro che agiscono deplorano che la legge morale dentro di sé sia troppo debole per produrre una causalità nella volontà, o che possa farlo solo con l'aiuto dell'interesse personale (6:29-30). Al livello più alto, si convincono che agire in base alla legge morale sia subordinato al soddisfacimento delle esigenze dell'amore di sé, minando così la capacità della legge di realizzare la causalità delle loro volontà (6:30, 36-37). La vera radice del male non è quindi l'*amour propre*, ma la tendenza a usare male la ragione per ingannare se stessi (6:38).

Kant sosteneva che i giovani avrebbero dovuto studiare antropologia, perché li avrebbe preparati meglio ad applicare la legge morale in situazioni nuove. E forse, cosa ancora più importante, insegnando agli studenti la capacità umana di autoingannarsi, l'antropologia avrebbe permesso alla legge morale di essere più efficace. L'*Antropologia* di Kant presenta alcuni esempi in una discussione sulle passioni. Gli esseri umani hanno passioni, cioè inclinazioni, che impediscono alla ragione di confrontarle con la somma di tutte le inclinazioni (cfr. 7:265).

L'analisi di uno di questi esempi di Kant fatta da Anna Wehofsits, la passione di essere ammirati, spiega come funzioni l'inganno⁸. Ciò che rende possibile l'inganno è la somiglianza tra la passione sbagliata e un principio morale reale, ossia il principio secondo cui ogni uomo ha diritto alla stima. Sfruttando questa somiglianza, la persona alla costante ricerca di ammirazione ritiene di agire in base a un principio morale, mentre esige che gli altri la apprezzino più di loro stessi⁹. In questo modo dà libero sfogo alla sua passione e allo stesso

8. A. Wehofsits, *Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016.

9. Ivi, p. 80.

tempo soddisfa il suo desiderio di comprendersi come persona morale.

Poiché l'antropologia di Kant non è teorica, ma pratica o pragmatica (secondo la sua terminologia), il suo scopo, nel presentare gli usi ingannevoli della ragione, è quello di consentire agli studenti di riconoscerli ed evitarli da soli. Per Kant, gli individui progrediscono non acquisendo conoscenze più profonde sulla morale, ma imparando ad applicare ciò che comprendono in contesti nuovi o complessi e conoscendo meglio se stessi, sia come esseri umani che come individui.

Kant ha due teorie sul progresso dell'uomo come specie, una disastrosamente sbagliata e una seconda che è parallela alla sua posizione sul progresso individuale. La teoria pessima deriva dalla sua teleologia. L'obiettivo della creazione è un mondo moralmente perfetto e poiché «l'umanità raggiunge la sua massima perfezione nella razza bianca», questa razza guiderà il resto dell'umanità verso il mondo perfetto (9:316). Ma visto che questa affermazione non vale la pena di essere discussa, se non come prova di razzismo, passo alla seconda teoria.

In *Che cos'è l'Illuminismo?* Kant sostiene che esiste un «sacro diritto dell'umanità», ossia il diritto di non imporre a un popolo nessuna legge che non possa imporre a se stesso (8:39).

Il fondamento del “sacro diritto” è la natura umana, il fatto che gli esseri umani hanno la capacità di pensare da soli e di essere auto-legislatori. Come nel caso della morale, la sua dimostrazione che le persone utilizzano questo principio per pensare agli assetti politici fa riferimento a un esempio. In questo caso, si tratta di un esempio reale: la Rivoluzione francese.

Kant affronta la questione del progresso della razza umana nella terza sezione del *Conflitto delle facoltà*. La sua opinione non è che la Rivoluzione francese porterà a governi migliori. La sua promessa di un sistema politico conforme al diritto

politico dipende da eventi contingenti ed è indefinita rispetto al tempo (7:88). Piuttosto, egli considera la Rivoluzione come una dimostrazione della tendenza morale degli esseri umani. Ciò che è cruciale è «il modo di pensare degli spettatori che si rivela *pubblicamente* in questo gioco di grandi rivoluzioni, e manifesta una simpatia così universale, ma disinteressata per i giocatori di una parte contro quelli dell'altra, anche a rischio che questa parzialità possa diventare svantaggiosa per loro se scoperta» (7:85).

Come nel caso della falsa testimonianza, l'esempio della Rivoluzione suggerisce un modo di pensare che rivela la presenza e l'efficacia di un principio pratico nella ragione umana. In quest'ultimo caso, si tratta del principio del diritto di un popolo a vivere solo sotto le leggi che esso stesso sceglie. Per Kant, l'importanza della Rivoluzione è duplice. Dimostra la realtà del diritto sacro come principio nella mente umana e ricorda alle persone che possono e devono essere auto-legislatrici. Pertanto, la storia è educatrice morale.

L'esperienza storica non fornisce una capacità di base agli esseri umani, ma può offrire loro prove ripetute del fatto che la possiedono, e quindi renderla una caratteristica più costante nel loro pensiero (7:88). Per Kant né la legge morale *a priori* né il principio *a priori* del diritto umano fondamentale garantiscono il progresso umano. Le loro dimostrazioni dovrebbero semplicemente mostrare come, nonostante le montagne di prove sulla depravazione umana, il progresso morale e politico sia possibile per gli esseri umani.

Progresso valutativo

Philip Kitcher*

Accanto al progresso umano riguardante la conoscenza fattuale, riconosciuto nel pensiero comune secondo cui le persone oggi conoscono il mondo naturale più di quanto non facessero i nostri predecessori, ci sembra di aver fatto progressi anche nei giudizi su ciò che è (e non è) di valore. Accettare l'idea che esista un progresso di questo tipo (d'ora in poi lo chiameremo *progresso valutativo*) non significa supporre che la situazione umana odierna sia migliore di quella precedente: che, per esempio, gli esseri umani vivano meglio nella Roma contemporanea di quanto non facessero poco prima che Cesare attraversasse il Rubicone. Si tratta di sostenere che alcuni giudizi ampiamente condivisi su obiettivi degni e comportamenti accettabili siano superiori a quelli adottati dalle generazioni precedenti e che, a volte, i contemporanei hanno intuizioni su ciò che ha valore che migliorano i modi in cui si comportano.

Molti filosofi che accettano l'esistenza del progresso valutativo articolano la loro posizione parlando di entità: i valori. Io mi oppongo a queste formulazioni. In inglese, il termine *value* ("valore") può essere un nome o un verbo. A mio avviso, la

* Columbia University. Traduzione italiana di Fabrizia Abbate.

forma verbale è primaria: *valuing*, dare valore, è un'attività in cui gli esseri umani si impegnano. Gli esseri umani apprezzano l'onestà e la compagnia, i dipinti di Giotto e il paesaggio toscano. Il loro valore si esprime in ciò che fanno, nelle loro reazioni alla probità o alla doppiezza degli altri, nel dedicare tempo alle persone a cui sono legati, nelle visite a luoghi particolari e nei contributi alle campagne per la conservazione delle cose che apprezzano.

Il valore sembra essere strettamente collegato al desiderio. Chi apprezza la compagnia di determinate persone vuole trascorrere una quantità significativa di tempo con i propri amici; chi apprezza Giotto vuole andare nei luoghi in cui si trovano i suoi dipinti; chi apprezza l'onestà vuole che gli altri dicano la verità. Tuttavia, non tutti i nostri desideri si collegano ai valori corrispondenti. La maggior parte delle persone vuole mangiare cioccolato, almeno di tanto in tanto. Pochi di noi danno valore al cioccolato.

Perché? Perché il desiderio di vivere in Toscana (o di trascorrervi parte delle estati) è alla base di un valore, e il desiderio periodico di cioccolato no? Una reazione comune alla domanda è quella di dichiarare che il cioccolato, pur essendo una cosa abbastanza piacevole, non è sufficientemente importante per essere valutato. Chi apprezzasse il cioccolato sembrerebbe avergli dato uno status che non merita. Le cose che consideriamo di valore sono più centrali nella nostra vita. Dare valore al cioccolato rivelerebbe priorità sbagliate.

Le persone fortunate riconoscono in genere molte cose che vogliono avere, consumare, proteggere, sperimentare, diffondere maggiormente, e così via. Pensiamo all'insieme di tutti questi obiettivi del desiderio per qualche particolare persona. Si è tentati di pensare a coloro che sono ritenuti l'aristocrazia del mondo, la "crema" della società. Concepire in questo modo la distinzione tra il dare valore e il semplice volere, in-

vita a cercare di tracciare un confine. Dove si trova la soglia e cosa la determina? Sconsiglio di cercare di rispondere a questa domanda. La diagnosi di chi valuta il cioccolato in modo errato punta in una direzione più proficua.

Allora, suggerisco, è meglio riconoscere che le persone hanno *schemi di valori*. Lo schema di valori di una persona implica la priorità del desiderio di una cosa rispetto a quello di un'altra. I nostri desideri sono organizzati gerarchicamente. Di fronte alla scelta tra diversi desideri da soddisfare, vogliamo sempre sceglierne uno tra quelli in competizione.

Naturalmente, a volte le persone sono fallibili. Nonostante consideriamo X più importante di Y e consideriamo il nostro impegno nei confronti di X come espressione del suo posto nel nostro schema di valori, possiamo comunque scegliere Y e rinunciare a X. Ciò può derivare da un errore fattuale o dal cedere alla tentazione.

I genitori possono dichiarare che il benessere dei figli è “uno dei nostri valori fondamentali”. Pensando che sia importante offrire maggiori opportunità ai loro ragazzi, possono fare molti straordinari al lavoro, rendendosi conto solo in seguito che i loro figli avrebbero potuto trarre maggiori benefici se fossero tornati a casa prima. Il loro schema di valori non si esprime nel comportamento vero e proprio (le ore piccole), ma nel successivo rimpianto: “Pensavo che quello che stavo facendo fosse per il loro bene, ma mi sono sbagliato. Non farò più lo stesso errore”.

Un ex tossicodipendente può dichiarare sinceramente che una vita pulita è al vertice del suo schema di valori. Nonostante ciò, a una festa con alcuni vecchi amici, può essere attirato a prendere la droga da cui si è (faticosamente) disintossicato. In seguito la sua autocritica è così pungente che lo porta a prendere provvedimenti per evitare situazioni di un certo tipo: rifiuta allora gli inviti a molte feste e fa in modo di incon-

trare quei vecchi amici solo in circostanze particolari. Aveva ragione nel pensare di aver dato priorità a X rispetto a Y; non ha visto, però, che in presenza di Z, il desiderio di Y sarebbe stato irresistibile; ora è motivato da un forte desiderio di non sperimentare Z.

I nostri schemi di valori di solito sono più o meno come li pensiamo. Si manifestano non solo nella condotta che scegliamo, ma anche nelle nostre reazioni a ciò che facciamo. Gli schemi di valori sono ordinamenti parziali dei nostri desideri – parziali perché, in alcune coppie di desideri, nessuno dei due può avere la priorità sull'altro. Si esprimono nelle nostre decisioni e nelle nostre revisioni.

Per dare un senso al progresso valutativo, sarà necessario considerare alcune valutazioni come superiori alle altre. Prima di cercare di chiarire questa idea, voglio fornire una certa geografia concettuale, distinguendo tre tipi di valutazione.

Seguendo Bernard Williams, distingo l'etica e la morale. Per come userò i termini, le questioni *morali* riguardano la condotta umana: riguardano ciò che le persone *dovrebbero fare*. Le questioni *etiche*, invece, si concentrano su ciò che le persone *dovrebbero essere*. Queste questioni sorgono quando le persone si interrogano su quale direzione dovrebbe prendere la loro vita, su quali obiettivi considerano più importanti, su dove dovrebbero incanalare le loro energie e così via. Per Williams le risposte a queste domande costituiscono un *progetto* personale¹. Se pensiamo all'etica come all'elaborazione delle

1. John Rawls offre una concezione simile nella sua discussione sui «progetti di vita». Dietro sia Williams che Rawls, vedo John Stuart Mill e l'idea del «bene proprio», la cui scelta esprime «l'unica libertà che merita questo nome». Per J. Rawls, si veda *Theory of Justice* (ed. riv.; Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1999, § 63); per J.S. Mill, si veda *On Liberty* (Oxford University Press, Oxford 2008, p. 17). La differenza fatta da B. Williams tra etica e morale è articolata nel suo *Ethics and the Limits of Philo-*

condizioni che ogni progetto personale dovrebbe soddisfare, ne consegue che l'etica sussume la morale: qualsiasi progetto personale accettabile deve essere in accordo con i requisiti della morale.

Le persone si impegnano nella valutazione morale quando si chiedono cosa dovrebbero fare loro (o altri) nelle particolari situazioni in cui si trovano. Si impegnano in una valutazione etica quando riflettono su quali obiettivi su larga scala dovrebbero perseguire nel corso della loro vita (o in una parte consistente di essa). Questi atti di valutazione, tuttavia, non esauriscono i giudizi che esprimiamo. Ogni giorno ci troviamo a chiederci cosa fare o cosa perseguire quando riconosciamo una serie di opzioni rivali, apparentemente compatibili con le risposte che daremmo alle domande morali ed etiche. Nulla vi obbliga a invitare un amico a cena, né vi impedisce di farlo. La scelta di invitare o meno dipende esclusivamente da voi. Se decidete di dare valore alla compagnia dell'amico, la vostra valutazione non è né etica né morale. Queste valutazioni le definisco *personali*. Le valutazioni personali sono presenti in tutta la nostra vita.

Proprio come sembra che la scelta di un progetto personale sia vincolata da requisiti morali, così anche le valutazioni personali dovrebbero essere in accordo con l'etica e la morale. In questo caso, però, dobbiamo procedere con cautela. Non è detto che debbano essere compatibili con le valutazioni etiche e morali che *accettate*. Infatti, tali valutazioni etiche e morali potrebbero essere carenti, o addirittura gravemente sbagliate. Solo uno sciocco compiacimento potrebbe supporre che le vostre reali valutazioni etiche e morali – o il vostro schema di valori – siano infallibili.

sophy (Fontana, London 1985); l'idea di un progetto personale è spiegata in *Persons, Character, and Morality*, in B. William, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 1-19.

Da ciò emerge un punto importante, su cui questo saggio tornerà: i tre tipi di valutazione, etica, morale e personale, sono in un'interazione dinamica. Le vostre valutazioni etiche e morali a volte escludono una valutazione personale che altrimenti avreste fatto: è vietata dai giudizi morali che sostenete o in contrasto con la vostra concezione di voi stessi, della vostra vita e dei vostri obiettivi. In altre occasioni, invece, la revisione va nella direzione opposta: siete così fortemente convinti di una valutazione personale che siete portati a ritrattare un giudizio morale o a modificare il senso di ciò che dovrebbe essere la vostra vita.

Le valutazioni personali possono talvolta essere il mezzo attraverso il quale si ottiene un progresso valutativo.

Un modo, il più ovvio, di spiegare il progresso valutativo, ispirato al caso dell'indagine fattuale (paradigmaticamente, l'indagine scientifica), è quello di invocare una nozione di verità per le valutazioni. Così come molti pensatori considerano il progresso scientifico come la sostituzione dell'ortodossia corrente con affermazioni più vicine alla verità, allo stesso modo il progresso valutativo, sia esso compiuto da un individuo o da un'intera società, è visto come una migliore approssimazione alla verità valutativa.

Il mio approccio sarà diverso. Non inizierò con un concetto di verità valoriale. Invece, in modo pragmatico, vedrò la verità emergere man mano che le nostre pratiche di valutazione fanno progressi.

Per elaborare una visione di questo tipo, inizierò distinguendo due tipi di progresso.

In primo luogo, un pensiero comune: il progresso consiste nell'avvicinarsi a una meta. Questo tipo di progresso è presente in una serie di esempi significativi. Quando viaggiamo, naturalmente misuriamo il progresso in base alla diminuzione

della distanza dalla nostra destinazione. Se state risparmiando per comprare qualcosa che desiderate fortemente, calcolate il vostro progresso in termini di riduzione del divario tra ciò che avete e ciò di cui avete bisogno. A volte, coloro che credono che questa sia l'*unica* specie di progresso usano questo giudizio per criticare la possibilità di progresso in qualche ambito. Molti storici sostengono che il progresso umano su larga scala è impossibile sulla base del fatto che il progresso deve essere teleologico, e che le vite e le società umane non hanno obiettivi a lungo termine. L'errore è quello di pensare a uno stile di progresso, quello *teleologico*, come l'unica possibilità.

Eppure, spesso riconosciamo il progresso in casi in cui non c'è un obiettivo finale, né una perfezione a cui si mira. Pensiamo, ad esempio, alla tecnologia informatica. Sarebbe difficile resistere al pensiero che i personal computer abbiano fatto progressi negli ultimi decenni: i dispositivi sottili, eleganti e potenti su cui si lavora oggi sono molto migliori, in termini di dimensioni, velocità, efficienza e portata, rispetto alle ingombranti macchine degli anni Ottanta. Eppure non c'è un fine identificabile che gli ingegnosi progettisti stanno raggiungendo, nessuna forma platonica del personal computer ideale. Ciò che rende superiori i modelli successivi sono proprio le differenze che ho indicato. Possiamo raggrupparli tutti caratterizzando il processo progressivo come una serie di transizioni in cui i problemi vengono superati e i limiti oltrepassati.

Oppure pensiamo alla crescita dei giovani musicisti. Una violinista può fare notevoli progressi, anche se non esiste un interprete ideale al quale si avvicini sempre di più. Chi la ascolta nel corso degli anni scopre che il suo timbro migliora in vari modi: diventa più pieno, più capace di piacevoli variazioni; allo stesso modo le sue dita sono ora più agili, in grado di affrontare passaggi complessi; il suo senso del ritmo è più preciso, sia quando vuole seguire un ritmo rigoroso sia quando

si rilassa nel *rubato*; le sue interpretazioni sono più sfumate, ed è in grado di offrire esecuzioni convincenti di una gamma più ampia di pezzi e generi. Anche in questo caso, il progresso consiste nel superare le carenze precedenti e nel liberarsi dalle limitazioni.

Oltre al progresso *verso*, c'è anche il progresso *da*.

In genere si ottiene diagnosticando un problema e fissando un obiettivo a breve termine: quello di risolvere il problema. Per essere sicuri, l'ingegnere informatico e la violinista hanno quello che John Dewey chiamava "fine a vista", ma non hanno alcuna concezione di uno stato finale che stanno cercando di raggiungere. Se pensassero a possibili futuri, potrebbero ipotizzare direzioni alternative e progressive in cui le loro imprese potrebbero evolversi, procedendo all'infinito senza mai convergere verso un unico stato finale. In forma vaga, possono riconoscere diversi beni – o ideali – ma non esiste un modo privilegiato per bilanciarli l'uno con l'altro o per combinarli in una sintesi perfetta. Ciò che è immediato e chiaro per essi è il carattere problematico dello stato attuale. Decidono di fare qualcosa al riguardo e, nel tentativo, spesso fanno progressi.

Oltre al progresso teleologico, esiste anche un progresso pragmatico. Il progresso valutativo è, a mio avviso, un progresso pragmatico.

Le concezioni ortodosse tendono ad aderire alla teleologia. Nel pensare al progresso morale (o al progresso etico), i filosofi concepiscono un obiettivo finale. L'obiettivo è scoprire verità morali. Una versione molto semplice di questa idea ipotizza un regno di valori autentici.

Il progresso morale consiste nell'esplorare questo regno e nel migliorare l'accuratezza delle nostre caratterizzazioni dei suoi contenuti. I grandi teorici della morale sono i Leif Erikson del

mondo dei valori, che portano alla conoscenza dell'uomo terre e continenti che i loro predecessori non hanno mai conosciuto.

Pensare in questo modo ha ispirato molti dibattiti nelle indagini meta-etiche dell'ultimo secolo o giù di lì. Su queste controversie aleggia un'aria di gioco, di fantasia vacanziera. Si rafforza, anziché dissolversi, quando coloro che giocano ammettono candidamente la loro incapacità di dire molto sul presunto regno dei valori o sul modo in cui viene esplorato. Parlano di non si sa cosa e di non si sa come. È meglio, credo, considerare questo sport come un'attività di svago; se si vuole intraprendere un vero lavoro, dobbiamo procedere in modo diverso.

I filosofi più saggi continuano a cercare un resoconto della verità morale, ma lo fanno in termini meno stravaganti. Forse concorderebbero sul fatto che la forma verbale di "valore" è primaria. Come abbiamo visto in precedenza, si applica a un gran numero di cose diverse: tratti del carattere, persone, luoghi, oggetti fisici e molto altro ancora. Alcune delle entità che vengono *effettivamente* valutate sono *giustamente* valutate.

Il progresso in questo ambito consiste nel sostituire le valutazioni errate con quelle corrette. L'idea di considerare il progresso come correzione di valutazioni errate può essere sviluppata sia in termini di progresso pragmatico, sia in termini di progresso teleologico. Storicamente, l'enfasi sulla teleologia è stata più popolare. Si suppone che la teoria morale abbia un obiettivo: tracciare l'intera verità su come agire. Da Aristotele a Kant, da Bentham a Derek Parfit, i filosofi si sono prefissati il compito di trovare dei principi primi a partire dai quali ogni giudizio morale corretto possa essere formulato.

L'impresa è stata ossessionata da una visione – un sogno – enunciata da Newton rispetto alle scienze naturali: un sistema assiomatico che, in combinazione con le descrizioni fattuali di una situazione, permettesse di dedurre validamente ciò che quella situazione richiede moralmente.

Un semplice elenco, per quanto lungo, non basterebbe. Non possiamo aspirare a conoscere, singolarmente, ogni verità sul mondo naturale. Sono troppe: si pensi a tutte le grandezze fisiche in ogni punto dello spazio-tempo, anche in un intervallo di cinque minuti in uno spazio ristretto. L'assiomatizzazione promette un sollievo, consentendoci di non sapere tutto, ma di rispondere alle singole domande che ci si presentano.

Tuttavia, si tratta di un sogno. Attente indagini sulla pratica scientifica hanno rivelato che le generalizzazioni universali previste da Newton non sono in genere disponibili. Inoltre, gran parte del lavoro di applicazione delle leggi, dei modelli e delle conoscenze statistiche di cui disponiamo, non è una questione di deduzione ordinata, ma di indagine dettagliata su come inserire fenomeni caratterizzati da concetti nuovi in contesti precedenti. I principi morali, anche quando li abbiamo, spesso richiedono lo stesso tipo di adattamento tutt'altro che ovvio.

Come si relaziona esattamente la maternità surrogata con i ruoli precedentemente riconosciuti? Dove la scherzosità maschile diventa molestia sessuale?

Chi vuole considerare il progresso scientifico come un modello per il progresso morale farebbe bene a partire da una visione più accurata dell'indagine scientifica, che faccia i conti con le complessità di molte scienze di brillante successo. I metodi individuali delle singole scienze sono diversi, ma rivelano la virtuale onnipresenza di esercizi per collegare i pezzi di conoscenza che abbiamo ai fenomeni di cui cerchiamo una caratterizzazione accurata. Un'immagine obsoleta ha tenuto prigioniera la teorizzazione morale. La morale dunque è: concentrarsi sulle forme di indagine, piuttosto che sulla presunta struttura assiomatica che dovrebbe darci tutto.

Il progresso scientifico non è un progresso teleologico. Consiste nell'identificare gli aspetti problematici dello stato attuale di una scienza, indagare e trovare soluzioni. Un modo per ri-

conoscere qualcosa di simile nel caso della valutazione – un approccio che questo saggio cercherà di motivare e difendere – è quello di concentrarsi sui metodi di indagine.

Si ritiene che la valutazione sia giustificata quando emerge da indagini condotte con metodi affidabili. Quando una valutazione continua a essere giustificata, poiché l'indagine sul valore continua a essere perseguita con tali metodi, è corretta. La verità è intesa come ciò che rimane stabile nel corso di un'indagine affidabile perseguita in modo indefinito; essa si attribuisce a un giudizio di valore quando la giustificazione permane. Adotto la versione di William James di un approccio pragmatista per parlare di verità: la verità è ciò che è «conveniente per il nostro modo di pensare» – nel lungo periodo e nel complesso. Condivido anche il parallelo che egli fa con la morale: «così come “il giusto” è solo quello che è conveniente nel nostro modo di comportarci», ancora una volta, nel lungo periodo e nel complesso².

È possibile rimanere più vicini all'ortodossia cercando di offrire una caratterizzazione più diretta della verità morale, che eviti la deviazione attraverso la giustificazione. I realisti morali più sofisticati perseguono questa opzione. Per loro, un giudizio morale è vero se è in accordo con la ragione pratica, intesa come rappresentazione delle ragioni oggettive pertinenti alla valutazione. L'idea di un regno dei valori lascia il posto a un regno delle ragioni. Si presume che esistano delle ragioni (anche se risulta difficile spiegare cosa siano) e che una valutazione sia corretta quando riflette l'equilibrio delle ragioni. Ancora una volta, il quadro rimane confuso: si dice poco o nulla su cosa siano le ragioni, su come vengano soppesate l'una con

2. Cfr. W. James, *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1975, lez. 6, pp. 95-113: p. 106.

l'altra o su come si riconosca l'inclinazione della bilancia. La posizione si riduce a un nebuloso suggerimento ontologico, che non sembra fornire alcuna indicazione su come portare avanti l'indagine valutativa.

La meta-etica è stata in gran parte ossessionata dalla semantica e dall'ontologia dei giudizi morali (ed etici). Ha coperto lo scetticismo sull'oggettività di tali giudizi con una foglia di fico. Propongo di cambiare argomento. Il compito centrale è quello di comprendere l'indagine valutativa.

In effetti, le persone “fanno cose per ragioni”. Questo non significa che esistano entità, le ragioni, di cui si discernono le proprietà, così come il fatto che a volte agiamo per il bene di altri implichi l'esistenza di entità, ragioni.

Facciamo le cose per ragioni, nel senso di valutare, scegliere e agire ragionevolmente.

Il carattere ragionevole o irragionevole di queste valutazioni, scelte e comportamenti, deriva dalla conformità o meno dei processi psicologici sottostanti ai metodi di indagine valutativa. Il nostro compito principale è capire quali sono questi metodi. Come si può perseguire correttamente tale indagine?

La meta-etica dovrebbe essere lo studio della metodologia morale (o etica).

Come possiamo portare avanti questo studio? Quali sono le risorse disponibili per guidare qualsiasi tentativo di articolare un metodo per l'indagine etica/morale?

I filosofi ambiziosi, convinti della possibilità di una conoscenza ottenuta pensando molto *molto* bene, in modi di cui hanno l'esclusiva qualificazione per farlo, cercheranno presunti principi *a priori*. Questa idea era un tempo popolare tra i pensatori che speravano di articolare i metodi delle scienze naturali – “la logica della scienza”. La sua influenza è scemata quando alcuni

studiosi hanno iniziato a esaminare con maggiore attenzione alcune importanti transizioni nella storia della scienza. Dai loro sforzi è emerso un approccio diverso per comprendere i metodi utilizzati per indagare il mondo naturale³. Hanno cercato di ricostruire i processi attraverso i quali i principali progressi scientifici sono stati riconosciuti e accettati.

Propongo di fare lo stesso per il dominio dei valori. Lo studio delle transizioni attraverso le quali le società umane hanno modificato le loro concezioni di comportamento corretto e hanno ampliato la loro comprensione di modi di vivere soddisfacenti, può fornire indizi sui fattori che favoriscono il successo dell'indagine morale ed etica e su quelli che la ostacolano⁴. In entrambi i casi, che si tratti di conoscenza della natura o di progresso valutativo, vale spesso la pena di confrontare i trionfi con le occasioni in cui un avanzamento è stato tentato e bloccato.

Tuttavia, non dobbiamo pensare a un parallelismo perfetto. Il pensiero popolare sulle grandi scoperte scientifiche è fortemente individualista. Ci si concentra su un singolo genio o su un piccolo gruppo di pensatori brillanti a cui viene dato il nome di una rivoluzione scientifica. Gli storici della scienza

3. Tra coloro che hanno messo in luce le difficoltà dei canoni tradizionali, presunti *a priori*, vi sono N.R. Hanson, Stephen Toulmin e, soprattutto, Paul Feyerabend e Thomas Kuhn. In reazione alle loro proposte, Imre Lakatos e Larry Laudan formularono esplicitamente un programma che prevedeva l'uso di esempi storici per testare i resoconti del metodo scientifico.

4. In questo caso è necessaria una certa cautela. Le normali storie dell'etica passano in rassegna le teorie etiche elaborate da alcuni individui che hanno influenzato i teorici successivi. Ciò che è necessario, per il lavoro storico che io prevedo, è una comprensione della pratica etica: dobbiamo identificare gli atteggiamenti correnti in una società e seguire i modi in cui questi atteggiamenti cambiano. Le fonti appropriate sono gli scritti degli storici sociali e culturali, non le normali storie dell'etica.

aggiungono sfumature e ci ricordano che è coinvolta una comunità più ampia. Tuttavia, sono le conquiste individuali ad imporsi nelle loro immagini di ciò che è accaduto. Le rivoluzioni morali coinvolgono un ambito più ampio, e le strutture e i processi sociali giocano un ruolo dominante nel loro svolgimento.

Inoltre, il filosofo con una mentalità storica, interessato ai metodi delle scienze naturali, può evitare di porsi domande difficili su quali episodi fungano da casi. Ci sarà un ampio accordo sui periodi e sui luoghi in cui le pratiche di determinate scienze sono state trasformate in meglio. Al contrario, le questioni morali ed etiche sono notoriamente controverse.

Ci si può chiedere, quindi, se siano disponibili casi non controversi da utilizzare come dati per l'analisi prevista. Ogni sforzo di scoprire metodi di indagine è inevitabilmente soggetto a obiezioni per il fatto che le domande sono state eluse in partenza?

Inizierò le mie esplorazioni metodologiche cercando di attenuare la forza di questa preoccupazione scettica.

La strategia consiste nell'offrire interpretazioni contenute di ciò che è avvenuto in episodi in cui molti vedrebbero progressi più ambiziosi. Consideriamo le seguenti tre affermazioni:

- 1) L'abolizione del sistema di schiavitù nelle Americhe, è stata moralmente progressiva.
- 2) Espandere le opportunità delle donne per consentire loro di frequentare le istituzioni educative a tutti i livelli, di esercitare professioni da cui erano state escluse, di votare e di ricoprire cariche elettive, è stato moralmente progressista.
- 3) Abbandonare le pratiche di denigrazione, umiliazione e incarcerazione di chi è attratto da persone del proprio sesso, è stato moralmente progressista.

In ognuno di questi casi, prevedo una reazione di disappunto: le persone che plaudono a queste transizioni riterranno che le mie descrizioni tralascino molti importanti aspetti morali ed etici di ciò che è stato raggiunto. Sono d'accordo con la loro sensazione di diminuzione – e sono d'accordo anche sul fatto che senza incorporare ciò che è stato omesso, in particolare il riconoscimento di un'autentica uguaglianza tra coloro che erano stati precedentemente offesi e coloro che avevano offeso, l'ulteriore correzione dei torti è ostacolata. Tuttavia, ai fini dell'indagine sulla metodologia valutativa, è meglio concentrarsi sul ristretto, facendo appello a “dati” che probabilmente saranno ampiamente riconosciuti. Anche nelle mie versioni ridotte, non si otterrà l'unanimità.

Un'ipotesi: 1 è più ampiamente accettato di 2, e 2 più ampiamente accettato di 3.

Alcuni contemporanei sono talmente convinti del peccato dell'omosessualità da sostenere la persecuzione dei “devianti” con la speranza di portarli alla salvezza. Alla base di questo atteggiamento c'è un attaccamento ai testi delle scritture (e alle loro interpretazioni) che è in contrasto non solo con il punto 3 (e forse anche con i punti 2 e 1), ma anche con l'idea di indagine etica.

Per il momento, non cercherò di rispondere allo scetticismo nei confronti dell'indagine valutativa che poggia sul dogmatismo religioso (o, più in generale, ideologico)⁵.

In lavori precedenti, ho offerto analisi (a vari livelli di dettagli) di come questi tre giudizi siano stati ampiamente accettati in società che avevano precedentemente adottato le pratiche

5. Grazie a Sofia Bonicalzi per aver sollevato importanti questioni su questo tipo di atteggiamenti (ampiamente dogmatici) che possono bloccare gli sforzi dell'indagine etica.

che i giudizi ripudiavano⁶. Qui sarò più breve. In tutti e tre gli esempi, il percorso verso la conclusione finale è bloccato dall'assenza di tre caratteristiche cruciali.

In primo luogo, nelle discussioni sulle pratiche che alla fine saranno abbandonate, alcune persone sono escluse dalla conversazione. In secondo luogo, tali discussioni sono permeate dalla disinformazione, e le false credenze distorcono qualsiasi deliberazione sui problemi. In terzo luogo, anche quando coloro che subiscono le pratiche entrano nella conversazione, le loro prospettive non vengono presentate e non si cerca di entrare nelle loro vite.

Storicamente, il progresso si verifica quando questi ostacoli vengono – in qualche misura – superati. Succede quando la deliberazione diventa più inclusiva, quando coloro che vi partecipano dispongono di migliori informazioni fattuali e quando c'è un serio sforzo di impegno reciproco. L'impegno reciproco significa entrare nella vita dell'altro, in modo da vedere il mondo come lo vedono i nostri interlocutori. L'inclusione è più facile da ottenere: possiamo rendere le nostre discussioni più inclusive cercando di riconoscere tutti coloro che saranno interessati a quella determinata questione e facendo in modo che ogni diversa prospettiva sia rappresentata nella discussione⁷.

Sebbene la nostra comprensione dei fatti sia sempre suscettibile di revisione (e possa essere permanentemente incomple-

6. Più ampiamente in *Moral Progress* (Oxford University Press, New York 2021). Ulteriori ramificazioni sono discusse nei capp. 5 e 6 di *The Main Enterprise of the World* (Oxford University Press, New York 2022) e nel cap. 3 di *The Rich and the Poor* (Polity Press, Cambridge 2025); questi due libri presentano anche sintesi della mia argomentazione complessiva di *Moral Progress*.

7. Quando c'è un gran numero di persone interessate, è probabile che questo comporti l'accorpamento di prospettive diverse, in modo che la rappresentazione sia a grana più grossa.

ta), possiamo lavorare per sradicare gli errori e per garantire che le affermazioni a cui i *discussant* si appellano siano supportate da prove disponibili. Più difficile è l'espansione dell'empatia. Entrare nella vita di persone i cui atteggiamenti, reazioni, inclinazioni e convinzioni divergono notevolmente dai nostri è una sfida. Tuttavia, ho sostenuto che tentare di farlo è fondamentale per l'indagine morale ed etica: è possibile migliorare le nostre propensioni naturali a questo tipo di impegno, e persino migliorare il tentativo di impegnarci con i talenti limitati che abbiamo⁸.

La storia del progresso morale dell'uomo si rivela incerta, asistemica, precaria, incompleta e (cosa forse più evidente) sanguinosa. Come John Dewey, ritengo che il compito centrale della teorizzazione morale sia quello di individuare metodi per ridurre questi aspetti indesiderati.

Un punto di *partenza* per la metodologia morale è vedere l'indagine morale come un processo che procede attraverso deliberazioni che cercano di soddisfare tre condizioni: devono essere (i) inclusive, rappresentare cioè le diverse prospettive di coloro che sono interessati alla questione focale; devono essere (ii) impegnate a utilizzare solo affermazioni fattuali ben supportate; e devono essere (iii) reciprocamente impegnate, nel senso che ogni partecipante si sforza di entrare nella vita

8. Discuto questi possibili miglioramenti delle nostre discussioni nel cap. 5 di *The Rich and the Poor*. Alcuni esperimenti di democrazia deliberativa, brevemente descritti in quella sede, in particolare esemplificati dalle giurie di cittadini e dal sondaggio deliberativo sperimentato da James Fishkin, offrono un incoraggiamento. Si veda, ad esempio, J.S. Fishkin, *Democracy When the People Are Thinking*, Oxford University Press, New York 2017. Il recente lavoro di Hélène Landemore, attualmente inedito, rivela possibilità di connessione affettiva che riducono lo scetticismo nei confronti dell'impegno reciproco. Il cap. 5 di *The Rich and the Poor* offre un breve resoconto delle scoperte della Landemore.

degli altri e di mirare a un giudizio sulla questione che ciascuno possa accettare.

Se le società si trasformassero in modo da rendere deliberazioni di questo tipo centrali nelle istituzioni attraverso le quali vengono affrontate le questioni politiche, faremmo, a mio avviso, un passo avanti nel progresso morale. Realizzare questo cambiamento istituzionale non sarebbe facile. Né eliminerebbe tutta la necessità di coraggio individuale, compresa la determinazione a opporsi alle pratiche esistenti anche sotto la minaccia della violenza. Sostengo solo che sarebbe un primo passo per rendere il progresso morale meno rischioso, più sistematico, meno precario, più completo e meno sanguinoso. Sarebbe un'impresa parallela a quella avviata nel XVII secolo dai pensatori che proponevano nuovi metodi per le scienze (per quanto vaghe e reciprocamente incoerenti fossero quelle proposte). Inoltre, proprio come le idee imprecise di Galileo, Bacone, Cartesio e altri hanno ispirato un lavoro scientifico che, a sua volta, ha corretto e affinato i loro pensieri metodologici iniziali, allo stesso modo dovremmo aspettarci che la rozza raccomandazione che ho fatto venga superata nella successiva evoluzione della metodologia morale. La prima parola non è certo l'ultima.

Anche la prima parola, però, non è stata ancora completata. Sebbene abbia abbozzato una procedura per affrontare le domande – per risolvere problemi già identificati – non ho spiegato come questi problemi siano stati, in primo luogo, diagnosticati.

La mia risposta utilizzerà le specie di deliberazione che ho evidenziato, ma in un nuovo contesto. In qualsiasi momento, in qualsiasi società, alcuni membri della società saranno insoddisfatti delle istituzioni e delle pratiche attuali. Non possiamo dare per scontato che coloro che protestano stiano metten-

do in guardia i loro compagni da un problema reale: alcune persone sono lamentose, per esempio. Né possiamo dare per scontato che l'assenza di espressioni di malcontento significhi che tutto va bene: alcune persone sono stoiche. Tuttavia, le proteste, «le grida dei feriti» come le chiamava William James, sono un buon punto di partenza⁹.

Molto probabilmente le lamentele sono troppe. Una regola ovvia è quella di iniziare da quelle in cui la sofferenza, se veramente problematica, sarebbe maggiore. Prima di considerarla un problema, però, è necessaria un'indagine morale. L'indagine è perseguita in modo appropriato riunendo un corpo inclusivo, che includa appunto le diverse prospettive di coloro che sostengono di essere oppressi e le diverse prospettive di coloro che considerano il reclamo ingiustificato. Il dialogo che ne consegue mira o a respingere la preoccupazione, o a formulare nel modo più preciso possibile una questione da risolvere.

Prestare attenzione alle grida dei feriti è un modo per diagnosticare i luoghi della nostra cecità morale. Offre un buon punto di partenza per un progresso morale più sistematico.

Eppure, come uno degli esempi storici da me citati chiarisce ampiamente, non è sufficiente. A volte, i feriti non piangono nemmeno. Le donne che chiedevano a gran voce una più ampia sfera di opportunità, dalla fine del XVIII secolo all'inizio del XX, venivano regolarmente ammonite osservando che la grande maggioranza delle loro sorelle era perfettamente soddisfatta della propria sorte. Le mogli e le madri di solito si adeguavano all'ideale accettato per il loro sesso. Il loro ruolo, spesso visto come un compito sacro, era quello di gestire la vita domestica, sostenere i loro uomini e nutrire i bambini. Aveva-

9. Cfr. W. James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, in Id., *The Will to Believe and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1979, pp. 141-162: p. 158.

no una concezione etica, un progetto di vita, acquisito dall'ambiente sociale senza alcun processo di decisione consapevole.

Finora la mia discussione si è concentrata sul progresso morale e sui metodi di indagine morale, ma questo esempio storico mostra come le questioni morali possano essere intrecciate con questioni propriamente etiche. Le persone che hanno avuto l'opportunità di formarsi una concezione di come dovrebbe essere la loro vita – probabilmente una piccola minoranza nella storia della nostra specie – possono ereditare un modello per se stesse che le rende cieche di fronte alla propria oppressione. Di conseguenza, le lotte degli altri, quelli che invece sentono un senso di oppressione che non riguarda i contenti, possono essere bloccate.

Pertanto, l'indagine morale dovrebbe essere accompagnata da un'indagine etica, non solo per riconoscere la condizione degli stoici, ma anche per scoprire i casi in cui una convinzione sociale, insinuata nel primo sviluppo, maschera l'autocoscienza. Come ho sostenuto altrove, questo tipo di indagine implica tipicamente una sperimentazione etica. Coloro che desiderano rompere uno stereotipo devono avere uno spazio protetto in cui provare gli ideali che si prefiggono¹⁰.

L'approccio alla metodologia morale ed etica qui delineato considera chiaramente la giustificazione nei domini morali ed etici come il risultato di un processo sociale. Abbandona l'idea che gli individui abbiano un'autorità finale, in tutte le forme che questa idea ha assunto. Dice addio alla regola dello sciamano, del veggente, del sacerdote, del saggio, del filosofo o

10. Cfr. il cap. 2 di *Moral Progress*. Michael Fuerstein offre un lucido resoconto del ruolo della sperimentazione in *Experiments in Living Together: How Democracy Drives Social Progress* (Oxford University Press, New York 2024).

dell'eticista di professione. Nessuno di questi può vantare una competenza decisiva.

Ciò non significa, tuttavia, che queste persone non abbiano un talento particolare per facilitare la deliberazione. Nelle conversazioni attraverso le quali vengono scoperte e risolte le questioni morali ed etiche, sarebbe molto utile avere John Rawls o Bernard Williams nella stanza. Il loro ruolo non è quello di dominare la conversazione, ma di aiutarla ad andare meglio.

Il cuore della metodologia morale ed etica è il concetto di impegno reciproco, di risposta alle vite e alle preoccupazioni di tutte le parti interessate. Nessun individuo, per quanto simpatico e fantasioso, può parlare per tutti. Piuttosto, tutti dovrebbero parlare per se stessi. Come ho sostenuto altrove, una storia plausibile sulle origini delle pratiche morali vorrebbe che i nostri antenati, da qualche parte tra i cinquantamila e i centomila anni fa, abbiano avuto l'idea di regolare collettivamente i loro desideri e la loro condotta attraverso una discussione di gruppo inclusiva. Così facendo, hanno lanciato un progetto – prima il Progetto Morale, poi il Progetto Etico – che ha trasformato la vita umana¹¹.

I nostri antenati più remoti, come gli scimpanzé e i bonobo, vivevano in una forma insolita di società, con un numero relativamente elevato di membri, misti per età e sesso. Erano in grado di farlo perché possedevano una capacità psicologica evoluta, una *responsiveness* che consentiva loro di individuare i piani e i desideri dei loro simili e *talvolta* di modificare il proprio comportamento in modo che fosse più cooperativo di quanto sarebbe stato altrimenti. Tuttavia, i limiti di questa capacità hanno causato problemi sociali. Il passo cruciale nella

11. Questa narrazione è elaborata in dettaglio nei primi capitoli di *The Ethical Project* (Harvard University Press, Cambridge [MA] 2011). È riassunta nel cap. 2 di *Moral Progress* e nel cap. 3 di *The Rich and the Poor*.

nostra evoluzione culturale è stata l'invenzione della moralità come modo per rispondere alle difficoltà ricorrenti. Senza volerlo, è iniziata un'operazione di amplificazione della *responsiveness* umana.

I pionieri (e la maggior parte dei loro successori) hanno alleviato i sintomi sociali, così come i guaritori hanno affrontato i visibili mali corporei. Oggi la medicina intende il suo compito come quello di riparare forme di danno fisico e di malfunzionamento di cui le generazioni precedenti erano completamente ignare. E oggi chi riflette sull'etica e sulla morale dovrebbe vederle come dispositivi per affrontare un problema psicologico di fondo: i limiti della nostra evoluta *responsiveness*.

Se questo è il problema, la soluzione più ovvia è quella di espandere la *responsiveness* umana. Non dovrebbe, quindi, sorprendere che la metodologia morale ed etica ponga al centro l'impegno reciproco, o che una corretta indagine in questi ambiti debba essere un affare sociale.

Una conclusione preoccupante: che ne è della persona ben intenzionata che si chiede cosa fare di fronte a un problema urgente? Nessuno di noi può schiacciare le dita e far nascere un corpo inclusivo di deliberatori che si confrontino tra loro, si basino solo su giudizi fondati e formulino una raccomandazione in tempo utile per agire. Il quadro che ho offerto sembra lasciarci senza la guida di cui abbiamo bisogno nelle molte occasioni in cui la tradizione morale che abbiamo assorbito non offre istruzioni precise su cosa fare.

Non possiamo avviare il tipo di deliberazione che emetterebbe un verdetto ufficiale. Possiamo, però, provare a immaginare come si svolgerebbe tale deliberazione. Il nostro successo in questo sforzo dipenderà dalle sfide dei nostri poteri immaginativi. Molte delle nostre decisioni morali riguarderanno solo poche persone, tutte quelle che conosciamo bene. A volte è possibile prevedere come reagirebbero alla situazione che si

presenta. Di fronte alla scelta tra mantenere una promessa verso una persona e dare un aiuto importante a un'altra, potreste sentirvi sicuri di come andrebbe la discussione inclusiva. Quando dite "X capirebbe perché non ho mantenuto la mia promessa", state in effetti esprimendo la vostra fiducia sul corso di una conversazione a tre.

Fortunatamente, gran parte della vita degli agenti morali si svolge in questo modo. Sono poche le persone che si trovano in situazioni in cui ciò che fanno avrà un impatto su molte altre persone, comprese quelle di cui non possono prevedere o nemmeno immaginare l'atteggiamento. Quando si presentano queste situazioni, gli individui sono tipicamente cauti. Cercano di raccogliere più informazioni possibili e fanno in modo di rimandare il più possibile il momento della decisione. Tuttavia, a volte ciò si rivela impossibile. Quando ciò accade, la vita morale umana soffre dell'assenza di istituzioni in grado di collocare la deliberazione nella sfera collettiva a cui appartiene.

La mia metodologia di indagine morale, orientata al sociale, comporta quindi una serie di implicazioni per il progresso morale degli individui.

In primo luogo, è probabile che miglioreremo le nostre decisioni morali pensando esplicitamente a come si svolgerebbe una deliberazione inclusiva, ben informata e reciprocamente impegnata sulla questione. In secondo luogo, riconoscendo che ci vengono richieste simulazioni di questo tipo, potremmo cercare di sviluppare le capacità per avere maggiore successo nel farle: imparare di più sulla diversità delle situazioni e degli atteggiamenti umani, prendendoci cura di espandere le nostre simpatie e di pensare in modo immaginativo (per esempio)¹². In terzo luogo, dovremmo essere moderati e cauti su molti dei

12. Il cap. 3 di *Moral Progress* offre una discussione più ampia delle capacità (sensibilità) richieste all'agente morale individuale. Le proposte educative

nostri giudizi morali, riconoscendo i limiti della nostra comprensione delle probabili reazioni di coloro sui quali le nostre azioni avranno effetto e cercando sempre di migliorare la nostra comprensione prima di essere costretti ad agire.

Nel passare dal sociale all'individuale, mi sono deliberatamente concentrato sul processo decisionale morale. Finora le decisioni di carattere etico sono state ignorate. È ora di porvi rimedio.

La decisione etica centrale per alcuni – fortunati – esseri umani, riguarda la forma delle proprie vite. Per la maggior parte della storia documentata, questo è stato possibile solo per pochi privilegiati. La maggior parte delle persone che sono vissute si è vista imporre modelli di vita determinati dal sesso, dalla razza, dalla casta o dalla classe. Per i nostri lontani antenati, anche per coloro che avevano iniziato il progetto morale, il problema di come essere non si poneva. Se i cacciatori-raccoglitori del Paleolitico ricevessero la visita di un ambasciatore dell'etica – un ambasciatore eloquente come Bernard Williams – il suggerimento di pensare al “vostro progetto personale” probabilmente susciterebbe un pugno sul naso del visitatore.

La questione etica centrale si pone per una persona quando questa gode di quella che Mill ha definito “l'unica libertà che merita questo nome”: quella di scegliere la forma della propria vita¹³.

sullo sviluppo di tali capacità sono presenti in *The Main Enterprise of the World. Rethinking Education* (Oxford University Press, New York 2022).

13. Cfr. J.S. Mill, *On Liberty*, cit., p. 17. Discuto questo pensiero e la sua centralità nelle posizioni filosofiche di Mill in *On John Stuart Mill* (Columbia University Press, New York 2023).

Si è tentati di pensare che questa decisione venga presa, una volta per tutte, in un momento cruciale, alla fine dell'adolescenza o all'inizio dell'età adulta. È un mito. Sono molto più numerose le persone che prendono questa decisione senza essere consapevoli della domanda "che forma deve avere la mia vita?". La decisione viene presa attraverso gli innumerevoli piccoli incidenti e processi in cui scopriamo i nostri gusti e le nostre antipatie, gravitiamo verso particolari attività e persone e ci allontaniamo da altre, e (forse) ci facciamo un'idea dei nostri talenti.

Se tutto va bene, le influenze sociali su di noi rispondono alle nostre inclinazioni e propensioni nascenti, non costringendoci in direzioni estranee, ma guidandoci ulteriormente lungo le traiettorie che sembriamo perseguire. Se il nostro sviluppo è sano, le nostre scelte risponderanno alle vite degli altri e cercheremo modi per contribuire al benessere umano. Tutto questo non dovrebbe comportare una visione ambiziosa (almeno per la maggior parte di noi). Dovremmo accontentarci di pensare che gli obiettivi che ci prefiggiamo e le attività che essi guidano possano portare qualche beneficio qui o là, che possiamo toccare altre vite e renderle migliori grazie a questo incontro. Alla fine di questo processo, molte persone si rifiuterebbero di identificare un "ideale di sé" che hanno scelto, considerandolo un linguaggio pomposo e pretenzioso. Tuttavia, hanno fatto la loro scelta. Qualcuno che li conosce bene potrebbe indicare i contorni della vita che hanno scelto, delineando gli obiettivi che sono stati centrali per essa. Dopo questa descrizione, la persona descritta (pur continuando a disconoscere il linguaggio altisonante) potrebbe essere d'accordo: "Sì, io sono così"¹⁴.

14. Per saperne di più sulle questioni discusse molto brevemente in questa sede, si veda la parte I di *The Main Enterprise of the World*, in particolare il cap. 3.

Le società compiono progressi etici consentendo a un maggior numero di membri di affrontare la questione etica con saggezza. In parte si tratta di offrire opportunità a coloro che altrimenti sarebbero costretti a seguire determinate direzioni – persone a cui manca “l’unica libertà che merita questo nome”.

Si tratta anche di riformare l’educazione, evitando di concepire i cittadini come componenti da inserire in macchine economicamente produttive, e quindi da attrezzare per svolgere una particolare funzione¹⁵.

Gli individui fanno progressi etici riflettendo sulle loro esperienze e su come le loro vite interagiscono con quelle degli altri. Come suggerirò ora, questo dipende solitamente dal progresso delle loro valutazioni personali.

Finora questo saggio ha seguito una tradizione filosofica ben radicata: non ha detto nulla sulla valutazione personale, se non constatarne l’esistenza. La vita dell’uomo è, ovviamente, permeata dalla ricerca del piacere. Sviluppiamo simpatie e antipatie, che modellano la nostra condotta quotidiana, spesso senza che ci pensiamo.

Fin dall’antichità, tuttavia, i filosofi hanno guardato al piacere e alla felicità con sospetto. Vivere bene, hanno sostenuto, non è semplicemente una questione di piacere. L’edonismo offre una risposta sbagliata alle domande su come vivere.

Eppure ci sono sicuramente un gran numero di ambienti in cui un particolare tipo di edonismo è la *migliore* risposta che si possa dare. Per i gruppi di persone che vivono precariamente

15. La coercizione socio-economica è analizzata e criticata nel cap. 2 di *The Main Enterprise of the World* e in *The Rich and the Poor*.

te in condizioni difficili, i pensieri grandiosi sulla scelta di un “progetto personale” da un menu di opzioni sono uno scherzo di cattivo gusto: da qui il probabile pugno sul naso dell’ambasciatore etico.

Il compito è quello di andare avanti giorno per giorno. Questo compito è assolto al meglio dagli *edonisti comunitari*, persone che cercano di alleviare i dolori e aumentare gli scarsi piaceri del piccolo gruppo in difficoltà a cui appartengono. Queste persone non meritano il rimprovero di Mill a Bentham. Se vedono nella vita umana solo «ciò che l’occhio più volgare»¹⁶ può vedere, è perché, per loro, la vita umana non può aspirare a nulla di più. Per qualsiasi comprensione seria della lunga storia della nostra specie, chiedere qualcosa di più dell’edonismo comunitario è un segno di privilegio etico.

Inoltre, c’è sicuramente qualcosa di strano nell’idea di un “progetto personale” ben scelto che viene perseguito senza felicità. Trovare gioia in ciò che si è e si fa dovrebbe essere parte del vivere bene, come è naturale pensare. A quanto pare, quindi, le nostre valutazioni personali dovrebbero essere in armonia con il nostro giudizio etico su chi siamo, oltre che con precetti morali giustificati su ciò che dovremmo fare. Considerata l’enorme quantità di valutazioni personali che compiamo, dovrebbero allora essere scartate come fossero irrilevanti in qualsiasi discorso sul progresso valutativo?

È tempo di prenderle più sul serio.

Un fatto tipico della vita umana: a volte le nostre valutazioni personali sono in conflitto con un giudizio morale che riconosciamo o con un giudizio etico sul tipo di persona che vogliamo essere. È facile pensare che l’etica e la morale debbano

16. J.S. Mill, *Bentham*, in Id., *Collected Works*, vol. 10, Liberty Fund, Indianapolis 2006, pp. 77-115: p. 93.

avere la precedenza. Dobbiamo sapere, però, che i giudizi etici e morali sono fallibili. Molti di essi sono stati acquisiti sotto l'influenza dell'ambiente sociale in cui siamo cresciuti. Non possiamo considerarci autori di più di una frazione (in gioventù, una frazione minima) delle valutazioni etiche e morali che esprimiamo. Forse le nostre valutazioni personali possono rimettere alla prova i giudizi che abbiamo assorbito. Forse possono servire ad alimentare il progresso etico e morale.

Questo è particolarmente plausibile per quanto riguarda le decisioni etiche. Ho sfatato il mito del momento decisivo in cui le persone trovano il modello della loro vita, facendo notare che di solito la domanda non viene posta esplicitamente. Avrei anche potuto notare che raramente lo si fa una volta per tutte. La maggior parte di coloro che danno forma alla propria vita lo fanno con molti cambi di direzione, man mano che le esperienze insegnano loro che una decisione precedente non era del tutto giusta. Tessere la trama di una vita può essere un processo che dura tutta la vita. I grandi romanzieri lo hanno capito. *Guerra e pace* di Tolstoj fornisce un esempio illuminante.

Le tre figure centrali di questo straordinario romanzo, Pierre Bezukhov, Andrej Bolkhonskij e Nataša Rostova lottano tutte per trovare la loro strada. I colpi di scena dei loro viaggi si susseguono quando il perseguimento dei fini che si sono prefissati – attraverso valutazioni personali – li porta a esiti imprevisti. I dolori e i piaceri che sperimentano li costringono a cambiare le valutazioni in cui avevano confidato, con modifiche degli obiettivi a volte radicali e brusche. Le esperienze sul campo di battaglia di Andrej, in particolare la confusione della carica in cui viene ferito, modificano la sua concezione delle glorie militari e riorientano le sue energie. L'ingenua apertura di Nataša al falso fascino di Anatole la porta, attraverso la disgrazia e la vergogna, a un nuovo senso di ciò che ha valore, che le permette di avvicinarsi ad Andrej, di riconciliarsi con

lui sul letto di morte e di imparare l'amore più completo, che si esprime nel matrimonio con Pierre. Gli episodi dell'odissea di Pierre sono ancora più numerosi; un esempio eclatante (tra i tanti) è rappresentato dal suo abbraccio alla massoneria e dalla sua successiva disillusione.

Sorvolando sulle sottigliezze delle caratterizzazioni di Tolstoj, possiamo considerare questi personaggi come l'adozione di valutazioni personali che si accordano, in qualche misura, con il senso di sé esistente. Nel perseguire obiettivi definiti da questi giudizi di valore, imparano cose nuove sul mondo e su se stessi che mettono in discussione quel senso. I valori personali portano a conseguenze dolorose, ma il dolore insegna. Il loro progresso etico è un prodotto del dolore; questo è particolarmente evidente nel caso di Nataša.

Questi processi di apprendimento sembrano avere una struttura lineare. La posizione etica di una persona porta a considerare determinati obiettivi come degni di essere perseguiti e, di conseguenza, determinate azioni come gratificanti e consentite. Invece di portare la gioia prevista, compiere quelle azioni produce insoddisfazione, dolore o rimpianto. L'agente è quindi costretto a considerare il motivo per cui quel dominante ideale di sé sembrava permettere l'azione e, alla luce di questa domanda, le credenze su chi si è e si dovrebbe essere vengono modificate. Se il cambiamento perdura alla luce delle esperienze successive, costituisce un progresso etico.

Inizialmente Nataša si considera adeguatamente spensierata e aperta agli altri. Man mano che Anatole esercita il suo fascino su di lei, il senso del suo spirito caldo e vivace arriva a dominare la sua visione di sé, e comincia a chiedersi se sia adatta come moglie per il più serio Andrej.

Solo quando l'infatuazione per Anatole fa naufragare il suo fidanzamento con Andrej, la profondità del suo dolore e della sua autocritica le fanno capire quanto Andrej sia stato impor-

tante per lei. Lei è capace, così, di ricostruirsi. L'apertura verso gli altri si sviluppa come capacità di empatia che si esprime nella sua dedizione ad alleviare le sofferenze. Quando lei e Andrej si riuniscono, questo cambiamento è immediatamente evidente per lui. Dopo averle detto che la perdona, le solleva il mento per vedere meglio i suoi occhi: «Questi occhi, pieni di lacrime di gioia, lo guardavano con timidezza e compassione e amorosa letizia. Il magro e pallido viso di Nataša, con le labbra gonfie, era più che brutto: era tremendo. Ma il principe Andrej non vedeva quel viso, vedeva soltanto quegli occhi splendenti, che erano magnifici»¹⁷.

Riconosce che la donna venuta al suo capezzale non è la ragazza che gli si è dimostrata infedele. Vede il suo progresso etico.

Le nostre valutazioni personali possono quindi offrire una via al progresso etico e morale. Essa può passare attraverso le insoddisfazioni che proviamo nel perseguire obiettivi raccomandati dai nostri giudizi morali o dal nostro senso di chi siamo: come quando Pierre è scontento dei suoi sforzi per servire la causa della Massoneria.

Al contrario, cedere a ciò che il nostro codice morale attuale (o la nostra autoconvinzione) giudica una tentazione, può portare soddisfazioni e gioie, rivelando che non è stato fatto alcun danno. Di conseguenza, i nostri orizzonti possono allargarsi. Vediamo nuove possibilità di agire e di vivere.

E gli esempi non si limitano alla narrativa. Il famoso esaurimento nervoso di Mill si verificò quando si chiese se la piena

17. L. Tolstoj, *Guerra e pace*, tr. it. di E. Carafa D'Andria, pref. di L. Ginzburg, Einaudi, Torino 2014, parte III, cap. XXXII. Il commento a questo episodio, che fornisco in questa sede, è troppo breve e schematico e, in particolare, è unilaterale. Non ho infatti detto nulla dei cambiamenti avvenuti nella concezione di sé di Andrej. Spero di porvi rimedio in un prossimo lavoro.

realizzazione del programma di Bentham lo avrebbe reso felice, e rispose con un deciso “no”. Il suo recupero fu facilitato dall’impegno in attività che i benthamiani ortodossi avrebbero disapprovato. Si ristabilì la salute psicologica – e fece progressi morali ed etici! – grazie alla lettura delle poesie di Wordsworth e all’innamoramento per Harriet Taylor (già sposata)¹⁸.

Il progresso etico e morale di John Woolman fu favorito dalla sua decisione di fare qualcosa che era moralmente sospetto nella sua comunità e che era in contrasto con ciò che ci si aspettava da un onesto quacchero di Philadelphia. La sua reazione alla richiesta di firmare come testimone un atto di vendita di uno schiavo nero lo spinse a iniziare a parlare con i neri. Grazie alle soddisfazioni e al senso di apprendimento che tali esperienze gli procurarono, divenne uno dei grandi pionieri del movimento abolizionista¹⁹.

Due tipi di esperienze si distinguono per il loro potere di rimanere vivide nella nostra vita psicologica per un periodo significativo. Gli episodi che classifichiamo come esperienze estetiche o religiose sono spesso considerati in grado di cambiare le nostre convinzioni e la nostra vita. Pensare ad esse in questo modo non deve impegnarci in alcuna ipotesi di accesso improvviso a qualche regno trascendente. Ciò che è cruciale nelle esperienze è ciò che *fanno* piuttosto che ciò che le *produce*²⁰.

18. Discuto a lungo della rottura e del recupero nel cap. 1 di *On John Stuart Mill*.

19. Probabilmente Woolman non era stato l’unico a infrangere questa barriera. Alcuni dei suoi contemporanei potrebbero aver agito in modo simile. Ma egli ci ha lasciato un resoconto delle sue attività (e della sua crescita etica e morale): si veda *The Journal of John Woolman*, Citadel Press, New York 1961.

20. Qui seguo J. Dewey, *A Common Faith*, in Id., *Later Works*, vol. 9, University of Southern Illinois Press, Carbondale (Ill.) 2008, pp. 3-58: pp. 9-13.

Queste osservazioni conclusive costituiscono indicazioni frammentarie di un approccio al progresso morale ed etico degli individui che, per quanto ne so, non è mai stato intrapreso. La comprensione del progresso delle nostre valutazioni dovrebbe esplorare le dinamiche di valutazione tra tre tipi diversi: giudizi morali, giudizi etici e valutazioni personali. Come ho suggerito, gli studi su queste dinamiche dovrebbero attingere alla biografia e all'autobiografia, oltre che agli esempi illuminanti forniti dalle opere di narrativa e di teatro. Approfondire questo aspetto è un grande progetto per occasioni future²¹.

21. Nella stesura di questo saggio mi hanno aiutato le discussioni con Mario De Caro, Sofia Bonicalzi e Chiara Palazzolo, e le domande e i commenti che mi sono stati rivolti a Roma quando ho tenuto la conferenza che su queste idee si è basata. Mi dispiace non conoscere i nomi di altri che pure mi hanno aiutato, ma sono grato a tutti voi.

Etica delle virtù e progresso morale: un dialogo impossibile?

Federico Bina, Matilde Liberti, Maria Silvia Vaccarezza*

Sebbene la domanda su cosa sia il progresso morale e su come raggiungerlo sia tutt'altro che nuova, e rappresenti invece un tema classico nella riflessione filosofica occidentale almeno a partire dall'Illuminismo, negli ultimi anni la questione ha ricevuto una rinnovata attenzione nel dibattito filosofico e scientifico¹. Molti di questi contributi recenti, però, si concentrano sulle forme sociali o "sovraindividuali" di progresso morale, mentre le dinamiche che regolano i miglioramenti delle capacità morali degli individui – ad esempio epistemiche, decisionali, motivazionali – sono considerate solo in minima parte,

* Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia, Università degli Studi di Genova. Siamo grati a Massimo Reichlin e Sarah Songhorian, dalle discussioni con i quali ha preso avvio la riflessione che ha portato alla stesura di questo lavoro.

1. Si vedano P. Kitcher, *Social Progress*, in «Social Philosophy and Policy», XXXIV, n. 2, 2017, pp. 46-65; A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress. A Biocultural Theory*, Oxford University Press, New York 2018; H. Sauer, *Moral Teleology. A Theory of Progress*, Routledge, New York 2023.

quando non liquidate come poco controllabili² o irrilevanti per il progresso morale stesso³.

In questo contributo, vogliamo suggerire che alcune intuizioni dell'etica delle virtù possano far luce su alcune caratteristiche chiave del progresso morale nella sua dimensione individuale, ma anche che sia necessario perseguire nuove direzioni all'interno della stessa corrente dell'etica normativa precisando in modo più dettagliato come essa possa rendere conto del progresso morale individuale nei suoi stessi termini. L'etica delle virtù, sosterremo, non dovrebbe essere vista come incompatibile o come un ostacolo al progresso, come a prima vista potrebbe talora sembrare: al contrario, essa può offrire un peculiare ed efficace resoconto del progresso morale, pur rimanendo fedele ai suoi principi intrinseci (come lo sviluppo dei tratti caratteriali, l'importanza dell'educazione e l'enfasi sulla fioritura umana). Nella prima sezione, ricapiteremo alcuni concetti fondamentali discussi nel dibattito attuale sul progresso morale; esamineremo, poi, alcune fonti di preoccupazione circa la possibilità che l'etica delle virtù sia in grado di entrare fruttuosamente in tale dibattito, e non sia, invece, intrinsecamente inospitale a una nozione di progresso. Infine, presenteremo una concezione originale di progresso morale basato sulle virtù, che riteniamo possa essere interamente derivata dai presupposti dell'etica delle virtù stessa e, dunque, confutare le ragioni di scetticismo esposte in precedenza. Come sosterremo, alcune virtù possono addirittura essere viste come condizioni abilitanti del progresso morale, in

2. Cfr. M. Klenk - H. Sauer, *Moral Judgement and Moral Progress: The Problem of Cognitive Control*, in «Philosophical Psychology», XXXIV, n. 7, 2021, pp. 938-961.

3. Cfr. H. Sauer, *Butchering Benevolence Moral Progress beyond the Expanding Circle*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XXII, n. 1, 2019, pp. 153-167.

quanto favoriscono il dispiegarsi di nuove concettualizzazioni e percorsi pratici.

1. *Che cos'è il progresso morale*

Prima di intrecciare il dibattito sul progresso morale con la riflessione dell'etica delle virtù, è opportuno ripercorrere i capisaldi della discussione attuale sul progresso morale.

Nel dibattito contemporaneo, il progresso morale è in gran parte considerato e discusso nel suo senso che potremmo definire “ampio”, ossia inteso come «qualsiasi tipo di cambiamento sociale moralmente desiderabile»⁴. Queste letture giudicano gli spostamenti di valore e altri casi di cambiamento sociale come moralmente progressivi anche quando non sono promossi intenzionalmente, ad esempio quando sono guidati da «motivazioni auto-interessate, prudenziali o altre motivazioni non morali (cioè, senza l'esercizio delle facoltà morali o dei loro miglioramenti)»⁵ o del tutto casuali⁶. Inoltre, queste concezioni ampie sostengono tipicamente che l'idea di progresso morale «si applichi solo a eventi, istituzioni e pratiche in paesi, culture, società, epoche o periodi della storia – non a singole persone o a comportamenti morali personali»⁷.

4. P. Rehren - H. Sauer, *Another Brick in the Wall? Moral Education, Social Learning, and Moral Progress*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XXVII, 2022, pp. 1-16: p. 2. [Dove non diversamente indicato, le traduzioni italiane dei testi citati si intendono nostre; *N.d.T.*].

5. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress*, cit., p. 51.

6. Cfr. P. Kitcher, *Social Progress*, cit.; H. Sauer, *Moral Teleology*, cit.

7. R. Macklin, *Moral Progress*, in «Ethics», LXXXVII, n. 4, 1977, pp. 370-382: p. 370.

Queste teorie, come è chiaro, concepiscono il progresso morale in termini sovraindividuali ed esternalisti. Ciò significa, in primo luogo, che considerano le condizioni sociali, le strutture e le istituzioni – piuttosto che le singole persone o le loro capacità – come i principali attori del miglioramento morale; in secondo luogo, che localizzano il valore specificamente morale e progressivo del cambiamento sociale in relazioni o processi strutturali sovraindividuali, o nei risultati che essi producono, piuttosto che nel miglioramento delle menti o delle capacità morali degli individui⁸.

Tuttavia, sebbene le relazioni strutturali tra le persone e/o l'effettiva produzione di risultati desiderabili – ad esempio, minori livelli aggregati di violenza, discriminazione e sofferenza; opportunità e benessere maggiori e più equamente distribuiti; istituzioni più giuste, ecc. – siano certamente aspetti importanti nelle valutazioni morali diacroniche, anche i cambiamenti nelle credenze, nei sentimenti, nelle motivazioni e nelle capacità di ragionamento degli agenti sono a nostro avviso aspetti importanti che dovrebbero essere inclusi nelle valutazioni morali storiche⁹.

Alcuni studiosi hanno persino suggerito che il progresso morale “in senso stretto” dovrebbe riferirsi soltanto ai cambiamenti morali che coinvolgono, o sono guidati, «dall'esercizio delle

8. Cfr. H. Sauer, *Moral Teleology*, cit.

9. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress*, cit.; V. Kumar - R. Campbell, *A Better Ape. The Evolution of the Moral Mind and How it Made us Human*, Oxford University Press, New York 2022; A. Schinkel - D.J. de Ruyter, *Individual Moral Development and Moral Progress*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XX, n. 1, 2017, pp. 121-136; E. Severini, *Moral Progress and Evolution: Knowledge Versus Understanding*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XXIV, n. 1, pp. 87-105; S. Songhorian - F. Guma - F. Bina - M. Reichlin, *Moral Progress: Just a Matter of Behavior?*, in «Teoria», XLII, n. 2, 2022, pp. 175-187.

facoltà morali umane – le loro capacità di avere concetti morali, di fare e apprezzare argomenti morali, di impegnarsi nella coerenza morale e di avere motivazioni morali»¹⁰. Ma cosa significa migliorare moralmente in un modo così “ristretto”?

A differenza dei sostenitori di concezioni ampie, non consideriamo i cambiamenti morali che avvengono a livello strutturale-istituzionale più importanti di quelli che avvengono a livello individuale, né in termini causali né in termini valutativi. Tuttavia, non vogliamo nemmeno suggerire di ridurre la complessità del cambiamento e del progresso morali a dinamiche psicologiche e comportamentali individuali. Il cambiamento morale strutturale-istituzionale e quello individuale-psicologico interagiscono profondamente, influenzandosi reciprocamente¹¹: come per altri fenomeni e dinamiche sociali, riteniamo che ridurre la complessità del cambiamento morale all'uno o all'altro livello sia problematico¹². Quindi, se entrambi i livelli devono essere considerati rilevanti per la comprensione delle dinamiche e del valore del cambiamento morale, la ricerca sulla dimensione individuale del progresso morale merita più spazio di quanto non le venga concesso dal dibattito attuale. Ecco perché, in questo contributo, non discuteremo l'interazione tra i due livelli, che esulerebbe dallo spazio qui concesso. Più modestamente, partiremo dall'assunto che una teoria del progresso morale individuale sia essenziale all'interno di una teoria generale del progresso morale, per poi argomentare che le etiche della virtù possano avere un ruolo da svolgere in questo senso.

10. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress*, cit., p. 50.

11. Cfr. ivi, pp. 210-11; V. Kumar - R. Campbell, *A Better Ape*, cit., pp. 135-138; F. Bina, *Il progresso morale. Teorie e prospettive sul cambiamento dei valori*, il Mulino, Bologna 2024, cap. 1.

12. Cfr. M.S. Archer, *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

2. *L'etica delle virtù è intrinsecamente inospitale al progresso morale?*⁹

Per quanto possa apparire controintuitivo, nonostante sia essenzialmente incentrato sul miglioramento morale attraverso lo sviluppo di un buon carattere, il dibattito interno all'etica delle virtù raramente considera fenomeni come il cambiamento, il progresso e la trasformazione come parte del suo programma. Questo non significa che l'etica delle virtù attuale non sia interessata ai cambiamenti del carattere in quanto tali; al contrario, è proprio all'interno dell'etica delle virtù – e in particolare tra gli studiosi di educazione del carattere impegnati in un quadro etico neo-aristotelico – che si svolge la maggior parte delle discussioni contemporanee sullo sviluppo morale.

In particolare, tale campo di ricerca abbonda di lavori teorici ed applicati, concettuali ed empirici, su cosa significhi diventare virtuosi e su come formare disposizioni che possano rimanere stabili nel tempo e nelle diverse situazioni¹³, al punto che è ora possibile delineare sia le basi di un resoconto indipendente dello sviluppo morale basato sulle virtù – corroborato da evidenze empiriche – sia le principali fasi dello sviluppo morale in termini di acquisizione delle virtù. Tuttavia, all'interno di questa letteratura, il processo attraverso il quale gli individui subiscono cambiamenti morali – siano essi marginali o radicali, periferici o centrali¹⁴ – nei valori per i quali si impegnano e

13. Si vedano, tra gli altri, K. Kristjánsson, *Aristotle, Emotions, and Education*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2007; Id., *Aristotelian Character Education*, Routledge, London-New York 2015; W. Sanderse, *An Aristotelian Model of Moral Development*, in «Journal of Philosophy of Education», XLIX, n. 3, 2015, pp. 382-398; D. Carr - J. Steutel, *Virtue Ethics and The Virtue Approach to Moral Education*, in Ibid. (a cura di), *Virtue Ethics and Moral Education*, Routledge, London-New York 1999, pp. 3-18.

14. Per la distinzione tra periferico e centrale, si veda S. Caprioglio Panizza - M.S. Vaccarezza, *Moral Transformation as Shifting (Im)Possibilities*, in

nelle virtù di cui hanno bisogno per perseguire e proteggere tali valori, è raramente o poco esplorato. Come afferma Kristjánsson¹⁵, il quadro aristotelico dello sviluppo morale sembra soffrire di una difficoltà nel rendere conto delle conversioni morali epifaniche; in altre parole, nella maggior parte dei casi gli eticisti delle virtù offrono solidi resoconti dello sviluppo delle virtù, ma raramente discutono i casi di progresso e trasformazione, se concepiamo questi ultimi come cambiamenti anche radicali in cui un agente già moralmente maturo abbraccia nuovi valori, abbandoni quelli precedenti e riorienta le virtù che possiede e/o i fini in cui tali virtù sono specificate.

Una delle ragioni di questa mancanza di interesse può essere dovuta al presunto conservatorismo metodologico delle etiche della virtù le quali – secondo molti – si basano su concezioni antiche se non obsolete delle virtù stesse, invece di considerarle radicalmente o addirittura elaborare nuovi concetti di virtù per affrontare i problemi morali contemporanei (ad esempio, nell'era dei social media¹⁶). Questo primo problema ha a che fare anzitutto con l'individuazione o enumerazione delle virtù, vale a dire con la domanda sul perché dovremmo considerare virtuosi alcuni tratti anziché altri, e quale strategia di giustificazione ci consenta di affermarlo.

Si tratta di un annoso problema che affligge le due fondazioni “mainstream” dell'etica delle virtù, ovvero quella naturalistica, emblematicamente rappresentata da Philippa Foot, e quella comunitarista nello stile del MacIntyre di *After Virtue*. Se la prima fondazione sembra ancorare l'identificazione delle virtù a un

«The Journal of Ethics», XXIX, 2025, pp. 195-210, <https://doi.org/10.1007/s10892-024-09480-x>.

15. Cfr. K. Kristjánsson, *Awe: An Aristotelian Analysis of a non-Aristotelian Virtuous Emotion*, in «Philosophia», XLV, n. 1, 2017, pp. 125-142.

16. J. Ohlhorst, *Engineering Virtue: Constructionist Virtue Ethics*, in «Inquiry», 2023, <https://doi.org/10.1080/0020174X.2023.2238293>.

biologismo che sacrifica in modo problematico la ragion pratica e l'autonomia¹⁷, la seconda pare consegnarci all'ineluttabilità e intrascendibilità della tradizione¹⁸. Per motivi diversi, perciò, entrambe le prospettive sembrerebbero intrinsecamente inospitali all'idea di progresso, inteso come la capacità di saper individuare e integrare tratti nuovi, abbandonarne di inadeguati, ma anche di dare contenuto e significato nuovo a "vecchie virtù". Infatti, anche una volta individuata una lista soddisfacente di virtù, quali sono, nel concreto, le sue declinazioni e realizzazioni? Come, cioè, dovremmo concettualizzare quei tratti? Poniamo, ad esempio, di individuare la temperanza, che regola il rapporto con i piaceri, come una virtù centrale per la fioritura della vita umana, e di avere buone ragioni a supporto di questa tesi. Anche allora, tuttavia, ci resterà un problema: che significa esercitare temperanza? Quali piaceri sono adeguati e quali non lo sono? È lecito continuare a considerare il consumo di carne un atto pienamente legittimo per chi voglia essere temperante, stanti le conoscenze oggi a nostra disposizione circa la sofferenza animale e l'impatto ambientale degli allevamenti intensivi? E ancora: quali comportamenti sessuali ledono la

17. Si veda, emblematicamente, *La natura del bene*. Per una discussione della problematica incapacità di render conto adeguatamente della ragion pratica, cfr. M.S. Vaccarezza, *Ergon e ragion pratica. La normatività tra naturalismo e costitutivismo*, in «Esercizi filosofici», n. 16, 2021, pp. 139-156.

18. Si veda, in particolare, il capitolo 14 di A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984, intitolato *La natura delle virtù*, nel quale MacIntyre mostra come il concetto di virtù richieda sempre un apparato concettuale pre-esistente per essere compreso e applicato (p. 187). Non solo possiamo comprendere le virtù esclusivamente all'interno di una determinata tradizione, ma le possiamo sviluppare esclusivamente all'interno di «pratiche» (p. 194), esse stesse frutto di tradizioni virtuose precedenti. Per una discussione sulla relazione tra tradizione e ragione, si veda K. Knight, *Revolutionary Aristotelianism*, in P. Blackledge - K. Knight (a cura di), *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2011, pp. 20-34.

temperanza, e quali invece no? Dovremmo desumerlo da una considerazione avalutativa della natura umana, o dalle pratiche già date entro la tradizione in cui siamo inseriti?

A partire dalle questioni legate a individuazione e fondazione, ed entrando per questa via nel problema della concettualizzazione, possiamo meglio comprendere la seconda ragione per il disinteresse reciproco tra etica delle virtù e progresso morale di cui si diceva. Vale a dire, dello stallo per cui l'etica delle virtù non si occupa esplicitamente di progresso morale, e la letteratura sul progresso morale dal canto suo ignora l'etica delle virtù come terreno di possibili contributi validi sul tema. Questa seconda ragione ha a che fare, a nostro avviso, con alcune tensioni intrinseche non all'etica delle virtù come teoria morale in quanto tale, ma alla sua principale applicazione pratica, ovvero, la *character education* di ispirazione aristotelica. Nata alla fine degli anni '90 in reazione al razionalismo kohlbergiano, la *character education* è un approccio in filosofia dell'educazione ispirato dal risorgere dell'aristotelismo etico e supportato anche dalla nascita della psicologia positiva, che ambisce a proporre un modello di sviluppo della personalità e morale integrato, anziché prevalentemente razionalistico¹⁹. La *character education* assume come suoi capisaldi alcune delle tesi fondamentali della VE, come la centralità della fioritura umana, intesa come realizzazione del proprio potenziale, e come vero obiettivo dell'educazione del carattere, la necessità di acquisire virtù morali, intellettuali e civiche, l'imprescindibilità della saggezza pratica o *phronesis* come integratrice delle varie virtù²⁰.

19. Per quanto riguarda la relazione tra psicologia positiva e l'aristotelismo etico, si veda K. Kristjánsson, *Positive Psychology, Happiness, and Virtue: The Troublesome Conceptual Issues*, in «Review of General Psychology», XIV, n. 4, 2010, pp. 296-310, <https://doi.org/10.1037/a0020781>.

20. Per un quadro che comprenda sia tradizioni filosofiche che studi empirici in merito alla *character education*, si veda L.P. Nucci - D. Narvaez (a cura di),

La vicinanza della *character education* alla psicologia positiva, già di per sé, la rende suscettibile alle stesse perplessità che quest'ultima disciplina solleva da un punto di vista morale, perplessità ad esempio relative a una concezione strumentale delle virtù e a un ideale di fioritura identificato più col successo, concepito in termini funzionali all'assetto delle società occidentali, che con un compimento morale e umano integrale²¹. Ma l'aspetto potenzialmente forse più problematico della *character education* ha a che vedere con le strategie educative che promuove, in linea con gli assunti teorici dell'etica delle virtù; ovvero, *in primis*, un addestramento morale che punta all'interiorizzazione di abitudini virtuose, e che non può non passare attraverso la ripetizione di azioni; certo, corredata da un'attività riflessiva, fatta di deliberazione e capacità di autoregolazione emotiva, ma pur sempre caratterizzata da un certo tasso di meccanicità e ripetitività. Ed eccoci alla concettualizzazione: quali saranno quei tipi di azione che un educatore porterà i propri educandi a replicare meccanicamente in questa fase di addestramento, se non quelli che derivano dalle concettualizzazioni delle virtù tipiche della tradizione di riferimento?

Ecco quindi che il combinato disposto tra i problemi teorici intrinseci all'etica delle virtù e le strategie educative pratiche tipiche della *character education* genera una sensazione ben poco lusinghiera: per dirla con le parole acute di Chris-

Handbook of Moral and Character Education, Routledge, New York-London 2008. Per una declinazione puramente aristotelica, si veda K. Kristjánsson, *Aristotelian Character Education*, cit.

21. Si vedano ad esempio, per il primo aspetto, M.S. Vaccarezza, *The Unity of the Virtues Reconsidered. Competing Accounts in Philosophy and Positive Psychology*, in «Review of Philosophy and Psychology», VIII, 2017, pp. 637-651, e per il secondo E. Cabanas - E. Illouz, *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, tr. it. di D. Fassio, Codice, Torino 2019 (ed. or. 2018).

tine Korsgaard, che l'etica delle virtù sia un'etica per «good dogs»²², obbedienti cagnolini che scodinzolano alla tradizione, incapaci di innovarla perché privi degli strumenti concettuali e pratici anche solo per scalfirla, ingabbiati nella replica sempre identica dello *status quo* valoriale. Con un ulteriore esito nefasto, che per onestà va menzionato: quanto più efficaci – educativamente parlando – l'etica delle virtù e la *character education* sono (e lo sono), tanto più sono potenzialmente pericolose. Ovvero, quanto più saldamente sanno forgiare il carattere, tanto meno i soggetti formati sapranno liberarsene; un po' come, usando un'immagine aristotelica, «succede ad un corpo vigoroso ma privo della vista, quando si muove, di cadere rovinosamente, per il fatto che non ha la vista»²³.

Ecco allora alla domanda che vorremmo porre al centro della nostra riflessione: può l'etica delle virtù promuovere un'educazione del carattere che eviti questi rischi, ed anzi sia fattore di progresso morale? La nostra tesi è che, con alcune sottolineature e correttivi, non solo essa possa rendere conto del progresso morale individuale nei suoi stessi termini, ma anche promuovere alcune virtù che si rivelano condizioni – se non necessarie – quantomeno abilitanti del progresso morale.

3. *Un progresso morale basato sulle virtù*

Suggeriremo ora che il progresso morale individuale, se concepito nei termini dell'etica delle virtù, dovrebbe essere inteso come un processo a due fasi. La prima fase consiste nello sviluppo morale, che consideriamo una condizione necessa-

22. C.M. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 4.

23. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1144b 10.

ria – ma non sufficiente – del progresso morale individuale; la seconda fase richiede la possibilità che la prospettiva morale di un agente moralmente maturo cambi, anche drasticamente, per raggiungere il progresso in senso stretto. Crediamo, in breve, che le teorie basate sulla virtù possano fornire sia un resoconto solido dello sviluppo morale, come è ben noto e come è stato finora il focus prevalente della loro riflessione, sia le categorie per spiegare come lo sviluppo morale ordinario possa essere trasceso e il carattere virtuoso riformato alla luce di nuove esperienze e valori. Questa sezione del contributo mira proprio a mostrare che questo passo è reso possibile da risorse concettuali interne all'etica delle virtù, che hanno solo bisogno di essere evidenziate e chiarite.

Per ragioni di brevità, trascureremo qui il primo dei due passi, ossia la teoria virtueticista dello sviluppo morale, che è certamente ben nota e che prevede una ricostruzione dettagliata e credibile di come l'educazione morale possa formare in un soggetto tratti stabili e intelligenti, che divengono una seconda natura. Lasceremo quindi da parte anche le controversie sia teoriche sia empiriche legate a queste affermazioni, così come le varie versioni rivali in cui si articola la psicologia morale aristotelica attuale. Basti ricordare che il percorso dello sviluppo morale, che intendiamo qui come passo preliminare verso il progresso, comprende elementi sia affettivi che cognitivi, richiede tempo e un processo di assimilazione, oltre che di esposizione al “contagio morale” di modelli virtuosi; consente una sensibilità al contesto nell'esercizio delle virtù in situazioni ordinarie e culmina in una capacità autonoma di percepire i requisiti morali di una data situazione e di sentirsi disposti ad agire di conseguenza²⁴.

24. Si veda il “Jubilee Centre Framework for Character Education in Schools”. Per quanto concerne il raggiungimento dell'autonomia morale come ultimo stadio dello sviluppo morale aristotelico, si veda W. Sanderse,

Tuttavia, come detto, lo sviluppo della virtù attraverso l'educazione del carattere e il *role-modeling* ordinario può consolidare valori che appartengono a uno status quo problematico²⁵ e può anche sollevare preoccupazioni di indottrinamento²⁶. Pertanto, occorre chiedersi se l'etica delle virtù possa far spazio a un'ulteriore componente del progresso morale individuale, che possa consentire all'agente di non limitarsi a salire una scala di sviluppo prestabilita, ma essere in grado, ove necessario, di allontanarsene criticamente. In altre parole, che renda conto e dia piena legittimazione alla possibilità di trascendere il proprio sviluppo morale e abbracciare nuovi valori. Questo problema può essere inquadrato nei termini di ciò che Buchanan e Powell chiamano «miglior comprensione delle virtù»²⁷, cioè il processo attraverso il quale le persone arrivano a rivedere la loro concettualizzazione di ciò che serve per essere virtuosi in ogni dominio.

Le etiche delle virtù possono render conto di questi “cambiamenti di paradigma”? Come già accennato, crediamo che possano e debbano farlo. Sosterremo ora che ciò sia possibile appoggiandosi a due strumenti concettuali chiave: (a) una concezione dinamica della fioritura umana; (b) un insieme specifico di virtù “trasformative”.

An Aristotelian Model of Moral Development, cit. Riguardo all'integrazione tra elementi cognitivi ed emozioni, si veda K. Kristjánsson, *Aristotle, Emotions, and Education*, cit., e Id., *The Self and its Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

25. P. Rehen - H. Sauer, *Another Brick in the Wall? Moral Education, Social Learning, and Moral Progress*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XXVII, n. 1, 2024, pp. 25-40.

26. M. Croce, *Exemplarism in moral education: Problems with applicability and indoctrination*, in «Journal of Moral Education», XLVIII, n. 3, 2019, pp. 291-302.

27. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress*, cit., p. 55.

(a) *Fioritura dinamica*

Sebbene ciò non sia tematizzato quanto sarebbe a nostro avviso opportuno, c'è ampio margine, restando saldamente entro i confini del neo-aristotelismo, per intendere la fioritura umana – o *eudaimonia* – non come un obiettivo di cui si possa dare una caratterizzazione *statica*, data una volta per tutte e come tale socialmente trasmessa, ma come un ideale *dinamico*, ossia sensibile all'acquisizione di nuove evidenze fattuali e morali, e suscettibile di cambiamenti e revisioni²⁸. Secondo questa concezione dinamica, la comprensione, da parte di un agente, di cosa costituisca la propria fioritura può e deve essere approfondita, precisata e anche modificata nel tempo, in maniera più o meno radicale. In particolare, se a venire modificati non sono elementi esclusivamente marginali del modello personale della vita buona, ma i valori e tratti fondamentali, l'agente sperimenta una trasformazione morale propriamente detta, in quanto è la sua identità morale a essere rimodellata, aprendosi a nuove credenze, ragioni per l'azione e motivazioni²⁹.

28. Cfr. F. Bina, *Una genealogia pragmatica del flourishing*, in M. De Caro - C. Navarini (a cura di), *Forme e significati della fioritura morale*, Inschibboleth, Roma 2024, pp. 59-84: pp. 76-80. Non possiamo, qui, soffermarci su quali siano le posizioni metaetiche soggiacenti a tale concezione; basti accennare al fatto che riteniamo essa sia compatibile tanto con fondazioni realiste, quanto costruttiviste o, come nel caso di Swanton, di matrice ermeneutica.

29. Cfr. K. Aquino - A. Reed II, *The Self-Importance of Moral Identity*, in «Journal of Personality and Social Psychology», LXXXIII, n. 6, 2002, pp. 1423-1440, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.83.6.1423>; K. Aquino et al., *Testing a Social-Cognitive Model of Moral Behavior: The Interactive Influence of Situations and Moral Identity Centrality*, in «Journal of Personality and Social Psychology», XCVII, n. 1, 2009, pp. 123-141, <https://doi.org/10.1037/a0015406>; A. Blasi, *The Development of Identity: Some Implications for Moral Functioning*, in G.G. Noam - T.E. Wren (a cura di), *The Moral Self*, The MIT Press, Cambridge (MA) 1993, pp. 99-122; D.K. Lapsley - D. Narvaez (a cura di), *Moral Development, Self, and Identity*, Psychology Press, New York 2004; *Iid.*, *Moral personality: themes, questions, futures*, in *Iid.* (a cura di), *Per-*

Tuttavia, approfondire o rivedere i propri valori e virtù fondamentali non è certo un compito semplice, che si possa intraprendere a cuor leggero o “a tavolino”, bensì rappresenta un’impresa impegnativa e aperta³⁰. Come può un agente intraprendere questo viaggio? Cosa può spingerlo all’opera della revisione di sé, e sostenere e guidare tale sforzo? A nostro avviso, l’etica delle virtù ha a disposizione varie risposte, che si rafforzano a vicenda.

La prima consiste nel ribadire l’importanza di coltivare un carattere capace di compiere un’*autoriflessione* sulla propria vita nel suo complesso e su ciò che conta come una vita buona e fiorente. Questo, si può sostenere, fa parte di ciò che significa essere pienamente virtuosi, cioè saggi³¹ e può condurre, già a livello individuale e per iniziativa del soggetto stesso, a un’opera di revisione dei propri orientamenti fondamentali. La seconda risposta sottolinea l’importanza dell’incontro con individui *moralmente esemplari*. Come molti hanno notato, soprattutto dopo il lavoro fondamentale di Zagzebski³², assistere all’eccellenza morale di un “santo”, di un “eroe” o di un “saggio” spesso scatena emozioni legate all’esemplarità in grado di attivare tendenze all’azione autotrasformativa. Tali emozioni,

sonality, Identity, and Character, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 441-449.

30. Cfr. C. Swanton, *Developmental Virtue Ethics*, in J. Annas - D. Narvaez - N.E. Snow (a cura di), *Developing the Virtues: Integrating Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 116-134: p. 125; K. Kristjánsson, *Flourishing as the Aim of Education: A Neo-Aristotelian View*, Routledge, London-New York 2020; N.E. Snow - J. Cole Wright - M.T. Warren, *Phronesis and Whole Trait Theory: An Integration*, in M. De Caro - M.S. Vaccarezza (a cura di), *Practical Wisdom. Philosophical and Psychological Perspectives*, Routledge, London-New York 2021, pp. 70-95.

31. Sul ruolo cruciale della saggezza pratica torneremo nel punto (b).

32. L.T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, New York-Oxford 2017.

ben note sia agli psicologi che ai filosofi, possono essere positive, come l'ammirazione, l'elevazione, la gratitudine³³, ma anche negative, paradigmaticamente l'invidia, la vergogna e il senso di colpa, nelle loro varianti non distruttive³⁴. Questo insieme composito di emozioni, quando viene attivato dall'esposizione agli esemplari, condivide tendenze d'azione comuni, principalmente l'emulazione. È importante notare – di contro alla preoccupazione legata alla replica dello *status quo* – che è peculiare degli esemplari morali incarnare non semplicemente, e non tanto, un livello eccezionale di sviluppo morale concepito secondo gli standard esistenti: nei casi più significativi, essi offrono piuttosto nuovi modi di mettere in atto vecchie virtù o aprono la strada alla concettualizzazione di nuove³⁵, fino addirittura a presentarsi come «ribelli morali»³⁶.

La terza risposta è connessa al ruolo che ha e deve avere, entro un'etica delle virtù, l'idea di *esperienza epifanica*³⁷, e che va distinta almeno concettualmente dalla risorsa legata all'esemplarità morale. Le esperienze epifaniche che innescano la trasformazione di sé non sono infatti necessariamente legate

33. Cfr. S.B. Algoe - J. Haidt, *Witnessing excellence in action: The 'other-praising' emotions of elevation, gratitude, and admiration*, in «Journal of Positive Psychology», IV, n. 2, 2009, pp. 105-127; K. Kristjánsson, *Awe*, cit.; L.T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, cit.

34. M.S. Vaccarezza - A. Niccoli, *The Dark Side of the Exceptional: On Moral Exemplars, Character Education, and Negative Emotions*, in «Journal of Moral Education», XLVIII, n. 3, 2019, pp. 332-345.

35. Cfr. A. Colby - W. Damon, *Some Do Care: Contemporary Lives of Moral Commitment*, The Free Press, New York 1992; L.T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, cit., in particolare il cap. 8.

36. Cfr. B. Monin - P.J. Sawyer - M.J. Marquez, *The Rejection of Moral Rebels: Resenting Those Who Do the Right Thing*, in «Journal of Personality and Social Psychology», XCV, n. 1, 2008, pp. 76-93.

37. Cfr. S.G. Chappell, *Epiphanies. An Ethics of Experience*, Oxford University Press, New York 2022.

all'incontro con esseri umani moralmente eccezionali. Molte altre esperienze possono essere epifaniche o “apicali”: si pensi alle scelte trasformative che portano a cambiamenti drammatici (e spesso irreversibili) nella propria vita, come quella di diventare genitori. Oppure a esperienze forti e non volute che scuotono drammaticamente il piano di vita di una persona, come la perdita improvvisa di una persona cara, l'assistere agli effetti devastanti di una guerra o, su un versante più positivo, l'innamorarsi profondamente di qualcuno. O anche l'incontro con “controesemplari”, cioè individui moralmente spregevoli la cui degradazione morale colpisce come un monito. Tutte queste esperienze, per quanto diverse, hanno il potenziale di mettere in discussione i propri obiettivi e le proprie priorità e quindi, come nel caso dell'incontro con esemplari positivi, possono richiedere una revisione della propria concezione di una vita fiorente.

(b) Virtù trasformative

Oltre a un ideale dinamico di fioritura, però, pensiamo che un resoconto virtueticista del progresso morale sarebbe insoddisfacente se non riuscisse a spiegare in che modo un carattere virtuoso abbia le proprie risorse interne per consentire tali cambiamenti. Se dovesse fallire in tal senso, infatti, i cambiamenti di paradigma sarebbero in qualche modo imposti al carattere, piuttosto che sviluppati a partire da esso, o comunque avverrebbero *a dispetto* del carattere, e non *grazie* ad esso. Inoltre, non sarebbe del tutto chiaro attraverso quali meccanismi psicologici gli incontri con gli esemplari e le esperienze epifaniche permetterebbero di riformare il proprio carattere, o l'autoriflessione potrebbe avere luogo.

Fortunatamente, non è questo il caso. Tutta una serie di virtù identificate dagli eticisti e dagli epistemologi della virtù puntano proprio a incorporare – per così dire, “nel” carattere – un

potenziale di rottura dei paradigmi esistenti e di revisione degli stessi. Proponiamo qui di chiamarle *virtù trasformative*. È bene chiarire che non stiamo postulando l'esistenza di nuove virtù; piuttosto, riteniamo che tratti del carattere morali e intellettuali già ben noti e molto studiati abbiano in sé il potenziale di essere trasformativi. Come mostreremo, si tratta di virtù legate al ragionamento pratico e all'equilibrio tra le proprie ragioni e le esigenze poste da nuove informazioni e situazioni, che possono richiedere una revisione di tali ragioni.

La prima virtù trasformativa non può che essere la saggezza pratica (*phronesis*). Al di là delle dispute sulla sua corretta interpretazione, è comunemente accettato che questa meta-virtù svolga funzioni critiche per i cambiamenti di paradigma appena delineati. Infatti, tutti i modelli rivali di saggezza pratica concordano nell'attribuirle diverse funzioni cruciali, che includono: la capacità di percepire le caratteristiche eticamente salienti di una data situazione; il ruolo di giudicare tra richieste morali contrastanti di una data situazione – e, cosa più controversa, tra gli obiettivi contrastanti di diverse virtù; un orientamento verso l'obiettivo (o gli obiettivi) che costituiscono una vita buona e fiorente³⁸; e qualche forma di regolazione emotiva, che porta le emozioni in linea con il proprio giudizio morale³⁹.

38. Cfr. C. Darnell - B.J. Fowers - K. Kristjánsson, *A multifunction approach to assessing Aristotelian phronesis (practical wisdom)*, in «Personality and Individual Differences», CXCVI, 2022, <https://doi.org/10.1016/j.paid.2022.111684>.

39. Cfr. C. Darnell - L. Gulliford - K. Kristjánsson - P. Paris, *Phronesis and the Knowledge-Action Gap in Moral Psychology and Moral Education: A New Synthesis?*, in «Human Development», LXII, n. 3, 2019, pp. 1-29; pp. 18-20; M. De Caro - M. Marraffa - M.S. Vaccarezza, *The Priority of Phronesis. How to Rescue Virtue Theory from Its Critics*, in M. De Caro - M.S. Vaccarezza (a cura di), *Practical Wisdom*, cit., pp. 29-51; N.E. Snow - J. Cole Wright - M.T. Warren, *Phronesis and Whole Trait Theory*, cit.

Un esempio utile per i nostri scopi attuali è proprio quello di un *phronimos* che viva un'esperienza epifanica. Tale esperienza – poniamo che si tratti dell'incontro con una figura eroica, o l'attraversamento di una grossa difficoltà, o l'impatto con una realtà molto diversa dalla propria – può rivelare alla persona saggia nuove possibilità, nuovi modi di affrontare le situazioni o nuove evidenze fattuali. Si produce allora una dissonanza cognitiva, in quanto la vecchia immagine della vita buona e delle sue componenti viene scossa e messa in discussione⁴⁰. È qui che entra in gioco l'aspetto "percettivo" della *phronesis*, con il suo ruolo di guida che consente una costruzione accurata e profonda della situazione. Tale percezione può essere un motivo per aggiustare il proprio schema e affinare di conseguenza le risposte emotive, i propri giudizi, le proprie scelte e, dunque, la propria concezione di fioritura.

Ulteriori risorse concettuali in questo senso sono fornite dall'epistemologia delle virtù. Si potrebbe obiettare che le virtù intellettuali sono specificamente rivolte a fini e beni epistemici e, pertanto, non possono rientrare nel quadro trasformativo che stiamo tracciando. Tuttavia, il progresso morale, se inteso in termini di acquisizione di virtù, richiede più dello sviluppo di tratti morali, in quanto deve mobilitare una gamma più ampia di tratti caratteriali, compresi quelli epistemici. In particolare, riteniamo che le virtù epistemiche o intellettuali siano della massima importanza, dato che l'acquisizione di un nuovo concetto di fioritura e la riorganizzazione della propria concettualizzazione delle virtù è anche una sfida epistemica, che ha a che fare con la valutazione corretta di informazioni

40. Cfr. R. Campbell, *Learning from moral inconsistency*, in «Cognition», n. 167, 2017, pp. 46-57, <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2017.05.006>; R. Campbell - V. Kumar, *Moral Reasoning on The Ground*, in «Ethics», CXII, n. 2, 2012, pp. 273-312; M.M. Moody-Adams, *The Idea of Moral Progress*, in «Metaphilosophy», XXX, n. 3, 1999, pp. 168-185.

non morali e di ragioni morali, con lo sviluppo di un carattere attento e interessato alla verità, e con la difficile impresa dell'auto-riforma, che richiede umiltà, apertura, coraggio e onestà intellettuale.

In un'influente tassonomia delle virtù intellettuali, concepita specificamente per rispondere a esigenze educative, Jason Baehr⁴¹ ha identificato sei gruppi di virtù intellettuali, raggruppati sulla base della sfida epistemica specifica che consentono di affrontare con successo. Due di questi insiemi sembrano particolarmente rilevanti per i nostri scopi. Il primo comprende le virtù dell'«integrità» intellettuale (*wholeness*), come l'integrità intellettuale, l'onestà, l'umiltà, la trasparenza, l'autoconsapevolezza e l'autoesame, che svolgono tutte un ruolo chiave nel mettere in discussione le proprie convinzioni alla luce di nuove prove⁴². Il secondo gruppo comprende le virtù della «flessibilità mentale», come immaginazione, creatività, flessibilità intellettuale, apertura mentale, agilità e adattabilità. Queste virtù sono necessarie quando una persona «affronta un argomento che [...] è estraneo al suo modo abituale di pensare. In questo caso è necessaria la capacità di "pensare fuori dagli schemi"»⁴³.

Le virtù dell'*integrità intellettuale*, emblematicamente l'integrità, consentono l'autoesame e possono portare a una revisione delle proprie convinzioni morali. Questo non significa che una persona di integrità intellettuale abbandoni facilmente o a cuor leggero le proprie convinzioni; piuttosto, si impegnerà

41. J. Baehr, *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 21; Id., *Deep in Thought: A Practical Guide to Teaching for Intellectual Virtues*, Harvard Education Press, Cambridge 2021.

42. J. Baehr, *The Inquiring Mind*, cit., p. 19.

43. *Ibidem*.

a mantenerle e allo stesso tempo si renderà conto che è proprio per mantenere la propria integrità che deve essere aperta a cambiarle se inadeguate⁴⁴. L'integrità, in particolare, sia nel suo esercizio epistemico che morale, richiede «il giusto equilibrio tra il conservatorismo del rispetto dei propri atteggiamenti [...] e l'accettazione della propria fallibilità che spinge all'attitudine a fare bene»⁴⁵. Può quindi richiedere l'abbandono dei propri impegni, purché si abbia una ragione sufficiente per credere che ciò sia necessario. Può richiedere, in altre parole, la disintegrazione delle proprie prospettive, cioè la trasformazione morale.

Le virtù della flessibilità mentale, come la creatività, l'immaginazione e l'apertura mentale, sono uno strumento potente per attuare tale disintegrazione e trasformazione. Esse consentono a un agente di «affrontare un argomento di per sé estremamente complesso e impegnativo o semplicemente estraneo al suo abituale modo di pensare»⁴⁶. Possono quindi essere cruciali quando nuove prove mostrano che le convinzioni morali esistenti sono inadeguate e che è necessario trovare nuove soluzioni.

Consideriamo ad esempio un caso immaginario, quello di Anna, una ricercatrice che studia la percezione nei topi. Ha condotto esperimenti fin dalla sua tesi di laurea e attualmente lavora in un eccellente laboratorio di ricerca con buone prospettive di carriera. Parte del lavoro di Anna prevede l'apertura del cranio dei topi, l'esecuzione di operazioni come l'ap-

44. Si veda anche D. Cox - M. La Caze - M.P. Levine, *Integrity and the Fragile Self*, Ashgate, Aldershot 2003; C.F. Rees - J. Webber, *Constancy, Fidelity, and Integrity*, in S. van Hooft et al. (a cura di), *The Handbook of Virtue Ethics*, Acumen Publishing, Durham 2014, pp. 399-408.

45. C.F. Rees - J. Webber, *Constancy, Fidelity, and Integrity*, cit., p. 406.

46. J. Baehr, *The Inquiring Mind*, cit., p. 20.

plicazione di elettrodi o placche metalliche a contatto con il loro cervello, e la loro uccisione dopo aver condotto gli esperimenti. Fino a un certo punto, Anna non trovava tutto questo inaccettabile. Non le è mai piaciuto fare del male agli animali, e riconosceva che potesse esserci qualcosa di problematico nel suo lavoro, ma riteneva anche – forse influenzata in tal senso dal suo ambiente di ricerca – che quello che stava facendo potesse rappresentare un sacrificio accettabile, soprattutto per i benefici che stava contribuendo a produrre in termini di maggiori conoscenze scientifiche. Tuttavia, Anna è curiosa, aperta e umile. Non dà per scontato di aver capito tutto. Un po' per caso, si imbatte in un documento che sostiene la contrarietà al sacrificio animale se non si sperimentano tecniche salvavita. Il tipo di studi che ha sempre condotto sembra essere proprio l'obiettivo della critica del documento, avendo come scopo principale lo sviluppo di microscopi di maggior precisione. Cerca quindi altra letteratura a favore e contro la sperimentazione animale. Dopo aver letto diversi articoli, non crede più che il suo lavoro sia moralmente giustificabile e inizia a sentirsi a disagio quando deve sacrificare un topo al lavoro. Si tratta di un boccone molto amaro: dopotutto, in gioco c'è il suo lavoro, ma anche la competenza duramente costruita in molti anni, la reputazione, l'immagine di sé che deriva dall'identificarsi con la propria professione... Ma Anna, oltre che curiosa e mentalmente aperta, è anche una persona intellettualmente integra e onesta. Decide che vuole cambiare lavoro e inizia a fare domanda per altre posizioni meno prestigiose, in laboratori che studiano la percezione senza sacrificare o maltrattare animali. Riteniamo che un caso come quello di Anna sia un buon esempio di come le virtù intellettuali trasformative possano funzionare come fattori abilitanti del progresso morale individuale in scenari reali.

Infine, suggeriamo che anche la *giustizia epistemica* dovrebbe essere annoverata tra le più importanti virtù trasformati-

ve. Secondo la notissima elaborazione di Miranda Fricker⁴⁷, la giustizia epistemica si presenta in due forme: testimoniale ed ermeneutica. Mentre la giustizia testimoniale equivale a «neutralizzare in modo affidabile l'impatto del pregiudizio nei giudizi di credibilità», la giustizia ermeneutica dovrebbe correggere gli atteggiamenti e i comportamenti ingiusti con cui «qualcuno vede oscurata dalla comprensione un'area significativa della propria esperienza sociale a causa di difetti pregiudiziali nelle risorse condivise per l'interpretazione sociale»⁴⁸. Essendo una virtù correttiva, equivale a considerare la possibilità che le difficoltà di un interlocutore non siano dovute a sue carenze epistemiche, ma a una mancanza o a un vuoto nelle risorse ermeneutiche collettive. Non è difficile capire come la giustizia testimoniale ed ermeneutica possano essere messe in relazione con il progresso morale come modo per superare pregiudizi e atteggiamenti e vizi di emarginazione.

È (anche) attraverso lo sviluppo della giustizia testimoniale ed ermeneutica che si può arrivare a sviluppare livelli più elevati di consapevolezza sociale, a superare o rimuovere i propri pregiudizi impliciti o espliciti, a concedere la giusta credibilità ai membri emarginati di una comunità e a rivedere le proprie convinzioni riguardo al loro status e alla loro condizione. In questo modo, l'agente non solo riesce a trattare gli altri in modo più giusto, ma diventa anche una persona migliore e può riuscire a trasformare le proprie convinzioni sbagliate, profondamente radicate e pregiudiziali. Lo sviluppo della giustizia epistemica può quindi favorire il progresso morale sia individuale che sociale⁴⁹.

47. M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, New York 2007.

48. Ivi, p. 147.

49. Cfr. F. Bina, *Il progresso morale*, cit., cap. 4; P. Kitcher, *Moral Progress*, Oxford University Press, New York 2021.

4. *Conclusione*

In questo contributo, speriamo di aver dimostrato non solo che sia fondamentale occuparsi del livello individuale del progresso morale, ma anche che l'etica delle virtù non sia inospitale rispetto a tale dibattito, e possa legittimamente sedersi al tavolo di tale discussione offrendo un contributo qualificato, filosoficamente solido ed empiricamente credibile. Come forse sarà chiaro a questo punto, il nostro scopo non è stato solo mostrare che l'etica delle virtù *possa* dare questo contributo, ma, più radicalmente, che *debba* farlo. Non solo, come è ovvio per il bene del dibattito stesso, che ne verrebbe senz'altro arricchito e rafforzato, ma anche, non meno decisamente, per comprendere meglio se stessa, attrezzandosi a non cadere vittima di derive conservatoriste e malaugurate stagnazioni che ne diminuirebbero la portata teorica e pratica.

Progresso morale e religione

Andrea Aguti*

Dopo cinquanta secoli di Legge, dopo trenta secoli di Filosofia, dopo venti secoli di Cristianesimo gli uomini “civili” si dimostrano simili – per certi aspetti peggiori – dei “primitivi”. Troppo breve il tempo o è lecita la disperazione?¹

1. Premessa

In questo saggio sosterrò fondamentalmente una tesi: che la religione è servita e può servire al progresso morale dell'umanità, ma che quest'ultimo non serve necessariamente alla religione. Svolgerò la tesi in tre momenti: nel primo, definirò la nozione di progresso morale e solleverò dei dubbi sul fatto che questa nozione, ancorché logicamente coerente, possieda un referente reale; nel secondo sosterrò che la religione, e in specie la religione cristiana, ha giocato un ruolo cruciale nella giustificazione e nella motivazione di alcune credenze morali che, si ritiene, diano dimostrazione del progresso morale, come l'abolizione della schiavitù, e che essa è ancora oggi in grado di svolgere questo compito. Nel terzo e finale momento,

* Dipartimento di Economia, Società, Politica, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

1. G. Papini, *Diario*, Vallecchi, Firenze 1962, p. 277, annotazione del 18 gennaio 1945.

sosterrò che la nozione di progresso morale non è costitutiva di un'etica religiosa e segnatamente cristiana.

2. *Esiste un progresso morale?*

La nozione di progresso morale è intuitiva, ma si presta ad essere intesa in modi sensibilmente diversi. Considero ovvia la distinzione della nozione di progresso morale da altre nozioni di progresso, come quella scientifico-tecnologica, quella economica, quella culturale, che potrebbero dare l'impressione di sovrapporsi ad essa. Nell'ambito scientifico-tecnologico, in quello economico, in quello culturale esiste chiaramente un progresso, cioè un movimento che porta da uno stato di cose x ad uno y considerato migliore, ma nessuno di questi ambiti presenta una relazione causale necessaria con l'ambito della morale. Un individuo e una società progrediti sotto uno o più di questi tre profili non lo sono necessariamente sotto il profilo morale². Così, se né il progresso scientifico-tecnologico, né quello economico, né quello culturale sono indicatori specifici del progresso morale, la definizione di quest'ultimo deve risultare indipendente da essi.

2. Per quanto alcuni autori non siano d'accordo con questa affermazione, per esempio cfr. J. Evans, *A Working Definition of Moral Progress*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XX, n. 1, 2017, pp. 75-92, il quale vede una correlazione tra progresso morale e aumento del welfare nella popolazione, credo che essa sia difficilmente contestabile. Le distopie novecentesche, come quelle di A. Huxley e P. Dick, mostrano bene, sebbene in modo immaginario, la disumanizzazione di civiltà tecnologicamente evolute, mentre una lunga tradizione sia filosofica che religiosa mette in guardia dai pericoli morali connessi al possesso di beni non necessari e all'ozio indotti dal benessere, così come dalle sottili tentazioni morali legate all'accrescimento del sapere di individui e comunità culturalmente progredite.

La nozione di progresso morale non può che essere evinta dalla morale o dall'etica, ovvero dal complesso dei giudizi normativi che si riferiscono al bene e al male, al giusto e all'ingiusto. Se si assume, come qui faccio, che tali giudizi si riferiscono a stati di cose, con progresso morale si intende propriamente il movimento che porta da uno stato di cose x ad uno y considerato migliore dal punto di vista morale³. La nozione di progresso morale è così espressa da predicati relazionali del tipo « y è moralmente più progredito di x »⁴, ed è pertanto una nozione valutativa analizzabile sotto due aspetti: l'aspetto delle credenze morali e quello delle azioni morali. Riguardo al primo aspetto, si può parlare di progresso morale quando, in un dato tempo o luogo, si acquisiscono, a livello individuale o sociale, credenze morali che prima non si avevano o quando si accresce la consapevolezza del loro significato. Riguardo al secondo aspetto, si può parlare di progresso morale quando, in un dato tempo o luogo, si realizzano e si incrementano, a livello individuale o sociale, azioni che determinano il cambiamento di condotte, pratiche e istituzioni sociali corrispondenti alle credenze morali acquisite. Una nozione coerente e completa di progresso morale deve quindi comprendere tanto l'aspetto cognitivo quanto quello pratico. Un progresso morale che si realizzasse soltanto a livello cognitivo sarebbe privo di contenuto reale, uno che si realizzasse soltanto a livello pratico mancherebbe del criterio per essere definito tale.

Una volta definita la nozione di progresso morale si deve sollevare la questione se essa abbia un significato connotativo o

3. Cfr. F. Albersmeier, *The Concept of Moral Progress*, de Gruyter, Berlin-Boston 2022, p. 25, che riprende a sua volta la definizione di Ginsberg secondo la quale il progresso morale «it is a movement towards a better state of affairs». Cfr. M. Ginsberg, *Moral Progress*, Jackson, Son & Co., Glasgow 1944, p. 11.

4. Cfr. R. Macklin, *Moral Progress*, in «Ethics», LXXXVII, n. 4, 1977, pp. 370-382: p. 370.

anche uno denotativo, ovvero se il progresso morale, oltre ad essere una nozione logicamente coerente, possieda anche un referente reale. Nella discussione contemporanea, i principali indicatori del progresso morale sono ritenuti l'abolizione della schiavitù, l'emancipazione femminile, l'accettazione delle relazioni omosessuali, il riconoscimento dei diritti degli animali, il rifiuto della guerra come mezzo per dirimere le controversie tra popoli e nazioni⁵. Si tratta di indicatori di progresso morale *locale*, dal momento che gran parte di essi sono ritenuti tali a partire da un tempo relativamente recente, nei paesi occidentali, più che altrove.

La nozione di progresso morale locale è coerente perché, come ho detto, il progresso morale è generalmente espresso per mezzo di predicati relazionali che mettono in luce le differenze tra contesti morali appartenenti a tempi o luoghi diversi, e tuttavia essa lo è a condizione che si adotti un criterio morale comune ai diversi contesti oggetto di comparazione e valutazione. Se questo criterio comune non esistesse, e i contesti fossero moralmente incommensurabili, come ritiene il relativismo etico, la valutazione non avrebbe senso. Il criterio morale comune sottende che le credenze morali ritenute indicative del progresso morale possano e debbano essere riconosciute da chi attualmente non le riconosce, ma se questo riconoscimento viene negato sulla base di diverse credenze e ragioni morali, allora l'evidenza del supposto progresso morale risulta diminuita o pregiudicata.

Nel caso degli ultimi quattro indicatori richiamati la mancanza di un universale consenso morale dipende o dalla scarsa chia-

5. Cfr., per esempio, P. Kitcher, *Moral Progress*, Oxford University Press, New York 2021, p. 15, o E. Severini, *Moral Progress and Evolution: Knowledge Versus Understanding*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XXIV, 2021, pp. 87-105, in part. p. 105.

rezza del loro significato oppure dalla mancanza di consenso circa il loro essere un effettivo indicatore di progresso morale o ancora dalla sproporzione tra l'evidenza del progresso morale sul piano cognitivo e quella sul piano pratico. Consideriamoli brevemente uno alla volta.

L'espressione "emancipazione femminile" è piuttosto vaga nel suo contenuto morale. Ammesso che con essa, in generale, si intenda il complesso delle azioni tese a liberarsi dall'autorità e dal controllo degli uomini e dalle strutture di potere tradizionali, garantire pari diritti alle donne e, così, una piena uguaglianza con gli uomini⁶, rimane da capire se le pratiche connesse al raggiungimento di questo obiettivo profilino o meno un progresso morale. L'acquisita capacità di essere economicamente indipendente è sicuramente una delle caratteristiche più evidenti connesse all'emancipazione femminile, ma non è affatto evidente che l'indipendenza economica determini, come tale, un progresso morale. Una donna che non riuscisse, per motivi diversi da quelli di una costrizione violenta, a raggiungere l'indipendenza economica o che non volesse raggiungerla o ancora che, una volta raggiunta, vi rinunciassero deliberatamente per avere più tempo, ad esempio, per accudire la famiglia o dedicarsi al giardinaggio non sarebbe certamente, per questo, in una condizione di inferiorità morale. Allo stesso modo, qualora si ritenesse l'accettazione della pratica dell'aborto come una caratteristica necessaria dell'emancipazione femminile, non è affatto evidente che una donna che ricorresse a questa pratica sarebbe moralmente più progredita rispetto ad una che non vi ricorresse. Risulta quindi chiaro che, prima di considerare l'emancipazione femminile come un indicatore del progresso morale, bisogna precisare il

6. Una definizione di questo tenore è offerta, per esempio, dallo *European Institute for Gender Equality*, cfr. https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/terms/1239?language_content_entity=en.

suo significato morale, e quindi verificare che le caratteristiche che esso presenta diano effettivamente evidenza del progresso morale. Questa evidenza è oggi contestata dallo stesso punto di vista femminista⁷.

Questa evidenza è altrettanto contestabile nel caso degli altri indicatori del progresso morale locale sopramenzionati.

La tesi che l'accettazione o il riconoscimento delle relazioni omosessuali sia un indicatore di progresso morale è negata da molte culture e società non occidentali dove si continua a pensare che l'omosessualità sia un comportamento sessuale deviante. Inoltre, non sono pochi coloro che, nelle stesse società occidentali, pur astenendosi dal pronunciare un giudizio morale sui comportamenti omosessuali e anzi condannando esplicitamente atteggiamenti omofobi e discriminatori, non accettano affatto la tesi l'indifferenziazione morale tra comportamenti eterosessuali e omosessuali. Del resto, non tutte le teorie etiche consentono di considerare il riconoscimento dei rapporti omosessuali come un progresso morale. Una teoria etica basata sulla legge morale naturale certamente non può farlo, ma anche le teorie etiche basate sull'evoluzione biologica sono in difficoltà, dal momento che non è chiaro quale sia la funzione adattiva di relazioni sessuali che riducono le *chances* riproduttive della specie umana⁸. Infine, occorre

7. È il punto di vista del cosiddetto *reactionary feminism* al quale dà voce M. Harrington, *Feminism Against Progress*, Swift Press, London 2023.

8. I tentativi della biologia evoluzionistica di trovare una spiegazione per il comportamento omosessuale sono piuttosto deboli e possono essere confutati mediante gli stessi argomenti funzionalistici usati dai sociobiologi, come ha dimostrato M. Levin, *Why Homosexuality is Abnormal*, in «The Monist», LXVII, n. 2, 1984, pp. 251-283. Anche quando, come nel caso di R. Scruton, *Sexual Desire. A Philosophical Investigation*, Continuum, London 2006, pp. 305 ss.: p. 410, nota 25, si prendono le distanze da tali argomenti rimane uno spazio concettuale, che qui non è il caso di articolare, per considerare

forse ricordarlo, tutte le grandi religioni mondiali, anche se in modo differenziato, considerano l'omosessualità come un disordine morale⁹.

Il riconoscimento dei diritti degli animali, ammesso che una simile espressione abbia in generale un senso, cosa su cui c'è da dubitare, solleva notevoli problemi riguardo all'estensione di tali diritti e alla loro applicazione. Per limitarci ad un singolo aspetto: è ragionevole attendersi che l'allargamento della cerchia dei diritti alla sfera animale non umana produca un restringimento dei diritti in quella umana (per esempio minacciando la sicurezza alimentare per mezzo di limiti imposti su scala globale all'allevamento degli animali destinati a consumo alimentare o impedendo l'uccisione di specie pericolose per l'essere umano), e questo è sufficiente per nutrire dei dubbi sul fatto che il riconoscimento dei diritti degli animali sia un indicatore del progresso morale, almeno dal punto di vista di un'etica umanistica che respinge l'accusa di "specismo" di fronte alla preferenza innata che gli esseri umani dimostrano per i propri simili¹⁰.

Il rifiuto della guerra come mezzo per dirimere le controversie tra popoli e nazioni, a dispetto della retorica con cui viene spesso sostenuto, è del tutto ambiguo dal punto di vista morale. Se questo rifiuto si coniuga, come generalmente accade nelle teorie pacifiste, al rifiuto di qualsiasi tipo di violenza, esso mina alla radice la legittimità morale dell'autodifesa dei singoli e delle collettività di fronte ad aggressioni ingiustifica-

l'omosessualità come «*significantly* different from heterosexuality, in a way that partly explains, even if it does not justify, the traditional judgement of homosexuality as a perversion» (ivi, p. 305).

9. Cfr. P. Morgan - C.A. Lawton (a cura di), *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

10. Cfr. R.N. Fase, *More Equal Than Others. Humans and the Rights of Other Animals*, Oxford University Press, Oxford 2024.

te e questo solleva il ragionevole dubbio non soltanto che tale rifiuto rappresenti un progresso morale, ma che la credenza morale sottesa sia razionalmente giustificabile¹¹. Inoltre, esiste una notevole tradizione di pensiero, che nella modernità annovera, fra gli altri, filosofi come Wilhelm von Humboldt e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, per il quali è la guerra, piuttosto che la pace, a servire al progresso morale¹².

L'unico indicatore consistente di progresso morale, fra quelli richiamati, sembra quello dell'abolizione della schiavitù perché su esso sussiste un universale consenso morale che ha portato in epoca moderna all'abolizione legale della schiavitù a livello mondiale. Tuttavia, la proibizione legale della schiavitù non ha affatto decretato la scomparsa del fenomeno della schiavitù a livello globale¹³: al contrario, in epoca contemporanea, le forme di schiavitù si sono differenziate e moltiplicate, e alcune di esse, come quella sessuale, legata alla prostituzione, o alla tratta dei migranti, appaiono quanto mai difficili da sradicare.

La difficoltà connesse a reperire un referente reale alla nozione di progresso morale *locale* indirizzano verso la considerazione della nozione di progresso morale *globale*, ma, se le evidenze del progresso morale locale possono essere messe in

11. Su ciò mi permetto di rimandare a A. Aguti, *Si può davvero essere pacifisti?*, in «Moral Philosophy/Filosofia morale», I, 2022, pp. 91-103.

12. Su questo punto cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna 1979, p. 67.

13. Proprio il carattere globale della schiavitù, assieme alla sua relativa economicità e al fatto che essa non è più una condizione che dura tutta la vita, sono le caratteristiche distintive della schiavitù contemporanea in paragone a quella dei secoli passati. Questa trasformazione pone problemi di definizione del fenomeno stesso della schiavitù. Cfr., per una panoramica, K. Bales, *Understanding Global Slavery. A Reader*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2005.

discussione, è ancora più difficile trovare evidenze di un progresso morale globale.

L'idea di un progresso morale globale è sorta in epoca moderna grazie ad una filosofia della storia ottimistica basata sull'idea della perfettibilità morale dell'essere umano¹⁴. Questa idea non è del tutto scomparsa oggi, ma certamente non appare così plausibile come un tempo. Per fare solo un esempio: il suo principale indicatore è stato individuato da molti autori moderni, fra cui Kant, nell'avvio di un processo federativo tra le nazioni che avrebbe dovuto portare a una risoluzione dei conflitti, e quindi a eliminare il principale ostacolo al progresso morale stesso, cioè la guerra. Ma questo progetto cosmopolitico, a distanza di più di due secoli, è fallito, come mostrano *ad abundantiam*, se non fossero bastate le due guerre mondiali nel Novecento, le attuali guerre in Ucraina e in Palestina e l'inanità dell'ONU. Inoltre, esiste un fenomeno ancora più evidente che contraddice la tesi dell'esistenza di un progresso morale su scala globale: quello della fame nel mondo. Simone Weil ha giustamente affermato che «tutti si rappresentano il progresso come il passaggio a uno stato di società umana nel quale, prima di tutto, la gente non soffrirà la fame»¹⁵; se questo è vero, a tutt'oggi oggi non possiamo certamente dire di aver realizzato un simile progresso¹⁶.

14. Cfr. Ch. Dawson, *Progress and Religion. An Historical Inquiry* (1929), Catholic University of America Press, Washington 2001; tr. it. di P. Mazzaranghi, *Religione e progresso. Un'indagine storica*, Lindau, Torino 2012, p. 51, e J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, Duckworth, London 1970, pp. 196-197.

15. A. Weil, *L'énracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949; tr. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p. 11.

16. Cfr. a questo riguardo i dati impressionanti riportati da P. Gomasca, *Il genocidio della fame*, in «Teoria», XLII, n. 1, 2022, pp. 53-68.

Arrivati a questa conclusione, si può naturalmente continuare a parlare del progresso morale come un ideale regolativo o come un'utopia, ma non è adottando un registro ottativo o proiettando nel futuro quello che non è disponibile al presente che si acquista evidenza dell'esistenza del progresso morale. Una delle caratteristiche della coscienza storica moderna è, com'è noto¹⁷, la crescente divaricazione tra lo spazio di esperienza del passato e l'orizzonte di aspettativa futuro, e proprio questa divaricazione fa risaltare ancor più il carattere postulatorio della tesi che l'umanità progredisce verso il meglio, sollevando al tempo stesso il sospetto che, per usare le parole di Kant, essa sia soltanto «la fantasticheria di una testa esaltata»¹⁸.

Sul piano filosofico una nozione di progresso morale globale è divenuta difficile da sostenere perché sottende una concezione teleologica della storia che oggi appare a molti come troppo impegnativa perché dipendente da assunti metafisici che sono ritenuti, come minimo, controversi. Ma naturalmente una concezione ateleologica o teleologicamente debole del progresso morale tende ad auto-confutarsi, perché, in ultimo, non è possibile sostenere che gli stadi successivi che determinano il movimento storico producano stati di cose che sono effettivamente migliori dal punto di vista morale quando manchi un momento culminante e conclusivo dell'intero processo, che conferisce un senso agli stadi precedenti, o quando se ne ammetta uno che rimane ignoto¹⁹. Chi sostiene la tesi che

17. Si tratta di un aspetto messo in luce da R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007, in part. pp. 309 ss.

18. I. Kant, *Il conflitto delle Facoltà* (1798), in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 291.

19. F. Albersmeier, *The Concept of Moral Progress*, cit., p. 27, indica, in alternativa ad una concezione teleologica del progresso, un *open-ended* prog-

il progresso procede verso l'ignoto non può evitare la conclusione che esso possa benissimo dare luogo a esiti contrari rispetto a quelli attesi dal progresso stesso²⁰. Ma un progresso morale che desse luogo a esiti immorali non sarebbe un affatto un progresso morale.

Le difficoltà a reperire un'evidenza del progresso morale sia in senso locale che globale sono tali da rendere dubbia la sua esistenza attuale, ma, forse, non da impegnare con la tesi che un progresso morale non sia mai esistito o non possa esistere. Se accettiamo un resoconto evoluzionistico della morale, per esempio, potremmo sostenere che l'esistenza stessa della morale è un'evidenza del progresso morale perché, ad un certo punto dell'evoluzione biologica e cognitiva dell'essere umano, deve esserci stato un momento in cui le credenze morali si sono affacciate alla mente di quest'ultimo e hanno iniziato ad avere un significato pratico, e quel momento ha indubbiamente segnato, rispetto a quello precedente, un progresso dal punto di vista morale. Per quanto non sia possibile dire con precisione quando e come qualcosa del genere sia storicamente accaduto²¹, nondimeno è possibile constatare, almeno a par-

ress che «does not aim at a substantively fixed goal», mentre J. Godlovitch, *Morally we Roll Along: (Optimistic Reflections) on Moral Progress*, in «Journal of Applied Philosophy», XV, n. 3, 1998, pp. 271-286, è convinto dell'esistenza di un fine, ma nega la possibilità di conoscerlo. Su come sia arrivati, in particolare nella cultura anglo-americana, a sostenere posizioni del genere, è sempre utile leggere Ch. Lasch, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, W.W. Norton & C., New York-London 1991; tr. it. di C. Oliva, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 41 ss.

20. Indicativo a questo proposito il saggio *Il senso comune del progresso* di F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1960; tr. it. di M. Bianchi di Lavagna Malagodi, *La società libera*, Vallecchi, Firenze 1969, pp. 59-74, in part. p. 70.

21. Se diamo retta al resoconto di M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2016;

tire dalla cosiddetta epoca assiale, un processo di condivisione, da parte di molte culture geograficamente distanti, di basilari credenze morali. Sono queste credenze morali che hanno plasmato le civiltà mondiali e hanno dato vita ad un comune patrimonio morale dell'umanità, un *Weltethos*, che supera le differenze culturali, etniche, religiose. Qualche filosofo contemporaneo, come Charles Taylor, è convinto che questo movimento di crescita etica globale sia attivo anche oggi, sebbene in modo tutt'altro che lineare e trasparente²².

Comunque stiano le cose riguardo all'esistenza attuale del progresso morale, la tesi che sollevo in questo scritto è che esso, sia inteso in senso globale o locale, deve essere commisurato su credenze morali suscettibili di essere universalizzate, e deve esplicitarsi, da una parte, nella scoperta e nella migliore comprensione della «profondità semantica»²³ di queste ultime, e dall'altra sulla loro crescente capacità di assumere un rilievo pratico²⁴. È soltanto il riferimento a queste credenze morali

tr. it. di S. Parmigiani, *Storia naturale della morale umana*, Cortina, Milano 2016, il momento di nascita della morale è quello in cui la nostra specie ha iniziato a implementare la mutualità e la reciprocità presenti anche nelle grandi scimmie con giudizi di correttezza ed equità (cfr. ivi, p. 33).

22. Ch. Taylor, *Storia della crescita etica*, in «Annali di Studi Religiosi», XXIII, 2022, pp. 21-36, il quale però evita la nozione di progresso.

23. Questo concetto, com'è noto, è stato proficuamente introdotto nella discussione sul progresso morale da M. Moody-Adams, *The Idea of Moral Progress*, in «Metaphilosophy», XXX, n. 3, 1999, pp. 168-195.

24. Questa tesi si collega ad altre qualificanti, che delineano il contesto metaetico, di tipo realista e cognitivista, in cui colloco il discorso sul progresso morale, e che qui enuncio rapidamente: *a*) il progresso morale non consiste nell'invenzione o nella scoperta di nuove credenze morali, ma nella migliore comprensione e applicazione delle credenze morali di cui l'umanità dispone da tempo immemorabile; *b*) la migliore spiegazione dell'esistenza di credenze morali universali consiste nella corrispondenza tra queste credenze e stati di cose morali che fanno parte del corredo del mondo e quindi sono epistemicamente accessibili a chiunque; *c*) il mancato possesso di

universali che consente di non confondere il cambiamento morale, che è un dato storico e sociologico piuttosto triviale, con il progresso morale e soprattutto di evitare il rischio, sempre incombente, che il discorso sul progresso morale scada, da parte di chi lo fa, nell'autocompiacimento o, ancora peggio, serva in modo consapevole o inconsapevole alla colonizzazione culturale e politica²⁵.

Esplicitato questo primo punto, passo a considerare ora il rapporto tra progresso morale e religione.

3. *La religione è servita e serve al progresso morale?*

Il rapporto tra progresso morale e religione si presta ad una duplice, contrastante interpretazione. La prima è di segno positivo e vede nella religione, o almeno in una certa concezio-

queste credenze morali o la sospensione della loro validità non determina la non esistenza dei relativi stati di cose morali; *d*) le credenze morali sono vere o false nella misura in cui corrispondono o meno a questi stati di cose; *e*) le credenze morali possono essere razionalmente giustificate e quindi tendenzialmente assurgere a conoscenze morali.

25. A. Huxley ha richiamato, con grande efficacia, i molti significati veicolati implicitamente dal discorso sul progresso (anche morale), e alcune delle sue conseguenze immorali: «Progresso: la teoria secondo la quale è possibile ottenere qualcosa per niente; la teoria che si può guadagnare in un campo senza essere costretti a pagare per tale guadagno in un campo; la teoria che tu solo conosci il significato della storia; la teoria che tu sai quello che accadrà tra cinquant'anni; la teoria che, di fronte a ogni esperienza, tu puoi prevedere tutte le conseguenze delle tue azioni; la teoria che l'utopia ti sta dinanzi, a portata di mano, e che, siccome un fine ideale giustifica i mezzi più abominevoli, è tuo privilegio e dovere depredare, truffare, torturare, asservire e uccidere tutti coloro che a tuo giudizio (il quale per definizione, è infallibile) si frappongono alla marcia in avanti verso il paradiso terrestre» (A. Huxley, *La scimmia e l'essenza* [1948], Mondadori, Milano 1990, pp. 116-117).

ne religiosa, l'origine stessa dell'idea di progresso morale. Se con progresso morale si intende, come scrive Kant, l'attesa del «miglioramento morale perfetto di tutto il genere umano»²⁶, allora l'idea del progresso morale fa tutt'uno con una concezione millenaristica che appartiene ai monoteismi occidentali e in particolare all'apocalittica giudaico-cristiana. Non a caso Kant stesso definisce questa interpretazione «*chiliasmo teologico*»²⁷. Una concezione globale del progresso morale che ha come fine il perfezionamento dell'umanità esibisce, così, la sua radice religiosa anche quando si emancipa da una semantica religiosa. Perché l'idea di progresso morale si sradichi effettivamente da questo terreno, è necessario che essa presenti un obiettivo più modesto e quindi si sposti da un livello globale ad uno locale. Come ho detto, proprio questo livello è quello prediletto dalla discussione contemporanea, nella quale la secolarizzazione dell'idea di progresso morale è oramai compiuta.

L'interpretazione opposta è quella che rifiuta l'idea del progresso morale affermando uno stato di corruzione morale universale dell'essere umano dovuta alla rottura del legame originario con la divinità da imputare ad una colpa morale dell'essere umano stesso. Questa condizione non orienta necessariamente verso quello che Kant chiama "terrorismo morale", cioè l'idea che nel mondo le cose vadano di male in peggio, ma certamente non offre alcun terreno per il sorgere dell'idea di progresso morale. Il filosofo ebreo contemporaneo di Kant, Moses Mendelssohn, rigettando l'idea che il genere umano progredisce verso uno stato di perfezione, affermava piuttosto che quest'ultimo «nel suo insieme compie piccole oscillazioni, e che non

26. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione* (1794), in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 89.

27. *Ibidem*.

ha mai fatto dei passi in avanti senza ricadere poco dopo, e con velocità raddoppiata, nel suo precedente stato»²⁸. Si tratta di una osservazione che esprime un possibile punto di vista religioso sulla storia morale dell'umanità.

Rispetto a queste due interpretazioni vorrei proporre una terza che mostra come la religione sia servita e possa servire al progresso morale dell'umanità pur senza rappresentarne un obiettivo esplicito.

I resoconti naturalistici sull'origine della morale, oggi piuttosto diffusi, evitano, com'è ovvio, di fare riferimento alla religione, e tendenzialmente mancano di interrogarsi sul perché nelle società primitive e in quella antiche la morale è sempre stata strettamente connessa all'ambito religioso. Eppure, questa stretta connessione non può essere facilmente liquidata e, se non legittima la tesi di una derivazione di tipo genetico della morale con la religione, certamente legittima la tesi che la religione abbia avuto una funzione nello sviluppo della morale e quindi anche del supposto progresso morale dell'umanità.

Questa tesi è stata sostenuta, fra gli altri, dal grande antropologo scozzese James Frazer nel libro *The Devil's Advocate*²⁹. In questo libro Frazer, con abbondanza di riferimenti storici e antropologici tratti dalle culture religiose più diverse, sostiene che la religione, ovvero quello che lui chiama "superstizione", ha dato un contributo fondamentale nel promuovere quattro basilari credenze morali che hanno permesso la costruzione della civiltà umana, ovvero il rispetto del governo politico, del-

28. M. Mendelssohn, *Jerusalem* (1783), tr. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1990, p. 112.

29. Il libro fu pubblicato in prima edizione nel 1909 con il titolo *Psyche's Task* e soltanto nella ristampa 1928 ricevette il titolo attuale. Cito dalla tr. it. a cura di C. Camporesi: J.G. Frazer, *L'avvocato del diavolo*, Donzelli, Roma 1996.

la proprietà privata, del matrimonio e della vita umana. Per aver promosso queste credenze, afferma Frazer, «la superstizione ha reso un grande servizio all'umanità»³⁰.

Questa tesi è apparentemente paradossale. Le credenze magico-religiose invocate a sostegno delle credenze morali che hanno permesso un progresso morale dell'umanità (per esempio quella che il rispetto della vita umana sarebbe indotta dalla credenza negli spiriti dei morti che vengono a tormentare chi li ha uccisi) sono, secondo Frazer, false, cioè appunto sono una superstizione, eppure esse avrebbero promosso credenze morali vere. Come è possibile, tuttavia, che credenze fattuali false veicolino credenze morali vere? La risposta di Frazer è che le credenze morali non sorgono dalle credenze religiose, ma hanno un'origine razionale autonoma, e che queste ultime, evidentemente per una singolare coincidenza, hanno avuto soltanto la funzione di promuovere e stabilizzare le prime a livello sociale, potendo quindi essere dismesse dopo che il loro nucleo razionale è emerso appieno.

Posta in questa forma la tesi di Frazer non è altro che quella della secolarizzazione moderna della morale. Ma se ammettiamo questa tesi, allora la religione può fungere ancora da fattore di progresso morale? Se è vero l'assunto di Frazer e dei naturalisti contemporanei che la religione è una "superstizione", ovvero è un cumulo di credenze false o illusorie, la risposta è negativa. Tuttavia, la tesi della falsità della religione, ovvero la sua riduzione a superstizione, appare convincente soltanto se, come fa Frazer, si prendono in considerazione primitive credenze magico-religiose che oggi appaiono per lo più fantastiche, ma non lo è affatto se si prendono in considerazione le credenze basilari delle grandi religioni come quelle monoteistiche. Queste credenze, infatti, sono razionalmente

30. Ivi, p. 180.

giustificabili e hanno avuto e continuano ad avere una funzione nel promuovere le credenze morali.

Per illustrare questa tesi prendo in considerazione proprio il principale indicatore, almeno sul piano teorico, del progresso morale di cui disponiamo nella storia moderna, e cioè l'abolizione della schiavitù.

Le radici ideologiche dell'abolizione della schiavitù sono sia secolari che religiose: tutti sanno che il movimento abolizionista trovò ispirazione in filosofi preilluministi e illuministi come Montesquieu e Diderot e ricevette dall'affermazione degli ideali universalistici della Rivoluzione francese un impulso fondamentale, ma non tutti sanno che a partire dal 1770 la causa abolizionista fu favorita in modo decisivo dai Quaccheri in America e poi sposata da altre denominazioni religiose protestanti anche in Europa³¹. Il principale promotore dello *Slave Trade Act* del 1807 fu William Wilberforce, un anglicano animato da una profonda fede religiosa, e non sono mancati casi in cui la battaglia abolizionistica fu caratterizzata da personalità religiose del tempo come una vera e propria "guerra santa" e in qualche caso, come quello del reverendo anglicano James Ramsay, come segno dell'avvento di una nuova epoca dell'oro e quindi con un'evidente coloritura millenaristica³². Natural-

31. Cfr. D.B. Davis, *Slavery and Human Progress*, Oxford University Press, Oxford-New York 1984, p. 139: «From the 1770s onward, devout Quakers were always the backbone of active antislavery organization and communication: from Sharp and Wilberforce to Buxton and Joseph Sturge, religion was the central concern of all the British abolitionist leaders». Nel meto-
dismo, a partire dal suo fondatore, John Wesley, la condanna dello schiavismo ha rappresentato perfino uno dei principali caposaldi teologici. Cfr. D.C. Dickerson, *Moral Discernment and Slavery. The Case of the African Methodist Episcopal Church*, in M. Wijlens -V. Shmaliy -S. Sinn (a cura di), *Churches and Moral Discernment*, vol. II, *Learning from History*, World Council of Churches Publications, Geneva 2021, pp. 85-102.

32. Cfr. D.B. Davis, *Slavery and Human Progress*, cit., pp. 145 e 157-158.

mente si può sostenere che il sostegno religioso alla causa abolizionistica è stato un modo da parte delle istituzioni religiose di mettersi in sintonia con il progressismo moderno³³, ma anche qualora fosse stato così non bisogna trascurare il fatto che le ragioni religiose della causa abolizionistica hanno manifestato una maggiore apertura universalistica rispetto a quelle secolari, spesso inficiate nei filosofi illuministi da pregiudizi razzisti, segno che una visione religiosa del mondo come quella cristiana è stata in grado di offrire non soltanto una coerente giustificazione a favore dell'abolizione della schiavitù, ma, sulla sua scia, anche a favore dell'abolizione della segregazione razziale, come in effetti è avvenuto nel Novecento grazie a figure come Martin Luther King e Nelson Mandela, la cui ispirazione cristiana è ben nota.

Questo punto merita di essere approfondito: la campagna religiosa a favore dell'abolizione della schiavitù ha potuto essere promossa perché la credenza che la schiavitù fosse una pratica morale lecita o indifferente dal punto di cristiano, ad un certo punto della storia, è stata superata in favore di quella che ha scorto un'incompatibilità tra il messaggio cristiano e questa pratica. Il progresso morale dal punto di vista cognitivo lo si trova su questo punto. La credenza nell'illiceità morale della schiavitù può essere evinta, già all'inizio della modernità, dalle riflessioni che in seno alla teologia cattolica si sono sviluppate dopo le conquiste coloniali. Com'è noto, nel XVI secolo, il teologo domenicano Francisco de Vitoria difese la tesi che gli indios, in quanto esseri umani creati da Dio e dotati di ragione, erano detentori degli stessi diritti naturali degli europei e questo nonostante la loro arretratezza culturale e la diffusione tra essi di pratiche abominevoli come i sacrifici umani e il cannibalismo che, secondo Vitoria, per l'ingiustizia che esse

33. Cfr. *ivi*, pp. 129 ss.

implicavano nei confronti degli uomini e di Dio, giustificavano l'uso della forza da parte dei conquistatori³⁴.

Vitoria ha sostenuto l'illiceità morale dell'espropriazione dei beni degli indios e della loro riduzione in schiavitù mediante argomenti tratti da Aristotele, dalla Bibbia, da teologi cristiani come Agostino e Tommaso oltre che dal *Codex giustiniano*, e quindi operando una convergenza tra l'universalismo del messaggio cristiano e quello del giusnaturalismo antico, anticipando così l'ideale cosmopolitico moderno³⁵. Egli non arrivò a negare la schiavitù naturale, cioè la tesi aristotelica che esistono in natura esseri umani che per la loro capacità di governare se stessi sono atti al comando e altri che per la mancanza o l'incompletezza di questo auto-dominio sono atti all'obbedienza, ma la sua prospettiva era certamente funzionale all'abolizione della schiavitù legale, dal momento che metteva in luce una tensione interna alla stessa tesi aristotelica sulla schiavitù naturale³⁶. Infatti, anche per Aristotele lo schiavo, in quanto essere umano dotato di anima razionale, possiede la capacità deliberativa, sicché la sua condizione non può essere definita "naturale" in senso proprio, essendo piuttosto riconducibile a determinate cause socio-politiche.

Il fatto che nel cristianesimo la credenza riguardo all'illiceità morale della schiavitù sia emersa soltanto nella modernità, non significa che il messaggio religioso cristiano non contenesse,

34. Cfr. N. Biggar, *What's Wrong with Rights?*, Oxford University Press, Oxford-New York 2020, p. 39.

35. Cfr. G. Catta, *Francisco de Vitoria's Moral Cosmopolitanism and Contemporary Catholic Social Teaching*, in «Journal of the Society of Christian Ethics», XXXVI, n. 2, 2016, pp. 63-78.

36. Mette bene in rilievo questo punto S. Langella, *Fra parate e colpi di fuetto. Vitoria e la teoria aristotelica della schiavitù naturale*, in «Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate», I, 2021 (*La natura e l'umano. Quale rapporto?*, a cura di E. De Bellis), pp. 403-410.

nella sua originaria formulazione, le risorse per farla emergere anche nella società antica, ma che molti fattori di natura diversa l'hanno impedita o frenata. Il Nuovo Testamento contiene molte esortazioni a sopportare la condizione di schiavitù (*Tit* 2,9-10; *Col* 3,22.4,1; *Ef* 6,5-9; *1Tim* 6,1-2), assieme alla raccomandazione rivolta ai padroni di trattare gli schiavi con umanità, e alcune di queste, come quella contenuta in *1Pt* 2,18-20, sono state utilizzate esplicitamente nel corso della storia per legittimare la schiavitù. Esse scaturiscono, come accade in Paolo di Tarso, o da un'indifferenza escatologica per il tempo presente oppure da una prudente conformazione della chiesa primitiva ai costumi della società coeva, che era schiavista, e quindi dal timore che un'esigente applicazione del messaggio cristiano potesse fomentare il disordine e la ribellione sociale, pericoli considerati peggiori della schiavitù.

In epoca patristica la formulazione della dottrina del peccato originale ha portato a considerare la schiavitù come una conseguenza inevitabile del peccato stesso, certamente non voluta nel piano originario della creazione divina, ma permessa dopo la caduta dell'essere umano, e tuttavia questo non ha impedito ad alcuni Padri della chiesa antica, come Gregorio di Nissa, di rigettare la schiavitù in nome della dignità che a ogni essere umano deriva dal suo essere creato ad immagine e somiglianza di Dio³⁷. E, in effetti, questa credenza religiosa è determi-

37. Per l'illustrazione di questi passaggi rimando a Jennifer A. Glancy, *Slavery as Moral Problem. In the Early Church and Today*, Fortress Press, Minneapolis 2011; tr. it. di V. Liotti, *La schiavitù nella chiesa antica e oggi*, Paideia, Torino 2022. Come questa autrice afferma, è «un esperimento mentale interessante tentare di immaginare quanto diversamente il cristianesimo avrebbe potuto svilupparsi se la prima comunità cristiana avesse imposto a uno schiavista di liberare i suoi schiavi come requisito per ricevere il battesimo, aggiungendo che “dal primo secolo al ventunesimo la chiesa non è riuscita a essere all'altezza dei requisiti radicali del vangelo. Questi requisiti sono tuttora radicali» (ivi, p. 36).

nante anche in Vitoria per l'affermazione della libertà e della uguaglianza degli indios con gli europei e quindi per giustificare l'affermazione dell'universalità dei diritti umani³⁸. Vitoria, infatti, riteneva, come Tommaso d'Aquino, che le credenze religiose potessero essere giustificate razionalmente e quindi potessero fungere, a loro volta, da giustificazioni razionali per altre credenze come quelle morali.

La secolarizzazione della morale implica ovviamente l'abbandono di una giustificazione religiosa delle credenze morali, ma il problema è se, senza di essa, l'affermazione dell'universalità dei diritti umani ovvero della dignità della vita umana, che sembra oggi il principale vettore del progresso morale, trovi una giustificazione razionale altrettanto valida.

Di fronte alla pluralità delle giustificazioni razionali e al loro carattere contrastante, una tentazione ricorrente è quella di abbandonare il piano della giustificazione razionale. Il filosofo cattolico Jacques Maritain, che ha attivamente collaborato alla stesura della *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948, in una conferenza dell'anno successivo, ha affermato che «sarebbe futile ricercare una *giustificazione razionale* [...] di questi diritti. Se lo facessimo, correremmo il rischio di imporre un dogmatismo arbitrario o di essere fermati da divergenze irconciliabili»³⁹. Egli riconosceva che le giustificazioni razionali sono «indispensabili perché ciascuno di noi crede istintivamente nella verità e desidera solo dare il proprio consenso a ciò che ha riconosciuto come vero e razionalmente valido», ma che esse «sono incapaci di creare il consenso tra gli uomini».

38. Su questo punto cfr. W. Bain, *Saving the Innocent Then and Now. Vitoria, Dominion and World Order*, in «History of Political Thought», XXXIV, n. 4, 2013, pp. 588-613, in part. p. 608.

39. J. Maritain, *The Meaning of Human Rights*, Brandeis Lawyers Society, Philadelphia 1949; tr. it. di A. Viotto, *Il significato dei diritti umani*, in Id., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 122.

ni, perché esse sono fondamentalmente diverse»⁴⁰. L'abbandono delle giustificazioni razionali, per la ricerca di un consenso pratico in ordine alla promozione del progresso morale dell'umanità, sembra dettato in Maritain dalla convinzione che vi è «una sorta di crescita e sviluppo vegetativo, per così dire, della conoscenza morale e del sentimento morale, che è in se stesso indipendente dai sistemi filosofici»⁴¹.

Questa tesi, tuttavia, per essere sostenuta, ha bisogno essa stessa di una giustificazione razionale, perché è tutt'altro che scontata⁴². Peraltro, è una tesi che lo stesso Maritain ha fatto fatica a sostenere in modo coerente. Nelle sue successive lezioni di filosofia della storia, egli afferma che nella storia umana, dal punto di vista morale, vige la legge del doppio progresso contrastante, cioè «la legge secondo la quale la storia progredisce ad un tempo nel senso del bene e nel senso del male»⁴³. Per quanto, quindi, si ammetta, come Maritain fa, un progresso nella conoscenza della legge morale, esso non determina un progresso morale compiuto. Proprio il caso della schiavitù è per Maritain esemplare a questo proposito, dal momento che la consapevolezza della contrarietà di questa pratica con la dignità della persona umana è andata di pari passo, in epoca contemporanea, con la nascita «di Stati totalitari che sistematicamente riducono l'essere umano in schiavitù»⁴⁴. In questi Stati totalitari, tutt'oggi esistenti in giro per il mondo, la cono-

40. Ivi, p. 132.

41. Ivi, p. 137.

42. Maritain accenna a questo punto in un breve passaggio, dove afferma che sarebbe necessaria una medesima *filosofia di vita* per ottenere il rispetto per i diritti umani (cfr. ivi, p. 148).

43. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, Seuil, Paris 1959; tr. it. di E. Maccagnolo, *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1972², p. 41.

44. Ivi, p. 84.

scenza morale non è evidentemente così progredita, come Maritain auspicava, e quindi nemmeno la tesi di un suo sviluppo naturale nell'intera umanità sembra confermata.

La risposta alla questione se la religione abbia promosso il progresso morale e se possa ancora farlo è quindi positiva, ma la condizione perché questo avvenga è che le credenze religiose siano considerate parte integrante nella giustificazione razionale delle credenze morali che determinano questo progresso. Non basta affermare, come per esempio fa Thomas Nagel, che «il precursore del sistema complesso dei diritti individuali è il senso grezzo (*rough sense*) che ciascuno ha di una sorta di fondamentale inviolabilità come parte del suo status morale»⁴⁵. Questo senso, infatti, è troppo grezzo, cioè vago e inarticolato, per consentire la nascita di ragioni a favore del rispetto della dignità umana. L'affermazione su base religiosa di quest'ultima, per contro, offre una valida ragione per l'universalismo dei diritti umani e, nel contesto attuale, di fronte alla proliferazione inarrestabile dei diritti, che determina più l'esito della loro insignificanza che la loro efficacia morale⁴⁶, può offrire perfino una criteriologia per il discernimento tra diritti presunti e diritti reali.

Questo consente di capire meglio anche la causa delle resistenze che oggi si manifestano in ambito religioso verso alcuni degli indicatori di progresso morale locale che richiamavo in precedenza (l'emancipazione femminile, il riconoscimento delle relazioni omosessuali, l'attribuzione di diritti agli animali non umani): esse non sono dovute, come talora superficialmente si ritiene, all'oscurantismo e all'arretratezza culturale

45. T. Nagel, *Moral Reality and Moral Progress*, in Id., *Moral Feelings, Moral Reality, and Moral Progress*, Oxford University Press, Oxford-New York 2023, p. 59.

46. Su questo punto cfr. C. Wellman, *The Proliferation of Rights. Moral Progress or Empty Rhetoric?*, Westview Press, Boulder 1999.

della religioni, e nemmeno al fatto che le grandi religioni mondiali non abbiano le risorse ermeneutiche per integrare, nelle forme opportune, alcune delle pratiche connesse a questi indicatori nella propria visione del mondo, ma alla consapevolezza che queste ultime, se non ben circoscritte nel loro significato e nella loro portata, rischiano di essere lesive di diritti altrui, ovvero detto in modo più adeguato, di essere a loro volta ingiuste. La prontezza, invece, con cui oggi molti leader religiosi, tra cui papa Bergoglio, hanno abbracciato la causa ambientale indica, a torto o a ragione, che i rischi in questo caso sono avvertiti come minori e che la salvaguardia dell'ambiente è considerato un obiettivo non soltanto del tutto coerente con la propria visione del mondo, ma anche universalmente condivisibile, come lo è stato a suo tempo l'abolizione della schiavitù⁴⁷. Esso potrà quindi fungere debitamente da indicatore di progresso morale.

4. *Il progresso morale serve alla religione?*

La tesi che la religione serve al progresso morale non implica quella reciproca per cui il progresso morale serve alla religione, se con questa tesi si intendesse sostenere che il progresso morale è un aspetto qualificante dell'etica religiosa. Per negare valore a questa tesi mi riferirò di seguito prevalentemente al cristianesimo, ma quello che sosterrò può valere, almeno in parte, anche per altre religioni.

Ho già detto che la nozione di progresso morale si è affermata nella modernità grazie ad una visione ottimistica della storia basata sull'idea di perfettibilità morale dell'essere umano. La no-

47. Cfr. D. Jamieson, *Slavery, Carbon, and Moral Progress*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XX, n. 1, 2017, pp. 169-183.

zione di progresso morale va quindi considerata essenzialmente alla luce di quest'ultima. Dal punto di vista di un'etica cristiana, il problema con questa nozione è quello di capire se essa si limita ad asserire la capacità dell'essere umano di progredire moralmente, oppure se implica l'affermazione della sua capacità di conseguire, mediante un progressivo perfezionamento, uno stato di perfezione morale o almeno di tendere indefinitamente verso esso. La tesi che sostengo è che l'idea di perfettibilità morale nel primo senso è coerente con la concezione cristiana della natura umana, mentre non lo è nel secondo senso.

Provo a motivare questa tesi mediante il ricorso ad alcuni autori. La teologia cristiana antica presenta due fondamentali modelli di comprensione della perfettibilità umana. Il primo è quello di Ireneo di Lione, che ha interpretato la creazione dell'essere umano da parte di Dio nei termini di un perfezionamento piuttosto che di una perfezione. Come Ireneo osserva, «Dio avrebbe potuto dare all'uomo la perfezione sin dall'inizio, ma l'uomo non sarebbe stato capace di riceverla» (*Adv. Haer.*, IV, 38, 1). L'osservazione di Ireneo chiama in causa il ruolo della libertà umana nel piano provvidenziale di Dio, piano che prevede un perfezionamento storico dell'essere umano che ha come *terminus ad quem* l'assimilazione alla natura divina.⁴⁸ Il secondo è quello agostiniano che pone lo stato di perfezione all'inizio della creazione umana, e considera la storia umana successiva alla caduta da questo stato di perfezione come una catastrofe che ha reso la vita degli esseri umani «una specie di inferno» (*De civ. Dei*, XXII, 22, 4), da cui soltanto la grazia di Dio potrà liberarli, e questo nonostante la misura evidente di progresso scientifico, tecnologico, culturale che la storia umana esibisce e di cui Agostino è ben consapevole (cfr. XXII, 24, 3).

48. Ch. Dawson, *Religione e progresso*, cit., p. 204.

Tra questi due modelli è il secondo ad essere risultato vincente nella teologia cristiana e non perché sia più attraente, ma perché è più realistico⁴⁹. Anche per Agostino la storia umana è l'ambito dove si attua il disegno provvidenziale di Dio, ma si tratta di un disegno opaco agli occhi degli esseri umani, perché segnato dalla commistione inestricabile di bene e di male. Anche per Agostino gli esseri umani possono progredire moralmente, ma l'unico progresso morale possibile è quello che porta dalla comune condizione di malvagità acquisita con il peccato originale verso «la parte buona, da raggiungere gradualmente ed in cui restare una volta che sia stata conseguita», una condizione dove «naturalmente non tutti gli uomini cattivi saranno buoni» (XV, 1, 1). In questo progresso sono possibili tanto un perfezionamento morale elevato, quanto uno mediocre, che, proprio nel riconoscere la propria imperfezione, dà gloria a Dio⁵⁰, ma non è possibile che il genere umano intero si perfezioni. La costitutiva duplicità morale del mondo, che vede una perenne commistione tra bene e male, inibisce, infatti, una tale possibilità. La concezione agostiniana della storia è quindi certamente lineare, poiché rigetta quella ciclica dei pagani, ma non offre alcun sostegno per un'interpretazione progressiva degli eventi storici⁵¹. Al contrario, l'epoca che

49. L'ottimismo teologico di Ireneo deve essere apparso ai tempi di Agostino ingenuo, esattamente come oggi a noi appare ingenuo l'ottimismo dei filosofi moderni basato su una superficiale concezione evoluzionistica dell'essere umano. Questo non toglie che la prospettiva di Ireneo eserciti una perenne attrazione, come dimostra, per esempio, la *soul-making theodicy* di John Hick. Cfr. J. Hick, *Death and Eternal Life*, Collins, London 1976, p. 47.

50. Su questo punto, e i relativi testi agostiniani di riferimento, rimando a R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 55.

51. Cfr. J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, cit., pp. 196-197. Il rifiuto agostiniano della concezione ciclica della storia è essenzialmente di tipo religioso, ma possiede anche motivazioni morali. Come osserva K. Löwith, la

si è avviata dopo Cristo è per Agostino quella del *seculum senescens*, che porta verso la fine del mondo.

La concezione agostiniana ha permeato profondamente l'ideale di vita medioevale dove l'aspirazione ad una vita migliore è stata orientata all'aldilà e dove, come ha osservato Johan Huizinga, «l'anelito alla salvezza eterna rende indifferenti all'andamento e alle forme dell'esistenza terrena, purché in essa sia coltivata e tenuta viva la virtù»⁵². In effetti, la mancanza dell'idea di progresso morale non ha inibito la costruzione di una grandiosa etica delle virtù, per come la troviamo in Tommaso d'Aquino, il quale, contro la possibile deriva predestinazionistica delle posizioni agostiniane, ha difeso la tesi che il peccato originale non costringe la volontà, ma la inclina soltanto verso il peccato attuale, sicché essa non è «necessitata a volere questo o quello, sebbene senza la grazia risulti priva di una certa indefettibile inclinazione al bene» (*De Ver.*, q. 22, art. 5, resp. 7). Proprio questa privazione impedisce all'essere umano di raggiungere con le proprie forze lo stato di perfezione morale, e al tempo stesso ridimensiona il suo ideale ascetico teso alla somiglianza con Dio, orientandolo piuttosto verso la perfezione che deriva all'osservanza dei suoi comandamenti⁵³.

Tra i pensatori cristiani moderni Antonio Rosmini è forse quello che ha espresso in modo più perspicuo la differenza tra

concezione ciclica della storia appariva ad Agostino «priva di speranza, perché speranza e fede sono per essenza legate al futuro e non vi può essere un vero futuro se i tempi passati e venturi sono concepiti come fasi equivalenti entro una ricorrenza ciclica senza principio né fine» (K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; tr. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milano 1989, p. 189).

52. J. Huizinga, *L'autunno del medioevo* (1921), tr. it. di F. Paris, Newton Compton, Roma 1992, p. 57.

53. Cfr. J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, cit., p. 71. Passmore chiama in modo appropriato questo tipo di perfezione "obedienziale".

la «perfettibilità», cioè «l'idoneità a perfezionarsi» dell'essere umano e il «perfezionamento», cioè «il reale conseguimento di sempre nuovi gradi di perfezione»⁵⁴. Mentre la prima è definita da Rosmini come «un dogma del Cristianesimo», il secondo è un «sogno, vagheggiato dalle persone del movimento»⁵⁵, ovvero da quelli che confondono i cambiamenti storici con il progresso. Il perfezionamento è un sogno, perché, osserva Rosmini, «la somma perfezione nelle cose umane non si raggiunge [...]. Nelle società umane le forze particolari che agiscono sono molte, molte le cause che producono effetti; e parte di questi effetti perfezionano l'uomo e la società, parte deteriorano e corrompono l'una e l'altra. Egli è impossibile che in qualsivoglia società umana non si trovi questo combattimento di agenti buoni e cattivi mescolati fra loro»⁵⁶.

Torna qui il tema agostiniano dell'inestricabile commistione di bene e male e del combattimento tra buoni e cattivi, un combattimento dal quale, a seconda che sia prevalente una parte o l'altra, scaturiscono apparenti progressi o regressi morali nel mondo, ma la cui esistenza, con i suoi effetti, è sufficiente per contraddire l'idea di un compiuto progresso morale dell'umanità. Criticando il «*perfettismo* [...] che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione», Rosmini vede in esso un effetto dell'ignoranza di quello che egli chiama «il gran principio della *limitazione delle cose*» in base al quale «*vi sono de' beni la cui esistenza sarebbe al tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali*»⁵⁷. Se si assume come valido questo principio, che costituisce il nerbo della teodicea cristiana, la

54. A. Rosmini, *Filosofia della politica* (1858²), a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 540, nota 3.

55. Ivi, p. 540.

56. Ivi, p. 128.

57. Ivi, p. 137.

nozione stessa di progresso morale appare in una luce ambigua, perché esso, qualora si desse, non potrebbe darsi senza generare altri mali.

Le osservazioni di Rosmini ribadiscono la principale delle ragioni per le quali la perfettibilità morale in senso cristiano non si collega all'idea di progresso morale: la speranza del cristiano non è riposta nell'aspettativa che il mondo futuro diventi un posto migliore, bensì piuttosto nella salvezza che arriva con la fine del mondo. Proprio per questo, l'assenza di progresso morale non produce nell'etica cristiana quell'effetto demoralizzante che ha nelle etiche secolari⁵⁸. Al contrario, il carattere extramondano della speranza cristiana ordina di svolgere la vita morale nella dimensione temporale del presente, consapevoli del fatto che, secondo il noto detto evangelico, «ogni giorno porta la sua pena» (*Mt* 6,34). Infatti, è in questa dimensione temporale, l'unica realmente esistente, che si attua il disegno eterno di Dio che provvede alle necessità degli esseri umani nonostante l'imperfezione del mondo.

Su questo punto vale la pena di fare alcune considerazioni che si inoltrano sul terreno del rapporto tra morale e metafisica: una concezione secolare del progresso morale, essendo priva di una giustificazione metafisica delle verità morali, deve necessariamente collegare il progresso morale all'apparizione di nuove verità morali o almeno di nuove ragioni per sostenere verità morali che fino ad un certo punto della storia non sono apparse tali. Questa concezione, però, è infondata, perché è impossibile esemplificare il concetto di “nuova verità mora-

58. Passmore ha osservato giustamente che quegli autori cristiani contemporanei, come Teilhard de Chardin, che considerano il perfezionamento morale del mondo come obiettivo necessario per sostenere gli sforzi morali dell'essere umano, stanno semplicemente dando espressione «to a queer modern attitude» (J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, cit., p. 257, nota), non ad un atteggiamento proprio della visione cristiana della morale.

le". Nel caso dei presunti indicatori del progresso morale che ho richiamato in precedenza è evidente che essi non implicano la scoperta di nuove verità morali, bensì, semmai, soltanto approfondimenti, allargamenti, specificazioni di verità morali già esistenti e conosciute. La morale è l'ambito dove si danno maestri, eroi o santi, cioè individui che insegnano la morale, si sacrificano per i valori morali o li istanziano in modo esemplare, ma dove non si danno geni. Nemmeno un'etica religiosa può avanzare pretese assolute di novità e si deve concordare con l'apologeta cristiano Clive S. Lewis quando, dopo aver ricordato che «la regola aurea del Nuovo Testamento [...] riassume ciò che ognuno, in cuor suo, ha sempre riconosciuto come giusto», aggiunge che «i veri e grandi maestri non introducono nuovi principi: a farlo sono i ciarlatani e i pazzoidi»⁵⁹. Ma se non esistono nuove verità morali ne consegue che nemmeno possono esistere nuove ragioni per scoprire le verità morali. Le ragioni che ad un certo punto si manifestano sono vecchie quanto le verità morali, nel senso che le une si danno con le altre⁶⁰.

Ora, in una concezione religiosa, e in particolare in una teistica, le verità morali non sono né vecchie né nuove, perché sono eterne, cioè sono presenti nella mente di Dio, pur essendo istanziate nel mondo con la creazione⁶¹. Esse sono quindi

59. C. S. Lewis, *Mere Christianity*, G. Bless, London 1952; tr. it. di F. Salvatorelli, *Il cristianesimo così come è*, Adelphi, Milano 1997, p. 112.

60. La consapevolezza di questo elemento, caratteristico del realismo morale, sembra affacciarsi anche nel «realismo normativo» di T. Nagel, quando questi osserva, distanziandosi da B. Williams, che è difficile pensare che Aristotele ignorasse del tutto il carattere «nauseante» della schiavitù, cfr. T. Nagel, *Moral Reality and Moral Progress*, in Id., *Moral Feelings, Moral Reality, and Moral Progress*, cit., pp. 48-49.

61. Per l'illustrazione di questa concezione mi permetto di rimandare a A. Aguti, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021, cap. II.

verità morali anche in assenza di qualcun altro che le conosca al di fuori di Dio, ma evidentemente la creazione del mondo ha prodotto l'esistenza di esseri umani razionali che possono conoscerle, almeno a partire dal momento in cui le loro capacità cognitive gli hanno consentito di farlo. Da questo momento in poi, tanto le verità morali quanto le ragioni a favore di queste ultime possono essere colte da tutti gli esseri umani di ogni epoca e luogo, per quanto, in ogni epoca e luogo, questi possano mancare di farlo. Il disconoscimento di una verità morale non muta, tuttavia, la natura di quest'ultima, perché, come ha ben osservato Simone Weil, «una crudeltà dell'anno mille è esattamente altrettanto crudele, né più né meno, di una crudeltà dell'Ottocento». Per questo, ella aggiungeva, il dogma moderno del progresso «disonora il bene facendolo oggetto alla moda»⁶².

Il “dogma moderno del progresso” ha disonorato il bene spostando appunto l'asse della vita morale dal presente, che sta in relazione all'eternità, al futuro che sta in relazione con alcunché, e quindi spostando lo sguardo dal bene reale a quello possibile e da quello possibile a quello ideale. La ragione fondamentale di questo spostamento, che si annuncia già alla fine del XII secolo nella speculazione storica di Gioacchino da Fiore e dà vita al pensiero utopico moderno, è, come ha osservato Eric Voegelin, l'omissione arbitraria «di uno degli elementi della realtà al fine di creare la visione di un nuovo mondo»⁶³. Nel caso dell'utopia di Thomas More, a cui Voegelin si riferisce come primo esempio dell'utopismo moderno, questo elemento di realtà è la superbia dell'essere umano, la «malvagia bestia, maggiore di tutte e madre di ogni rovina», come Moro

62. S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 198.

63. Cfr. E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, tr. it. di A. Munari, Rusconi, Milano 1970, p. 45.

afferma⁶⁴. È la considerazione di questo elemento di realtà che spinge Moro, nella conclusione del suo racconto, a confessare la “poca speranza” di veder attuate le caratteristiche ideali della sua repubblica, ma non appena questo elemento viene effettivamente rimosso ha luogo il trasferimento dell’ideale religioso di salvezza dal piano extramondano a quello intramondano dove prende la forma del perfezionamento umano.

Nella modernità questo trasferimento è stato progressivo e ha seguito il processo di secolarizzazione: esso non è ancora completo nel pensiero di Kant, dove la consapevolezza della «tendenza *naturale* al male»⁶⁵ nell’essere umano muove ad affermare che, nonostante il progresso umano verso il meglio, per aumentare il fondamento morale dell’umanità «sarebbe necessaria una specie di nuova creazione (un influsso soprannaturale)»⁶⁶. Non lo è forse ancora del tutto nel pensiero di John Stuart Mill dove, da una parte, si riconosce il «grosso debito» che la morale ha con il cristianesimo e dall’altro si lamenta il carattere passivo dell’etica cristiana, auspicando che «la rigenerazione morale dell’umanità» avvenga grazie a fonti morali diverse da quella cristiana⁶⁷. Soltanto il compimento della secolarizzazione nel corso del XIX, e la relativa affermazione dell’umanesimo esclusivo, ha espunto dall’ideale del perfezionamento morale la sua connotazione propriamente religiosa, per quanto, con un paradossale ribaltamento, non abbia rinunciato a farlo divenire, in molti casi, un surrogato della religione. Le utopie moderne, nel frattempo, sono tramontate, ma il nuovo immaginario utopico del transumane-

64. T. Moro, *L’Utopia o la migliore forma di repubblica* (1516), tr. it. di T. Fiori, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 133.

65. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 85.

66. I. Kant, *Il conflitto delle Facoltà*, cit., p. 291.

67. J.S. Mill, *On Liberty* (1859), Batoche Books, Kitchener 2001, pp. 47 ss.

simo e del postumanesimo è pronto oggi a prendere il loro posto e a rilanciare l'ideale del perfezionamento umano, che promette, esattamente come fanno le religioni, di riscattare il corpo dalla corruttibilità e dalla morte.

Che un simile ideale di perfezionamento tenda, ancora una volta, a rivestirsi di un significato religioso è cosa che non sorprende: il “sarete come dèi” è pur sempre un suggerimento che offre una potente motivazione ad ogni ideale di perfezionamento umano alla quale non è facile rinunciare. Allo stesso modo non è sorprendente che questi ideali di perfezionamento quasi-religiosi sorgano proprio sul terreno culturale bonificato dal cristianesimo. Voegelin ne ha colto, ancora una volta, con acutezza la ragione. Essa consiste nella difficoltà a stare all'altezza della visione cristiana del mondo, dal momento che quest'ultima, da una parte, mette di fronte, senza attenuarla, alla corruzione morale dell'essere umano e dall'altra lega la fede nel suo superamento alla speranza di una vita eterna per la quale non ci sono evidenze attuali. È perché, come Voegelin osserva, «non tutti gli uomini sono capaci di tanta forza spirituale», che si manifesta «il ricorrente rifugio in costruzioni gnostiche»⁶⁸ proprio nel contesto culturale e sociale che è stato segnato dal cristianesimo. Lo gnosticismo è appunto quell'eresia sorta in ambito cristiano, ma non di matrice cristiana, che si propone il compito di rendere buono un mondo che è cattivo, e di farlo per mezzo di un processo storico di cui l'essere umano è artefice. Transumanesimo e postumanesimo danno oggi nuovo impulso a questo proposito e ne esibiscono la sua forma più ambiziosa.

Infine, non c'è da stupirsi che proprio questa forma così ambiziosa risulti oggi più allettante del piccolo cabotaggio dei fautori del progresso morale locale. Essa promette di molto di

68. E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, cit., pp. 54-55.

più ed è in grado di mobilitare le scarse risorse immaginative dell'epoca postmoderna in un modo che questi ultimi non sono in grado di fare. Ma, proprio per questo, un'etica religiosa, e segnatamente cristiana, dovrà guardarsene come ha fatto con altre forme di utopia neognostica nella modernità.

La non idealità del progresso morale

Fiorella Battaglia*

1. Introduzione

Nel tentativo di inquadrare teoricamente il concetto di progresso morale si confrontano due soluzioni. Entrambe si sviluppano in una prospettiva metaetica. Anche se – occorre subito precisarlo – la discussione sui presupposti e le implicazioni metafisiche, epistemologiche, semantiche e psicologiche del discorso morale non esaurisce affatto la riflessione sul progresso. È l'urgenza dell'aspetto pratico del progresso ad accennare a un'eccedenza rispetto al livello metaetico, ovvero: come realizzare azioni, misure, pratiche, comportamenti che siano migliori di quelli che sono stati finora e perciò diversi da quelli che conosciamo? A questa domanda esiste una

* Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Salento, Lecce, e Facoltà di Filosofia, Ludwig-Maximilians-Universität, München. *This work was partially supported by the project "Ethical Design for AI", part of the Spoke 6 of the project FAIR – Future AI Research (PE00000013), under the NRRP MUR program funded by the NextGenerationEU and by the European Union – Next Generation EU, Missione 4 Componente 1 CUP F53D23010740001 DigitHuman.*

soluzione elaborata in termini di realismo morale¹. Ed esiste un'altra soluzione elaborata in termini di costruttivismo morale². Perché la dimensione metaetica? Perché nell'affrontare il chiarimento del concetto di progresso, occorre fronteggiare due questioni. La prima questione è: abbiamo a che fare con concetti e credenze? Oppure si tratta di dare voce solo alle nostre emozioni e ai nostri desideri. Insomma, con questa idea conosciamo qualcosa rispetto al mondo e alle esperienze che vi viviamo? Una seconda questione riguarda un altro ordine di indagine. In alcuni casi noi abbiamo evidenze che queste istanze di progresso morale sono reali. Se pensiamo alla sconfitta della schiavitù, oppure all'emancipazione delle donne non possiamo negare la realtà di queste istanze di progresso morale. È questa la tesi di Allen Buchanan e Russell Powell, i quali sostengono che il progresso morale è reale e può essere spiegato. Essi forniscono anche una lista di criteri che ci aiutano a stabilire quando si dà effettivamente il caso del progresso morale. Si inizia dal requisito di soddisfazione delle norme morali accettate fino a includere migliori concetti morali, migliore comprensione delle virtù, migliori motivazioni; fino ad approdare a una migliore comprensione generale della natura della moralità³. Se questo è vero, allora non possiamo non preoccuparci rispetto al fatto che queste realtà e la loro affermazione può essere messa a rischio.

1. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress. A Biocultural Theory*, Oxford University Press, Oxford 2018.

2. P. Kitcher - J.-C. Heilinger - R. Jaeggi - S. Neiman, *Moral Progress*, a cura di A. Srinivasan, Oxford University Press, Oxford 2021.

3. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress*, cit., pp. 54 ss. Vedi pure A. Buchanan - D.W. Brock - N. Daniels - D. Wikler, *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. A. Buchanan, *Moral Progress and Human Rights*, in C. Holder - D. Reidy (a cura di), *Human Rights. The Hard Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 399-417.

Perciò il fatto che i tempi attuali siano molto lontani da quelli in cui si registravano tali progressi lungi dal far sì che il discorso sul progresso sembri essere oggi irricevibile, ci esorta alla resistenza rispetto al pericolo perpetuo di ricaduta⁴. Con due guerre feroci nel cuore del mondo occidentale, occorre fare attenzione che parlare di progresso morale non sia solo inutile, ma anche ideologico e perciò pericoloso. E tuttavia proprio confrontarsi con tale critica ci aiuta a chiarire come debba essere inteso il progresso morale. Il discorso sul progresso morale non è un percorso costellato da “magnifiche sorti e progressive”, ma ci offre piuttosto una metrica per valutare comportamenti e istituzioni. Come nel caso attuale, l’idea di progresso serve per sanzionare pratiche attuali che hanno condotto all’esacerbarsi di conflitti di lungo corso – vedi il caso di Israele e Palestina e dell’Ucraina e della Russia. Insomma, se il ragionare sull’idea di progresso morale serve oggi a farci misurare la distanza che abbiamo guadagnato da quell’idea, non sembra però sottrarre legittimità alla discussione.

Non è sempre stato così. Il pensiero politico liberale dall’Illuminismo fino al XIX secolo si è a lungo intrattenuto con l’idea di progresso morale, oggi invece tale idea s’incontra raramente nel discorso filosofico morale e politico⁵.

Il tema del progresso morale non è un tema facile da affrontare. Molto più frequente e condivisa è la pratica dell’analisi

4. T.W. Adorno, *Fortschritt*, in H. Delius - G. Patzig (a cura di), *Argumentationen: Festschrift für Josef König*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, pp. 1-19; tr. ingl., *Progress*, in H.W. Pickford (a cura di), *Critical Models. Interventions and Catchwords*, Columbia University Press, New York 2005, pp. 143-160.

5. Per una storia dell’idea di progresso morale, vedi P. Rossi, *Progresso*, Enciclopedia delle Scienze Sociali, Treccani, Roma 1997, [https://www.treccani.it/enciclopedia/progresso_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/progresso_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)). Vedi anche J.B. Bury, *Storia dell’idea di progresso*, tr. it. di V. Di Giuro, pref. di P. Rossi, Feltrinelli, Milano 1964.

si della crisi, intesa come contrappunto all'idea di progresso. Espressa in termini geometrici la crisi è definita come il luogo che si discosta, in maniera giudicata negativa, dal modo in cui le cose si sono svolte fino a quel punto. Rappresenta perciò un differenziale negativo rispetto al familiare. Conversamente vale per l'idea di progresso morale. In questo caso il progresso è definito come il luogo che si discosta, in maniera giudicata positiva, dal modo in cui le cose si sono svolte fino a quel punto. In questa prospettiva, le nozioni di crisi e progresso risultano complementari. A differenza dell'idea di crisi che ha solo un intento descrittivo, le teorie esistenti di progresso morale si cimentano con visioni partigiane di cosa è il progresso morale. Considerato che nessun tentativo di rendere conto del progresso morale si astiene da prese di posizione sostanziali, si comprende perché sia difficile raggiungere un accordo. Sul versante dell'analisi della crisi è molto più facile concordare sul risultato pur avendo idee divergenti sulle cause⁶. Diversamente accade invece per l'idea opposta del progresso. Infatti, diffusa è la cautela rispetto a un modello teleologico che limiterebbe il corso delle azioni semplicemente alla scoperta delle verità progressive. Idealmente sarebbe la discussione che si potrebbe sviluppare tra la posizione di Philip Kitcher, e per suo tramite della visione Deweyana, e la posizione di Habermas. Kitcher sembra sottrarsi da questa difficoltà cercando di definire un "progresso da" quelle che sono le attuali forme di vita. Questa variante sarebbe molto diversa da quella di un "progresso verso" che ci lascia con il compito arduo di definire i punti di arrivo dei cambiamenti in corso. Impegnandosi per un "progresso da" ci si impegna concretamente e fattualmente per inclusione, pluralismo intesi non come risultato da

6. R. Jaeggi, *Progress as the Dynamics of Crisis*, in P. Kitcher - J.-C. Heilinger - R. Jaeggi - S. Neiman, *Moral Progress*, cit., pp. 119-138.

raggiungere in fondo ma come caratteri dello stesso processo di cambiamento. In questo panorama uno degli esercizi più praticati è l'elaborazione di un ambizioso e influente modello di storia concettuale. In questa prospettiva termini come “storia”, “progresso”, “sviluppo”, “emancipazione”, “crisi” e “utopia” sono considerati indicatori di complesse dinamiche – sia in termini di continuità sia di discontinuità – che hanno caratterizzato il passaggio alla modernità.

2. *Progresso tecnologico, progresso scientifico, ma progresso morale?*

Considerata la poca ospitalità della filosofia morale per l'idea di progresso, la discussione si è spostata in altri ambiti. Al confine tra filosofia della tecnologia e speculazione filosofica si sviluppa il dibattito sul potenziamento umano⁷. Il suo debito nei confronti del concetto di progresso è rivelato anche dal fatto che il potenziamento umano è uno di quegli argomenti che rischiano di polarizzare. In altre parole, la prima reazione immediata è una reazione emotiva (o ideologica) tra coloro che sono a favore del potenziamento umano e coloro che sono contro il potenziamento umano. Se ci volgiamo ad altri tipi di discorso che non siano quelli della storia concettuale, troviamo un atteggiamento teoricamente più permissivo. Nell'ambito degli STS (*Science and technology studies*), cioè in quelle discipline in cui si studia l'impatto della scienza e delle tecnologie sulla società si è molto più inclini a lasciare campo libero al discorso sul progresso. Qui è molto facile incontrare affermazioni

7. J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton 2007.

del tipo «Innovation lässt sich nicht aufhalten!»⁸. Ma in questi casi è dubbio se il progresso che si realizzerà è un progresso che possiamo definire in senso morale.

Perché c'è una fuga nelle narrazioni progressiste della tecnica? Perché in questo modo ci si esime dal confrontarsi con un discorso normativo. Non ci si deve sottoporre a una sfinita disputa su quali sono i valori degni di essere coltivati e protetti. È la tecnica che si sostituisce a noi anche nel compito di determinare l'assiologia. La tecnica è capace di sollevarci da tutti quei compiti che si mostrano noiosi, pesanti, ripetitivi liberando il nostro tempo per attività che contribuiscono al nostro benessere. Anche in campi, come quelli dei conflitti, le utopie tecnologiche promettono di condurre la guerra con mezzi chirurgici senza sovraccaricare le azioni militari con un surplus di emozioni, come accade nel caso che siano gli umani a combatterla.

Delocalizzare il discorso sul progresso nell'ambito della scienza e della tecnica significa esonerarsi da una discussione sulla dimensione normativa. Sottrarsi a una critica che non sia una mera insoddisfazione per lo status quo ha la forma di uno spostamento della discussione su cosa significa progresso a una discussione rispetto agli interventi che dovrebbero farci accedere a una vita più felice. Un'evoluzione potenziata – come proposto da John Harris – difende gli interventi biotecnologici che, permettendoci di vivere più a lungo, più sani, ci renderebbero di fatto più felici. Il problema sembra quindi spostarsi dalla definizione alla questione della categorizzazione degli interventi di *human enhancement*. La domanda diventa quindi: come classifichiamo il potenziamento umano? Come decidiamo che un certo intervento è un potenziamento? Come

8. Anche il motto della Silicon Valley è significativo: «move fast and break things». Della serie: innovazione, *whatever it takes*.

facciamo a stabilire che interventi diversi come una protesi, un farmaco e un supporto tecnologico come un impianto possono essere tutti etichettati come potenziamenti? Nel dibattito recente, diversi studiosi hanno assunto posizioni diverse sulla questione della categorizzazione: alcuni pensano che il nostro quadro categoriale debba basarsi sulla funzione, altri ritengono che debba invece basarsi sull'intenzione. Altri ancora sono convinti che dovrebbe basarsi su una combinazione di proprietà strutturali e di funzione⁹. Come si vede però il convitato di pietra è la discussione su come qualifichiamo qualcosa come un potenziamento, insomma sulla base di quali idee è possibile che si tratti di un effettivo progresso? Nick Bostrom esemplifica in modo paradigmatico tale svolta. Non c'è necessità di problematizzare i criteri, di criticare l'uso comune della parola. Per un resoconto teorico della categoria di progresso non è più necessario esaminarla da vicino. Questo è possibile perché nell'adozione della prospettiva naturalistica inclusa nel concetto di evoluzione l'avanzamento verso il meglio sembra essere ovvio¹⁰.

Nella tesi che intendo difendere in questo intervento, sosterrò che lo spazio lasciato al dibattito sul progresso morale – costretto tra storia concettuale e conseguenze culturali della tecnologia – è limitato. Noi abbiamo bisogno di un concetto di progresso in modo da avere sia una metrica per valutare la nostra vita sociale sia una prospettiva per il futuro – un concetto che sia autenticamente morale e non meramente tecnologico.

9. F. Battaglia - A. Carnevale, *Epistemological and Moral Problems with Human Enhancement*, in «HumanaMente», VII, n. 26, 2014 (*Reframing the Debate on Human Enhancement*), pp. III-XX.

10. N. Bostrom, *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*, in B. Gordijn - R. Chadwick (a cura di), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 107-137.

3. *Progresso e realismo morale*

Secondo la vulgata filosofica, uno dei più grandi ostacoli alla concezione di una nozione di progresso morale sarebbe il pluralismo. Si dice:

Il problema è che non esiste un accordo universale su una concezione della vita buona, né sui valori e sui diritti che derivano da questa diversità incommensurabile, che si adatta a tutti i tempi, a tutti i luoghi e a tutti i popoli. Dall'antica Torre di Babele ai più recenti *Large Language Models*, la natura umana resiste ostinatamente alla razionalizzazione dei molti in uno.¹¹

In continuità con tale approccio, Allen Buchanan e Russell Powell hanno perciò tentato di sviluppare una teoria robusta della natura umana. Hanno fatto ricorso a teorie psicologiche empiriche della moralità e della cultura che fossero debitrice nei confronti della teoria evolutiva¹².

Inoltre, si sono impegnati nella definizione di un concetto minimale di progresso che tenesse in conto la sua dimensione normativa. Buchanan e Powell non negano che ogni concezione di progresso morale deve fare i conti con una visione sostantiva e perciò fin dal principio dichiarano che la loro è indebitata con l'idea di inclusione morale. Ci sono alcuni indicatori di progresso morale – quasi – universalmente riconosciuti, che emergono sia dalla disapprovazione di certe azioni che dall'approvazione di altre. Per Buchanan e Powell, l'ampliamento di chi ha accesso allo statuto morale costituisce un indicatore forte che comprende misure diverse tendenti all'abolizione della schiavitù, all'eguaglianza di genere,

11. N. Gardels, *The Babelian Tower Of AI Alignment*, in «Noëma», 26 aprile 2024, <https://www.noemamag.com/the-babelian-tower-of-ai-alignment>.

12. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress*, cit.

all'estensione dei diritti a disabili, ad animali non umani, e, infine, la considerazione della giustizia intergenerazionale¹³.

Nella loro concezione usano distinguere anche tra cambiamenti nei concetti morali di tipo “rivoluzionario” o di tipo “riformista” sulla scorta di J.B. Schneewind che distingue tra cambiamenti rivoluzionari e riformisti nelle concezioni morali e menziona il Benthamismo come un cambiamento rivoluzionario, per il fatto che ha riconcepito il punto di vista della morale. Il riconoscimento che tutte le persone abbiano uno status morale primario è un cambiamento morale-concettuale riformista, piuttosto che rivoluzionario, perché consiste nella rimozione di restrizioni arbitrarie sulla classe di esseri che si pensa abbiano uno status morale primario. Invece il riconoscimento che tutte le persone hanno uno status morale eguale è un cambiamento morale-concettuale rivoluzionario, perché comporta sia diritti negativi sia positivi. I doveri di assistenza ai bisognosi sono stati tradizionalmente concepiti come doveri di carità. La distinzione tra giustizia e carità è tipicamente tracciata da tre contrasti: la distinzione tra doveri perfetti e imperfetti, la distinzione tra doveri che possono essere adeguatamente imposti e quelli che non possono essere imposti, e infine doveri che hanno dei corrispettivi nei diritti e quelli che non li hanno. La concezione di Allen Buchanan e Russell Powell si inserisce perfettamente nei dibattiti esistenti. Essi tentano di integrare i risultati di vari campi di ricerca, per fornire un quadro approfondito delle complesse questioni in gioco. Ben consapevoli del pervasivo scetticismo che circonda il progresso morale, i due filosofi sostengono tuttavia che il progresso morale è reale e può essere spiegato. Lo abbiamo già detto, ma vale la pena ripeterlo: la loro “teoria pluralista” nel momento in cui elenca i criteri che costituiscono il progresso morale, si impegna in

13. Ivi, pp. 54 ss.

una determinata visione del progresso morale. Essa è perciò debitrice dello schema cooperativo dominante.

Inoltre, la loro tesi è così estrema da identificare la stessa eticità con la possibilità del progresso morale. Quindi il realista deve continuare a offrire motivi per pensare che i concetti normativi che sono emersi sono tali che, date le esperienze che viviamo, a volte sono soddisfatti. Un realista morale direbbe che la capacità di pensare in termini normativi implica l'impiego di concetti morali e la formazione di credenze morali, come, per esempio, il concetto di progresso morale. In secondo luogo, per questi concetti morali e per queste credenze morali a volte abbiamo prove del loro carattere autentico e conseguentemente abbiamo motivo di preoccuparci delle cose che inverano.

4. *Progresso e costruttivismo*

Philip Kitcher, un'altra eccezione nel panorama contemporaneo estraneo alla discussione sul progresso morale, ha intrapreso una strada diversa. Kitcher tenta di delineare una concezione pragmatista e non teleologica del progresso morale¹⁴.

Kitcher parte dal fatto che noi esseri umani abbiamo bisogno di cooperazione sociale e siamo alle prese con il tentativo di stabilizzare questa cooperazione. Tale progetto si propone di dare forma e riaggiustare le modalità di cooperazione in questione. Ora, se intendiamo queste trasformazioni come maniere di risoluzione dei problemi, alcuni dei cambiamenti nelle istituzioni, nelle pratiche e nelle concezioni che costituiscono la nostra vita comunitaria e individuale non sono solo "semplici

14. P. Kitcher - J.-C. Heilinger - R. Jaeggi - S. Neiman, *Moral Progress*, cit.

cambiamenti”, ma possono essere concepiti come un “cambiamento in meglio”, cioè un cambiamento sociale progressivo.

Mentre Buchanan e Powell sostengono una visione metaetica realista, Kitcher è convinto che dobbiamo sviluppare una visione non-teleologica del progresso. Si tratterebbe di un progresso che di volta in volta ci aiuta a risolvere le questioni in gioco. Kitcher però aggiunge alla sua teoria qualcosa in più. Non vuole astenersi da poter dare un giudizio sulla verità delle soluzioni di volta in volta trovate. Perciò assieme alla considerazione dell’idea di progresso come criterio normativo, cerca di caratterizzare il carattere del processo in termini cognitivisti. Questa soluzione richiama un po’ Habermas. Habermas che sente il bisogno di uscire dalla circolarità dell’etica del discorso. Per fare questo ipotizza un “riscatto” discorsivo della pretesa di verità. Colei che avanza una pretesa di verità per una certa affermazione assume che ogni altra persona che partecipa al dialogo dovrebbe dare il suo assenso a quella asserzione. Questo è il nucleo della sua pragmatica linguistica, della sua *Konsensustheorie der Wahrheit* che potrebbe essere definita una *teoria discorsiva della verità*. Per giustificarla Habermas ricorre a Putnam e afferma:

Hilary Putnam ha sviluppato con coerenza l’idea di un “realismo interno” a partire dalla critica del “punto di vista di Dio”. Senza rinunciare alla pretesa universalistica di verità della conoscenza scientifica, egli dà conto del fatto banale che “noi” – i soggetti capaci di parola e di azione situati nel mondo – siamo in cerca del miglior accesso cognitivo possibile al mondo oggettivo dall’orizzonte di un particolare mondo di vita.¹⁵

15. J. Habermas, *Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIV, n. 5, 2006, pp. 669-707: p. 692.

Allo stesso modo, la teoria di Kitcher è caratterizzata da un anelito di armonizzazione tra le soluzioni di volta in volta elaborate e la loro corrispondenza con la realtà oggettiva.

5. *Teoria ideale e non ideale del progresso*

Tra le tante ragioni di scetticismo nei confronti dell'idea di progresso morale, Buchanan e Powell menzionano anche la generale mancanza di attenzione alla "teoria non ideale". Il focus sul controfattuale impedirebbe di vedere quella che è la realtà sottraendo credibilità e legittimità al tema del progresso morale. Invece, concentrarsi su forme di progresso parziali e di regresso costituirebbe un'opzione praticabile e anche più effettiva nel raggiungimento di risultati misurati in termini positivi. Mentre Buchanan e Powell insistono che la teoria non ideale, nella misura in cui include un resoconto empiricamente informato e basato su principi della transizione verso una condizione moralmente migliore, deve includere una teoria del progresso morale¹⁶, la mia posizione prende le mosse dalla critica di Amartya Sen a John Rawls¹⁷. Cambiando i termini del dibattito, non sarà difficile notare che tutta la discussione che verte sulla questione della giustizia è stata inquadrata nella dialettica tra teoria ideale e non ideale. Di conseguenza anche questo dibattito si iscrive nel tema del progresso, mostrando che certi dibattiti sopravvivono sebbene in un contesto aggiornato rispetto alle precedenti versioni. A me interessa di più il

16. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress*, cit., pp. 10-11.

17. A. Sen, *What Do We Want from a Theory of Justice?*, in «Journal of Philosophy», CIII, 2006, pp. 215-238. Vedi anche Z. Stemplowska - A. Swift, *Ideal and Nonideal Theory*, in D. Estlund (a cura di), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 373-390.

fatto che a volte abbiamo prove della verità di alcuni concetti morali, come quando registriamo episodi di progresso morale. Anche se, a onore del vero, dobbiamo registrare più casi in cui emergono regressioni a riprova della controfattualità della verità del progresso morale e dell'aspetto normativo dell'idea di progresso. Sono insomma le regressioni e i casi di ingiustizia che si offrono a indici di una metrica per misurare le nostre istituzioni, pratiche e configurazioni del futuro.

Giustamente pensatori che difendono l'idea di un cosmopolitismo liberale denunciano la miopia di visioni *à la* Rawls che nel momento in cui riducono le questioni di giustizia a questioni di suddivisione equa di benefici e carichi nel processo di cooperazione sociale ignorano che l'idea dei diritti dei disabili è capace di riconoscere che l'accesso a una effettiva partecipazione nello schema cooperativo dominante è anch'esso una questione di giustizia. La stessa insoddisfazione per i confini angusti del paradigma della giustizia si legge nel progetto di Miranda Fricker di esporsi in quelle che sono le pieghe epistemologiche per metterne in luce questioni di ingiustizia epistemica che si manifestano non nel contesto redistributivo ma in quello preliminare della attribuzione di reputazione¹⁸.

Un altro contributo interessante da annoverare nella riflessione non ideale è quello fornito da Rahel Jaeggi, la quale condivide il sospetto nei confronti di una visione teleologica del progresso e introduce un'ulteriore dimensione che è quella della storia da cui possiamo apprendere e fare tesoro per affrontare ulteriori condizioni di crisi. Jaeggi definisce quest'aspetto "materialista"¹⁹. Nella sua prospettiva, la considerazione dell'accumularsi dell'esperienza nella storia con il suo apporto

18. M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford 2007.

19. R. Jaeggi, *Progress as the Dynamics of Crisis*, cit., p. 132.

cognitivo ci potrebbe alleggerire del carico di spiegare la nuova produzione di conoscenza che accompagna ogni cambiamento verso il meglio. Per esempio, il discorso contemporaneo sui diritti degli animali si basa sull'idea che è il loro modo di essere in sé stessi e non il fatto che maltrattarli corromperebbe la nostra natura morale ad essere in gioco. Questa mossa può essere illustrata come un'estensione di precedenti riconoscimenti di diritti, come nel caso degli schiavi. Il discorso contemporaneo sui diritti degli animali si nutre degli argomenti e delle conoscenze di precedenti discorsi e dell'effetto cumulativo di conoscenze analoghe.

Un ulteriore approfondimento del discorso viene da Joseph Carens. Nella sua analisi i termini "realista" e "idealista" assumono un altro significato rispetto a quelli che abbiamo discusso finora. Le limitazioni dell'approccio realista – focalizzato sull'esistente – inducono Carens a introdurne uno che lui chiama "idealista". Le visioni idealiste sono quelle visioni capaci di sfidare l'esistente e di creare autentico progresso morale.

In questo modo è possibile l'affermarsi di visioni liberali e cosmopolitiche come quelle presentate da Carens rispetto a un'etica della migrazione:

Un modo per vedere i pericoli insiti nell'approccio realistico alla morale è immaginare cosa comporterebbe un tale approccio per qualcuno che pensasse all'etica della schiavitù nell'America del XVII o dell'inizio del XVIII secolo. In quel contesto, un approccio realistico alla morale avrebbe forse portato ad articolare una morale per gli schiavisti, piuttosto che mettere in discussione l'istituzione della schiavitù e chiederne l'abolizione²⁰.

20. J.H. Carens, *Realistic and Idealistic Approaches to the Ethics of Migration*, in «The International Migration Review», XXX, n. 1, 1996, pp. 156-170, <https://doi.org/10.2307/2547465>.

Questa limitazione dell'approccio realista induce Carens a introdurre uno diverso che lui chiama "idealista". Insomma, dice Carens c'è bisogno che qualcuno sia capace di andare al di là dello schema cooperativo dominante. Qualcuno o qualcuna che sia capace di avere un sogno – «I have a dream», come enunciava Martin Luther King Jr. nel suo discorso tenuto il 28 agosto 1963.

Ho accennato in precedenza allo spostamento da un approccio in termini di teoria ideale a uno in termini di teoria non ideale e a come questo spostamento possa rivelarsi molto utile per inquadrare le questioni che vanno ricomprese del dibattito sul progresso morale. In un corso del 1963 Theodor W. Adorno ha dato il primo impulso a una riflessione basata sulla sua forma negativa. Per Adorno nelle condizioni dettate dal tardo capitalismo la forma della filosofia morale deve essere declinata innanzitutto in modo negativo. È un concetto che egli esprime con molta chiarezza:

Per quanto riguarda la domanda se la filosofia morale sia possibile oggi, l'unica cosa che potrei dire è che consiste essenzialmente nel tentativo di rendere consapevole la critica della filosofia morale, la critica delle sue opzioni e la consapevolezza delle sue antinomie.²¹

L'anno successivo – 1964 – nel saggio sul Progresso, Adorno stabilisce due punti molto importanti per la riflessione sul progresso morale. Innanzitutto, che la feticizzazione del progresso ne rafforza la particolarità, lo confina al progresso tecnologico e scientifico senza lasciargli la parola sul tipo di progresso morale. In secondo luogo, Adorno circoscrive la portata e

21. Questa affermazione sulla forma "negativa" che la filosofia morale è costretta ad assumere si trova in un corso del 1963. T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996; tr. ingl. di R. Livingstone, *Problems of Moral Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2000.

il significato del progresso morale. Il progresso morale deve rammentare la regressione e, allo stesso tempo, esortare alla resistenza alle forme di regressione:

Se il progresso fosse veramente padrone dell'insieme, il cui concetto porta i segni della sua violenza, allora il progresso non sarebbe più totalitario. Il progresso non è una categoria conclusiva. Vuole abbreviare il trionfo del male radicale, non trionfare in quanto tale. È concepibile una situazione in cui la categoria perderebbe il suo significato, ma che non è la situazione di regressione universale che oggi si allea con il progresso. In questo caso, il progresso si trasformerebbe nella resistenza al pericolo perpetuo di ricaduta. Il progresso è questa resistenza a tutti gli stadi, non la resa alla loro costante ascesa.²²

L'ulteriorità degli elementi necessari per ridefinire l'idea del progresso apportata da Sen, Fricker, Jaeggi, Carens e Adorno – pur nella loro diversità – costituisce il contesto all'interno del quale è possibile muoversi per ripensare l'idea di progresso morale.

Amartya Sen dice no alla teoria controfattuale, perché ci condurrebbe troppo lontano dalle ingiustizie quotidiane. Sono sufficienti le nostre conoscenze e intuizioni e l'attenzione ai fatti perché dalla loro combinazione scaturiscono le indicazioni per formulare correttivi di giustizia. Essi si sostanziano in una serie di misure che includono, per esempio, l'accesso a fonti idriche e alimentari salubri e a istruzione universale.

Miranda Fricker ci costringe a spostare lo sguardo e anticipare le nostre valutazioni non alle distribuzioni di beni, ma alla distribuzione di credibilità e quindi di agency attribuita ai soggetti della nostra società.

22. T.W. Adorno, *Fortschritt*, cit.

Rahel Jaeggi ci esorta a imparare dalle risorse che abbiamo mobilitato durante le crisi attraversate nel passato. Quest'apprendimento serve sia a sviluppare modalità nuove di affrontare le difficoltà sia a formulare nuove richieste di carattere normativo.

Al contrario, Joseph Carens ci esorta a osare e pensare quello che ancora non è stato, perché il fermarsi all'esistente, nella sua ottica, ammonta alla consegna all'ingiustizia, all'ineguaglianza e al razzismo.

Theodor W. Adorno ci sollecita a adottare uno sguardo lucido capace di fare i conti con la regressione piuttosto che con il progresso. Progresso in questa mutata situazione avrebbe più a che fare con lo sviluppo di capacità di resistenza che si oppone alla avanzante perdita di zone di sopravvivenza umana.

6. *Progresso morale in termini non ideali*

Innanzitutto, vale la pena affrontare la questione del feticismo, così come definita da Adorno. L'idolatria del progresso lo reclude in una posizione angusta e lo induce a significare il solo progresso tecnico e scientifico, i cui parametri, sfuggendo a una valutazione morale, sono misurati su metriche esclusivamente calcolanti e perciò possono presentarsi acriticamente come positivi. In questi casi assistiamo a una vera e propria sostituzione. Infatti, la dinamica naturalista e determinista dell'evoluzione scientifica colonizza anche gli aspetti che non appartengono in prima istanza alle coordinate scientifiche. Nella visione sostenuta da Adorno, i punti di riferimento del progresso morale o, meglio, nella sua prospettiva, del non regresso, sono rimessi in ordine e si misurano, perciò, a partire dalle coordinate dettate dal mondo della vita.

In considerazione del fatto che il focus è piuttosto sulla regressione e non sul progresso, il discorso sarà sviluppato in termini negativi. Questo *primo* punto insiste sull'esigenza di focalizzarsi sui casi di regressione piuttosto che sul progresso. In *secondo* luogo, e correlato con il punto precedente, occorre esigere accesso a quelle condizioni che permettono lo sviluppo e la fioritura del carattere delle persone. *Terzo*, uno sguardo al passato ci istruirà su quali sono le lezioni da apprendere dalle crisi superate e a selezionare quali sono le condizioni normative che possono legittimamente essere derivate da queste esperienze pregresse. *Quarto*, e in stretta relazione con il punto precedente, lo sguardo alla storia, non significa limitarsi solo al passato, occorre anche osare gettare uno sguardo nel futuro per poter immaginare il non ancora di un mondo migliore.

Vorrei delineare una posizione che tenga conto di questi quattro aspetti, applicabile all'idea di progresso in generale, ma formulata in risposta alle posizioni opposte emerse in risposta allo scetticismo generalizzato nei confronti del progresso. Per costituire questa alternativa, la proposta dovrebbe raccogliere gli elementi che ho precedentemente elencato e che ora discuterò più a fondo.

È indubbio che l'esigenza di partire dalle condizioni fattuali empiriche cambia il punto di partenza e sposta l'attenzione su altri parametri. Se in una teoria ideale, ciò che conta è il requisito di conformità di queste condizioni con i requisiti espressi dalla teoria, le cose stanno diversamente, se spostiamo l'attenzione a quelle che sono le condizioni empiriche. Il punto di riferimento non sarà una teoria dettata da qualcuno, in questo senso di tipo volontarista, emanata cioè dalla volontà di qualcuno. Secondo questa visione, l'obbligo morale deriva dall'autorità di una teoria che provvede a fornire un'autorità legittima sull'agente morale e che quindi può emanare leggi per lei. Ma ci sarà l'esigenza di individuare dei parametri differenti rispetto ai quali misurare le condizioni di alcune pratiche.

Per giudicare ciò che condizioni di progresso morale richiedono da noi nell'immediato qui e ora, tutto quello di cui abbiamo bisogno è la capacità di confrontare e valutare condizioni positive e negative di progresso morale relative alle opzioni a nostra disposizione. Al di là di tali casi estremi, dove le pratiche morali appaiono piuttosto sfigurate, le convinzioni e le intuizioni morali costituiscono la dotazione morale umana da cui prende le mosse il processo di chiarimento razionale e, a volte, di correzione e di revisione, attraverso lo scambio di ragioni. Il dare e il prendere ragioni è infatti un metodo non solo del processo di rinvenimento delle verità morali, ma, data la sua bontà, costituisce anche la struttura epistemica delle pratiche scientifiche. Sapere come dovrebbe apparire una società perfettamente ideale non è né necessario né sufficiente allo scopo di denunciare le regressioni e resistervi. Sembra piuttosto essere più adatto il processo di ragionamento morale che è già sempre in atto nelle pratiche quotidiane. Il ragionamento morale ha il suo inizio nelle intuizioni, nei concetti e nelle nozioni ordinarie su cui tutti fanno affidamento nelle pratiche discorsive quotidiane. Naturalmente, questo approccio può essere sviluppato in idee e concetti anche al di là di queste pratiche. È il caso delle teorie, che intervengono quando appunto queste convinzioni e intuizioni non sono sufficienti a far emettere un giudizio e di conseguenza orientare le azioni.

Qui di seguito, voglio brevemente tracciare questo approccio che si discosta da quello adottato quando seguiamo le tracce di una teoria ideale o la formulazione di principi²³. Come ho già anticipato, il punto di partenza dell'etica non è costituito dai principi, ma dalle intuizioni e convinzioni morali. Questi nostri atteggiamenti cognitivi riguardano ciò che è buono, ciò che è moralmente inammissibile, ciò che può essere conside-

23. Per un punto di riferimento, vedi gli approcci pragmatisti all'etica.

rato una distribuzione equa, e tutta una serie di giudizi e deliberazioni rispetto alla qualità di azioni, convinzioni e anche sentimenti. Tali convinzioni sono a loro volta strutturate. Non sono tutte allo stesso livello, anche perché in questo modo la produzione di conflitti sarebbe molto alta. Ci sono perciò convinzioni morali che dispongono di una generalità superiore a cui non rinunciamo tanto facilmente. Allo stesso modo ci sono comportamenti specifici che vogliamo vedere caratterizzati come immorali. Quanto appena descritto definisce la morale delle nostre pratiche quotidiane. Ora la disciplina etica prende le mosse proprio da tali pratiche e cerca di sviluppare criteri generali per il bene, che siano giusti e coerenti con le singole convinzioni morali che sembrano non negoziabili. Insomma, è questo il luogo sistematico della teoria. Tale elaborazione può fornire una guida nei casi in cui le nostre concezioni morali siano incerte o addirittura contraddittorie. Casi di questo tipo sono quelli in cui gli effetti trasformativi innescati da nuove pratiche, possono far tentennare le nostre convinzioni. Se si prendono sul serio queste considerazioni epistemologiche e metodologiche, si deve concludere che per le diverse aree della pratica umana esistono diversi criteri normativi appropriati, che non possono essere ridotti ad un unico sistema di regole e principi morali. Questo vale anche per il progresso. Per esempio, abbiamo visto, che il progresso scientifico e tecnologico ha caratteristiche specifiche. Non ci sono perciò ostacoli a sottoporlo ad un'analisi normativa indipendente.

In sintonia con queste riflessioni avremo allora diversi campi di ricerca sul progresso. Tutti questi ambiti quindi, una volta rinunciato ad applicare gli stessi principi, si caratterizzano come casi a sé. Se il giudizio etico si basa sulla ricostruzione delle componenti centrali del sistema di convinzioni morali, che, a loro volta, dovranno essere considerate separatamente, allora l'approccio dall'alto in basso fornito da una teoria ideale del progresso morale si rivelerà inappropriato. Sapere come una

teoria formalizza l'idea di progresso morale perfettamente realizzato non è né necessario né sufficiente a questo scopo.

Se cominciamo non con la teoria, ma facendo ricorso a quelle che sono le nostre pratiche comuni, allora non possiamo non vedere che avviene uno spostamento. L'esplorazione non è orientata al progresso, ma piuttosto al regresso. Perché ciò che si offre alla considerazione sono tutti quei casi in cui le cose non sono come dovrebbero essere, o, ancora peggio, sono giudicate negativamente, perché peggiori di come erano. L'attenzione per tutte quelle condizioni che sono ben lungi dall'essere considerate ottimali contribuisce a delegittimare la percezione che il progresso sia la norma e il regresso un'aberrazione sfortunata. L'esplorazione dello spazio del negativo include di necessità non solo la considerazione delle misure che si oppongono all'affermarsi del negativo, ma ha come correlato la circostanza che il focus sul negativo è capace di attrarre più consenso rispetto alla definizione positiva di quello che è il progresso.

Il terzo e il quarto punto sono tra di essi correlati perché guardano alle coordinate temporali. Non sono assolutamente in opposizione. Soprattutto se quanto accaduto in passato non viene recepito in maniera critica e irriflessa, come paventa Carens²⁴. Guardare al passato non significa ripeterlo fedelmente. Il passato va esaminato criticamente e solo quanto rimane dopo lo scrutinio di uno sguardo critico può avanzare verso il presente e il futuro. In altre parole, richiamare l'attenzione sulle lezioni della storia non significa ignorare il potenziale del non essere stato ancora. Se dal passato possiamo apprendere lezioni positive da applicare al nostro presente, il futuro rappresenta lo spazio dove proiettare le nostre idee più audaci.

24. J.H. Carens, *Realistic and Idealistic Approaches to the Ethics of Migration*, cit.

Falsa coscienza e offensiva contro-egemonica *Svegliare il progresso morale*

Paolo Gomasasca*

Colui che combatte la falsa coscienza e risveglia la gente ai suoi veri interessi, ha molto da fare, perché il sonno è molto profondo.

E io non intendo qui fornire una ninna-nanna, ma semplicemente introdurmi furtivamente e osservare come russa la gente.¹

1. Falsa coscienza come narcotico

Al capitolo 23 degli *Essais*², Montaigne avverte della forza apparentemente invincibile della consuetudine:

Infatti, la consuetudine [*coutume*] è in verità una maestra di scuola prepotente e traditrice. Ci mette addosso a poco a poco, senza parere, il piede della sua autorità; ma da questo dolce ed umile inizio, rafforzato e ben piantato che l'ha con l'aiuto del tempo, ci rivela in breve un volto furioso e tirannico, di fronte al quale non abbiamo più neppure la libertà di alzare gli occhi.³

* Facoltà di Scienze Politiche e Sociali, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

1. E. Goffman, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, tr. it. di I. Matteucci, Armando, Roma 2001, p. 56.

2. Ringrazio Sandro Mancini, per avermi indicato il riferimento.

3. M. de Montaigne, *Saggi*, tr. it., con testo a fronte, a cura di F. Garavini e A. Tournon, note di A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, p. 191.

Proprio nella persistenza di questo meccanismo di remissività automatica, non è difficile intravedere la trappola dell'autoin-ganno che Engels, per la prima volta, definirà in termini di falsa coscienza. Se poi leggiamo il meccanismo in chiave collettiva, come fa Montaigne chiamandolo «empire de la coutume», vediamo un altro concetto chiave dell'analisi engelsiana, l'ideologia⁴, il cui effetto è già chiaramente diagnosticato negli *Essais*⁵:

ci afferra e ci domina in modo che a malapena possiamo riaverci dalla sua stretta e rientrare in noi stessi per discorrere e ragionare dei suoi comandi. In verità, poiché li succhiamo col latte fin dalla nascita e il volto del mondo si presenta siffatto al nostro primo sguardo, sembra che siamo nati a condizione di seguire quel cammino. E le idee comuni che vediamo aver credito intorno a noi e che ci sono infuse nell'anima dal seme dei nostri padri, sembra siano quelle generali e naturali. Per cui accade che quello che è fuori dei cardini della consuetudine, lo si giudica fuori dei cardini della ragione: Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più.⁶

Da notare la finezza nel rilevare la dinamica proiettiva inconscia: il comando ideologico, divenuto ormai culturalmente egemone – per dirla con Gramsci⁷ – occulta il volto furioso e

4. «L'ideologia – scrive Engels a Mehring – è un processo che è compiuto, è vero, dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. Le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute; altrimenti non si tratterebbe appunto di un processo ideologico» (*Lettera di F. Engels a F. Mehring*, 14 luglio 1893, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, vol. L, *Lettere. Gennaio 1893-luglio 1895*, a cura di L. Longinotti, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 109).

5. Cfr. P. Desan, *La Modernité de Montaigne*, Odile Jacob, Paris 2022, p. 57: «La fausse conscience est l'expression individuelle d'une idéologie collective».

6. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 205.

7. Il funzionamento dell'egemonia, spiega Gramsci, è una combinazione di forza e consenso che si equilibrano variamente, «senza che la forza soverchi di troppo il consenso, anzi cercando di ottenere che la forza appaia appoggiata

tirannico della falsa coscienza, perché riesce a dirottarlo all'esterno, aggredendo chi devia dalla consuetudine codificata. Tale procedura di subalternizzazione⁸ ha inevitabili effetti di *disempowerment*, sia quando si limita a reazioni di tipo espulsivo, sia quando agisce secondo "protocolli" securitari, eventualmente di tipo segregativo. In ogni caso, però, è chiaro che siamo di fronte a un serio ostacolo al progresso morale, persino se lo intendiamo nella versione "debole", non-teleologica, proposta da Kitcher, cioè senza impegnarsi nella definizione di un fine normativo (*progresso to*), ma limitandosi pragmaticamente a registrare il superamento o l'allontanamento da (*progress from*) situazioni giudicate come problematiche, in quanto discriminatorie⁹. Il rischio, a furia di stare sotto il piede autoritario della consuetudine, è proprio quello di abituarsi, cioè di non sentire nemmeno la problematicità delle situazioni generate dal binarismo normale/anormale: «l'esistenza della falsa coscienza – nota giustamente Kitcher – fornisce una copertura [*camouflage*] per l'esclusione»¹⁰.

Così, quando l'oppressione riesce a mimetizzarsi (tipicamente dietro la maschera di uno stereotipo), nessuno protesta e le poche forme di resistenza sono immediatamente delegittima-

sul consenso della maggioranza, espresso dai così detti organi dell'opinione pubblica – giornali e associazioni – i quali, perciò, in certe situazioni, vengono moltiplicati artificiosamente» (A. Gramsci, *Quaderno 13 (XXX) 1932-1934, Noterelle sulla politica del Machiavelli*, in Id., *Quaderni dal carcere*, vol. III, *Quaderni 12-29*, ed. critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1977, § 37, *Note sulla vita nazionale francese*, pp. 1553-1653: p. 1638).

8. Cfr. P.K. Nayar, *Postcolonial Literature: An Introduction*, Pearson Education, New Delhi 2008, p. 99.

9. P. Kitcher, *Moral Progress*, a cura e con intr. di J.-C. Heilinger, commentario di A. Srinivasan, S. Neiman, R. Jaeggi, Oxford University Press, Oxford 2021, p. 25.

10. Ivi, p. 59.

te come incitamenti facinorosi all'eversione. Potremmo dire che l'effetto prodotto dalla falsa coscienza non è un semplice indebolimento della consapevolezza morale, è piuttosto una specie di narcosi sociale o, seguendo l'indicazione di Paulo Freire, l'«anestesia storica»¹¹, intendendo con ciò quella diffusa acquiescenza alla disuguaglianza che blocca potenzialmente ogni istanza critica e ogni prassi contro-egemonica.

Come uscire allora, si chiede anche Kitcher, da una struttura di dominio indotta socialmente, così *deep-seated* da rendere praticamente “necessaria” la falsa coscienza¹²? Prima di considerare una qualsivoglia strategia, varrebbe la pena adottare l'atteggiamento suggerito da Foucault e che consiste nel dirsi che

nessun potere va da sé, nessun potere, qualunque esso sia, è evidente o inevitabile, nessun potere, di conseguenza, merita di essere accettato fin dall'inizio del gioco. Non c'è una legittimità intrinseca del potere, dal momento che nessun potere è fondato di diritto o per necessità, dato che ogni potere poggia sempre e solo sulla contingenza e sulla fragilità di una storia.¹³

Sennonché, credere che sia sufficiente svelare il *camouflage* è un'illusione. Fosse così semplice, il progresso morale si po-

11. P. Freire, *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, São Paulo 2014, p. 190.

12. P. Kitcher, *Moral Progress*, cit., p. 127: «The obstacles to moral progress and the problems we have to overcome, then, are not so much deficits in moral awareness but deep-seated social structures, effects of power and domination. [...] It is not about false consciousness alone but about what in the Marxist tradition is called “necessary false consciousness”: necessary not so much because it would be inevitable but because its falseness is the – adequate – reflection of a false reality. The problem here is not on the side of the individuals (even if individuals and groups of individuals are needed to overcome it) but on the side of the social structure».

13. M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, tr. it. di D. Borca e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 84-85.

trebbe ottenere tramite una procedura di rettifica epistemica, passando – cioè – dall'ignoranza, vigente sotto regime di falsa coscienza, alla conoscenza, al “come stanno veramente le cose”. Ma il tasso elevato di assuefazione all'ingiustizia potrebbe non essere minimamente scalfito dall'evidenza della manipolazione ideologica. Per questo motivo, Jaeggi, criticando la proposta kitcheriana, suggerisce una via più radicale: vi è progresso morale non solo perché ha successo l'operazione di smontaggio dell'apparente necessità di una situazione di oppressione normalizzata, ma anche se a questa delegittimazione del potere segue «una dinamica conflittuale di cambiamento sociale»¹⁴. Il che vuol anche dire, restando nella prospettiva di Jaeggi, localizzare il progresso morale non tanto a livello individuale, quanto piuttosto a livello istituzionale della *Sittlichkeit*, dunque sul piano di una lotta per la riorganizzazione delle forme standardizzate di vita¹⁵.

2. *Fattualità pietrificata*

In attesa di valutare le opportune tattiche di resistenza anti-oppressiva o di offensiva, vale la pena comprendere più da vicino il modo in cui la falsa coscienza determina, anche a livello

14. R. Jaeggi, *Progress as the Dynamics of Crisis*, in P. Kitcher, *Moral Progress*, cit., pp. 119-136: p. 127. Non mi interessa qui valutare se la critica di Jaeggi colga effettivamente un punto debole della proposta di Kitcher, né analizzerò la risposta di Kitcher all'obiezione.

15. «I would suggest – scrive infatti Jaeggi – localizing progress on the level of “individuals- in- relation,” on the level of forms of life or “Sittlichkeit” (ethical life). Social problems or dysfunctions, then, are not accumulations of individual ones. Neither is moral progress an accumulation of individual achievements alone but something that not only affects the moral community but can only be brought about within a moral community and through a change of its practices and institutions on a structural level» (ivi, p. 128).

psichico, la sua presa ideologica. Un'analisi preziosa, probabilmente inevitabile, è il capitolo su *La reificazione e la coscienza del proletariato*, contenuto in *Storia e coscienza di classe* di Lukács¹⁶. Dopo aver ritrascritto in termini di «oggettualità spettrale»¹⁷ il lessico marxiano relativo all'«arcano della forma di merce»¹⁸, Lukács osserva come cambia la percezione del tempo per chi è sottoposto alla pressione capitalista. Il riferimento è naturalmente ancora marxiano, in particolare a un passaggio di *Miseria della filosofia*, in cui Marx registra l'effetto opprimente della subordinazione dell'uomo alla macchina:

il bilanciere della pendola diviene la misura esatta dell'attività relativa di due operai, come lo è della velocità di due locomotive. Per cui non si deve più dire che un'ora di un uomo vale un'ora di un altro uomo, ma piuttosto che un uomo di un'ora vale un altro uomo di un'ora. Il tempo è tutto, l'uomo non è più niente; è tutt'al più l'incarnazione del tempo. Non vi è più questione di qualità. La quantità sola decide di tutto: ora contro ora, giorno contro giorno.¹⁹

16. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1922), tr. it. di G. Piana, SugarCo, Milano 1991, pp. 107-276.

17. Ivi, p. 108.

18. K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, libro I (1867), *Il processo di produzione del capitale*, tr. it. di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1975, p. 88: «L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma rimanda agli uomini come uno specchio i caratteri sociali del loro proprio lavoro trasformati in caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, in proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi rispecchia anche il rapporto sociale fra produttori e lavoro complessivo come un rapporto sociale di oggetti, avente esistenza al di fuori dei prodotti stessi. Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovransensibili, cioè, cose sociali».

19. K. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della Miseria del signor Proudhon* (1847), tr. it. di F. Rodano, pref. di F. Engels, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 48. Viene in mente, a conferma, la spietatezza dell'orologio marcatempi, di cui parla Simone Weil, a partire dalla sua esperienza

Il commento di Lukács è illuminante: «Il tempo perde così il suo carattere qualitativo, mutevole, fluido: esso si irrigidisce in un *continuum* esattamente delimitato, quantitativamente misurabile, riempito di “cose” quantitativamente misurabili»²⁰. Dunque, abbreviando i termini, il tempo dell'operaio è divenuto uno «spazio fisicalistico»²¹, o, come più avanti Lukács preciserà, una «fattualità pietrificata»²², immutabile, «massimo feticcio teorico e pratico del pensiero borghese»²³, proprio in ragione della sua calcolabilità. Così, proprio quando registriamo la metamorfosi del tempo in frazioni misurabili di spazio, la falsa coscienza si è già installata, inducendo gli stessi soggetti a credere di non essere altro che parti frazionate e pietrificate del processo produttivo. Ma il fatto è che l'estremo della reificazione, secondo Lukács, consente già di delineare un potenziale sovvertimento, dato che il capitalismo genera il suo affossatore, il proletariato: la manifestazione immediata dell'operaio, che falsamente si crede ormai una merce, «può essere resa cosciente»²⁴, operando quindi quella iniziale dialettizzazione, necessaria a disoccultare la mascherata capitalista. Naturalmente nemmeno per Lukács, come già detto prima

operaia: «Il primo particolare che, nella giornata, rende sensibile la schiavitù, è l'orologio marcatempi. La strada che va da casa propria alla fabbrica è dominata dalla necessità d'essere là prima di un dato secondo meccanicamente determinato. È inutile essere cinque o dieci minuti in anticipo: lo scorrere del tempo appare per questo come qualcosa di spietato che non lascia alcun margine al caso. È, nella giornata operaia, il primo colpo di una regola la cui brutalità domina tutta quella parte dell'esistenza che viene trascorsa fra le macchine» (S. Weil, *La condizione operaia* (1937), tr. it. di F. Fortini, SE, Milano 2003, p. 178).

20. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, pp. 116-117.

21. Ivi, p. 117.

22. Ivi, p. 143.

23. Ivi, p. 243.

24. Ivi, p. 221.

con Jaeggi, ci si può accontentare di un'*exit* puramente epistemico. Occorre spingersi, e Lukács non esita a farlo, fino alla «coscienza di classe divenuta pratica del proletariato», ovvero alla questione di come contrapporsi al sistema ingiusto instaurato dalla società capitalistica²⁵.

25. Ivi, p. 269; va anche detto che Lukács, come noto, non ha particolari problemi a spingere la prassi rivoluzionaria sul terreno della violenza: «il potere effettivo della società capitalistica viene scosso al punto che essa non è più in grado di imporsi con la violenza, nel momento in cui il proletariato contrappone coscientemente e decisamente il proprio potere al suo» (ivi, p. 325). Su questo divenire del proletariato «un soggetto antagonista del sistema», si può utilmente riprendere l'analisi di Daghini, uno dei fondatori di Potere Operaio (G. Daghini, *Per una riconsiderazione della "Teoria dell'offensiva" in "Storia e coscienza di classe"*, in «aut aut», n. 107, 1968, pp. 55-68: p. 57). Particolarmente rilevante è il punto in cui Daghini mostra l'effetto emancipatorio prodotto dall'antagonismo di classe sull'interpretazione del tempo: la risoluzione del conflitto «si pone, decisamente, nell'al di là del rapporto capitalistico: la tendenza e l'esigenza è qui di liberare tutto il tempo dalle leggi fatali dell'economia», proprio quelle leggi che ne hanno irrigidito il mutevole fluire (ivi, p. 63). Resta però una perplessità di fondo, riguardo all'uso della violenza, che non è il caso di nascondere, quantomeno per tenere aperta la questione. Seppure una qualche forma di antagonismo è necessaria a cambiare le strutture oppressive, come cercherò di argomentare nell'ultimo paragrafo, c'è sempre da chiedersi, come invita a fare Judith Butler, se siamo in grado poi di distinguere in modo significativo la violenza subita a causa di un regime oppressivo da quella agita, cioè quella messa in campo come tattica, da parte di chi la ritiene un "mezzo" indispensabile per ottenere l'emancipazione: «One of the strongest arguments for the use of violence on the left is that it is tactically necessary in order to defeat structural or systemic violence, or to dismantle a violent regime, such as apartheid, dictatorship, or totalitarianism. That may well be right, and I don't dispute it. But for that argument to work, we would need to know what distinguishes the violence of the regime from the violence that seeks to take it down. Is it always possible to make that distinction? Is it sometimes necessary to suffer the fact that the distinction between the one violence and the other can collapse? In other words, does violence care about that distinction, or for that matter, any of our typologies? Does the use of violence reduplicate violence, and in directions that cannot always be restrained in

3. Geometrismo morboso

Rimandiamo però ancora il tema del conflitto, cui vorrei dedicare l'ultimo paragrafo. Si può ulteriormente indagare l'indicazione lukácsiana relativa al tempo come spazio fisicalistico, sfruttandone un possibile riverbero clinico. Se, ad esempio, prendiamo *Il tempo vissuto* di Minkowski, notiamo che la parte dedicata all'analisi della schizofrenia coinvolge alcune considerazioni diagnostiche del tutto sovrapponibili a quanto prima estratto da *Storia e coscienza di classe*²⁶. Va detto che Minkowski si appoggia alla ben nota opposizione bergsoniana tra la successione, tratto tipico della «durata vera», e la giustapposizione che, al contrario, si verifica nella durata geometrica o «tempo spazializzato»²⁷. Su questa scansione, che già ricalca quella lukácsiana tra tempo qualitativo e fattualità pietrificata, Minkowski sovrascrive il referto psicopatologico: «lo schizofrenico, colpito prima di tutto nel suo dinamismo vitale, sembra immobilizzarsi sempre più e imprigionare il suo psichismo in relazioni di ordine puramente spaziale»²⁸. Il corredo sintomatico conferma questo irrigidimento psicotico: la persona che soffre di schizofrenia tenderà sempre più a sostituire «le preposizioni di natura cronologica come “quando”, con dei termini di natura topografica come “dove”»; e non solo sentirà tutto immobilizzarglisi attorno, ma «parlerà dei suoi pensie-

advance?» (J. Butler, *The Force of Non-violence. An Ethico-Political Bind*, Verso, London-New York 2020, pp. 18-19).

26. E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia* (1968), tr. it. di G. Terzian, Einaudi, Torino 1971. Minkowski, in realtà, ha già trattato della schizofrenia in un saggio del '53: cfr. E. Minkowski, *La schizofrénie. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, Desclée de Brouwer, Paris 1953.

27. H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, PUF, Paris 2020, p. 13.

28. E. Minkowski, *Il tempo vissuto*, cit., p. 283.

ri “statici” o dei suoi pensieri “immobili come statue”²⁹, una caratteristica che Minkowski riassume parlando di pensiero spaziale o «geometrismo morboso»³⁰. Illuminanti le parole di un suo paziente:

Io cerco l'immobilità. Tendo al riposo e all'immobilizzazione. Ho in me anche la tendenza ad immobilizzare la vita attorno a me. Amo per questo gli oggetti immutabili, le cose che sono sempre allo stesso posto e non cambiano mai. La pietra è immobile, la terra invece si sposta; essa non mi ispira nessuna fiducia. Do importanza solo alla solidità. Il treno passa su di un terrapieno; il treno non esiste per me; io voglio soltanto costruire il terrapieno. Il passato è il precipizio. L'avvenire è la montagna. È così che mi è venuta l'idea di lasciare un giorno-cuscinetto tra il passato e l'avvenire. Nel corso di questa giornata cerco di non fare proprio niente. Una volta non ho urinato per ventiquattro ore. Far ritornare le mie impressioni di quindici anni fa, far rifluire il tempo, morire con le stesse impressioni con le quali si nasce, fare dei movimenti in cerchio per non allontanarsi dalla base, per non sradicarsi, ecco cosa vorrei.³¹

Fare dei movimenti in cerchio, per non allontanarsi dalla base, fa ben comprendere il concetto di geometrismo morboso. Inoltre, è il segnale di una sconcertante ingiunzione autoimposta, un comando feroce a non cambiare mai, esattamente come le cose che stanno sempre allo stesso posto e che il soggetto, non casualmente, dice di amare³². Può allora essere utile, uscendo

29. Ivi, pp. 283, 284.

30. Ivi, p. 285.

31. Ivi, p. 287.

32. Minkowski, poco oltre, riprende questa parte così marcatamente razionalistica del delirio, commentandola così: «ho parlato, negli schizofrenici, di atti senza domani, di atti *figés*, di atti a corto circuito, di atti che non tendono a concludere. [...] Ricordo qui come il nostro razionalista morboso fissava i pensieri destinati a tenerlo occupato durante il pasto, allo scopo di

dall'ambito disciplinare della psichiatria fenomenologia, recuperare un commento di Lacan a proposito di costruzioni discorsive iper-razionalistiche come questa: «Nella follia – afferma Lacan nel '53 –, quale che ne sia la natura, ci tocca riconoscere [...] la singolare formazione di un delirio che [...] oggettiva il soggetto in un linguaggio senza dialettica»³³.

Il tratto della a-dialetticità, o per meglio dire del suo rifiuto (come appare evidente nella costruzione discorsiva del paziente di Minkowski), merita in effetti attenzione, perché consente di giustificare il concatenamento tra psichiatria e marxismo, andando oltre il semplice parallelismo terminologico.

4. *Teoria marxista del pensiero delirante*

Notevole, sotto questo profilo, il lavoro clinico condotto da Joseph Gabel sulla falsa coscienza³⁴. Il suo intento è dichiarato: recuperando le analisi compiute da Minkowski, Gabel intende dimostrare che «la razionalità propria della falsa coscienza, caratterizzata da un decadimento della qualità dialettica del pensiero, è effettivamente una forma sociale di razionalismo morboso»³⁵; ma le cose vanno viste anche inversamente,

non perdere un secondo. A forza di non voler perdere tempo, egli perdeva ogni contatto con il tempo in quanto sorgente primitiva dell'ispirazione e della vita» (ivi, p. 290).

33. J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio. Relazione del Congresso di Roma tenutosi presso l'Istituto di Psicologia dell'Università di Roma il 26 e 27 settembre 1953*, in Id., *Scritti*, vol. I, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Milano 1974, pp. 230-316; p. 273.

34. Cfr. J. Gabel, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, Minuit, Paris 1962.

35. Ivi, p. 34.

verificando in che termini la manifestazione dei sintomi schizofrenici sia rubricabile come «una forma individuale di falsa coscienza»³⁶. Se ne potrà concludere che la schizofrenia e la falsa coscienza sono come i due lati, clinico (nell'accezione psichiatrica) e sociale (nell'accezione marxista), della medesima alienazione. Ecco perché Gabel deve immediatamente disattivare una facile obiezione: «una teoria marxista del pensiero delirante non costituisce un'applicazione "esteriore" del marxismo a un problema scientifico, ma piuttosto una sorta di esplicitazione di essenza: in quanto critica dialettica dell'ideologia, il marxismo è già di fatto una teoria del pensiero delirante»³⁷.

Si tratta allora di mettere alla prova l'ipotesi che nella falsa coscienza vi sia la medesima logica operante nella «struttura reificazionale anti-dialettica degli schizofrenici»³⁸, tenendo fermo quanto già guadagnato dall'analisi minkowskiana e che Gabel non manca di confermare esplicitamente: «lo schizofrenico è un essere invaso dalla spazialità»³⁹.

Come perimetro della dimostrazione, Gabel sceglie di affrontare un caso emblematico di ostacolo al progresso morale: la falsa coscienza razzista⁴⁰. Ovviamente l'obiettivo non è limi-

36. *Ibidem*.

37. Ivi, p. 13. Anzi, secondo Gabel, il marxismo è «infinitamente in anticipo rispetto alla psicopatologia del suo tempo» (ivi, p. 237).

38. Ivi, p. 184.

39. Ivi, p. 70.

40. Gabel affronta questo tema nel contesto di un *exposé* al X Congresso mondiale di sociologia in Messico, nell'agosto del 1982 (tra gli altri, parteciparono Henri Lefebvre, Lucien Goldmann, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Ernst Bloch e Jürgen Habermas). Il testo dell'intervento è apparso dapprima nella rivista *Praxis International*, e poi, nel 1987, con ampie modifiche, sotto forma di saggio dal titolo *Réflexions sur l'avenir des Juifs. Racisme et aliénation*, Méridiens-Klincksieck, Paris 1987. Cfr. J. Gabel, *Racisme et aliénation*

tato a una definizione più precisa del fanatismo etnocentrico, ma vale – per Gabel – come un «preliminare indispensabile alla lotta antirazzista»⁴¹. Ciò vuol dire, tra l'altro, continuare a tenere aperta la questione posta da Jaeggi, ovvero quella di come sovvertire le strutture ideologiche di mascheramento dell'esclusione.

Gabel fa notare, come prima cosa, perché è possibile considerare la coscienza razzista come «il tipo ideale spontaneo della falsa coscienza»⁴². Appoggiandosi alla sociologia femminista di Guillaumin⁴³, Gabel comincia col ricordare che il mondo proprio del razzismo è un mondo anti-bergsoniano, constatazione che rinvia al «fenomeno della de-dialettizzazione caratteristica delle ideologie in generale»⁴⁴. Uno dei tratti caratteristici dell'universo reificato del razzista è la «“naturalizzazione” dei fatti sociali, detto altrimenti la cancellazione dei confini tra natura e cultura»⁴⁵; percepire l'esistenza di disuguaglianze etniche come una fatalità immodificabile, in quanto inscritta nel sangue, equivale in effetti a una posizione di resistenza al cambiamento e di giustificazione ossessiva dello stato di cose dato.

(1987), in Id., *La fausse conscience et autres textes sur l'idéologie*, Éditions de l'Échappée, Paris 2023, pp. 415-433.

41. J. Gabel, *Racisme et aliénation*, cit., p. 416. Tra l'altro, ove fosse dimostrato il nesso alienazione-razzismo, vorrebbe dire che la scelta conseguente di combattere una posizione di tipo etnocentrico implicherebbe, poco o tanto, l'uso di tattiche anti-ideologiche interne all'arsenale marxista: in questo ordine di idee, bisognerebbe pure concludere, come fa Gabel, «parafrasando un celebre detto di Pio XI – che in quanto antirazzisti siamo tutti più o meno dei marxisti» (ivi, p. 418).

42. Ivi, p. 422.

43. Cfr. C. Guillaumin, *Caractères spécifiques de l'idéologie raciste*, in «Cahiers internationaux de sociologie», LIII, 1972, pp. 247-274.

44. J. Gabel, *Racisme et aliénation*, cit., p. 426.

45. Ivi, p. 422.

Ma il punto che rende maggiormente visibile il versante anti-bergsoniano di tale distorsione eterofobica è dove si verifica una spazializzazione tipicamente schizofrenica della durata. È sufficiente osservare il deragliamento della temporalità storica sotto pressione totalitaria: «il nazionalsocialismo – spiega ad esempio Gabel – era dominato dalla speranza chimerica di un’eternità vuota (“regneremo per 20.000 anni, diceva Goebbels”)⁴⁶. Ora, a questa utopia biologista di trionfo imperituro della razza padrona (che, per Gabel, è l’indicatore dello stadio finale dell’ideologia⁴⁷) corrisponde perfettamente l’architettura statica e megalomanica del Terzo Reich⁴⁸. Fa impressione, ad esempio, rileggere Albert Speer, l’architetto di Hitler,

46. J. Gabel, *La fausse conscience*, cit., p. 108.

47. Ivi, p. 25. Gabel, in effetti, considera l’utopia come l’estremo della reificazione, quel punto in cui il futuro si cristallizza, producendo quello che Beauvoir chiamava l’«avvenire-cosa» (S. de Beauvoir, *Pour une morale de l’ambiguïté*, Gallimard, Paris 1947, p. 164). Qui, forse, andrebbe letto un disallineamento significativo rispetto a Mannheim, che, invece, sembra preservare la spinta progressista di alcune forme di utopia, proprio come un necessario elemento di trascendimento della realtà, verso un obiettivo che orienta storicamente e dialetticamente la prassi umana. Al rovescio, per Mannheim, è l’assenza totale di spinta utopica a creare reificazione e soprattutto inazione. Così, infatti, si legge, in *Ideologia e utopia*: «la completa sparizione dell’elemento utopico dal pensiero e dalla prassi dell’individuo verrebbe a dare alla natura e allo sviluppo dell’uomo un carattere radicalmente nuovo. La scomparsa dell’utopia porta ad una condizione statica in cui l’uomo non è più che una cosa. Ci troveremmo allora dinanzi al più grande paradosso immaginabile, al fatto, cioè, che l’individuo, proprio in quanto ha conseguito il massimo livello di razionalità nel controllo della realtà, resta senza ideali e diviene una pura creatura impulsiva. Così, dopo un lungo e tortuoso, ma eroico sviluppo, giunto al punto più alto di consapevolezza, quando la storia cessa di essere un cieco destino e sempre più diviene una nostra creazione, l’uomo verrebbe a perdere ogni volontà di dare un senso alla storia e, pertanto, ogni capacità di intenderla» (K. Mannheim, *Ideologia e utopia* [1953], tr. it. di A. Santucci, il Mulino, Bologna 1957, p. 258).

48. Cfr. M. Abensour, *Della compattezza. Architetture e totalitarismi*, tr. it. di G. Raccis, Jaca Book, Milano 2012.

quando parla dei preparativi tecnico-liturgici per allestire il gigantesco campo circolare dell'aeroporto di Tempelhof, in occasione della prima adunata nazista del 1933: «Si è tentato di far convergere su un punto centrale visibile tutto l'effetto costruttivo, ponendo un centro focale di riferimento così enorme e possente che potesse agire sulle masse di individui in parata come simbolo dell'avvenimento e come espressione della volontà, e che, anche dalle posizioni più lontane, potesse essere percepito in tutta la sua efficacia»⁴⁹. Ciò che è stupefacente è rivedere, riprodotto su scala macro, il medesimo geometrismo morboso del paziente di Minkowski, con quel suo assillante girare in tondo, a garanzia di immobilità. L'unica differenza è che il suo folle amore per le “cose che sono sempre allo stesso posto” è divenuto un precetto urbanistico, volto a creare «uno spazio per uccidere il tempo»⁵⁰.

Come si disinnesci questo gorgo mortifero, quando ormai la falsa coscienza diviene schizofrenia collettiva? Quali sono i margini possibile di una prassi contro-egemonica, che superi – cioè – l'effetto anestetizzante della distorsione ideologica⁵¹?

Tanto per cominciare, Gabel ripropone qualcosa che Mannheim aveva ben chiaro e cioè una «educazione dialettica dell'opinione»⁵². Si tratta di una prima, ineludibile pratica di disaliena-

49. A. Speer, *Costruzioni sul campo Tempelhof a Berlino per il 1° maggio 1933*, in A. Teut, *L'architettura del Terzo Reich*, tr. it. di R. Tatafiore, Mazzotta, Milano 1976, pp. 79-80.

50. Cfr. F. Biagi, *Uno spazio per uccidere il tempo: le origini della metropoli moderna tra Ottocento e Novecento*, in «Altraparola», n. 7, 2022 (*L'immateriale e il corporeo*), pp. 187-194.

51. Nel caso del nazionalsocialismo, è noto l'inquietante effetto ipnotico suscitato da alcuni discorsi del Führer. Del resto, Hitler stesso riteneva di procedere con la «sicurezza di un sonnambulo» (discorso del 24 ottobre 1933, in M. Domarus, *Hitler: Reden und Proklamationen 1932-1945*, 2 voll., Süd-deutscher, München 1965, vol. I, p. 324).

52. J. Gabel, *Racisme et aliénation*, cit., p. 432.

zione. Ma, a meno di non intendere i processi formativi come l'invito progressista a trasgredire l'apparato egemonico normalizzato⁵³, educare – se equivale a pura coscientizzazione⁵⁴ – non basterà a cambiare l'imperio della consuetudine, per dirla ancora con Montaigne. Una qualche forma organizzata di lotta andrebbe tentata, incorporando una riserva – che ora è il caso di esplicitare – rispetto all'uso della violenza come mezzo tattico di antagonismo⁵⁵: sembrerebbe in effetti più promettente, mentre si lotta contro chi opprime e distrugge, evitare, come dice Butler di «replicare la loro stessa distruttività»⁵⁶. Il che non significa, come invece si tende a pensare, rinunciare all'aggressività e alla forza di opposizione.

5. «Non c'è nessuno che organizzi qualcosa?»⁵⁷

«Se volete lottare – diceva Foucault – ecco dei punti chiave, delle linee di forza, delle zone di chiusura e di blocco»⁵⁸. Sono semplici «indicatori tattici», ma cruciali per svelare la presun-

53. Il riferimento, ad esempio, è alla prospettiva pedagogica freiriana di bell hooks, *Insegnare a trasgredire. L'educazione come pratica della libertà*, tr. it. di feminoska, Meltemi, Milano 2020.

54. P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, ed. it. a cura di L. Bimbi, EGA, Torino 2002, p. 54; dice giustamente Freire, riprendendo Lenin: «non si fa rivoluzione col verbalismo, e nemmeno con l'attivismo, ma con la prassi cioè con la riflessione e l'azione, che influiscono sulle strutture in trasformazione» (ivi, p. 122).

55. Cfr. quanto già detto qui nella nota 23.

56. J. Butler, *The Force of Non-violence*, cit., p. 51.

57. B. Brecht, *Santa Giovanna dei Macelli*, in Id., *Teatro*, a cura di E. Castellani, vol. I, Einaudi, Torino 1963, pp. 611-731: p. 682.

58. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2007, p. 15.

zione di legittimità dei poteri abusanti e iniziare a disarticolare le strutture discriminatorie. Nell'immaginare questa prassi offensiva, si può vedere se il metodo del *community organizing* di Saul Alinsky funziona – anche in senso terapeutico – come risveglio dal torpore indotto dalla falsa coscienza. Sarà un caso, ma il primo resoconto scritto del suo attivismo, che riporta le vicende del Back of the Yards Neighborhood Council, si intitola *Reveille for Radicals*⁵⁹. Diversi i punti contro-egemonici di questo primo esperimento di insurrezione urbana avvenuto nel 1946, a cominciare dallo slogan, che si riappropria del senso smarrito della Costituzione americana: *We the People will work out our destiny*.

Si potrebbe però subito obiettare che il passaggio dalla cornice marxiana della lotta di classe al contesto più ristretto dell'antagonismo di cittadinanza riduca la portata politica del “risveglio” a una «enclave consciousness»⁶⁰. Se a questo aggiungiamo che Alinsky non perde troppo tempo ad analizzare le cause dell'oppressione, il rischio pare quello di generare una prassi non così dirompente sul piano del riassetto delle istituzioni di dominio, soprattutto di quelle storicamente assorbite nella routine delle persone⁶¹. L'obiezione ha alcune tangenze con

59. S. Alinsky, *Reveille for Radicals*, University of Chicago Press, Chicago 1946. *Reveille*, in effetti, è la levata militare, nel senso anche gergale del “battere la Diana”.

60. «At its core – scrive Plotkin –, Alinsky's approach can be read as a systematic effort to awaken enclave consciousness, although rarely to inform it with an explanation of the forces that make the larger social system tick» (S. Plotkin, *Enclave Consciousness and Neighborhood Activism*, in J. Kling - P. Posner [a cura di], *Dilemmas of Activism: Class, Community, and the Politics of Mobilization*, Temple University Press, Philadelphia 1990, pp. 218-239: p. 229).

61. Tale limitazione di efficacia nella lotta contro la falsa coscienza dipende, forse, anche da una certa ingenua fede nella capacità delle persone di volere il meglio: «if people have the power to act, in the long run they will, most of the

la critica che, più tardi, il partito comunista francese muoverà a Henri Lefebvre: mentre quest'ultimo stava chiaramente vendendo, a partire dalla sua analisi della Comune⁶², che i movimenti rivoluzionari spesso, se non sempre, assumono la forma urbana di una cittadinanza insorgente, la visione marxista standard, se così si può dire, continuava a identificare il proletariato di fabbrica come l'unica forza del cambiamento. C'è come una resistenza, qui, ben identificata da David Harvey, che, nel difendere la rilevanza dell'intuizione lefebvrina, può essere utile a sganciare anche il *community organizing* di Alinsky dal pregiudizio diffuso di essere al massimo un insieme di micro-tattiche locali, ma non certo un compiuto disegno sovversivo:

Commemorando il centenario della pubblicazione del Capitale di Marx con un pamphlet sul *Diritto alla città*, Lefebvre intendeva chiaramente provocare il pensiero marxista tradizionale, che mai aveva attribuito grande rilievo alla dimensione urbana nella strategia rivoluzionaria, pur mitizzando la Comune di Parigi quale evento centrale della propria storia. Anche quando, in quel testo, Lefebvre invocava la classe operaia come agente del cambiamento rivoluzionario, in realtà lasciava intendere che la classe operaia rivoluzionaria era costituita da lavoratori urbani piuttosto che esclusivamente operai. Si trattava, osservò più tardi, di una formazione di classe davvero diversa – frammentata e divisa, animata da finalità e bisogni molteplici, più itinerante, disorganizzata e fluida che solidamente centrata. [...] Resta però il fatto che la sinistra tradizionale ha sempre avuto difficoltà nel riconoscere il potenziale rivoluzionario dei movimenti sociali urbani. E li ha spesso liquidati come semplici tentativi riformisti di affrontare questioni specifiche (piuttosto che sistemiche),

time, reach the right decisions» (S. Alinsky, *Rules for Radicals. A Pragmatic Primer for Realistic Radicals* (1971), Vintage Books, New York 1989, p. 11).

62. Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, Gallimard, Paris 1965.

e quindi né come movimenti rivoluzionari né come autentici movimenti di classe⁶³.

Prevedibile dunque, tornando ad Alinsky, che all'impatto strutturale del suo metodo credesse più facilmente chi non aveva il problema di far valere presunte ortodossie comuniste, come – ad esempio – Jacques Maritain. In una lettera del 19 settembre 1971, Maritain ringrazia Alinsky dell'invio di una copia di *Rules for Radicals*:

Un grande libro, mirabilmente libero, assolutamente coraggioso, radicalmente rivoluzionario. Ci porta il frutto della tua esperienza di incomparabile creativo animatore sociale, un'esperienza che è allo stesso tempo indomita generosità e magnanima tristezza nei riguardi della natura umana e che deriva dalla dedizione di tutta una vita del più grande uomo d'azione della nostra epoca moderna. [...]; ritengo che questo libro farà storia e, a mio avviso, le strade del tutto nuove che tu apri nelle ultime pagine a proposito della gente del ceto medio e delle possibilità che essa offre, sono di fondamentale importanza. Se la classe media potrà organizzarsi e sviluppare una coscienza del bene comune e una volontà di realizzarlo – e se Saul sarà con questa gente per motivarla! – essa potrà cam-

63. D. Harvey, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, tr. it. di F. De Chiara, il Saggiatore, Milano 2013, pp. 12-13. Con analogia acutezza, Negri guardava – alla metà degli anni Novanta – a quanto di nuovo stava accadendo nelle *banlieues*, suggerendo così una revisione delle tradizionali chiavi di lettura marxiste: «Sappiamo che durante la rivoluzione industriale la banlieue ha assunto una caratterizzazione sociale, economica e politica, e questa caratterizzazione si è particolarmente intensificata con il fordismo. Oggi sappiamo anche che nell'epoca postindustriale il concetto di banlieue perde i propri tratti operai, industriali e “rossi” per indicare piuttosto una serie di luoghi di abitazione che non costituiscono delle città ma degli agglomerati urbani isolati e dei ghetti. La banlieue diventa sinonimo di problema sociale e il principale attore della questione delle banlieues operaie non è più il proletariato, bensì l'escluso» (T. Negri - J.-M. Vincent, *Banlieue e città: uno sguardo filosofico* (1995), tr. it. di Bussoni, in T. Negri, *Inventare il comune*, DeriveApprodi, Roma 2012, pp. 104-127: p. 104).

biare totalmente lo scenario sociale a favore della libertà. Di ciò mi hai convinto⁶⁴.

Nella recensione che ancora Maritain scrisse per il «New York Post», è ancora più forte il nesso tra l'attivismo di quartiere e la posta in gioco della democrazia: «è qui il nucleo centrale del libro di Alinsky. Egli spiega in modo egregio come l'intensità con cui una piccola comunità, organizzata dall'interno come un insieme vivo, prenda definitivamente coscienza del suo potere di iniziativa e del bene comune, evolva poi naturalmente verso una concreta coscienza del bene comune della nazione e del bene comune internazionale»⁶⁵.

Lo stesso Alinsky, peraltro, è piuttosto esplicito nell'interpretare la lotta urbana come questione politica, che dunque travalica, per sua natura, gli interessi di parte di questo o quel gruppo oppresso: «Un'organizzazione di quartiere – si legge in *Reveille for Radicals* – non è un giocattolo filantropico, né un'imbellettatura tipica da servizi sociali. È una forza dirompente e determinata, che attacca alla radice i problemi che affliggono le persone; che riconosce l'esistenza del circolo vizioso che intrappola la maggior parte degli uomini, e si batte per spezzarlo senza esclusione di colpi»⁶⁶.

Ora, nel descrivere le tattiche che compongono questa prassi conflittuale, emerge una congruenza notevole con l'impianto clinico-marxista, prima delineato. Conviene, in proposito,

64. J. Maritain, *Lettera a Saul Alinsky* (19 settembre 1971), in B. Doering - L. D'Ubaldo (a cura di), *Maritain e Alinsky: un'amicizia. La corrispondenza tra il filosofo cattolico e il teorico del radicalismo americano*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 165-168: pp. 165-166.

65. J. Maritain, *Recensione di Reveille for Radicals* («New York Post», 1945), in B. Doering - L. D'Ubaldo (a cura di), *Maritain e Alinsky: un'amicizia*, cit., pp. 78-80: p. 79.

66. S. Alinsky, *Reveille for Radicals*, cit., p. 54.

analizzare *Rules for Radicals*, testo in cui Alinsky sistematizza il suo metodo.

Innanzitutto, è chiaro l'obiettivo prioritario di «attaccare l'apatia», specialmente laddove è diventata una forma *organizzata* di non-partecipazione, una condizione di immobilismo che di fatto azzerà le possibilità di progresso morale⁶⁷. Questo tratto di apragmatismo, ormai stabilizzato culturalmente, è lo stesso che Minkowski rileva – come si è visto – nel geometrismo morboso della schizofrenia. Nel linguaggio alinskyano, è lo stadio della «quieta disperazione»⁶⁸, termine che Alinsky prende da Thoreau, insieme al concetto di «disperazione rafforzata [*confirmed*]», generatrice – cioè – di rassegnazione e, sul lungo periodo, di abitudine all'esclusione⁶⁹.

Dato questo quadro diagnostico, si capisce meglio che cosa intende dire Alinsky quando parla di attaccare l'apatia e si vede bene come l'uscita dalla falsa coscienza non possa essere nemmeno lontanamente ottenuta sul piano del sapere, ma si fa, passo dopo passo, cominciando a mettere sotto pressione le persone assuefatte alla disperazione. Più precisamente, il *community organizer*, prima di riuscire effettivamente ad aprire un «cantiere urbano democratico»⁷⁰, è un *trouble-maker*, un agitatore che disorganizza la comunità, manomettendo i pattern comportamentali consolidati, dramatizzando le ingiustizie, provocando irritazione, risentimento e persino frustrazione per le cose che non vanno come invece dovrebbero

67. Ivi, p. 116.

68. *Ibidem*.

69. «The mass of men – scrive Thoreau – lead lives of quiet desperation. What is called resignation is confirmed desperation» (H.D. Thoreau, *Walden*, a cura di J.L. Shanley, Princeton University Press, Princeton 1971, p. 8).

70. L'espressione è di Toni Negri (cfr. T. Negri - J.-M. Vincent, *Banlieue e città*, cit., p. 121).

andare⁷¹. Ma sono proprio queste contraddizioni quotidiane, una volta emerse dalla copertura narcotizzante della consuetudine, a diventare «il cartello indicatore del progresso»⁷²: mentre ogni brutta situazione, per quanto oppressiva, tende a essere razionalizzata – e Alinsky intende qui esplicitamente una forma psicopatologica di normalizzazione che, di nuovo, ricorda, la difesa ossessiva dello schizofrenico contro il cambiamento –, quando siamo confrontati a un problema, creato attraverso la tattica del *trouble-making*, non ci sono scappatoie, occorre affrontarlo, acquisendo quel tanto di potere necessario a risolverlo⁷³.

6. *In fine: nell'ora della rivolta*

Se l'agitatore-organizzatore di comunità è così inquietato dal torpore indotto dalla falsa coscienza, al punto da assomigliare

71. «If your function is to attack apathy and get people to participate it is necessary to attack the prevailing patterns of organized living in the community. The first step in community organization is community disorganization. The disruption of the present organization is the first step toward community organization. Present arrangements must be disorganized if they are to be displaced by new patterns that provide the opportunities and means for citizen participation. All change means disorganization of the old and organization of the new. This is why the organizer is immediately confronted with conflict. [...] Enter the labor organizer or the agitator. He begins his "trouble making" by stirring up these angers, frustrations, and resentments, and highlighting specific issues or grievances that heighten controversy» (S. Alinsky, *Rules for Radicals*, cit., pp. 116-117).

72. Ivi, p. 75.

73. Ivi, p. 109: «In an individual a psychiatrist would call these "rationalizations," as we call them here, "defenses". The patient has a series of defenses, which in therapy have to be broken through to get to the problem – which the patient then is compelled to confront. Chasing rationalizations is like attempting to find the rainbow».

all'ansioso pensatore di cui racconta Hugo ne *I miserabili*⁷⁴, è perché inorridisce nel constatare che le molteplici forme quotidiane e sistematiche di saccheggio dei nostri beni comuni sono divenute ormai silenziose⁷⁵, più o meno tollerate come inevitabili effetti del sonno capitalista.

Allora, forse, conviene proprio ripartire dallo spazio urbano, come insegna Alinsky, provando a suscitare e sostenere la ribellione di chi, a un certo punto, scopre di non farcela più a sopportare l'esclusione, e, nel rivoltarsi contro l'ingiustizia di un costume sociale discriminatorio, mascherato da normalità, si ritrova insieme ad altre persone resistenti, proiettato finalmente nella temporalità incalcolabile di un'insorgenza collettiva. Ed è solo quando afferriamo la bellezza condivisa dell'"ora o mai più!", scrive Furio Jesi, che sentiamo veramente nostra la città, come se qui riaccadesse, inaspettatamente, il progresso morale cui avevamo quietamente rinunciato:

Si può amare una città, si possono riconoscere le sue case e le sue strade nelle proprie memorie più remote e segrete; ma solo nell'ora della rivolta la città è sentita veramente come l'"haut-lieu" e al tempo stesso come la propria città: propria perché dell'io e al tempo stesso degli "altri"; propria perché campo di una battaglia che si è scelta e che la collettività ha

74. «Il Progresso è il modo d'essere dell'uomo. La vita generale del genere umano si chiama Progresso; il passo collettivo del genere umano si chiama Progresso. Il Progresso cammina; compie il grande viaggio umano e terrestre verso il celeste e il divino; ha le sue soste, durante le quali raduna il gregge attardato; ha le sue fermate durante le quali medita, di fronte a qualche splendido Canaan che svela all'improvviso il suo orizzonte; ha le sue notti, durante le quali dorme; ed è una delle strazianti ansietà del pensatore vedere l'ombra sull'anima umana, e tastare nelle tenebre, senza poterlo risvegliare, il progresso addormentato» (V. Hugo, *I miserabili*, tr. it. di M. Picchi, vol. III, Einaudi, Torino 1983, p. 1149).

75. Cfr. P. Dardot - C. Laval, *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, tr. it. di A. Ciervo, L. Coccoli, F. Zappino, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 80.

scelto; propria, poiché spazio circoscritto in cui il tempo storico è sospeso e in cui ogni atto vale di per se stesso, nelle sue conseguenze immediate. [...]. Nell'ora della rivolta non si è più soli nella città.⁷⁶

76. F. Jesi, *Lettura del "Bateau ivre" di Rimbaud* (1972), Quodlibet, Macerata 1996, pp. 23-24.

*Radici storiche
del concetto di progresso morale*

Il fallimento del deismo politico
Storia breve del “progresso” religioso (1793-1794)

Giacomo Maria Arrigo*

1. *Quale progresso (religioso)?*

Non è possibile parlare dell'esistenza di un eventuale progresso religioso senza avvertire un certo contrasto tra l'idea di progresso, da un lato, e quello di religione, dall'altro. L'ambiguità è dettata dal fatto che, storicamente, l'idea di progresso è stata usata *contro* la religione istituzionalizzata, nella tensione a un superamento delle rigidità dottrinali e dogmatiche e delle strutture gerarchiche tipiche del cristianesimo europeo. Un modo per mettere a tema la questione circa la possibilità di un progresso religioso (qualsiasi cosa significhi) è il rimando al libro *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949) di Karl Löwith. Qui Löwith distingue tra *progresso religioso*, *progresso della religione* e *religione del progresso*.

Il *progresso religioso* è il miglioramento e perfezionamento spirituale introdotto nel mondo da Gesù Cristo – e, volendo estendere l'argomento, da altre personalità fondatrici delle diverse tradizioni spirituali (Buddha, Muḥammad, ecc). Non si tratta

* Facoltà di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele.

di una evoluzione che investe il mondo secolare, come Löwith scrive: «Il progresso cristiano dall'antico Adamo a una nuova creatura è certamente un progresso completamente indipendente dai mutamenti storici dei rapporti sociali ed economici, culturali e politici»¹, interessando piuttosto il lato esistenziale o spirituale del genere umano, quell'aspetto contemplativo e non attivistico, quindi il rapporto dell'uomo con Dio e la sua redenzione. Va da sé che permane pur sempre quell'attesa tutta storica del giudizio finale (variamente inteso dalle altre tradizioni spirituali, anche in prospettiva ciclica come nell'induismo), ma essa niente ha a che vedere con un miglioramento delle condizioni socio-economiche (che può pure esserne un riflesso) o con un potenziamento dell'intendimento della salvezza o del perfezionamento morale.

Il *progresso della religione* è invece il cammino storico di una religione. Una simile idea non va intesa nel senso del suo "migliorare" col tempo, giacché, sostiene Löwith, «[s]arebbe molto ingenuo rappresentarsi la storia della religione cristiana, come se essa avesse continuamente progredito dal cristianesimo "primitivo" alla Chiesa medievale e alla Riforma»². Piuttosto, il progresso della religione è il continuo sforzo di «ristabilire il primitivo messaggio originale entro nuove condizioni»³. Le religioni sono sempre incarnate in strutture e idee storiche, partecipando nella storia pur avendo la pretesa di essere sovrastoriche. Ecco quindi che questo sforzo di incarnare (o inculturare) il messaggio rivelato (o ispirato) nelle condizioni

1. K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949; tr. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 121.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

storiche non solo è infinito e ineludibile, ma «è tanto progressivo quanto retrogrado, secondo il criterio con cui lo si misura»⁴.

La *religione del progresso*, al contrario, si pone fuori da un orizzonte spirituale. È una «fede secolare»⁵, «una idea anti-religiosa»⁶ che crede nell'auto-perfezionamento dell'uomo, il quale si attuerà nella storia, in un prossimo e radioso futuro, un *eschaton* immanente benché descritto in modo indeterminato dai suoi araldi. Il progresso diventa fine in sé stesso, i suoi «criteri di misura [...] possono essere molteplici e diversi come i fini terreni dell'uomo, ma essi sono tutti e decisamente secolari»⁷. Un simile intendimento dell'idea di progresso, che ha un portato irrimediabilmente irreligioso, ha un'origine storica nell'Illuminismo settecentesco e, ancor prima, nei prodromi illuministici seicenteschi, come una recente storiografia ha messo in evidenza⁸. Da ciò deriva quella difficoltà nell'accostare l'idea di progresso a quella di religione.

Nel presente studio, si considererà l'instaurazione del culto della Ragione e del culto dell'Essere Supremo nella Francia rivoluzionaria (1793-1794). Si è trattato di un episodio di progresso religioso, di progresso della religione o di religione del progresso? Dopo una prima rapida descrizione dei due culti (§ 2), si inserirà questa esperienza all'interno delle due tendenze dell'Illuminismo, quella moderata e quella radicale, per tentare di comprenderne più da vicino le peculiarità (§ 3). Infine si trarranno le conclusioni (§ 4), cercando di mostrare come una simile esperienza storica sia stata una vera propria

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*.

6. Ivi, p. 122.

7. Ivi, pp. 121-122.

8. Si rimanda al § 3 del presente studio.

rivolta religiosa, orchestrata da seguaci di due fedi diverse dal cristianesimo che – appunto – volevano abolire.

2. *Due nuovi culti*

Il culto della Ragione e il culto dell'Essere Supremo sono stati instaurati da due diversi gruppi di rivoluzionari francesi negli anni più intensi e bui della Rivoluzione. Si tratta di due concezioni spirituali affatto contrapposte: l'una, che venerava la Ragione, era atea e materialista, l'altra invece, che aveva al centro l'Essere Supremo, era deista e quindi protesa a una qualche trascendenza. La tendenza anticristiana dell'intero movimento rivoluzionario si manifestò in modo virulento nel 1793, quando il processo di *déchristianisation* imperversò in tutto il Paese, favorendo una serie di politiche atte a eliminare, o limitare al minimo, la pratica cattolica e, con essa, qualsiasi religione. Già nel luglio del 1790 era stata approvata la Costituzione civile del clero e i voti religiosi erano stati aboliti, ma non bastava; si trattava adesso di implementare l'idea di *laïcité* con azioni quali la conversione delle campane in cannoni, il matrimonio forzato dei preti (anche di quelli costituzionali), gli onori pubblici tributati ai preti "spretati", la distruzione delle immagini del culto e delle reliquie talvolta perfino in pubblici autodafé, la sostituzione del calendario gregoriano con il calendario repubblicano, la laicizzazione dei funerali e dell'insegnamento primario, la chiusura della maggior parte delle chiese, ecc.

In questo clima, si succedettero in Francia due nuovi culti e si moltiplicarono pubbliche celebrazioni dedicate alla natura, alla ragione, alla verità e all'eguaglianza. Dapprincipio fu il turno del culto della Ragione, sostenuto da personaggi come Jacques-René Hébert (1757-1794) e Pierre-Gaspard Chaumette (1763-1794). Il 10 agosto 1793 a Place de la Bastille

venne eretta una statua della Natura con l'iscrizione «Siamo tutti tuoi figli»⁹. Il 10 novembre si tenne nella cattedrale di Notre-Dame la cosiddetta Festa della Libertà e della Ragione¹⁰, al termine della quale la Convenzione nazionale decretò che Notre-Dame sarebbe diventata il primo tempio della Ragione. Si decretò anche che ogni sezione della Francia si dotasse del proprio tempio della Ragione, che avrebbe sostituito una chiesa cattolica locale. Discorsi sulla natura, sulla patria e sulla morale, spesso pronunciati all'aperto, davanti al popolo, andavano a sostituire le preghiere cristiane. Il 22 novembre venne proposto di affiggere la seguente iscrizione a Notre-Dame (forse mai affissa): «La Libertà, l'Eguaglianza, la Fraternità, la Ragione sono inseparabili»¹¹. Lo stesso giorno nella cattedrale di Strasburgo, divenuta il locale tempio della Ragione, furono espone queste parole: «La luce dopo le tenebre»¹². Circolarono per la Francia veri e propri catechismi ispirati al culto della Ragione¹³. I riti improvvisati nelle varie province tesero infine a modellarsi gli uni sugli altri, creando una certa uniformità¹⁴.

Ben presto Maximilien de Robespierre (1758-1794) attaccò il culto della Ragione per due ordini di motivi: il primo era la sua profonda convinzione deista, derivante dalla sua ammira-

9. Cfr. F.-A. Aulard, *Le culte de la Raison e le culte de l'Être Suprême (1793-1794)*, Alcan, Paris 1892; tr. it. di M. Cardellini, *Culto della Ragione e dell'Essere Supremo (1793-1794)*, Massari, Bolsena 2021, p. 37. Il testo è uno dei più validi sull'argomento, e si può considerare il punto di riferimento per chiunque intenda documentarsi ponderatamente sulla vicenda.

10. Cfr. ivi, p. 53. Il pittoresco svolgimento della celebrazione è descritto ivi, pp. 55-59.

11. Cfr. ivi, p. 94.

12. Cfr. ivi, p. 116.

13. Cfr. ivi, pp. 100-104.

14. Cfr. ivi, p. 171.

zione per Jean-Jacques Rousseau (in particolar modo per la professione di fede del vicario savoiaro), che era contraddetta dall'ateismo, così spesso dichiarato, di cui era invece portatore il nuovo culto; il secondo era la convinzione che l'ateismo dilagante avrebbero fornito ai nemici della Repubblica un pretesto per attaccarla. Dal 21 novembre 1793 Robespierre iniziò la sua campagna contro gli hebertisti, difendendo il senso religioso come qualcosa di naturale e universale, pur sempre però rivendicando la scristianizzazione come superamento della superstizione ma deprecando in modo manifesto l'ateismo. Il 5 dicembre Robespierre fece votare una risoluzione per la libertà religiosa¹⁵, e i cattolici si volsero a lui come un possibile aiuto in una situazione estremamente difficile. Nel giro di poco tempo, Hébert (24 marzo 1794) e Chaumette (13 aprile) vennero ghigliottinati. «E così, tutto ad un tratto, il tribunale rivoluzionario diventò un tribunale d'inquisizione religiosa. [...] L'atto di accusa rimproverava loro di essersi coalizzati “per cancellare ogni idea della divinità e voler fondare il governo francese sull'ateismo”»¹⁶. Il 24 giugno 1793 Robespierre fece inserire il nome dell'Essere Supremo nel preambolo della Costituzione (“Il popolo francese [...] proclama, al cospetto dell'Essere supremo, la seguente dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino”), e il 7 maggio 1794 pronunciò presso la Convenzione il celebre discorso *Sui rapporti delle idee religiose e morali con i principi repubblicani e sulle feste nazionali* – un'orazione che rasentava l'omelia – dove venne instaurato il culto dell'Essere Supremo in sostituzione all'ateismo del decaduto culto della Ragione. I precedenti capi rivoluzionari, afferma Robespierre in quell'occasione, «attaccarono all'improvviso con violenza ogni culto, per erigersi essi stessi ad apostoli focosi del nulla, e

15. Cfr. *ivi*, p. 199.

16. *Ivi*, pp. 211-212.

a missionari fanatici dell'ateismo»¹⁷. Invece «[l']idea dell'Esse-
re supremo e dell'immortalità dell'anima è un richiamo conti-
nuo alla giustizia; essa è dunque sociale e repubblicana»¹⁸. È «il
sentimento religioso che imprime nelle anime l'idea della san-
zione data ai precetti della morale da una potenza superiore
all'uomo»¹⁹. Si scaglia contro gli enciclopedisti, che diffusero il
materialismo²⁰, e celebra Rousseau, il quale criticò la tirannia e
glorificò la divinità²¹. I templi della Ragione vennero così con-
vertiti in templi dedicati all'Essere supremo. L'8 giugno 1794
si tenne la cerimonia inaugurale del neonato culto deista²², una
vera e propria festa nazionale: presso il giardino delle Tuileries
venne eretta una statua rappresentante l'ateismo con l'iscri-
zione “Sola speranza dello straniero”, bruciata da Robespierre
in persona dopo aver pronunciato un altro discorso edificante.
Le fiamme rivelarono un'altra statua dedicata alla Saggezza.
Robespierre era divenuto il pontefice di una nuova religione,
la quale divenne, di fatto, religione di Stato il 1° luglio 1794
con un decreto del Comitato di Salute pubblica²³.

La rapida alternanza tra un culto e l'altro fece sorgere non po-
che difficoltà nella ricezione della nuova spiritualità da parte
del popolo, e molti vennero a confondere la Ragione con l'Es-
sere supremo²⁴. Nel Paese proseguirono pure le pratiche di

17. M. Robespierre, *Sui rapporti delle idee religiose e morali con i principi repubblicani e sulle feste nazionali* (1794), in Id., *La rivoluzione giacobina*, tr. it., a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 2019², p. 171.

18. Ivi, p. 173.

19. Ivi, p. 174.

20. Cfr. ivi, p. 176.

21. Cfr. ivi, p. 177.

22. Cfr. F.-A. Aulard, *Culto della Ragione e dell'Essere Supremo*, cit., pp. 264-272.

23. Cfr. ivi, p. 283.

24. Cfr. ivi, pp. 295 ss.

scristianizzazione nonostante le rassicurazioni di Robespierre nei confronti dei cattolici. Con il colpo di Stato del 9 termidoro (27 luglio) Robespierre fu imprigionato e, il giorno dopo, ghigliottinato. A seguito della morte del sommo sacerdote della nuova religione, il culto non venne formalmente abolito né i templi chiusi. Scrive François-Alphonse Aulard: «Si conserva dapprima una vaga tendenza a mantenere il culto dell'Essere supremo spogliandolo di ogni carattere robespierrista. [...] Nessuno tuttavia osa richiedere un culto ufficiale, e vediamo prevalere poco a poco le idee liberali che di lì a breve porteranno alla separazione della Chiesa dallo Stato. [...] La Convenzione non si prese la pena di sopprimere il culto dell'Essere supremo: essa lo dimenticò»²⁵.

3. *Illuminismo radicale e Illuminismo moderato a confronto*

L'esperienza storica delineata per rapidi cenni è quanto mai singolare. I due nuovi culti razionalisti, benché per certi versi affini, si combatterono aspramente nel breve arco della loro vita. La loro base filosofica era infatti antitetica.

Il culto della Ragione era materialista e ateo. L'orientamento filosofico naturalista aveva come fondamento dichiarato il pensiero di Denis Diderot, «la cui influenza si esercitò soprattutto tramite l'*Encyclopédie*»²⁶, ma anche il barone d'Holbach e Helvétius. Il culto dell'Essere supremo era invece deista, e il suo massimo riferimento era Rousseau, ma anche Voltaire e l'Abbé de Mably. «Gli enciclopedisti sarebbero dapprima stati

25. Ivi, pp. 316-317.

26. Ivi, p. 20.

vincitori: culto della Ragione. Poi sarebbero stati vinti e soppiantati dagli spiritualisti discepoli del Vicario savoiaro: culto dell'Essere supremo»²⁷.

Questo avvicendamento, che a ben vedere è stata una vera e propria disputa filosofica combattuta con le armi, potrebbe ricevere maggiore luce se accostato a una lettura storiografica piuttosto recente, che problematizza l'Illuminismo facendone emergere due tendenze diverse e, in parte, opposte. Introdotta nel dibattito filosofico da Margaret C. Jacob²⁸ e sviluppata significativamente da Jonathan Israel²⁹, l'idea di "Illuminismo radicale" colora l'esperienza intellettuale europea del XVII e XVIII secolo con una nota che spiegherebbe una duplice anima interna ai filosofi e ai liberi pensatori dell'epoca. La valorizzazione dei manoscritti clandestini, un genere letterario nato tra il XVI e il XVII secolo e atto ad aggirare la censura, ha permesso alla Jacob prima, e a Israel poi, di comporre un nuovo quadro relativo ai temi che agitavano gli intellettuali laici (ma non solo) in Inghilterra e nelle Province Unite³⁰. La critica religiosa era il pilastro della letteratura clandestina, e le rivendicazioni politiche egualitarie e repubblicane accendeva-

27. Ivi, p. 25.

28. Si veda il suo lavoro più influente, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, George Allen & Unwin, London 1981; tr. it. di R. Falcioni, *L'Illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, il Mulino, Bologna 1983.

29. Fra gli altri, si rimanda a *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2009; tr. it. di F. Tassini e P. Schenone, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011.

30. Cfr. G. Greco, *Dialettiche dell'Illuminismo. Una ricognizione del dibattito storiografico sull'"Illuminismo radicale"*, in «Dianoia», XXXII, 2021, pp. 231-245.

no l'attivismo di esuberanti personalità che spesso preferivano rimanere nell'anonimato³¹.

Secondo la Jacob e Israel, esisterebbero quindi due correnti interne all'Illuminismo: un *Illuminismo moderato*, legato all'idea di religione naturale, spesso identificata con un cristianesimo ragionevole o con un generico deismo provvidenzialistico, e impegnato nei salotti di corte, favorevole a un governo monarchico benché illuminato; e un *Illuminismo radicale*, contenitore delle tendenze più drastiche sia in ambito religioso (ateismo e materialismo) sia in quello politico (repubblicanesimo e democrazia).

La differenza principale tra l'interpretazione della Jacob e quella di Israel è la seguente: per la prima, le tendenze radicali nacquero in seno alla rivoluzione puritana, o Prima rivoluzione inglese, che condusse all'instaurazione del Commonwealth di Oliver Cromwell (che governò dal 1653 al 1658) sotto cui venne lasciato ampio spazio alle varie sette puritane per sperimentare nuovi modelli socio-economici. La Jacob sostiene quindi che con la Gloriosa rivoluzione, o Seconda rivoluzione inglese (1688-1689), i delusi dal nuovo assetto politico, che erano i più radicali, emigrarono nelle Provincie Unite, dove presero contatti con gli ugonotti rifugiati in seguito alla revoca dell'editto di Nantes (1685). Qui le idee radicali inglesi, trasmesse anche grazie all'influenza della neonata massoneria (che interpolò influenze tardo-rinascimentali in un pensiero già moderno e, per certi versi, scientifico) e di abili propagan-

31. I manoscritti clandestini elaboravano una filosofia composita e plurale, facendo riferimento «di volta in volta allo scetticismo di Michel de Montaigne e di Bayle, al razionalismo di Descartes o di Nicolas Malebranche, alla metafisica di Spinoza o al meccanicismo di Hobbes, al metodo empiristico di Locke» (G. Paganini, *La tradizione libertina e clandestina*, in M. Mori - S. Veca [a cura di], *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019, p. 162).

disti (la figura di John Toland è considerata centrale), presero sempre più la strada dell'attivismo politico, fino a ridiscendere lungo il continente e giungere infine in Francia. L'Illuminismo radicale si contraddistinguerebbe allora per una concezione metafisica che la Jacob chiama «panteismo materialistico»³², in opposizione a una teologia naturale dell'Illuminismo moderato riletta alla luce dei principi newtoniani (il cui esponente più significativo era Samuel Clarke) che ammetteva una Provvidenza dietro a ciascun fenomeno naturale e che giustificava anche l'assetto politico con il riconoscimento della necessità di un ordine imposto e mantenuto dall'esterno.

Israel, al contrario, sostiene una diversa genesi dell'Illuminismo radicale: ridimensionando al minimo, se non addirittura negando l'influenza della massoneria³³ (decisamente valorizzata dal pionieristico lavoro della Jacob e che invece ci sembra essere un elemento di decisiva importanza), riducendo anche il ruolo dell'Inghilterra, valorizza al massimo la figura di Spinoza e la sua dottrina dell'unica sostanza, che si opponeva a qualsiasi ortodossia confessionale. Israel vede pertanto nelle Province Unite e nello spinozismo le uniche vere sorgenti, l'una geografica l'altra filosofica, della corrente radicale. Nelle parole di Israel: «Lungo tutta la storia dell'Illuminismo questo dualismo irrisolvibile – radicato nella dicotomia metafisica tra la dottrina dell'unica sostanza (il monismo spinoziano) e il dualismo della doppia sostanza, sostenuto da John Locke e Voltaire, così come da altri deisti provvidenzialisti e da (quasi) tutti i cristiani e gli ebrei – è sempre stato il fattore principale e prevalente che ne ha determinato il corso»³⁴. Questo si traduceva in campo politico in una «lotta tra il riformismo radi-

32. M.C. Jacob, *L'Illuminismo radicale*, cit., p. 46.

33. Cfr. J. Israel, *Una rivoluzione della mente*, cit., p. 20.

34. Ivi, p. 17.

cale e un riformismo graduale, di approccio conservatore»³⁵, l'uno tendente all'abolizione dei privilegi e dell'aristocrazia, a favore della separazione tra Chiesa e Stato e fortemente egualitario, quindi repubblicano, l'altro filomonarchico, a favore di forme di governo tradizionali e (tendenzialmente) anche di benefici per il clero.

Ad ogni modo, «per la Jacob, così come per Israel, la Rivoluzione francese non è dunque da imputare ai soli illuministi francesi degli anni Sessanta, Settanta e Ottanta del Settecento, i cui grandi nomi sono stati elogiati dalla storiografia come i veri portatori delle idee rivoluzionarie, ma è piuttosto l'esito di una lunga e travagliata serie di eventi e frutto di idee radicali che possono addirittura essere ricondotte a un secolo prima rispetto alle proposte di riforma politica di Voltaire, Montesquieu e Rousseau»³⁶.

Detto ciò, il culto della Ragione e il culto dell'Essere supremo possono essere visti come manifestazioni delle due tendenze illuministiche qui messe a tema. Il culto della Ragione, con i suoi riferimenti a Diderot, d'Holbach e Helvétius, e accusato da Robespierre di essere ateo e materialista, racchiude l'anima dell'Illuminismo radicale. Diderot è l'animatore del più audace materialismo ateo francese, secondo cui la materia, che è eterna³⁷, si organizza da sé, in una successione di esperimenti e tentativi privi di ogni finalismo, risultando sufficiente per spiegare tutti i fenomeni, compreso quello umano. Non c'è alcunché al di fuori della natura che, in quanto reticolo onni-

35. Ivi, p. 30.

36. M. Demurtas, *Illuminismo radiale. La filosofia di Spinoza alle origini della democrazia moderna*, Carocci, Roma 2019, p. 20.

37. Cfr. D. Diderot - J.B. d'Alembert, *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, tr. it. di P. Casini, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 535.

pervasivo, rappresenta il tutto³⁸. La nostra morale è sempre relativa e influenzata dai sensi³⁹, il bene è ciò che tende all'utile e al vantaggioso, e l'utile massimo è l'utilità pubblica, sicché la morale sociale deve essere fondata sulla ragione che, sola, riesce a contrastare le tendenze opposte messe in moto dalle nostre passioni⁴⁰. Con una filosofia che pone l'accento sulla morale più che sulla metafisica, Diderot sprona a seguire la ragione come quella facoltà che può rendere coesa la società e far superare gli egoismi.

Il culto dell'Essere supremo esprime invece aspetti significativi dell'Illuminismo moderato. Esso è modellato perlopiù sulla professione di fede del vicario savoiaro contenuta nel quarto libro di *Émile ou De l'éducation* (1762) di Rousseau, fonte d'ispirazione primaria per Robespierre. La religione naturale è al fondamento della prospettiva rousseauiana, per la quale «la dimenticanza di ogni religione conduce alla dimenticanza dei doveri dell'uomo»⁴¹. Va da sé che la religione professata dal vicario savoiaro nasce dalla sola ragione, senza l'aiuto di rivelazioni divine o guide umane, e si condensa in tre articoli di fede: «Credo che una volontà muova l'universo e animi la natura»⁴²; «Se la materia mossa mostra una volontà, la materia

38. Cfr. V. Sperotto, *Introduzione alla filosofia di Diderot*, Clueb, Bologna 2022, pp. 75, 92. Cfr. anche P. Quintili, *Illuminismo ed enciclopedia*, Carocci, Roma 2023², p. 64.

39. Cfr. V. Sperotto, *Introduzione alla filosofia di Diderot*, cit., p. 157.

40. «Occorre necessariamente risalire al gusto che regna in modo più universale, che è la ragione. È dunque quest'ultima che bisogna seguire in tutto, e poiché le nostre inclinazioni e le nostre passioni si trovano spesso in contrasto con essa, occorre per necessità contrariarle» (Diderot a d'Alembert, cit. in V. Sperotto, *Introduzione alla filosofia di Diderot*, cit., p. 163).

41. J.-J. Rousseau, *Émile o dell'educazione* (1762), tr. it. di M. Valensise, Rizzoli, Milano 2019, p. 337.

42. Ivi, p. 352.

mossa secondo certe leggi mostra un'intelligenza»⁴³ (dunque una riformulazione della prova classica – da Socrate a Tommaso d'Aquino – dell'esistenza di Dio che fa leva sul finalismo); «Non vi è vera volontà senza libertà. L'uomo, quindi, è libero nelle sue azioni, e in quanto tale è animato da una sostanza immateriale»⁴⁴. Critica velatamente la posizione di Diderot relativa alla materia come principio creativo («Non posso credere che la materia inerme e passiva abbia potuto produrre degli esseri che vivono e che sentono»⁴⁵), afferma l'esistenza di due sostanze, quella spirituale e quella materiale⁴⁶, sostiene la presenza di regole morali iscritte nel cuore di ciascuno, giustifica la norme etiche con il ricorso a un ordine morale di origine trascendente, cioè posto da Dio («Se la divinità non esiste, allora solo il malvagio ragiona, il buono è solo un insensato»⁴⁷), e argomenta sull'inutilità della preghiera al di là della semplice contemplazione dell'ordine e ubbidienza ad esso⁴⁸. La conclusione rinvia alla ragione, l'unico mezzo tramite cui giungere alla verità più universale, quella della religione naturale: «Fino a quando non si concede nulla all'autorità degli uomini e ai pregiudizi del paese in cui si è nati, i soli lumi della ragione, nell'istituzione della natura, non possono condurre oltre la religione naturale»⁴⁹.

43. Ivi, p. 353.

44. Ivi, p. 361.

45. Ivi, p. 356.

46. Cfr. ivi, p. 364.

47. Ivi, p. 376.

48. Cfr. ivi, p. 378.

49. Ivi, p. 406. Figura che ha ispirato il culto dell'Essere supremo è anche Voltaire, esponente dell'Illuminismo moderato, che col tempo andò a criticare l'ateismo «come un pericolo ancora più grave dell'ignoranza, della superstizione e del fanatismo [...] [e] non pensò mai di adottare, non dico idee repubblicane, ma neppure progetti di costituzionalismo all'inglese, e

Non era allora difficile che nella mente del popolo francese i due culti fossero andati col tempo a confondersi, visto che per i deisti la ragione permette di conoscere l'Essere supremo. Nondimeno, i due culti rivoluzionari esprimevano due diverse anime dell'Illuminismo, quella radicale e quella moderata, che nella condizione storica della Rivoluzione francese trovano terreno fertile per venire a galla in tutta la loro virulenza politica, finendo per scontrarsi e, nel giro di poco, per annullarsi vicendevolmente.

4. Conclusioni: nessun progresso

Cerchiamo adesso di rispondere alla questione iniziale, se cioè questo episodio che si snoda nei due anni 1793 e 1794 sia un caso di progresso religioso. D'altronde la Rivoluzione francese ha interpretato sé stessa, e ancora oggi è sovente interpretata, come un episodio che ha permesso di far compiere un significativo balzo in avanti all'umanità, o quantomeno all'Europa. Se ciò è largamente accettato in riferimento ai diritti dell'uomo, che vennero per primi istituzionalizzati nel 1789 nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, ci si può porre legittimamente la domanda anche in riferimento alla concezione religiosa partorita dalla stessa Rivoluzione. Ecco, dunque, che la distinzione operata da Karl Löwith tra progresso religioso, progresso della religione e religione del progresso torna qui utile.

si batté invece perché, tra le forze operanti che si confrontavano in Francia – la monarchia, l'aristocrazia e i parlamenti –, fosse la prima a prevalere, considerandola la sola in grado di imporre quelle riforme che avrebbero dato al Paese istituzioni e prassi politica più giuste e più libere» (P. Alatri, *Introduzione a Voltaire*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 49-50).

I due culti razionalisti sono forse un esempio di *progresso religioso*? Per rispondere bisogna intendere le due nuove spiritualità in termini cristiani, e questo perché può esserci progresso religioso – nei termini di Löwith – solamente all'interno di una specifica religione che, appunto, progredisce internamente e che, nel progredire, idealmente permetterebbe col tempo di far pervenire i suoi fedeli a una maggiore realizzazione spirituale rispetto alle sue fasi iniziali. Ma entro la religione cristiana, che è quella da cui germina l'Illuminismo in entrambe le sue correnti, non può esserci un perfezionamento spirituale maggiore di quello che lo stesso Gesù Cristo ha introdotto nel mondo. Sicché non si può parlare dei due culti come casi di progresso religioso cristiano.

Tra l'altro, mai la religione naturale dell'Essere supremo, o il materialismo ateo della Ragione, si sono presentati come inveramenti del cristianesimo. Quindi, anche laddove qualcuno fosse tentato di considerarle come annunci (epifanie?) del *vero* messaggio cristiano, depurato dalle incrostazioni storiche che portano il nome di tradizione (che è un tipico riflesso condizionato del deismo dell'epoca), allora, in tal caso, pur nell'azzardo di una simile ipotesi, comunque si metterebbe in secondo piano la figura stessa di Gesù, destituita dal carattere di definitività, e si porrebbero invece le basi per un messaggio religioso totalmente nuovo, che intende *rivelare* il vero messaggio della Rivelazione, sostituendosi di fatto ad essa, e attingendo così a una sorgente ermeneutica estranea al bacino cristiano.

I due culti razionalisti sono forse un esempio di *progresso della religione*? È vero che essi nascono storicamente in seno a una società cristiana; ma questo vale per tutte le proposte speculative nate in terra d'Europa, e pertanto non dimostra alcunché. La domanda deve essere riformulata nella seguente maniera: forse che i due culti rappresentano un modo in cui il cristianesimo avanza, cioè procede nella storia, adattandosi a mutate

condizioni socioculturali? Anche qui la risposta ci appare negativa: essi non sembrano aver nulla da spartire col cristianesimo, se non un vago senso morale (e, certo, ciò vale più per il culto dell'Essere Supremo che per quello della Ragione).

In più, essi non appaiono nemmeno, né presentano sé stessi, nei termini di una configurazione finale della religione cristiana finalmente giunta al suo stadio più avanzato. Anzi, ne rigettano i presupposti (la Rivelazione e i dogmi, anche minimi) e la struttura istituzionale (la Chiesa e il clero), senza al contempo rivalutare la figura di Gesù o tornare all'essenzialità del Vangelo.

Infine, è forse allora vero che i due culti sono un esempio di *religione del progresso*? Sebbene si possa essere tentati di rispondere affermativamente per via della retorica illuministica tanto diffusa nella Francia rivoluzionaria, non sembra nemmeno questo il caso. I due culti non vennero mai rappresentati in questa maniera, né indicavano un futuro radioso, e nemmeno avevano il progresso (intramondano) come *telos*. Pur essendo tra loro antitetici, l'uno ateo e l'altro deista, avevano nondimeno un manto di sacralità che rinviava a una qualche unione mistica con la natura, nel primo caso, e con Dio, nel secondo caso. E il bene, in qualunque modo fosse inteso, era da praticare qui ed ora, la Repubblica era stata appena istituita, l'*eschaton* in un certo senso già raggiunto – e in quanto già raggiunto non avrebbe avuto bisogno di una religione di un (ulteriore?) progresso.

Ora, il culto della Ragione e il culto dell'Essere supremo non sono da intendersi come un inveroamento/progresso del cristianesimo, che pretendono invece di sostituire. Essi sono due casi storici di religione naturale, variamente intesa, che, per la prima volta e in modo affatto eccezionale, entra nell'arena politica e si impone con la forza. La religione naturale, senza dogmi e senza sacerdoti, senza rivelazioni e senza miracoli, si

configura storicamente come un parto spurio del cristianesimo, in cui varie tendenze anche precristiane, oltre che rinascimentali, in un «gioco di continuità, di rotture e di riprese»⁵⁰, ne definiscono i caratteri, all'insegna di un peculiare sincretismo ridotto al minimo dell'affermazione categoriale⁵¹. Pur considerandosi universale e originale, nient'affatto superstiziosa ma razionale, accessibile a tutti gli uomini in egual misura, la religione naturale, tanto nella variante atea quanto in quella deista, si configura, e fin dal principio, come una *nuova religione*, diversa da qualsiasi altra confessione a cui non è mai interamente sovrapponibile («Quanto è diverso il Dio della natura dal Dio dei preti!»⁵²). In questo senso, essa non ricorda nemmeno la progressività inverante del cristianesimo rispetto alla rivelazione ebraica, o quella rivendicata dall'Islam rispetto al cristianesimo, perché non intende portare a compimento la precedente spiritualità ma sostituirla *tout court*, e semmai tollerare, anche se per poco, coloro che non hanno ancora riconosciuto la presunta verità della Ragione o dell'Essere Supremo.

A rigore, quindi, i due culti non rappresentano alcun progresso religioso o progresso della religione (nel senso di Löwith) bensì due vere e proprie *nuove religioni*⁵³, figlie di due cor-

50. G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 150.

51. Tra gli altri, cfr. J. Orr, *English Deism. Its Roots and Its Fruits*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1934, pp. 32-51; G. Filoramo, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 3-14.

52. M. Robespierre, *Sui rapporti delle idee religiose e morali con i principi repubblicani*, cit., p. 179.

53. Questa conclusione fa dubitare di qualsiasi presumibile "progresso" applicato al religioso che sia altro (al di là delle definizioni di Löwith) rispetto all'uscita da una confessione per adottarne un'altra, o per non adottarne nessuna – e questo, va da sé, solo nell'intendimento dei nuovi adepti, non di certo agli occhi dei fedeli del culto vieppiù rimpiazzato.

renti dell'Illuminismo, quella moderata e quella radicale. E in questo si manifesta la peculiarità dell'episodio analizzato nel presente studio, che François-Alphonse Aulard considera «uno dei più strani della storia della Francia e dell'umanità»⁵⁴.

54. F.-A. Aulard, *Culto della Ragione e dell'Essere Supremo*, cit., p. 11.

L'idea di progresso morale ed ereditarietà tra Darwin e Sidgwick

Leonardo Ursillo*

1. Il concetto di progresso nel contesto evolutivo darwiniano

Darwin non dimenticava di sottolineare come l'intero processo evolutivo avesse a che fare con le «molte e complesse circostanze contingenti da cui dipende l'esistenza di ogni specie», ma al di là di questo, era anche dell'opinione che «in natura abbiamo ogni ragione di ritenere che la forma progenitrice venga generalmente soppiantata e sterminata da discendenti migliorati»¹. Su quest'ultimo termine, “migliore”, a cui fa da controcanto il termine “peggiore”, come più “alto” o più “basso”, e così via, Darwin rifletté a lungo; voleva cercare di rendere la sua esposizione quanto più imparziale possibile, ma non ci riuscì mai del tutto². È per questo che nelle sue opere

* Scuola Superiore di Studi Avanzati, Sapienza Università di Roma.

1. C. Darwin, *L'origine delle specie*, tr. it. di G. Pancaldi, Rizzoli, Milano 2009 pp. 332-333.

2. M. Ruse, *Monad to Man. The Concept of Progress in Evolutionary Biology*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1996, p. 146. Come ha ricordato anche Gould, su certi temi «Darwin non fece mai finta di pretendere che il suo sistema fosse del tutto coerente o che non ci fossero am-

troviamo così spesso termini di questo tipo. Come se egli non riuscisse, per ovvi limiti culturali, a superare questo modo di vedere le cose. Malgrado le precisazioni, l'idea che sembrava emergere da alcuni suoi scritti sembrava proprio quella di un lento progresso del mondo vivente, offrendo così un'immagine grandiosa secondo cui:

[D]alla guerra della natura, dalla fame e dalla morte segue direttamente l'oggetto più straordinario che possiamo concepire, cioè la produzione di animali più elevati. C'è qualcosa di grandioso in questa concezione per cui [...] mentre il nostro pianeta continuava a ruotare secondo la legge costante della gravità, da un inizio così semplice innumerevoli forme bellissime e meravigliose si sono evolute, e tuttora si evolvono.³

biguità nei suoi scritti»; sotto questo aspetto «il tema principale che Darwin non riuscì a mettere a fuoco toccava una questione di importanza fondamentale per la cultura vittoriana: il progresso» (S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, tr. it. di G. Arduin et al., a cura di T. Pievani, Codice, Torino 2012, p. 585).

3. C. Darwin, *L'origine delle specie*, cit., p. 515. Antonello La Vergata si è interrogato su questa conclusione scelta da Darwin per l'*Origin*: «Perché tanto bisogno di assicurare?». L'autore voleva senz'altro «contrapporre l'aspetto tragico della natura vista da vicino e l'aspetto sereno, maestoso e lussureggiante della natura vista dall'alto» offrendo così l'immagine di una natura che «ad un prezzo elevatissimo, produceva forme sempre superiori». Riprendendo Ospovat, anche La Vergata ha concluso che Darwin, in fin dei conti, credeva nel «progresso organico: rifiutava l'idea di un'intrinseca tendenza al meglio, ma non si sarebbe mai sognato di negare che la produzione di forme sempre meglio adattate, più complesse e differenziate fosse un progresso». È «innegabile» perciò «che quando diceva che c'era qualcosa di grandioso nella visione della vita dischiusa dalla sua teoria non lo faceva solo per conquistare il lettore» (cfr. A. La Vergata, *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo*, Morano, Napoli 1990, risp. pp. 517, 519 e 524). Questa interpretazione è stata sostenuta anche da Ruse, il quale ha scritto che sembra «difficile credere che queste parole di Darwin siano solo» semplice «retorica» (M. Ruse, *Molecules to Men: Evolutionary Biology and Thoughts of Progress*, in M.H. Nitecki [a cura di], *Evolutionary Progress*, University of Chicago Press, Chicago-London 1988, p. 103).

Come ricordava anche Thomas H. Huxley, a tal proposito, «che ci sia stata una successione di forme viventi nel tempo» era un concetto «ammesso da tutti», la vera domanda riguardava quale fosse in realtà «la legge di questa successione». «Secondo la dottrina» più popolare, scriveva Huxley:

[C]omunemente denominata come la teoria dello sviluppo progressivo, la storia della vita del passato, nel suo insieme, è analoga alla storia di ogni singola vita nel presente; e dal momento che la legge del progresso di ogni creatura ora vivente è da una forma meno perfetta a una più perfetta, da una condizione meno complessa a una più complessa, così la legge del progresso della natura vivente del passato era della stessa natura; allo stesso modo le prime forme di vita erano meno complesse e più embrionali delle successive. Nella mente generale questa teoria trova pronta applicazione, ricadendo nella nozione popolare, che uno degli animali inferiori, ad esempio un pesce, sia uno superiore, ad esempio un mammifero, arrestato nello sviluppo.⁴

Questa teoria si applicava anche al senso morale? Nel contesto inglese di quegli anni le stesse considerazioni a cui abbiamo accennato per lo sviluppo delle specie venivano spesso proiettate anche sul piano dello sviluppo morale. Dopotutto, la storia dello sviluppo naturale delle specie lasciava presupporre che persino per il senso morale potesse esistere una storia naturale; una storia che all'epoca diventò oggetto di indagine non solo culturale (nel senso antropologico del termine) ma anche biologico e naturalistico, rafforzando l'idea che gli eventi della storia delle specie conducessero o manifestassero la realizzazione di un miglioramento o perfezionamento morale sempre più elevato. Alcuni, seguendo questa im-

4. T.H. Huxley, *On Certain Zoological Arguments Commonly Adduced in Favour of the Hypothesis of the Progressive Development of Animal Life in Time* (1855), rist. in Id., *The Scientific Memoirs*, a cura di M. Foster e E.R. Lankester, vol. I, Macmillan and Co., London 1898, vol. I, p. 301.

stazione, avanzavano anche profezie per il futuro⁵. Però c'era un punto da chiarire: come avveniva questo progresso morale? Qual era il meccanismo di base? Si riteneva che il processo fosse esclusivamente guidato dalla selezione naturale? Non esattamente.

Il punto per Darwin (ma non solo) era che se gli animali si dimostravano capaci «di alcuni miglioramenti ereditari» (secondo la teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti), cosa avrebbe impedito di applicare questa teoria anche all'essere umano e allo sviluppo della sua mente⁶? Uno dei punti più importanti della trattazione di Darwin riguardo l'evoluzione della morale è incentrata sul ruolo degli istinti, in particolar modo degli istinti sociali. Questi istinti vengono indicati da Darwin come responsabili del nostro modo di agire, e il carattere peculiare di certi istinti è il loro essere comuni non solo all'uomo ma anche agli animali⁷. Questi istinti vengono indicati da Darwin come responsabili del nostro modo di agire, per così dire, altruistico; come capita a chi si getta immediatamente in un torrente per salvare un uomo che affoga. In diversi casi, Darwin lega a questi comportamenti l'influenza del sentimento della simpatia, che forma «una parte essenziale dell'istinto sociale»⁸.

5. H. Spencer, *Progress: Its law and cause* (1857), rist. in Id., *Seven Essays Selected from the Works*, Watts and Co., London 1907, p. 8.

6. C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, tr. it. di M. Migliucci e P. Fiorentini, Newton Compton, Roma 2018, p. 106.

7. Ivi, p. 95. Darwin su questo raccoglie molti esempi di animali che si offrono aiuto reciproco (parlando soprattutto delle scimmie): ivi, pp. 88-89.

8. Ivi, pp. 87 e 90. Sul ruolo della simpatia nell'opera di Darwin si veda, R. Boddice, *The Science of Sympathy. Morality, Evolution and Victorian Civilization*, University of Illinois Press, Chicago 2016, pp. 26-33.

2. *La teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti come via per il progresso morale*

Un altro degli elementi fondamentali in questa trattazione riguardava il ruolo dell'abitudine e dell'ereditarietà. Darwin, in effetti, pur non scordando di fare accenno alla selezione naturale, ribadisce più volte come «l'istinto sociale insieme alla simpatia è come ogni altro istinto molto rafforzato dall'abitudine»⁹. Persino la simpatia, nonostante venisse definita da Darwin come un sentimento, sembrava essere «rafforzata» dalle abitudini¹⁰. Gran parte degli istinti, fra l'altro, si riteneva venissero successivamente ereditati, assieme ai loro rafforzamenti, dalle generazioni successive e trasmessi per via ereditaria secondo la teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Questo portava Darwin a concludere che «in molti casi è probabile che gli istinti siano seguiti persistentemente» nelle azioni «per semplice forza di ereditarietà, senza lo stimolo di alcun piacere o dolore»¹¹.

Il tema dell'acquisizione di abitudini, che attraverso una continua ripetizione rafforzavano certe qualità, sia del nostro fisico che della nostra mente, era un tema piuttosto diffuso nella letteratura medica e filosofica inglese, basti pensare all'esem-

9. Ivi, p. 87.

10. Ivi, p. 93.

11. Ivi, p. 91. Come ha notato Richards, ciò che emerge dalla trattazione di Darwin riguardo a tali istinti è una spiegazione della loro evoluzione che ha molto più a che fare con le vecchie teorie sull'ereditarietà piuttosto che con l'idea della selezione naturale (cfr. R.J. Richards, *Darwin and the emergence of evolutionary theories of mind and behavior*, University of Chicago Press, Chicago and London 1987, p. 120). Sono ragionamenti che Darwin ripete spesso lungo il corso dell'opera, continuando a sottolineare come «l'amore, la simpatia e l'autocontrollo vengono rafforzati dall'abitudine» spingendo l'uomo verso «certe linee di condotta a prescindere da qualsiasi piacere o pena transitoria» (ivi, p. 95).

pio di Erasmus Darwin. Secondo quest'ultimo, era possibile presentare un quadro dello sviluppo progressivo dei caratteri mentali servendosi dell'idea dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Si trattava di una teoria che lo stesso Erasmus descrisse nella sua *Zoonomia* riprendendo una citazione del filosofo David Hartley (1705-1757) secondo cui: «la porzione di noi immortale, acquista nel corso della vita certe abitudini d'azione e di sentimento, che le rimangono sempre inalterabili, continuando anche dopo la morte in quello stato che si dice di futura esistenza»¹². Erasmus trasportò questa citazione dal piano teologico di Hartley a quello biologico degli organismi viventi. In poche parole, così come l'anima umana «acquista nel corso della sua vita certe abitudini d'azione e di sentimento», allo stesso modo anche gli esseri viventi acquistano nuove parti, le quali, se si dimostreranno utili saranno trasmesse alla rispettiva prole grazie all'ereditarietà dei tratti acquisiti. In un certo senso tali caratteristiche continuavano ad esistere, come diceva Hartley, «dopo la morte», dal momento che secondo la teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti le suddette acquisizioni erano trasmesse di generazione in generazione fino al subentrare di ulteriori modifiche¹³. Erasmus utilizzò questa teoria per spiegare lo sviluppo degli esseri viventi, ma certe acquisizioni ovviamente potevano riguardare tanto la sfera fisica quanto quella mentale o morale.

Gli esseri viventi, e soprattutto l'uomo, potevano così progredire gradualmente nel corso delle generazioni attraverso l'effetto delle abitudini divenute poi ereditarie. In questo, la teoria di Darwin, accogliendo la teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti, non era molto diversa da quella di suo nonno

12. E. Darwin, *Zoonomia ovvero Leggi della vita organica*, Tipografia Porcelli, Napoli 1820, Sez. XXXIX, p. 127.

13. Cfr. *ibidem*.

Erasmus. Come ha ricordato Robert Young, e come abbiamo già visto citando Erasmus Darwin, all'epoca alcuni di questi concetti vennero inizialmente approfonditi nella psicologia associazionistica di Hartley e pubblicati nel suo *Observations on Man* (1749). Gli associazionisti, a tal proposito, «sostenevano che i fenomeni mentali complessi potessero essere analizzati nelle sensazioni e che i loro elementi fossero stati costruiti» col tempo «dall'abitudine e dalla ripetizione»¹⁴.

Naturalmente, gli autori che hanno parlato di associazionismo sono moltissimi, soprattutto nel contesto filosofico inglese fra il XVIII-XIX sec., pertanto è possibile ritrovare varie correnti di pensiero diverse e alternative. Quella a cui si ricollegava Erasmus Darwin presentava un carattere più fisiologico, per cui le varie associazioni e rafforzamenti lasciavano un segno a livello fisico in termini di eredità. Questa corrente dell'associazionismo si adattava bene ad una spiegazione evoluzionistica di tipo progressivo, finalizzata ad offrire una spiegazione dello sviluppo della mente e della morale di tipo fisico e biologico. Anche Darwin si riallacciava a questa specifica corrente dell'associazionismo, in particolar modo a quell'idea che l'associazione fra certi contenuti mentali producesse degli effetti di tipo rafforzativo, oltre che di connessione.

Per molto tempo il tema dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti è stato quasi sempre ricollegato alla teoria trasformista contenuta nelle opere del naturalista francese Jean-Baptiste Lamarck, il quale però non fu certo l'unico a parlare in questi termini del concetto di ereditarietà¹⁵. Gli elementi chiave

14. R.M. Young, *The Functions of the Brain: Gall to Ferrier (1808-1886)*, in «Isis», LIX, n. 3, 1968, pp. 250-268: p. 258.

15. C. Zirkle, *The Inheritance of Acquired Characters and the Provisional Hypothesis of Pangenesis*, in «The American Naturalist», LXIX, n. 724, 1935, pp. 417-445. Cfr. L. Jordanova, *Lamarck*, Oxford University Press, Oxford-New York 1984, pp. 2 e 100.

per comprendere questo processo sono il concetto di progresso e la teoria dell'ereditarietà. La teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti era la teoria medica e fisica che permise ad autori come Lamarck, Erasmus Darwin, compreso Charles Darwin (che non vi rinunciò mai del tutto), per non parlare di Herbert Spencer, di impiantare al livello biologico la visione progressiva legata al meccanismo filosofico e psicologico dell'associazionismo. Il comportamento e gli istinti si dimostravano, secondo questi autori, alterabili ed ereditabili tanto nell'uomo quanto negli animali, che di conseguenza potevano progredire in quanto soggetti a miglioramenti e perfezionamenti accumulabili di generazione in generazione¹⁶. Tutto questo risultava utilissimo per continuare a mantenere sul livello biologico-evolutivo quelle idee così diffuse sulla visione progressiva dello sviluppo morale già presenti nella filosofia inglese e diffusissime prima di Darwin. Il concetto di progresso, d'altra parte, dominava in maniera quasi univoca la cultura scientifica britannica del XIX sec.¹⁷. Tuttavia parlare di progresso (biologico) all'epoca implicava esporre idee non sempre complementari: si poteva far riferimento sia all'azione delle leggi naturali, sia ai piani provvidenziali preordinati da qualche creatore. In effetti, a seconda delle diverse interpretazioni del mondo naturale e in conformità alle diverse spiegazioni sullo sviluppo degli esseri viventi, c'erano molte idee di progresso diverse fra loro.

16. R.J. Richards, *Darwin*, cit., pp. 68-70.

17. Tale concetto non aveva a che fare solo con le scienze naturali, esisteva anche una forte fede nel «progresso sociale» (N. Rupke, *The Great Chain of History. William Buckland and the English School of Geology (1814-1849)*, Oxford University Press, Oxford 1983, p. 256). Cfr. A. Briggs, *The Age of Improvement 1783-1867*, Longman, London 1959.

3. *Il punto di vista di Henry Sidgwick*

In relazione alle scienze naturali, l'utilitarista Henry Sidgwick era stato, fin da giovane, un attento lettore dell'opera di Darwin¹⁸. Essendo interessato ad approfondire lo studio della storia naturale aveva letto sia i testi di Thomas H. Huxley (che conobbe personalmente), sia quelli del geologo Charles Lyell¹⁹. Oltre che a continuare a procurarsi i testi di Darwin, si impegnò, lungo tutto il corso della sua carriera accademica, a confutare il sistema etico esposto, spesso in chiave evoluzionistica, da Herbert Spencer²⁰. Sidgwick non sembra aver nutrito grandi dubbi sul tema dell'evoluzione delle specie; né sembra aver messo in dubbio l'idea che nel corso della storia della specie umana, possa esserci stato un qualche tipo di sviluppo progressivo della facoltà morale; per questo, a differenza di molti autori a lui contemporanei, non denigrerà mai l'evoluzione (in quanto teoria biologica)²¹. La sua visione dello sviluppo naturale delle specie rientra, per certi versi, all'interno di quello schema generale dello sviluppo progressivo descritto per sommi capi da Thomas H. Huxley già nel 1855; Sidgwick, difatti, scriveva:

18. B. Schultz, *Henry Sidgwick: Eye of the Universe. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 30. Su questo si veda anche E. Sidgwick - A. Sidgwick (a cura di), *Henry Sidgwick. A Memoir*, Macmillan, London 1906, p. 32.

19. E. Sidgwick - A. Sidgwick (a cura di), *Henry Sidgwick*, cit., pp. 90-91.

20. Ivi, p. 274. H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of T.H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*, Macmillan, London 1902.

21. Sidgwick, nonostante alcune osservazioni critiche al metodo di Darwin, ma senza mettere in dubbio la realtà scientifica dell'evoluzione degli esseri viventi, esprimerà anche diversi complimenti al suo lavoro (cfr. H. Sidgwick, *Dr. Bree's Exposition of Fallacies in the Hypothesis of Mr. Darwin* [Review], in «Athenaeum», July 20, 1872, p. 85).

Ciò che vediamo è che gli esseri viventi cambiano leggermente nel corso della loro vita e producono anche altri esseri viventi un po' diversi da loro; l'ipotesi, quindi, è che tutte le differenze tra gli organismi viventi, che dobbiamo concepire come iniziate ad esistere in un certo momento della storia del mondo organico, siano state prodotte dall'accumulo di queste lievi differenze.²²

Questo sviluppo naturale non poteva non coinvolgere anche la facoltà morale:

Si suppone comunemente che sia di grande importanza nella controversia etica dimostrare che la Facoltà Morale è derivata e non originale: e non vi sono dubbi che questa conclusione consegua dalla teoria che stiamo ora considerando. Infatti, quando ripercorriamo con il pensiero la serie degli organismi di cui l'uomo è il risultato finale, dobbiamo prima o poi, non importa dove, arrivare a un essere vivente (chiamato o no Uomo) privo di moralità e coscienza; e tra questo punto e quello in cui si presenta chiaramente la facoltà morale, dobbiamo supporre un periodo di transizione in cui la coscienza propriamente morale viene gradualmente derivata e sviluppata da sentimenti e conoscenze più primitivi.²³

Quindi Sidgwick accettava l'evoluzionismo, occorre però cercare di precisare quale tipo di evoluzionismo avesse in mente. Nella seconda metà del XIX sec., Darwin non era l'unico autore in Inghilterra che scriveva sull'evoluzione e, per certi versi, la sua era solo una delle tante teorie in circolazione. Ad esempio, la teoria darwiniana lasciava molto spazio al meccanismo della selezione naturale per spiegare lo sviluppo degli esseri viventi, anche se non denigrava (come si è visto) di far riferimento all'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Autori come

22. H. Sidgwick, *The Theory of Evolution in its Application to Practice*, in «Mind», I, n. 1, 1876, pp. 52-67: pp. 53-54.

23. *Ibidem*.

Herbert Spencer, invece, pur riconoscendo il valore dell'ipotesi di Darwin sulla selezione naturale, prediligevano il meccanismo dell'ereditarietà, comunemente definito, tra la fine e l'inizio del XIX-XX sec., come lamarckismo, visto che Lamarck, successivamente ripreso e riscoperto in Francia dopo il successo di Darwin, era stato uno dei primi (ma non l'unico) a costruirci intorno un sistema evolutivo²⁴. La cosa interessante è che Sidgwick si mostra scettico a proposito della selezione naturale. Il meccanismo della selezione, per come l'aveva descritta Darwin, era incentrato sulle variazioni accidentali, presenti fin dalla nascita e casualmente mantenute qualora utili alla sopravvivenza. Secondo Sidgwick «le probabilità sono molto contrarie alla produzione di una tribù in cui gli individui si combinino accidentalmente per mantenere una variazione individualmente non redditizia in una direzione speciale». Quindi un meccanismo prevalentemente selettivo non poteva rendere conto delle graduali e progressive modifiche manifestate dalle specie nel corso della loro storia. Il secondo metodo a cui Sidgwick si richiama, e che per lui sembra più adatto a spiegare questo sistema di sviluppo, era quello utilizzato da Herbert Spencer:

La sua teoria, brevemente esposta, è la seguente: i piaceri e i dolori sperimentati producono simpatie e avversioni secondarie per i comportamenti che causano piacere e dolore, che, essendo abituali, diventano organici e quindi trasmissibili ai posteri. [...] Mi sembra che questi due metodi, presi insieme, forniscano una spiegazione molto plausibile dello sviluppo della moralità in una razza di animali gregari, simpatici e se-

24. P. Bowler, *Fossils and Progress. Paleontology and the Idea of Progressive Evolution in the Nineteenth Century*, Science History Publications, New York 1976. Dello stesso autore si veda anche *The Non-Darwinian Revolution. Reinterpreting a Historical Myth*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1988.

mi-razionali, come possiamo concepire sia stato l'uomo nello stadio pre-morale del suo sviluppo.²⁵

Anche se Sidgwick qui parla di due metodi, includendoli entrambi e dicendo che tutti e due sono utili a spiegare l'evoluzione delle specie, in realtà, come mostrano alcuni suoi testi successivi, risulta molto più vicino al sistema Spencer, o a quello più classico di Lamarck, piuttosto che a Darwin. Ecco perché, nel 1898, scrive di adattamento, anche in riferimento allo sviluppo della facoltà morale, in questo modo: «la stessa indagine storica che ci mostra il processo di continuo cambiamento attraverso il quale è passata la moralità umana, ci mostra anche che – come le strutture degli organismi fisici – tende ad adattarsi continuamente, in modo sottile e complesso, alle mutevoli condizioni ed esigenze della società umana»²⁶. Questo adattamento sottile e complesso non si richiama alla selezione, ma all'adattamento diretto che si realizza per mezzo dell'uso e disuso delle parti, fisiche o mentali, successivamente ereditate. Sidgwick aggiunge che: «Questo è ciò che noi e Spencer intendiamo comunemente per “aggiustamento” o “adattamento” di un organismo alle sue condizioni: vale a dire, che in esso vengono prodotti cambiamenti, rendendolo più capace di vivere e prosperare in queste condizioni»²⁷. Frederick Pollock, giurista nonché storico del diritto inglese, si interessò a questa presa di posizione di Sidgwick e nel 1876 scrisse:

[Gli utilitaristi] Si sono sforzati di analizzare i principi morali esistenti che sono ritenuti vincolanti dagli uomini civili, e di mostrarli come impiantati nell'individuo da esperienze e aspettative frequentemente ripetute di piacere e dolore. Essi danno una sorta di storia della formazione del senso morale,

25. H. Sidgwick, *The Theory of Evolution*, cit., pp. 65-66.

26. H. Sidgwick, *Practical Ethics*, Macmillan, London-New York 1898, pp. 47-48.

27. H. Sidgwick, *Lectures of Ethics*, cit., pp. 136-137.

e mirano a mostrare che i motivi che agiscono in questo processo sono, nel complesso, determinati a incoraggiare comportamenti che promuovano la felicità della comunità e a scoraggiare il contrario. [...] Ora, una storia così presentata è proprio dello stesso tipo di quella data – non intendo data come un resoconto completo, ma piuttosto assegnata come il prossimo problema di ricerca e costruzione scientifica – dalla teoria dell'Evoluzione.²⁸

A suo parere, era lo stesso associazionismo, mai del tutto escluso dagli utilitaristi come Sidgwick, come teoria dello sviluppo morale, che si conciliava bene con quello che un po' approssimativamente etichettiamo come "lamarckismo", ossia la teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti sostenuta da Lamarck e resa ancor più celebre nel XIX sec. dal lavoro di Spencer. Anche l'utilitarismo, come molte teorie di tipo empirista inglese, aveva una base di carattere associazionista, un elemento che Pollock ha ritenuto necessario sottolineare.

Quindi, gli elementi che in quel periodo alimentavano il dibattito sullo sviluppo naturale della facoltà morale, si riallacciavano direttamente alla discussione sull'evoluzione fisica delle specie, riprendendone le idee e costruendo paragoni fra un piano e l'altro, utilizzando le stesse ipotesi: associazionismo ed ereditarietà dei caratteri acquisiti *in primis*, lasciando, eventualmente, solo successivamente un po' di spazio alla selezione naturale²⁹. Questa impostazione suggeriva una visione

28. F. Pollock, *Evolution and Ethics*, in «Mind», I, n. 3, 1876, pp. 334-345: pp. 336-337.

29. Quest'ultima, infatti, oltre a subire innumerevoli critiche non riuscì, per molto tempo, a convincere gran parte dell'opinione pubblica e intellettuale britannica, ecco perché alcuni storici hanno parlato, in riferimento alla diffusione delle idee di Darwin in quegli anni, di eclissi del darwinismo (cfr. P. Bowler, *The Eclipse of Darwinism. Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1983). Alcuni dei motivi storici, scientifici e culturali di questa eclissi

dell'evoluzione della facoltà morale, impiantata all'interno di una visione più generale dello sviluppo organico delle specie, di carattere prettamente progressivo³⁰.

4. *Ottimismo o pessimismo?*

Occorre però, prima di concludere, provare ad avanzare qualche ulteriore distinzione, specificando le idee di Darwin e Sidgwick sul tema del progresso morale. Darwin, va notato, era piuttosto ottimista: «Considerando le generazioni future, non vi è motivo di temere che gli istinti sociali crescano più debolmente, e possiamo aspettarci che le abitudini virtuose cresceranno sempre di più, diventando forse stabili per ereditarietà. In questo caso la lotta tra impulsi superiori e inferiori sarà meno dura, e la virtù trionferà»³¹. Più che semplice retorica, certe posizioni erano lo specchio dei pensieri e della fiducia di un'intera epoca nei confronti dell'idea di progresso. Tuttavia nei suoi testi a volte Darwin minimizza il ruolo della contin-

sono stati approfonditi in A. La Vergata, *Colpa di Darwin? Razzismo, eugenetica, guerra e altri mali*, UTET, Torino 2009.

30. «In quel periodo le critiche alla selezione naturale erano molto comuni; non si credeva che un meccanismo così incentrato sulle variazioni accidentali e sul caso potesse rendere possibile il progresso delle specie (si interpretava l'evoluzione come un meccanismo progressivo e la si associava all'idea di progresso). A molti sembrava difficile spiegare questo progresso con la sola teoria della selezione naturale, ed è per questo che la teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti era molto utilizzata» (A. Ellegård, *Darwin and the General Reader. The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press, 1859-1872*, University of Chicago Press, Chicago-London 1990, p. 32). Darwin, invece, pur tenendo sempre presente la teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti, spesso sottolinea maggiormente l'importanza della selezione naturale (cfr. C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., p. 65).

31. C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., p. 106.

genza (ad esempio per quel che riguarda le variazioni accidentali assieme al contesto naturale di sviluppo), altre volte invece lo accentua, e questo, a proposito del progresso morale, crea dei problemi. L'evoluzione, infatti, non può darci garanzie sul progresso, perché le varie circostanze e contingenze, nella loro singolarità, tendono ad avere un ruolo predominante nel processo evolutivo. Per questo Darwin, considerando anche un tipo di approccio più relativista, scrisse che:

Può essere bene premettere che non voglio sostenere che qualunque animale strettamente sociale, se le sue facoltà intellettuali diventassero così attive e così altamente sviluppate come quelle dell'uomo, acquisterebbe esattamente lo stesso senso morale del nostro. Allo stesso modo in cui i vari animali hanno un certo senso della bellezza, sebbene ammirino oggetti molto diversi, così potrebbero avere il senso del giusto e dello sbagliato, sebbene indotti da questo a seguire linee di condotta molto diverse. [...] Se, per esempio, per prendere un caso estremo, gli uomini fossero allevati esattamente nelle stesse condizioni delle api domestiche, non ci può essere alcun dubbio che le nostre femmine non sposate, come le api operaie, considererebbero un sacro dovere uccidere i loro figli. Fratelli e madri si sforzerebbero di uccidere le loro figlie fertili; e nessuno penserebbe di interferire.³²

Sidgwick commentava questa dichiarazione di Darwin a proposito delle api scrivendo che nel caso di «un'ape superiore», tipo l'essere umano, «possiamo esserne certi, si aspirerebbe ad una soluzione più mite della questione della popolazione»³³. La «discussione critica», a suo parere, è il «mezzo indispensabile» con cui l'umanità cerca di migliorare l'adattamento della morale ai propri bisogni sociali³⁴.

32. Ivi, p. 87.

33. H. Sidgwick, *Dr. Bree's Exposition of Fallacies*, cit., p. 231.

34. H. Sidgwick, *Practical Ethics*, cit., pp. 47-48.

Su questo ottimismo razionalista (condiviso da autori contemporanei come Singer, che non a caso si richiama molto a Sidgwick) Darwin aveva dei dubbi; il suo approccio, in fin dei conti, si basava su una presa di posizione più sentimentalista e meno razionalista:

Tuttavia, l'ape, o qualsiasi altro animale sociale, otterrebbe nel nostro caso presunto, come mi sembra, un sentimento di giusto o sbagliato, o una coscienza. Infatti, ogni individuo avrebbe un senso interiore di possedere alcuni istinti più forti o più duraturi, e altri meno forti o più duraturi; così che spesso ci sarebbe una lotta su quale impulso dovrebbe essere seguito; e si sentirebbe soddisfazione, insoddisfazione o persino infelicità, mentre le impressioni passate vengono confrontate durante il loro incessante passaggio attraverso la mente. In questo caso un monito interiore direbbe all'animale che sarebbe stato meglio seguire un impulso piuttosto che l'altro, che si sarebbe dovuto seguire un corso e non l'altro, che l'uno non sarebbe stato giusto e l'altro sbagliato.³⁵

In effetti, anche l'atteggiamento di Sidgwick conteneva alcune note di pessimismo³⁶. Riconobbe l'esistenza dell'adattamento evoluzionistico, ma riteneva che i risultati di questo adattamento fossero imperfetti e che la critica fosse l'unico mezzo adatto a migliorarli. Questo è il ruolo che Sidgwick lasciò all'etica normativa che occupa un posto fondamentale nella sua opera più famosa *I Metodi dell'Etica* (1874). Accettare che dal punto di vista della storia naturale possa esserci stato un progresso evolutivo, ad esempio per quanto riguarda lo sviluppo della specie umana, compresi i suoi tratti mentali

35. C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., pp. 87-88. Sul razionalismo di Singer e la sua dichiarazione di vicinanza a Sidgwick, si veda P. Singer - S. Chao-Hwei, *The Buddhist and the Ethicist. Conversations on Effective Altruism, Engaged Buddhism, and How to Build a Better World*, Shambhala, Boulder 2023, p. 20.

36. H. Sidgwick, *The Theory of Evolution*, cit., p. 67.

e morali, non significa che tali risultati siano perfetti (non lo credeva nemmeno Darwin anche se continuò sempre a manifestare un certo ottimismo). Sidgwick distinse molto bene, in maniera assai più rigorosa di Darwin, l'evoluzione dell'etica, in quanto processo naturale, di cui lui parlava e che accettava, dall'etica dell'evoluzione, ossia l'idea di trarre da questo processo elementi normativi che possano guidarci nelle nostre valutazioni e azioni morali, che invece rifiuta criticando Spencer.

Il punto è che Sidgwick non nutriva grande fiducia in queste prospettive di progresso morale. Non credeva in una futura conciliazione evolutiva fra l'interesse personale e il dovere, o fra l'edonismo egoistico e l'edonismo universalistico. Per tutta la vita cercò la miglior procedura razionale per decidere che cosa dobbiamo fare. Il risultato finale della sua ricerca non lo ha portato a trovare una soluzione completa al conflitto tra la felicità personale e la felicità generale, come lui stesso testimonia nella conclusione della prima edizione dei *Metodi dell'etica*³⁷. A tal riguardo, Sidgwick ci ha aiutato a prendere filosoficamente atto delle motivazioni irrazionali che sono in conflitto con i dettami della nostra ragione. Il tipo di conflitto che Sidgwick descrive e analizza è lo stesso descritto (in termini molto diversi) anche da Darwin (quest'ultimo parla di istinti, Sidgwick di impulsi). Difficile vedere come possa conciliarsi, rispetto a questo conflitto, un qualche progresso morale. C'è purtroppo una natura umana di cui tener conto, e questo è uno dei contributi più rilevanti datoci, con modi e proposte diverse, sia dell'evoluzionismo darwiniano che della ricerca etica di Sidgwick.

37. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, tr. it. di M. Mori, il Saggiatore, Milano 1995, p. XXVIII.

Natura e possibilità del progresso morale

Il progresso morale attraverso il concetto di responsabilità

Giulia Battistoni*

1. Come concepire il progresso morale?

Questo contributo intende affrontare il tema del progresso morale, analizzandolo attraverso la lente del concetto di responsabilità. Come si mostrerà, quest'ultimo, nella sua evoluzione storica e filosofica, rappresenta una chiave interpretativa fondamentale non solo per dimostrare l'esistenza del progresso morale, ma anche per chiarirne il significato. Il concetto di responsabilità permette, infatti, di tracciare un percorso che evidenzia indiscutibili cambiamenti nei sistemi di valori, nei comportamenti umani e nelle pratiche collettive giuridiche e morali, fornendo una prova concreta dell'esistenza di un avanzamento morale.

* Dipartimento di Scienze Umane, Università degli Studi di Verona. *This essay is part of the project Collective Responsibility towards Nature and Future Generations (ReNa), that has received funding from the European Union's Horizon Europe Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie. Grant agreement No 101064728. Funded by the European Union. Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Executive Agency (REA). Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.*

La questione se il progresso morale effettivamente esista e, in caso affermativo, come esso debba essere definito e quali criteri debbano essere adottati per valutarlo, è al centro di un vivace dibattito contemporaneo.

Un recente studio condotto da ricercatori austriaci e olandesi ha messo in discussione un presupposto comunemente accettato in metaetica: l'idea che le persone credano in una qualche forma di oggettività morale e, di conseguenza, nella possibilità di un progresso morale, di una conoscenza morale e di un errore morale oggettivi. I risultati di vari sondaggi, infatti, suggeriscono che si tende generalmente a negare l'oggettività di questi fenomeni, attribuendo al progresso, alla conoscenza e all'errore morale un livello di oggettività inferiore rispetto alla conoscenza scientifica, e percependoli quasi al pari delle preferenze personali¹.

Allo stesso tempo, però, esistono numerosi contributi teorici che, attraverso argomentazioni stringenti e articolate, difendono e dimostrano l'esistenza del progresso morale. Tra questi, la filosofa Michele Moody-Adams evidenzia come il progresso morale possa manifestarsi su due piani distinti ma strettamente interconnessi: da un lato, nei concetti morali specifici, che nel corso del tempo possono acquisire maggiore complessità e profondità, consentendo una comprensione più chiara e articolata dell'esperienza morale cui si riferiscono; dall'altro,

1. Ciò che rende questi risultati particolarmente significativi è il fatto che il campione dello studio fosse composto da individui altamente inclini alla riflessione filosofica, tra cui filosofi e studenti di filosofia. Questa scelta suggerisce che, anche tra persone abituate a riflettere profondamente su questioni etiche, l'idea di una morale oggettiva risulti poco convincente. T. Pölzler - L. Zijlstra - J. Dijkstra, *Moral Progress, Knowledge and Error: Do People Believe in Moral Objectivity?*², in «Philosophical Psychology», XXXVII, n. 8, 2024, pp. 2073-2109.

nelle pratiche sociali, come dimostra l'evoluzione della percezione del ruolo della donna nella società, un esempio emblematico di come i valori morali possano trasformarsi in maniera significativa. Secondo Moody-Adams, la forza propulsiva del progresso morale risiede nei soggetti morali che, attraverso l'autoriflessione e l'autocritica, sono in grado di mettere in discussione le norme e i valori consolidati. Per questa ragione, la filosofa sottolinea l'importanza di un'educazione che non si limiti a trasmettere il rispetto per le pratiche e le istituzioni morali esistenti, ma che insegni anche a non considerarle immutabili. Tale educazione dovrebbe incoraggiare a rompere, laddove necessario, i confini concettuali di alcuni contesti normativi, aprendo la strada a una ridefinizione dei valori e delle istituzioni alla luce di nuove prospettive critiche. Questo approccio permetterebbe di alimentare una dinamica costante di revisione e miglioramento delle pratiche morali, contribuendo così al progresso morale nel lungo termine². Di fronte a qualsiasi forma di scetticismo, vi sono esempi storici di progresso morale universalmente riconosciuti, che difficilmente potrebbero essere messi in discussione. Tra questi si possono annoverare l'abolizione della schiavitù, la riduzione della povertà e delle disuguaglianze di classe, l'espansione delle libertà individuali e collettive, e il crescente rispetto per la natura e per gli altri esseri viventi, inclusi gli animali³. In un senso più ampio, tutti i progressi legati all'affermazione e alla tutela dei diritti umani rappresentano esempi concreti di progresso morale⁴.

2. Cfr. M.M. Moody-Adams, *The Idea of Moral Progress*, in «Metaphilosophy», XXX, n. 3, 1999, pp. 168-185.

3. Cfr. D. Jamieson, *Is There Progress in Morality?*, in «Utilitas», XIV, n. 3, 2002, pp. 318-338.

4. Cfr. *ibidem*.

Nel suo celebre studio *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*⁵, Peter Singer sostiene che la moralità si sviluppa grazie al ruolo centrale che la ragione svolge nella nostra vita sociale. Riflessioni che conducono a una conclusione per certi versi simile erano già state elaborate nell'Ottocento, in particolare da Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Nella prospettiva hegeliana, il compito della ragione è quello di esaminare criticamente la realtà presente, individuando ciò che, in essa, non corrisponde ancora a ciò che dovrebbe o potrebbe essere. Questo processo critico stimola una presa di coscienza, che non si limita alla riflessione teorica ma apre la strada ad azioni pratiche volte a trasformare l'esistente. Per Hegel, dunque, la ragione è un motore di cambiamento che orienta la società verso il più alto ideale della libertà realizzata, favorendo il progresso morale.

Alla luce di questo, e collocandosi in una prospettiva che mira ad avvalorare l'esistenza del progresso morale inteso come miglioramento sia delle credenze individuali sia delle pratiche sociali⁶, questo contributo prende le mosse da un *desideratum* evidenziato nei più recenti studi sul tema: l'analisi dell'evoluzione del concetto di responsabilità. Sebbene sia l'abolizione della schiavitù il principale esempio citato a dimostrazione del progresso morale, lo studio di Allen Buchanan e Russel Powell, *The Evolution of Moral Progress*, considerato da molti uno dei contributi più significativi sul tema⁷, riconosce una forma di progresso morale anche nel raggiungimento di concet-

5. P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, con una nuova postfazione dell'autore, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2011 (1981¹).

6. Cfr. *ibidem* e D. Jamieson, *Is There Progress in Morality?*, cit.

7. Cfr. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress. A Bio-cultural Theory*, Oxford University Press, New York 2018, e S. Tiribelli, *Intelligenza artificiale e progresso morale*, in S. Dadà - A. Fabris - V. Neri

ti morali più avanzati. Tra questi, il concetto di responsabilità viene menzionato dai due autori, ma rimane sostanzialmente inesplorato e rinviato a futuri approfondimenti.

Con questo contributo, ci si propone allora di mostrare come il concetto di responsabilità possa svolgere un ruolo cruciale, non solo nel fornire un'ulteriore prova dell'esistenza del progresso morale, ma anche nel chiarirne il significato più profondo, fino a rappresentarne un esempio paradigmatico. Ci si soffermerà – pur senza pretesa di completezza – sul passaggio da una concezione puramente causale della responsabilità a una visione più articolata, che include la considerazione dell'intenzionalità del soggetto agente. L'obiettivo è quello di offrire alcuni spunti di riflessione che gettino le basi per costruire un discorso sul progresso morale a partire dall'analisi del concetto di responsabilità e dalla sua trasformazione nel tempo. Prendendo le mosse dalla teoria hegeliana della responsabilità, ulteriormente sviluppata in prospettiva storico-giuridica da Karl Ludwig Michelet, l'allievo di Hegel che tradusse le concettualità del maestro in ambito giuridico, si mostrerà che l'evoluzione del concetto di responsabilità si fa portavoce di un progresso morale che non rimane ancorato a credenze individuali, ma che possiede persino risvolti socio-giuridici. La sua forza propulsiva risiede sia nello sviluppo di una più profonda autocoscienza morale, come sottolinea Hegel, sia nelle concrete condizioni di vita in cui gli esseri umani operano.

Questo permetterà anche di riflettere sull'attuale urgenza di una riconcettualizzazione del concetto di responsabilità umana: un ripensamento che risulta essenziale per affrontare in modo adeguato le sfide globali contemporanee, e che dimo-

stra al contempo come il progresso morale sia un fenomeno tracciabile, in continua evoluzione.

2. Hegel e Michelet sull'evoluzione del concetto di responsabilità

Come è noto, Hegel non fa mai uso del termine *Verantwortung*, che oggi in Germania rappresenta il concetto comunemente associato alla responsabilità: all'epoca, infatti, esso non era ancora di uso corrente. Al contrario, il termine più diffuso era *Schuld*, che si caratterizzava per la sua ricca polivalenza semantica, abbracciando una vasta gamma di significati, che spaziavano dall'ambito morale a quello giuridico, fino a includere il senso economico di debito e quello religioso di "colpa" in relazione al peccato.

Nel pensiero di Hegel, il termine si declina in due accezioni principali⁸. In senso ampio, il concetto si collega a quello di causa (*Ursache*), mentre in un senso più specifico si identifica con il concetto di responsabilità morale. Quest'ultimo è definito dal diritto della volontà soggettiva di riconoscere come propria azione intenzionale (*Handlung*) solo ciò che, nel fatto realizzatosi (*Tat*), inteso come modificazione del mondo esterno prodotta dal soggetto in una prospettiva descrittiva e causale, corrisponde al proponimento del soggetto agente⁹. Il

8. Per un approfondimento di questi aspetti, qui brevemente presentati, mi sia consentito di rinviare al mio studio: G. Battistoni, *La polivocità di Schuld nella Moralità hegeliana: un contributo agli studi sulla traduzione di un concetto portante della filosofia hegeliana dell'azione*, in «Teoria», XL, n. 2, 2020, pp. 209-220.

9. Cfr. G.W.F. Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch e E. Weisser-

proponimento rappresenta il contenuto intenzionale immediato dell'azione che il soggetto aveva deliberato interiormente e permette quindi di superare il mero concetto di colpa in senso generale, offrendo un criterio più specifico per definire la responsabilità morale. Quest'ultima è elaborata da Hegel lungo tutto il percorso della sezione *Moralität* della filosofia del diritto, sezione dello spirito oggettivo dedicata alla dimensione del soggetto morale e delle sue azioni¹⁰.

Ciò che risulta particolarmente interessante in questo contesto è l'associazione dei due significati di *Schuld* a due figure emblematiche: da una parte, l'autocoscienza eroica, dall'altra, la coscienza moderna. Vediamo meglio cosa esse rappresentano. L'autocoscienza eroica è esemplificata dall'eroe della tragedia greca, che opera all'interno di un contesto storico privo di una dimensione morale consolidata e antecedente alla formazione di un vero e proprio Stato. In questo scenario, l'eroe è, secondo Hegel, intrinsecamente colpevole per il semplice fatto di agire, nel primo significato di *Schuld*, che, come si è visto, esprime una concezione della responsabilità – o meglio, della

Lohmann, in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* (d'ora in avanti, GW), a cura della Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste, vol. XIV/1, Meiner, Hamburg 2009, § 117; tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010, § 117.

10. Su questi temi specifici della filosofia hegeliana non è possibile soffermarsi nel dettaglio. Per un approfondimento, si rimanda a F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993; M. Quantè, *Il concetto hegeliano di azione*, tr. it. di P. Livieri, FrancoAngeli, Milano 2011; B. Caspers, *'Schuld' im Kontext der Handlungslehre Hegels*, Meiner, Hamburg 2012; M. Alznauer, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; G. Battistoni, *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L. Michelet*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2020; T. Meyer, *Verantwortung und Verursachung. Eine moral- und rechtsphilosophische Studie zu Hegel*, Meiner, Hamburg 2020.

colpa – estesa a tutte le circostanze del fatto compiuto (*Tat*)¹¹. L'autocoscienza eroica incarna, così, un'individualità indivisa, che si assume pienamente la responsabilità per il fatto commesso, si autopunisce per lo stesso oppure adotta la vendetta come punizione degli altri. L'esempio paradigmatico, per Hegel, è quello di Edipo: dopo aver scoperto di aver ucciso suo padre e sposato sua madre, egli si punisce accecandosi, come se avesse compiuto tali azioni deliberatamente. In questo caso, la responsabilità dell'eroe tragico si fonda su una immediata attribuzione della colpa, intesa come mera causazione. L'eroe si percepisce responsabile non per ciò che ha saputo e voluto, ma per il semplice fatto di essere stato la causa di un determinato evento. In tal senso, egli si attribuisce la responsabilità totale per il fatto, abbracciando tutte le conseguenze del suo agire¹².

La coscienza morale moderna è invece in grado di riflettere sul fatto compiuto (*Tat*) e di riconoscere come sua azione (*Handlung*) solo le parti di esso che ha voluto e saputo, poiché ha sviluppato la profondità dell'autocoscienza. Per questo motivo sia la sua individualità sia l'azione in cui essa si riconosce risultano "divise". Di conseguenza, la responsabilità del soggetto è più limitata, nella società moderna, perché i valori si sono oggettivati in istituzioni riconosciute, che a loro volta permettono di rendere ragione della coscienza e della sogget-

11. Tale aspetto è toccato marginalmente da Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto* ed è invece approfondito nelle *Lezioni di Estetica*. Cfr. in particolare la parte dedicata all'azione (*die Handlung*) all'interno del capitolo riguardante *Il bello artistico o l'ideale*: G.W.F. Hegel, *Estetica*, tr. it., a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1997 (1967¹), pp. 202 ss. Cfr. anche, nell'edizione critica, la parte dedicata a *Das Drama*: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, in GW, vol. XXVIII/1, a cura di N. Hebing, Meiner, Hamburg 2015, pp. 205 ss.

12. Cfr. Sofocle, *Edipo Re*, intr., tr. it. e commento di M. Stella, Carocci, Roma 2010, e l'interpretazione che Hegel offre di questa tragedia in G.W.F. Hegel, *Estetica*, cit., pp. 213 ss. e 241.

tività del soggetto agente a livello sia morale che giuridico¹³. Nel caso di Edipo, mancano sia la condizione soggettiva della coscienza morale, che consente di definire ciò che il soggetto ha compiuto intenzionalmente, sia la condizione oggettivo-sociale, rappresentata da istituzioni e standard normativi che determinano ciò che deve essere considerato illecito in una data società. Al contrario, nel caso dell'agire del soggetto moderno, entrano in gioco entrambe queste dimensioni: da un lato, parametri oggettivi di tipo sociale, dall'altro, condizioni soggettive legate alle intenzioni del soggetto. Diversamente da Edipo, la coscienza moderna potrebbe, in virtù della coscienza di sé e della consapevolezza delle proprie intenzioni, non ritenersi responsabile del parricidio, benché dal punto di vista causale, naturalistico-descrittivo, si sia verificata comunque l'uccisione di un uomo. Nel contesto sociale moderno, un simile atto sarebbe comunque considerato un reato e punito come tale: come *omicidio*, ma non come *parricidio*.

L'intuizione di Hegel, secondo cui il concetto di responsabilità ha subito nel tempo un'evoluzione significativa, portando a una sempre maggiore attenzione all'intenzionalità dell'agente umano, viene ulteriormente approfondita e tradotta in ambito giuridico dal suo allievo, Karl Ludwig Michelet, il cui contributo, benché fondamentale per comprendere e interpretare il pensiero hegeliano, è stato spesso ingiustamente trascurato¹⁴. Per Michelet il concetto di responsabilità è strettamente legato a quello di imputazione. Alla luce di questo, egli analizza le trasformazioni storiche che tali concetti hanno subito nel

13. Ho approfondito questi aspetti, per come sono trattati nell'estetica e nella filosofia del diritto di Hegel in G. Battistoni, *Azione e coscienza in Hegel: tra filosofia dell'arte e filosofia del diritto*, in «Studi di estetica», XLVIII, n. 1, 2020, pp. 103-128.

14. Per una rivalutazione della sua figura e del suo pensiero, in tal senso, mi permetto di rinviare a G. Battistoni, *Azione e imputazione*, cit.

contesto giuridico, evidenziando come il diritto abbia progressivamente integrato la dimensione dell'intenzionalità nell'attribuzione della responsabilità e della relativa imputazione. Nella sua dissertazione *De doli et culpa in jure criminali notionibus*¹⁵, discussa nel 1824 e redatta sotto la supervisione di Hegel stesso, Michelet dedica un capitolo proprio all'analisi dello sviluppo storico della dottrina dell'imputazione nel contesto della "storia universale", o "storia del mondo" (*historia universalis*).

Egli evidenzia, anzitutto, come nelle epoche più antiche non esistesse alcuna distinzione tra reati intenzionali, colposi o accidentali. Le antiche società asiatiche, tra cui "Cinesi", "Persiani" e "Indiani"¹⁶, applicavano punizioni identiche sia ai comportamenti intenzionali (*dolus*), sia a quelli colposi (*culpa*), sia a quelli accidentali, dovuti cioè al caso (*casus*)¹⁷. Ciò che determinava la sanzione era, per alcuni, il danno concretamente verificatosi, indipendentemente dalle intenzioni dell'agente, per altri la mera intenzione: la dimensione soggettiva legata all'intenzionalità non veniva ancora considerata nel suo legame con la dimensione oggettiva. In questo contesto, prevaleva ad esempio presso i Cinesi una concezione della colpa intesa in

15. Cfr. C.L. Michelet, *De doli et culpa in jure criminali notionibus*, Formis Augusti Petschii, Berolini 1824. Cfr. anche G. Battistoni - T. Meyer, *Handlung, Vorsatz, Schuld: Karl Ludwig Michelet als Interpret der Hegelschen Handlungstheorie*, in «Hegel-Studien», LV, 2021, pp. 41-76.

16. Il riferimento a questi popoli si trova nelle opere di Michelet precedentemente citate. La fonte di Michelet è il *Gesetzbuch der Gentoo's doer Sammlung der Gesetze der Pundits, nach einer persianischen Uebersetzung des in der Schanserit-Sprache geschriebenen Originals*, tr. ted. di R.E. Raspe, Bohn, Hamburg 1778. Cfr. C.L. Michelet, *De doli et culpa*, cit., p. 58.

17. Cfr. C.L. Michelet, *De doli et culpa*, cit., p. 58. Cfr. anche Id., *Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juristische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip*, In der Schlesinger'schen Buch- und Musikhandlung, Berlin 1828, pp. 28 ss.

termini puramente causali, in modo coerente con il primo significato di *Schuld* identificato da Hegel. Successivamente, si iniziò a distinguere tra atti volontari o intenzionali (*dolus*), da un lato, e atti involontari, che includevano sia quelli commessi per negligenza (*culpa*) sia quelli dovuti al caso (*casus fortuitus*), dall'altro. A differenza di questi ultimi, gli atti intenzionali erano considerati i più gravi e meritavano la massima punizione. Tuttavia, non era ancora chiara la distinzione tra *culpa* e *casus fortuitus*. Secondo Michelet, questa mancanza caratterizzava inizialmente popoli come gli “Ebrei”, gli “Arabi” e i “Greci”. Alla luce di quanto detto, non sorprende che, in tale contesto, Michelet richiami il celebre esempio di Edipo, che si assume la colpa sia per il parricidio sia per l'incesto, punendosi per entrambi. Questo riferimento si riallaccia, infatti, all'interpretazione di Hegel, che Michelet riprende ed elabora ulteriormente in ambito giuridico, mostrando come in quel contesto la colpa venisse imputata semplicemente in base al danno causato, senza distinguere tra *culpa* e *casus fortuitus*.

Richiamando alcuni passaggi delle *Leggi* di Platone, Michelet interpreta il diritto attico come una forma di mediazione tra le leggi mosaiche, che si concentravano prevalentemente sui delitti volontari, e le leggi arabe, che disciplinavano in larga parte i delitti involontari, mostrando come il diritto attico iniziasse a prendere in considerazione in modo più articolato i casi intermedi. In particolare, Platone distingue due tipi di omicidi commessi per rabbia, dimostrando come in quel periodo si stesse sviluppando una maggiore sensibilità verso situazioni che non rientravano in modo chiaro nelle categorie tradizionali di delitti volontari o involontari. Si tratta, infatti, di fattispecie che, per certi versi, si collocano a metà strada tra l'omicidio intenzionale e quello accidentale:

chi sorveglia la propria ira e non uccide sul momento, all'improvviso, ma con premeditazione, molto tempo dopo, persegue la sua vendetta, sembra agire volontariamente, mentre

chi non controlla la propria ira, e all'improvviso, immediatamente, senza premeditazione agisce, è simile a chi agisce in modo involontario, anche se costui non agisce involontariamente, ma solo in apparenza è involontario.¹⁸

Tali casi limite o misti sfuggivano a una categorizzazione rigida. Platone propone un parallelismo tra due opposti: da un lato, vi è ciò che sembra omicidio “volontario”, ovvero quello commesso “per ira controllata”; dall'altro, ciò che sembra omicidio “involontario”, ovvero quello perpetrato “per ira incontrollata”. Secondo Michelet, il primo caso corrisponde a un'uccisione intenzionale (*dolosum homicidium*), mentre il secondo rappresenta un'uccisione compiuta con intenzione indiretta (*ex intentione indirecta*)¹⁹. Si tratta di distinzioni che anticipano concetti giuridici ampiamente dibattuti proprio nell'Ottocento in Germania, come quelli di dolo diretto, dolo indiretto e colpa (*culpa*). Michelet sembra così ricostruire alcune di queste tracce concettuali già nella storia antica.

Aristotele definisce ulteriormente l'omicidio commesso per ira. Questo tipo di reato fu poi sviluppato dai “romani” – come sottolinea Michelet –, soprattutto nell'ambito del diritto civile, in cui viene elaborato il concetto di *culpa*. Tuttavia, secondo Michelet, furono le “tribù germaniche” a distinguere per prime in modo sistematico tra *dolus* (intenzionalità diretta), *casus* (evento fortuito) e *culpa* (negligenza), attribuendo a ciascuna categoria una responsabilità specifica. In quel contesto, il giudice aveva il compito di valutare se l'intenzione dell'agente coincidesse pienamente o solo parzialmente con il danno causato.

18. Platone, *Le leggi*, a cura di P. Sanasi, disponibile online: www.ousia.it, p. 106 (IX).

19. Cfr. C.L. Michelet, *De doli et culpae*, cit., p. 64.

Questo approccio pone le fondamenta delle attuali pratiche di attribuzione della responsabilità, sia nell'ambito morale che in quello giuridico. Sebbene queste distinzioni siano oggi per noi consolidate, questo breve *excursus* storico-giuridico evidenzia come la comprensione del concetto di responsabilità, tanto sul piano morale quanto su quello giuridico, sia il risultato di un lungo processo di elaborazione teorica e pratica sviluppato nel corso della storia da diverse culture. Questo processo testimonia un progresso fondato sull'autocoscienza dell'individuo e su una più profonda consapevolezza e comprensione delle implicazioni dell'azione compiuta.

3. *Conseguenze e attualità*

Come si è cercato di mostrare, il concetto di responsabilità rappresenta un caso paradigmatico di progresso morale, sia sul piano delle credenze sia quello delle pratiche sociali. In altre parole, l'evoluzione del concetto di responsabilità implica necessariamente un avanzamento anche nella prassi sociale, in particolare sul piano morale e giuridico. Sebbene il progresso concettuale preceda e costituisca il fondamento nonché il presupposto del cambiamento nelle pratiche sociali, esso deve essere allo stesso tempo stimolato da condizioni determinate. Tra queste, un ruolo centrale è svolto da una più profonda autocoscienza dell'essere umano, che può svilupparsi pienamente solo all'interno di contesti storici, geografici e culturali che ne favoriscano l'emergere e la crescita.

Il progresso morale non si verifica semplicemente quando un singolo individuo raggiunge una comprensione più approfondita di concetti e pratiche morali, ma quando tale comprensione diventa patrimonio condiviso di una comunità e, idealmente, dell'intera umanità. Se, come recentemente sot-

tolineato, il progresso morale si contraddistingue per due requisiti fondamentali – uno descrittivo, che richiede che vi siano cambiamenti effettivamente osservabili, e uno normativo, che esige che tali cambiamenti possano essere giudicati positivamente²⁰ – sembra che il concetto di responsabilità e la sua evoluzione storica, giuridica e filosofica soddisfino entrambe queste condizioni. In termini descrittivi, la concezione della responsabilità umana è indiscutibilmente mutata nel corso dei secoli, evolvendosi attraverso culture e contesti differenti, come si è cercato di illustrare, seppur brevemente. In termini valutativi, tali cambiamenti sono senz'altro valutabili in modo positivo, poiché hanno permesso di integrare il punto di vista morale – ovvero propositi e intenzioni del soggetto agente – all'interno della prospettiva giuridica. Questo progresso ha portato a una determinazione più completa e articolata della responsabilità umana, fondata su parametri che tengono conto sia della dimensione soggettiva che di quella oggettiva.

Oltre a questo, il concetto di responsabilità è, senza dubbio, in costante evoluzione e richiede un continuo ripensamento per affrontare adeguatamente le sfide del presente. Tra queste, le problematiche legate alla crisi ecologica hanno da tempo evidenziato i limiti di una concezione tradizionale della responsabilità, basata esclusivamente sul nesso causale tra l'azione umana e le conseguenze che ne derivano²¹. Questa visione, che privilegia una responsabilità retrospettiva e individuale,

20. M. Cresti, *The definition of «moral progress». Material vs. formal definitions of «morality»*, in «Ragion pratica», n. 2, 2020, pp. 587-603.

21. Mi sono occupata in maniera approfondita di questi aspetti in G. Battistoni, *A Biocentric Ontology at the Basis of an Anthropocentric Concept of Co-Responsibility to Non-Human World*, in «Filosofia Morale/Moral Philosophy», II, n. 4, 2023, pp. 101-110, e in *Per una fondazione razionale della co-responsabilità verso la natura e le generazioni future*, in «Pólemos», IV, n. 1, 2023 (*Responsabilità, comunità e comunicazione. Dalla filosofia moderna all'etica contemporanea*, a cura di G. Battistoni e G. Erle), pp. 101-120.

si è rivelata insufficiente di fronte alla complessità del mondo contemporaneo. Il progresso tecnologico ha ampliato enormemente il potere d'azione degli esseri umani, rompendo la prossimità temporale e spaziale tra l'agire e i suoi effetti, che spesso si manifestano in un futuro distante e difficilmente prevedibile²².

La necessità di ridefinire la responsabilità in modo da tener conto di queste nuove sfide è oggi più che mai urgente. Un esempio significativo in tal senso è rappresentato dall'approvazione da parte della Commissione Europea, nel maggio 2024, e dalla quasi immediata entrata in vigore della Direttiva sul dovere di diligenza delle imprese ai fini della sostenibilità²³. La direttiva stabilisce obblighi per le imprese in relazione agli impatti negativi sui diritti umani e sull'ambiente e prevede meccanismi di responsabilità e sanzioni per le violazioni di tali obblighi, evidenziando l'importanza di una responsabilità estesa e orientata al futuro.

Da quanto detto, emerge con chiarezza che il concetto di responsabilità non è statico, ma è in continua evoluzione e si adatta alle nuove esperienze e ai nuovi contesti che deve abbracciare. In questo senso, esso rappresenta un esempio paradigmatico di progresso morale, dimostrando inoltre come l'evoluzione concettuale possa non solo adattarsi alle esigenze di una realtà in continuo mutamento, ma anche contribuire attivamente alla trasformazione e al miglioramento delle pratiche sociali e giuridiche. Questo processo crea un circolo

22. In questo senso, l'opera di Hans Jonas si rivela straordinariamente lungimirante. Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it., a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993.

23. La direttiva sulla *Corporate sustainability due diligence* è entrata in vigore il 25 luglio 2024. Cfr. https://commission.europa.eu/business-economy-euro/doing-business-eu/sustainability-due-diligence-responsible-business/corporate-sustainability-due-diligence_en (ultimo accesso: 1 dicembre 2024).

virtuoso tra teoria e prassi, in cui le riflessioni teoriche alimentano nuove azioni concrete, e i contesti in cui tali azioni si realizzano stimolano, a loro volta, ulteriori sviluppi concettuali.

Esiste un progresso nella saggezza e nelle virtù e come pensarlo?

Angelo Campodonico*

1. Il progresso morale tra nuove evidenze e maturazione della saggezza

Perché parlare di progresso morale? Certamente per analogia con il progresso scientifico e tecnologico e in una prospettiva che è debitrice dell'illuminismo, del liberalismo e del marxismo, ma che potrebbe anche risalire fino ad un autore come Gioacchino da Fiore¹. Mentre vi sono buone ragioni per rite-

* Centro interuniversitario di ricerca ARETAI, Università degli Studi di Genova.

1. Il problema del ruolo della libertà nella tradizione liberale e del suo nesso con la tematica del progresso è posto efficacemente in P. Manent, *Storia intellettuale del liberalismo*, tr. it. di L. Caracciolo di San Vito, riv. da G. De Ligio, a cura di A. Campi e G. De Ligio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. LXV-LXVII: «Se essere libero è non essere intralciato da ostacoli esterni, cosa si fa quando questi ultimi sono stati rimossi? Cos'è essere liberi quando le libertà sono garantite? [...] La libertà è forse la migliore condizione per l'azione umana; non può dare da sola la sua finalità a quest'azione. Non è un caso se la fede nel progresso ha accompagnato lo sviluppo della civiltà liberale: la difficoltà intrinseca, la sua indeterminazione antropologica, può essere superata solo con la fede nell'avvenire. Si può ovviamente dire: bisogna uscire dall'indeterminazione liberale e trovare la vera verità o la vera felicità. Ma come non ricadere nel dogmatismo o nell'arbitrarietà politica o religioso

nere che ci possa essere e ci sia stato un progresso sul piano della maturazione di certe evidenze morali, si può ragionevolmente dubitare che ci sia un progresso morale globale e, soprattutto, in quella dimensione fondamentale che è data dalla saggezza pratica e dalle virtù del carattere che richiedono l'armonizzazione delle varie virtù fra loro e un'educazione continua. Come osserva Hannah Arendt, criticando la società e la cultura a lei contemporanee,

l'alto concetto di progresso umano è stato privato del suo senso storico e degradato a mero fatto naturale, per cui il figlio è sempre migliore e più saggio del padre e il nipote più libero di pregiudizi del nonno [...]. Alla luce di tali sviluppi, dimenticare è diventato un dovere sacro, la mancanza di esperienza un privilegio e l'ignoranza una garanzia di successo.²

In generale il progresso morale dell'umanità, almeno per quanto riguarda la presa di coscienza di alcune evidenze morali quali certe implicazioni della nozione di dignità dell'uomo, potrebbe aver luogo in base a quanto suggerito da questa espressione classica ripresa da Hanno Sauer: «Res nolunt diu male administrari»³. In altri termini, le esigenze costitutive della realtà umana prima o poi s'impongono. In questa prospettiva il progresso morale potrebbe anche non essere lineare e procedere attraverso guadagni unilaterali, correzioni e assestamenti. Essendo la storia ricca di ambiguità, di progressi e anche di solo momentanei regressi, la maturazione e l'educazione delle

da cui il liberalismo ci ha felicemente liberati? Siamo condannati a oscillare tra una libertà sempre più vuota e delle verità arbitrariamente decretate?». Per quanto riguarda Gioacchino da Fiore cfr. H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, tr. it. di A. Chiappini, 2 voll., Jaca Book, Milano 2016.

2. H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, tr. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1983, p. 119.

3. Cfr. H. Sauer, *Moral Teleology. A Theory of Progress*, Routledge, New York-London 2023, p. 1.

virtù del carattere è fondamentale per navigare saggiamente in questa situazione, puntando avanti, ma anche mantenendo un rapporto vivo con la tradizione. Questo non significa, come si notava e come si cercherà di dimostrare, che vi sia necessariamente un progresso globale dell'umanità nella saggezza e nelle virtù. Se si può dubitare di ciò, meno discutibile sembra essere il fatto che vi possa essere un progresso morale nella vita delle singole persone. Anche su questo aspetto ci soffermeremo.

Una volta chiariti in generale i termini, le difficoltà e le possibilità della questione, ci si chiederà che cosa possa significare il progresso nella saggezza e nelle virtù e da quali fattori esso possa essere favorito oppure ostacolato. Useremo entrambi i termini, virtù e saggezza, pur privilegiando il secondo perché più sintetico. Si proporrà un'etica integrale della *saggezza estesa*, in cui il tema dello scopo della vita e dell'azione come fioritura umana è fondamentale e motivante. In quanto *estesa* alla dimensione metafisica e religiosa intesa in senso lato, a quella temporale del passato e del futuro e all'esemplarità degli individui e delle comunità, essa è in grado di cogliere le polarità costitutive del reale, coniugando con equilibrio e senso della misura la dimensione *orizzontale* inclusiva e quella *verticale* qualitativa del progresso morale. Questo atteggiamento renderebbe possibile un progresso morale del singolo nella saggezza e nelle virtù e, in prospettiva, quello di un contesto più ampio con cui egli è in relazione.

2. Pensare il progresso morale nella saggezza e nelle virtù. *Difficoltà e possibilità*

Come si notava, che vi sia un progresso sul piano della maturazione di certe evidenze morali sembra indubbio. Pensiamo alla consapevolezza acquisita gradualmente di certi diritti, con-

sapevolezza che si è sviluppata storicamente dati determinati contesti economici e sociali favorevoli e grazie alla maggiore sensibilità di alcuni o alla reazione in nome del sentimento della loro dignità ferita da parte di altri⁴. Questa consapevolezza si è poi trasmessa e diffusa fino a noi anche grazie al ruolo svolto da istituzioni adeguate. Tutto ciò non significa che vi sia necessariamente un progresso morale in senso lineare e che non vi possa essere un obnubilamento di certe evidenze acquisite, come la storia spesso documenta tragicamente. Quel processo che può portare a un progresso morale nel lungo termine può non portare a un progresso nel breve termine. E ciò non è cosa di poco conto anche perché il senso o fine della vita per ognuno si gioca entro un lasso di tempo relativamente assai breve rispetto all'intero sviluppo storico. Essendo la storia ricca di sempre nuove ambiguità sotto il profilo morale, di progressi e

4. Per quanto riguarda il ruolo svolto dai cambiamenti sociali e politici cfr., per es., J. Henrich, *Weird: La mentalità occidentale e il futuro del mondo*, tr. it. di V. Gorla, il Saggiatore, Milano 2022. Henrich sottolinea il ruolo in senso “progressista” svolto dalla Chiesa cattolica medioevale nello sviluppo di un individuo dotato di una morale più universalista grazie ai suoi divieti riguardanti i matrimoni fra consanguinei. Sul tema del progresso morale nel senso di una progressiva presa di coscienza dei diritti soggettivi cfr., in particolare, A. Campodonico, *Diritti umani e storia*, ripubblicato in Id., *L'esperienza integrale. Filosofia dell'uomo, della morale e della religione*, 2 voll., Orthotes, Napoli-Salerno 2016, vol. I, p. 287. Cfr., in particolare, p. 302: «Accade così che nella storia dell'Occidente si scoprono gradualmente nuovi diritti (i diritti delle donne, dei bambini ecc.). Essi rappresentano la “scoperta” a livello di dottrina esplicita di una possibile e prima ignota implicazione di alcuni principi fondamentali incentrati sul valore assoluto della “dignità” dell'uomo. [...] la genesi dei diritti umani è frutto della problematizzazione di dottrine morali e giuridiche che costituivano l'involucro di principi etici positivi e, insieme, della riscoperta dei veri principi in opposizione ai pregiudizi (intesi qui in senso negativo), anche in forza del principio di reciprocità tematizzato dalla “regola aurea”: “Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te”. Tale genesi è favorita dall'impatto provocato dalla sofferenza delle vittime della violenza ingiusta».

anche di solo momentanei regressi, le virtù del carattere e la saggezza sono chiamate a svolgere un ruolo centrale.

Come si notava, nonostante il fatto che si debba ammettere la possibilità del progresso morale nel lungo termine e in determinati ambiti della vita, si può invece dubitare del fatto che vi sia un progresso morale globale e, soprattutto, nell'ambito delle virtù del carattere, le quali richiedono un'educazione continua che esige amore e cura da parte di altri e si scontrano con la capacità di male dell'uomo che non sembrerebbe diminuire nel tempo⁵. Si consideri, a questo proposito, la nota espressione di Kant «il legno storto dell'umanità», ma anche la concezione della banalità del male di Hannah Arendt⁶.

L'etica delle virtù, in quanto attenta alla dimensione fondamentale del carattere, pur riconoscendo e promuovendo il progresso morale in certi ambiti, è in grado di riconoscere che talora non c'è progresso morale nella singola persona o in una certa società e vi sono perfino regressi. Il piano del progresso nel campo delle evidenze morali non coincide meccanicamente con quello della saggezza e delle virtù. Si considerino,

5. Cfr. H. Sauer, *L'invenzione del bene e del male*, tr. di B. Baroni e M. Pugliano, Laterza, Roma-Bari 2023, p. 279: «L'Olocausto e i gulag, i *killing fields* dei Khmer rossi cambogiani e il genocidio dei Tutsi ruandesi, il massacro di Srebrenica e lo scandalo di Abu Ghraib hanno dimostrato in via definitiva che, quando si tratta degli esseri umani, gli istinti dell'odio e della violenza possono continuare a covare; persino una società "interamente illuminata", per usare un'espressione di Adorno e Horkheimer, è sempre e costantemente esposta al rischio di un'implosione morale».

6. I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista politico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it., a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 35-36: «Il capo supremo deve essere giusto per se stesso e tuttavia essere un uomo [...] da un legno storto com'è quello di cui è fatto l'uomo non si può fare nulla di completamente diritto». Cfr. pure H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2012.

per esempio, queste espressioni del linguaggio ordinario: “È un po’ tradizionalista, ma è una bella persona”, o, inversamente: “È molto aperto alle novità, ma come uomo è una brutta persona”. In realtà di fronte ai mutamenti storici spesso v’è il rischio di buttarsi troppo indietro, frenando in anticipo, o di lanciarsi troppo in avanti per anticipare i tempi, ma in entrambi i casi senza valutare attentamente la situazione sotto il profilo morale.

Consideriamo innanzitutto alcune possibili obiezioni al progresso sul piano delle virtù del carattere. Si potrebbe pensare innanzitutto, che, data la natura finita dell’uomo, guadagnando qualcosa in certi aspetti del carattere, si perda necessariamente qualcosa d’altro in aspetti altrettanto importanti⁷. Per di più, anche quando la perdita di determinate disposizioni un tempo considerate virtuose è dovuta a un miglioramento complessivo delle condizioni economiche, politiche e istituzionali di una società, ciò non è necessariamente un bene in assoluto, anche perché certe situazioni potrebbero ripresentarsi improvvisamente in forme nuove e trovarci impreparati⁸.

Inoltre l’uomo ha bisogno di sperare sempre perché egli è costitutivamente desiderio aperto all’infinito grazie all’apertura della ragione all’essere. La speranza, in quanto emozione umana, s’identifica con il desiderio che affronta gli ostacoli della vita⁹. Questo è il pregio dell’essere umano, ma anche il suo limite, perché egli può anche sperare in oggetti inadeguati rispetto all’ampiezza del suo desiderio e quindi sperimentare il

7. Cfr. T.S. Eliot, *Quattro quartetti*, tr. it. di F. Donini, Garzanti, Milano 1986, I, 44-45: «L’uomo non sopporta troppa realtà».

8. Contrariamente a quanto si osserva in R. Buchanan - A. Powell, *The Evolution of Moral Progress. A Biocultural Theory*, Oxford University Press, Oxford 2018.

9. Cfr., per esempio, Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, I-II, 25, 3.

male morale, la delusione e il fallimento. Di qui la centralità del ruolo della saggezza che può informare la stessa speranza.

Essendo l'uomo libero, ogni progresso deve essere sempre di nuovo riguadagnato. Egli dimentica facilmente. Sul piano del progresso morale nelle virtù non accade come nel caso del progresso scientifico che ha un carattere cumulativo. Certamente, le nuove generazioni possono costruire sulla base delle conoscenze e delle esperienze di coloro che le hanno precedute. Ma possono anche rifiutarle, perché esse non hanno la stessa evidenza delle invenzioni materiali. Il tesoro morale dell'umanità non è presente come sono presenti gli strumenti che si usano; esso esiste come invito alla libertà e come possibilità per essa¹⁰.

Si può pensare ragionevolmente ad un regresso anche solo temporaneo delle virtù del carattere dovuto alla velocità dei cambiamenti tecnologici, sociali e culturali che rendono difficile la mediazione tra il passato e il futuro e richiedono qualche forma di assestamento. È un fatto che i mutamenti veloci hanno prodotto talora risentimento più accentuato contro il passato, atteggiamenti poco sereni ed equilibrati, attenuarsi di virtù come il coraggio (anche il coraggio intellettuale), l'accoglienza, la capacità di scegliere con definitività. Essi hanno determinato in tempi recenti un calo della natalità brusco e crescente e un aumento del disagio giovanile (suicidi ecc.) nei paesi tecnologicamente e anche sul piano di certi diritti più avanzati. Così la diffusione della tecnologia multimediale ha determinato gravi disagi di carattere psicologico soprattutto in

10. Cfr. un passo di Edmund Burke citato da Pierre Aubenque: «La prudenza non può essere trasmessa da padre in figlio, perché richiede mediazioni meno evidenti di quelle dei discorsi educativi, e tuttavia meno oscure di quelle dell'eredità [...]. È un sapere vissuto, più che appreso» (cit. in P. Aubenque, *La prudenza in Aristotele*, tr. it. di F. Fabbris, Studium, Roma 2018, p. 73).

ambito giovanile¹¹. Ma è un fatto che il progresso morale cammina sulle gambe delle persone e delle nuove generazioni. In questa prospettiva un interrogativo oggi s'impone: perché fare figli e in numero adeguato al ricambio generazionale, se anche grazie alla tecnologia si può tranquillamente non farli? Perché far proseguire l'umanità nel tempo¹²? Tommaso d'Aquino, trattando dei precetti della legge naturale sottolinea che «è insita nell'uomo l'inclinazione verso cose più specifiche, secondo la natura che ha in comune con gli altri animali, come per esempio l'unione di maschio e femmina, l'educazione dei figli e altre cose simili»¹³. Questo non significa ovviamente che tutti debbano generare (Tommaso per primo non lo ha fatto), ma che il problema si pone per tutti anche perché tutti siamo figli di padre e madre. Pare difficile pensare a una civiltà aperta al futuro e quindi al progresso, che non generi, che non sia cioè mediamente in grado di sostituire i morti e che non si curi dell'educazione dei nuovi nati. E questo è vero a maggior ragione quando la durata della vita, grazie ai progressi della tecnologia, si allunga anche in età avanzata.

In positivo il progresso nelle virtù e nella saggezza è favorito dal fatto che vi sia un progresso morale sul piano dei valori morali riconosciuti, il quale incide sulle virtù di coloro che li intenzionano. Così un più accentuato senso della dignità degli uomini ha un'incidenza sullo sviluppo e sull'articolazione di certe virtù e, in particolare, della saggezza.

Ancora, il progresso nella saggezza e nelle altre virtù è favorito dalla capacità dell'uomo di ricominciare e di sperare sem-

11. Cfr., per esempio, J. Haidt, *La generazione ansiosa. Come i social hanno rovinato i nostri figli*, tr. it. di L. Rodino e R. Prencipe, Rizzoli, Milano 2024.

12. Cfr. R. Brague, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, Paris 2015.

13. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 2 (tr. mia).

pre di nuovo, capacità che si basa sulle evidenze prime della ragione¹⁴. Le nuove generazioni, in realtà, sono sempre una sorpresa e non sono mai del tutto riconducibili ai loro condizionamenti genetici e culturali. Inoltre i progressi morali si possono comunicare al carattere delle nuove generazioni per mezzo della cultura e attraverso istituzioni adeguate.

Infine sembra difficile pensare a un progresso morale in alcuni ambiti, progresso che è certamente avvenuto (per esempio con l'eliminazione della schiavitù sul piano giuridico), senza il contributo fondamentale dell'esperienza di persone sagge e virtuose, oltre a quello rappresentato da significativi cambiamenti sul piano economico e sociale. Inversamente, senza la testimonianza di un progresso nelle virtù del carattere, le nuove evidenze morali non possono essere comunicate adeguatamente e così fare presa. Anche questa è una riprova del ruolo fondamentale che la saggezza e le virtù hanno svolto e possono svolgere nel progresso morale.

3. *La saggezza come virtù unificante*

Consideriamo ora che cosa possa significare progresso nelle virtù o nella saggezza e quale tipo di maturazione esso esiga innanzitutto nella singola persona. Sebbene il progresso nella saggezza e nelle virtù consista certamente nella capacità d'integrare nuove evidenze morali consolidate e anche evidenze scientifiche che hanno un impatto sulla morale entro una concezione rinnovata della dignità della persona umana, esso

14. Cfr., per esempio, i primi principi dell'intelletto speculativi e pratici che sono comuni a tutti gli uomini in Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 2. Per il tema della nascita come nuovo inizio cfr. H. Arendt, *Vita attiva, La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, p. 182.

non si può ridurre a questo. Tale progresso richiede pure il rafforzamento di alcuni tratti caratteriali, massime se carenti, che possono contribuire a motivare e a rendere saldo l'agire virtuoso; esso esige la ricerca dell'unificazione delle virtù intorno a un fine o senso della vita e dell'agire, la maturazione della capacità di creatività e di elasticità di fronte alle circostanze, il senso dei possibili limiti e delle unilateralità insiti in ogni forma di progresso, anche di natura morale, se limitato solo ad alcuni ambiti. A questo proposito si potrebbe parlare della necessità di un incremento nella saggezza pratica o saggezza estesa. Si tratta, in particolare, della maturazione delle virtù dell'apertura, dell'umiltà, della curiosità, dell'elasticità, della disponibilità ad imparare da altri e a cambiare mentalità e comportamenti. Bisogna certo distinguere tra le virtù e gli oggetti delle virtù che sono i valori. Possono cambiare gli oggetti valoriali e le virtù nella loro peculiare intenzionalità restare simili. Per esempio: il rispetto per l'uomo bianco occidentale si può estendere a uomini di altre etnie e culture senza che per questo debba cambiare radicalmente la sua natura.

Ma perché si preferisce parlare di saggezza e non solo delle singole virtù? La saggezza può svolgere un ruolo unificante come sembra suggerire Chesterton in un famoso passo citato – non a caso – in un recente volume sulla saggezza¹⁵:

I vizi – rilasciati – dilagano e danneggiano. Ma anche le virtù, lasciate in balia di sé stesse, si diffondono più selvaggiamente e fanno anche più terribili danni. Il mondo moderno è pieno di antiche virtù cristiane impazzite. Le virtù sono impazzite perché sono state isolate l'una dall'altra e stanno vagando sole. Così ad alcuni scienziati sta a cuore la verità, e la loro verità

15. Cfr. K. Kristjánsson - B. Fowers, *Phronesis. Retrieving Practical Wisdom in Psychology, Philosophy and Education*, Oxford University Press, Oxford 2024.

è spietata. Così ad alcuni umanitari interessa solo la pietà, e la loro pietà (mi spiace dirlo) è spesso falsa.¹⁶

Questo passo solleva il problema dell'unità della persona e del ruolo negativo che possono svolgere non soltanto i vizi, ma anche le virtù, qualora siano isolate e assolutizzate. Possono emergere, così, nuove virtù o nuovi aspetti di vecchie virtù, ma spesso essi non sono fra loro integrati.

Il tema centrale e motivante l'agire di un'etica della saggezza è il fine o fioritura umana e non innanzitutto la ricerca del progresso morale in quanto tale, poiché quest'ultimo semmai, è implicato nell'ideale della fioritura che può essere pensato in chiave sia terrena, sia ultraterrena. In questo ambito non è detto che la dimensione della speranza religiosa svolga soltanto o prevalentemente una funzione alienante. Si pensi, per esempio, al ruolo positivo svolto in Occidente dai Benedettini che pure non puntavano *in primis* a un progresso morale. Oggi la speranza nel progresso non può fondarsi ragionevolmente solo e soprattutto sulla constatazione del fatto che gli avvenimenti della storia presente ci sembrano andare nella direzione giusta, anche se questo può aiutare. La posizione cristiana e kantiana, ma anche quella stoica si basano su ragioni più solide, meno soggette al variare delle vicende storiche. Oltre tutto occorre precisare che quando si tratta di progresso morale si prende in considerazione un lungo periodo storico che può registrare al suo interno, in determinati momenti, progressi e regressi.

Se consideriamo nel suo complesso il rapporto fra saggezza e progresso, possiamo osservare che da un lato accentuare il tema del progresso morale, ignorando il ruolo equilibratore della *saggezza*, corre il rischio del moralismo non motivante e dell'esaltazione di particolari assolutizzati dell'esperienza,

16. G. K. Chesterton, *Ortodossia*, tr. it. di R. Ferruzzi, Morcelliana, Brescia 2023, p. 75.

dall'altro considerare la *saggezza* senza contemplare il progresso morale impedisce ad essa di essere veramente sé stessa, irrigidendosi e non prestando attenzione alla realtà storica in continua evoluzione.

Un'etica integrale della *saggezza* si manifesta attraverso le diverse virtù del carattere. In quanto *estesa* ad alcune prime evidenze, alla dimensione metafisica e religiosa intesa in senso lato, a quella temporale del passato (*memoria*) e del futuro (*prudencia* da *providentia*) e all'esemplarità degli individui e delle comunità (*docilitas* da *docibilitas*), essa è in grado di cogliere in forme nuove le polarità costitutive del reale, coniugando saggiamente la dimensione *orizzontale* inclusiva e quella *verticale* qualitativa del progresso¹⁷.

Nella situazione attuale possiamo prendere in considerazione il tema del progresso morale individuale e sociale, coniugando grazie alla saggezza estesa la dimensione inclusivista e orizzontale dell'estensione progressiva dei diritti con quella verticale e qualitativa. Consideriamo innanzitutto la dimensione orizzontale. Essa è contraddistinta da una logica del *why not?* Perché non anche loro? L'egualitarismo democratico ha dei fondamentali pregi (l'estensione dei diritti a tutti gli uomini ed anche ad altre specie), ma *da solo* rischia l'inclusivismo omologante che non riconosce le differenze (il *panteismo* di Tocqueville), l'assolutizzazione del presente e il moralismo¹⁸.

17. Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, tr. it. di G. Colombi, Morcelliana, Brescia 1997. Fra queste polarità antropologiche duali ed ineliminabili in cui i poli non si escludono nettamente, ma sono sempre in tensione fra loro, potremmo annoverare quelle di corpo-anima, individuo-comunità, maschile-femminile.

18. Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, tr. it., a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 1992, pp. 447-48: «In questi tempi lo spirito umano tende ad abbracciare contemporaneamente una quantità di oggetti diversi; e aspira senza posa a collegare moltissime conseguenze ad una sola causa.

Occorre precisare che, secondo il liberale Tocqueville, l'egualitarismo democratico favorisce paradossalmente non soltanto l'omologazione, ma anche l'individualismo perché nelle democrazie l'uomo si abitua a risolvere i suoi bisogni da solo, senza dover ricorrere all'aiuto di altri. Ciò che vale per i bisogni più elementari tende ad estendersi anche ad altri bisogni¹⁹.

L'idea di unità lo assilla, l'assedia; l'uomo la cerca ovunque e quando crede di averla trovata si adagia volentieri in essa e vi riposa. Non solamente egli viene a scoprire nel mondo una creazione e un creatore; questa prima divisione delle cose lo urta; ed egli cerca d'ingrandire esemplificare il suo pensiero riunendo Iddio e l'universo in un tutto unico. Se trovasse un sistema filosofico secondo il quale le cose materiali e immateriali, visibili e invisibili, racchiuse nel mondo non sono più considerate che come parti diverse di un essere immenso, che solo resta eterno nel mezzo del cambiamento continuo e della trasformazione incessante di tutto ciò che lo compone, non avrei difficoltà a concludere che un simile sistema, sebbene distrugga l'individualità umana o, piuttosto, perché la distrugge, avrà delle attrattive segrete per gli uomini che vivono nelle democrazie [...]. Esso attrae naturalmente la loro immaginazione e la fissa, alimenta l'orgoglio del loro spirito e accarezza la loro pigrizia. Fra i differenti sistemi per mezzo dei quali la filosofia cerca di spiegare l'universo, il panteismo mi sembra uno dei più adatti a sedurre lo spirito umano nei secoli democratici; è contro di esso che tutti coloro i quali sono persuasi della vera grandezza dell'uomo debbono riunirsi a combattere». Ad appianare le differenze, per esempio quelle di carattere biologico, come la differenza fra uomo e altri animali nella sensibilità comune, più dell'evoluzionismo darwiniano ha contribuito, a mio parere, sul piano teorico soprattutto l'egualitarismo democratico con la metafisica o visione del mondo implicita che ad esso spesso si accompagna. Ovviamente qui non si critica la democrazia, che è certo il miglior sistema di governo, pur avendo dei limiti anche sul piano politico, come già notavano Platone e Aristotele, per non dire di molti nostri contemporanei. Ma si vuole sottolineare che esiste una metafisica implicita della democrazia e una del liberalismo come ne esiste una "gerarchica" dell'aristocrazia e di ogni altra forma politica.

19. Ivi, p. 516: «A mano a mano che le condizioni si eguagliano, si trovano sempre più individui che, pur non essendo più abbastanza ricchi e potenti da esercitare una grande influenza sui loro simili, tuttavia hanno acquistato o hanno conservato abbastanza cultura e beni per poter bastare a se stessi. Costoro non debbono nulla a nessuno e non aspettano, per così dire, nulla da

Alla tendenza orizzontale e omologante dell'egualitarismo democratico in tempi più recenti si è aggiunto il consumismo della globalizzazione che è moralmente ambiguo. Esso permette di far emergere e di estendere certi diritti, ma tende ad omologare e reificare i rapporti. Inoltre la rivoluzione digitale sembra avere degli esiti omologanti: «nello spazio della rete cadono le differenze e in un certo senso tutto diventa indifferente»²⁰. Infine sul piano dell'intelligenza artificiale cresce la tendenza all'omologazione, in quanto l'originalità e l'eccezione non trovano spazio in un ambito in cui prevale la statistica delle emozioni sulla dimensione argomentativa e innovativa.

La dimensione verticale si contraddistingue, a sua volta, per il fatto che è una dimensione qualitativa, temporale (aperta al passato e alle generazioni future), ai diritti della verità, alla trascendenza, all'eccezione, alla trasformazione morale, in generale al senso del limite²¹. Si può concludere che da un lato la dimensione verticale *da sola* senza la dimensione orizzontale

nessuno; si abitua quindi a considerarsi sempre isolatamente e immaginano volentieri di avere interamente in mano il proprio destino».

20. A. Pessina, *Essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 116.

21. Sul piano morale cfr. C. Taylor, *I pericoli del moralismo*, in Id., *Questioni di senso nell'età secolare*, tr. it. di M. D'Avenia e P. De Simone, a cura di A. Gerolin, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 99. Poco prima di accennare a due opposte modalità di affrontare il fenomeno della violenza giovanile, Taylor aveva precisato il suo pensiero al riguardo. Erroneamente nella nostra cultura «si suppone che le persone siano capaci di un senso molto forte di disuguaglianza, che siano in grado di non discriminare sulla base del genere, della razza ecc. che sappiano evitare la violenza e le reazioni violente, e così via. D'altra parte, si esclude che le loro motivazioni possano essere suscettibili di cambiamenti radicali. Si pensa che siano pronte così come sono, bastano formazione e istituzioni adeguate per raggiungere un livello molto alto dei requisiti "liberali". La combinazione di esigenze elevate con una totale insensibilità nei confronti di una dimensione verticale della trasformazione conduce ad alcune terribili conseguenze».

del progresso morale rischia di essere elitaria ed esclusivista, dall'altro la dimensione orizzontale *da sola* senza quella verticale rischia di essere omologante e moralista²². Compito della saggezza estesa e delle virtù è quello di mediare di volta in volta fra orizzontalismo e verticalismo nella prospettiva di un progresso morale. Del resto, già lo stesso approccio ambientalista, per esempio, contempera di fatto attenzione "orizzontale" alla natura non umana da una parte e alla dimensione "verticale",

22. Sempre provocatorio e acuto Nietzsche nell'anticipare i rischi del presente. Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1968, af. 44, pp. 48-49: «C'è bisogno, dopo tutto questo, di dire ancora espressamente che anch'essi saranno liberi, "assai" liberi spiriti, questi filosofi dell'avvenire fermo restando che non saranno semplicemente dei liberi spiriti, ma qualche cosa di più, di più grande e di fondamentalmente diverso, che non vuol essere disconosciuto e confuso? Ma mentre vado dicendo ciò, sento verso di loro, quasi tanto quanto verso di noi, noi che siamo i loro araldi e precursori, noi spiriti liberi! il "dovere" di soffiare lontano da noi, solidalmente, un antico sciocco pregiudizio ed equivoco che troppo a lungo, come una nebbia, ha reso "opaca" la nozione di "spirito libero". In tutti i paesi d'Europa ed egualmente in America esiste oggi di qualcosa che perpetra un abuso riguardo a questo nome, una specie di spirito molto angusto, prigioniero, ridotto in catene, che vuole pressappoco il contrario di ciò che è nelle nostre intenzioni e istinti per non dire poi che riguardo a quei "nuovi" filosofi sopravvenienti, essi non possono essere niente più che finestre ben chiuse e porte sprangate. Costoro appartengono, per dirla chiaro e tondo, ai "livellatori", questi falsamente detti "spiriti liberi" – in quanto non sono che schiavi, loquaci e abili di penna, del gusto democratico e delle sue "idee moderne"; tutti quanti uomini senza solitudine, goffi giovanotti dabbene cui non si può negare il coraggio né costumi rispettabili, salvo il fatto che sono appunto non liberi e ridicolmente superficiali, soprattutto per la loro tendenza fondamentale a vedere nelle forme della vecchia società sino a oggi esistente la causa di "ogni" umana miseria e fallimento; per cui la verità si trova felicemente capovolta! Ciò a cui essi mirerebbero con tutte le loro forze è l'universale verde felicità da pascolo delle greggi, con sicurezza, assenza di pericoli, benessere, alleggerimento della vita per ognuno; i loro due ritornelli dottrinali più largamente canticchiati si chiamano "parità di diritti" e "compassione per ogni sofferente" – e lo stesso dolore viene preso da essi come un qualcosa che deve essere "eliminato"».

umana e storica delle future generazioni dall'altra. La persona saggia di una saggezza estesa è in grado, così, di occupare l'intersezione tra orizzontalità e verticalità, agendo come navigatore tra entrambe e guardando avanti. Questa capacità si esprime anche attraverso l'uso dell'ironia. Si richiede nell'operare della *saggezza estesa* il raggiungimento di volta in volta di una sorta di medietà (*mesotes*) fra orizzontalità e verticalità, la quale aristotelicamente varia a seconda delle situazioni. Ciò richiede *attenzione*, adesione fedele alla realtà tendenzialmente in tutti i suoi aspetti²³. Si tratta di una disposizione che contrasta radicalmente con l'ideologia. Il progresso morale della persona nella *saggezza estesa* consiste, quindi, nell'integrare nel tempo dove possibile e all'interno della propria personalità il nuovo con il passato, reinterprestando questo alla luce del nuovo e il nuovo alla luce del passato²⁴. Questo lavoro del singolo su sé stesso ha inevitabilmente un'incidenza significativa sul contesto in cui egli opera.

23. Si tratta di una disposizione esaltata da Simone Weil e poi da Iris Murdoch in numerose opere.

24. Cfr. J. Webber, *Integrity as the Goal of Character Education*, in «Royal Institute of Philosophy Supplement», XCII, 2022, pp. 185-207.

La natura del progresso morale: approfondimento o innovazione?

Enrico Di Meo*

1. Introduzione

Nei decenni passati, coloro che intendevano minare lo statuto del progresso morale erano soliti fare riferimento alle due Guerre che hanno segnato la prima metà del Novecento, e alle atrocità che le hanno accompagnate, per mostrare un esempio di eclatante conflitto tra il progresso scientifico-culturale e il progresso morale-umanitario. Come poteva l'Europa, considerata erede tanto della Grecia classica quanto dell'Impero Romano – e dunque della filosofia e del diritto, sede del cuore della Cristianità latina, alveo delle grandi rivoluzioni scientifiche, filosofiche, industriali e politiche – diventare il teatro di quella barbarie?

La situazione storica attuale consente di porre, con maggior allarme e consapevolezza, il medesimo problema, senza doversi riferire ad alcun passato. Dopo gli anni di pandemia, con le varie isterie collettive che li hanno animati (e di cui già non si parla più come se non fossero mai esistite); dopo lo scoppio di guerre atroci – nuovamente – nel cuore stesso dell'Euro-

* Università di Roma LUMSA.

pa; dopo l'inasprirsi e il degenerare di conflitti internazionali che hanno parte della loro origine nelle politiche coloniali, espansionistiche e imperialistiche delle superpotenze mondiali; dopo la sempre più impellente crisi ecologica, frutto in maniera acclarata dell'agire irresponsabile della nostra specie; ebbene verrebbe la tentazione, come scriveva lo storico Christopher Lasch nel 1991, di stupirsi che le «persone serie continuino a credere nel progresso, nonostante le prove imponenti che avrebbero dovuto confutare l'idea stessa di progresso una volta per tutte»¹.

Tuttavia, sebbene questo breve quadro sia innegabile, la contraddizione intrinseca di questo momento storico è che si assiste a profondi rivolgimenti sociali che sembrerebbero indicare anche la possibilità opposta. Dall'abolizione della schiavitù all'emancipazione femminile; dal sempre crescente riconoscimento dei diritti delle minoranze ai programmi di assistenza e volontariato su scala mondiale; dal crescere e diffondersi di movimenti ambientalisti alla sempre maggiore attenzione nei confronti della violenza e dell'emarginazione istituzionalizzata. Tutti questi processi, seppur con le loro controversie e (a volte) contraddizioni interne, sulle quali non ci si intende soffermare, sembrerebbero indicare che il progresso morale non è solo una fantasia, una possibilità, un'utopia o un ideale regolativo, ma una realtà storica effettiva. Data l'apparente aporia tra queste due narrative, è quantomai lecito (ri-)porsi la questione se esista o meno qualcosa come il *progresso morale* e interrogarsi su quale sia la sua natura.

1. C. Lasch, *The True and Only Heaven. Progress and its Critics*, W.W. Norton & Company, New York 1991, p. 13. Le traduzioni di tutti i testi nel seguito del saggio sono ad opera dell'autore, salvo indicato diversamente.

2. *Moody-Adams ed il progresso morale*

Per fare ciò, proverò ad affrontare la questione partendo dalla proposta della filosofa statunitense Michele Moody-Adams. In particolare, mi concentrerò su un saggio del 1999 che è significativamente intitolato: *The Idea of Moral Progress*². Punto di partenza dell'argomentazione di Moody-Adams è che il progresso morale esista, sia una realtà effettiva, ma che vada inteso come qualcosa che si verifica sempre «localmente (*locally*), in ambiti di interesse relativamente circoscritti»³. Per comprendere pienamente cosa intenda con questa restrizione, Moody-Adams introduce la distinzione tra *moral progress in belief* e *moral progress in practice*. Il primo consiste nella migliorata comprensione della “profondità semantica”⁴ dei concetti morali. Quest'ultimi sono dotati della peculiarità di cogliere aspetti del mondo che sono indefinitamente complessi e che nessuna singola teoria filosofica può dire di aver esaurito ed esplicitato una volta per tutte (il caso tipico a cui spesso ci si riferisce è quello della *giustizia*). Progredire moralmente, a questo livello, significa cominciare a cogliere più in profondità la ricchezza e gli ambiti di applicazione di specifici concetti morali. Ciò implica un incedere “locale” (o localizzato) del progresso sia perché è inverosimile che si verifichi orizzontalmente e contemporaneamente su tutti i concetti morali

2. M. Moody-Adams, *The Idea of Moral Progress*, in «Metaphilosophy», XXX, n. 3, 1999, pp. 168-185.

3. Ivi, p. 169.

4. La nozione di “profondità semantica”, in particolare applicata ai concetti morali, viene mutuata da Mark Platts. «I concetti morali hanno una sorta di *profondità semantica*. Partendo dalla nostra comprensione rigorosa di questi concetti, insieme magari ad una forma di comprensione pratica delle condizioni della loro applicazione, possiamo procedere a investigare, a esperire, le caratteristiche del mondo reale che rispondono a questi concetti» (M. Platts, *Moral Reality*, in G. Sayre-McCord [a cura di], *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca-London 1988, pp. 282-300: p. 298).

dati in una comunità, sia perché è impossibile *a priori* che si presenti come definitivo ed esaustivo.

Per quanto riguarda il secondo tipo, il *moral progress in practice*, esso è la concreta realizzazione, tanto nel comportamento individuale quanto nelle istituzioni di una comunità, di una nuova articolazione di un concetto morale derivante dall'approfondimento di cui si è appena parlato. L'esser locale qua si mostra in tutta la sua pregnanza, fino al punto che non si può escludere, nelle sue concrete realizzazioni, che «il progresso morale all'interno di un ambito possa essere accompagnato da un regresso morale in ambiti vicini»⁵. Questo, nell'ottica di Moody-Adams, ci consente di difendere la plausibilità del progresso morale, sia di fronte alle accuse di universalismo che a quelle di utopismo: non dobbiamo infatti presupporre che ogni convinzione e ogni pratica siano tutte dirette verso un'unica direzione per poter identificare la concretezza del progresso morale. Condizione sufficiente per constatare l'esistenza del progresso morale è l'individuazione del miglioramento di un'applicazione pratica di un determinato concetto morale in un determinato contesto storico-sociale.

Si è così delineata una prima caratteristica essenziale del progresso morale: esso si dà sempre come qualcosa di *locale*. A ben guardare, però, l'emergere di questa connotazione rischia di spostare semplicemente il problema senza risolverlo. Se il progresso morale concreto dipende dalla realizzazione pratica di approfondite comprensioni di concetti morali, quest'ultime come avvengono? Una volta identificato il cuore pulsante del progresso morale in questa riarticolazione della profondità semantica dei concetti morali, la domanda di partenza si ripropone in nuovi termini: se e come si verifica questo *approfondimento*? La soluzione che propone Moody-Adams si

5. M. Moody-Adams, *The Idea of Moral Progress*, cit., p. 170.

appoggia su una ben nota tradizione filosofica e contiene degli interessanti risvolti “provocatori” per la disciplina stessa della filosofia morale. Il punto cruciale, secondo la filosofa statunitense, è che l’approfondimento di concetti morali implica necessariamente che essi siano in qualche misura già dati. Non si tratta né di inventare idee nuove, né tanto meno idee rivoluzionarie. Criticando le prospettive secondo cui lo sviluppo del pensiero morale necessiti di idee fondamentalmente innovative (posizioni che vengono identificate nelle proposte come quelle di Cheshire Calhoun e Michael Slote), Moody-Adams sostiene che non saremmo neanche in grado di

riconoscere che qualche nuova concezione costituisce un progresso morale se non si potesse renderla intellegibile in quanto sviluppo giustificabile del pensiero morale. Nuove comprensioni morali profonde [*new moral insights*] possono essere “assimilate” solo se in qualche modo espresse nei termini di concetti morali familiari.⁶

Questa concezione della ricerca filosofica morale come in sostanziale continuità con il contenuto del senso comune e con i crucci morali quotidiani trova le sue radici nei padri delle due correnti più influenti della filosofia morale contemporanea: utilitarismo e kantismo. Jeremy Bentham nell’*Introduzione ai principi della morale e della legislazione* scrive a proposito del principio d’utilità che esso è profondamente radicato nella «costituzione naturale della struttura umana [*natural constitution of the human frame*]»⁷. In maniera analoga si esprime

6. *Ibidem*.

7. J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, tr. it. di S. Di Pietro, a cura di E. Lecaldano, UTET, Torino 2013, p. 111. Più in generale: «Non esiste e non è mai esistita una creatura umana vivente, per quanto stupida o perversa, che non abbia fatto riferimento al principio d’utilità in molte, forse nella maggior parte delle situazioni della sua vita. Per la *naturale costituzione della struttura umana*, nella maggior parte delle

Kant nella *Critica della ragion pratica* a proposito della moralità pura:

Ma se si domanda che cosa sia propriamente la moralità *pura*, con la quale, come con pietra di paragone, si deve provare il valore morale di ogni azione, io devo confessare che soltanto i filosofi possono rendere dubbiosa la soluzione di questa questione; poiché nella comune ragione umana essa è, non certo mediante la deduzione di formule universali, ma mediante l'uso abituale [*gewöhnlichen Gebrauch*], risolta da lungo tempo, come la differenza tra la mano destra e la sinistra.⁸

Moody-Adams trae da questa idea di continuità tra la filosofia morale e quello che potremmo chiamare “senso comune morale” una conclusione estremamente netta. L'impossibilità di produrre nuove idee o di innescare il progresso morale a seguito della rottura di un paradigma consolidato (in questo senso per Moody-Adams la terminologia kuhniana del cambio di paradigma è inapplicabile al dominio della morale) relega la ricerca filosofica in un piano tutto sommato marginale, o quanto meno ancillare. A dispetto di quanto potesse apparire in un primo momento, la vera sede del *moral progress* consiste nella continua sfida posta all'autocomprensione diffusa tra i membri di una comunità da parte di quelli che Moody-Adams chiama *engaged moral inquirers*. Solamente questi *moral inquirers* «socialmente e politicamente impegnati – cosa che i filosofi morali

situazioni della loro vita gli uomini generalmente abbracciano tale principio senza rifletterci» (*ibidem*; corsivo mio).

8. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 335-337. Come elemento rafforzativo a questa concezione si può evidenziare che l'espressione utilizzata da Kant, *gewöhnlichen Gebrauch*, ricorda molto da vicino un'altra espressione del tedesco corrente: *im gewöhnlichen Leben*, che indica la vita quotidiana, la vita di tutti i giorni. La dimensione da cui proviene il contenuto della moralità *pura* è il radicamento nella dimensione più elementare e naturale (come il riconoscere la differenza tra le due mani) della vita umana.

raramente sono – possono effettivamente disseminare nuove comprensioni morali profonde [*new moral insights*] in modo da produrre progresso morale nelle pratiche sociali»⁹. Moody-Adams fornisce un identikit di questi *engaged moral inquirers* composto essenzialmente di quattro caratteristiche: devono assumersi in prima persona le conseguenze delle riflessioni da loro difese; devono essere disposti ad assumere grandi rischi personali; devono concepire l'esposizione deliberata di altri al rischio solo come mezzo moralmente necessario – anche se deplorevole; devono essere disposti ad affidarsi a metodi di persuasione che non sono tipicamente riconosciuti dai filosofi¹⁰. Leader politici (e più in generale i cosiddetti *policymakers*); gli educatori, i genitori, e i leader religiosi; dottori, avvocati, giudici – queste sono le persone, nell'ottica di Moody-Adams, che concretamente lavorano per rimodellare la vita sociale quotidiana in base a una comprensione di qualche concetto morale fondamentale che loro stessi difendono e aiutano ad articolare¹¹.

Dunque, riassumendo quanto acquisito fino ad ora: per rendere possibile ed effettiva l'idea di progresso morale Moody-Adams suggerisce di concepirlo come costitutivamente *locale*, in sostanziale continuità con i crucci morali quotidiani e plasmato e realizzato dagli *engaged moral inquirers* che abitano attivamente la società e animano i movimenti sociali forieri di progresso.

A questo punto un esempio concreto può aiutare a capire la prospettiva fin qui tratteggiata. È un esempio tratto da un altro

9. M. Moody-Adams, *The Idea of Moral Progress*, cit., p. 176.

10. *Ibidem*.

11. In realtà c'è un esempio di filosofo che è stato anche un caso paradigmatico di *engaged moral inquirer*: Socrate. Secondo Moody-Adams, un'eccezione. Va precisato che in ogni caso, la critica non è tanto rivolta alla storia della filosofia, e quindi alla figura "storica" del filosofo, quanto alla condizione attuale della filosofia morale accademico-universitaria.

saggio di Moody-Adams, *Moral Progress and Human Agency*¹², che si presenta in sostanziale continuità teorica con il saggio del '99. Cerchiamo di considerare cosa è accaduto nella dimensione sociale quando il concetto di molestia sessuale (*sexual harassment*) sul posto di lavoro ha iniziato a plasmare le battaglie dei movimenti sociali per la parità di genere: prima dell'emergere di tale concetto «molte donne non si fidavano delle loro stesse conclusioni circa il fatto che l'intimidazione sessuale e le *avances* non volute fossero da considerare una forma di discriminazione»¹³. Questo portava a una certa "insufficienza concettuale" che da un lato minava la credibilità delle donne che protestavano e dall'altro limitava la capacità *in primis* delle stesse donne coinvolte, e della società più in generale, di comprendere ed articolare il fenomeno. Ma, sottolineando immediatamente Moody-Adams, la soluzione ad una tale deficienza è avvenuta quando il concetto venne articolato nel 1974 durante una *consciousness-raising session* animata dai movimenti femministi dell'epoca che si interessavano alla condizione delle donne nei posti di lavoro. Con il tempo, il concetto si è imposto all'attenzione di giornalisti influenti e istituzioni governative, ed è diventato uno strumento sia per assistere le donne disposte a sporgere denuncia sia per dare forma a un dibattito più ampio su come identificare, stigmatizzare e scoraggiare la condotta in questione.

Le riforme legali e istituzionali che ne sono seguite (negli Stati Uniti come altrove) sono dipese dagli sforzi congiunti di donne che hanno denunciato le molestie sessuali e di membri della professione legale che hanno sostenuto la loro causa in tribunale». Se ne può concludere che «il progresso della lotta contro le molestie sessuali non può essere ricondotto all'ar-

12. M. Moody-Adams, *Moral Progress and Human Agency*, in «Ethic Theory Moral Practice», XX, 2017, pp. 153-168.

13. Ivi, p. 158.

ticolazione di nuove idee morali, ma alle innovazioni nel linguaggio non morale per descrivere il mondo a cui si applicano concetti morali familiari, come in questo caso la *giustizia*.¹⁴

Dunque questa, in breve, è la proposta avanzata da Moody-Adams. La radicalità con cui difende la sua tesi la porta a sostenere, ad esempio, che gli antichi Greci non avevano bisogno di nessuna nuova idea morale – e certamente non dell'idea illuministica di eguaglianza – per essere in grado di riconoscere e condannare moralmente la schiavitù. Sotto questo rispetto si appoggia a quanto sostenuto anche da Bernard Williams in *Shame and Necessity*¹⁵. Moody-Adams è quanto mai esplicita nel sostenere che

dovremmo rifiutare l'idea, poco fondata, che i fallimenti socialmente diffusi nello sviluppo di una comprensione morale sufficientemente profonda “debbano” essere spiegati da una sorta di “incapacità”, generata culturalmente o storicamente, di vedere cosa richiede la moralità. Ciò che dobbiamo fare per comprendere i fallimenti morali socialmente diffusi è semplicemente riconoscere che spesso vi sono scarsi incentivi a esaminare le pratiche sociali.¹⁶

14. Ivi, p. 159.

15. Cfr. B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkley 1993, pp. 124-137. La posizione di Moody-Adams emerge con estrema chiarezza in una nota in saggio del 1994, proprio commentando una recensione al lavoro del '93 di Williams. «Io sostengo che ogni essere umano, già solo per il fatto di apprendere un linguaggio, ha la capacità di immaginare (concepire) che il suo mondo sociale possa essere organizzato secondo differenti principi. [...] si acquisisce la capacità di mettere in questione le pratiche sociali esistenti semplicemente imparando a formare la negazione di un'affermazione» (M. Moody-Adams, *Culture, Responsibility, and Affected Ignorance*, in «Ethics», CIV, n. 2, 1994, pp. 291-309: p. 296). In questo senso non esisteva nessuno ostacolo epistemico che impediva ai Greci di pensare l'istituzione della schiavitù come un “problema”, ovvero come qualcosa di problematizzabile.

16. M. Moody-Adams, *The Idea of Moral Progress*, cit., p. 183.

In questa prospettiva il principale ostacolo al progresso morale è la presenza pervasiva di quella che Moody-Adams chiama, echeggiando un'espressione di Tommaso d'Aquino, «affected ignorance»¹⁷ (ignoranza “artefatta, artificiosa”, ma anche in un certo senso “interessata”), vale a dire quel fenomeno per il quale si finge di non sapere o peggio si sceglie di non sapere ciò che si potrebbe e si dovrebbe sapere, con lo scopo principale di continuare a perpetrare i propri atteggiamenti. Si tratta di una sottrazione all'impegno morale di affrontare le ingiustizie del proprio tempo che va di pari passo con la mancata messa in atto di un serio esame di sé e delle pratiche sociali che ci circondano.

3. *Approfondimento o Innovazione?*

Pur riconoscendo una certa aderenza della proposta di Moody-Adams con il contesto storico e sociale che prende in esame, vorrei provare a sollevare alcuni rilievi critici e, eventualmen-

17. «Ma l'ignoranza può avere con la volontà anche un rapporto di conseguenza, giacché la stessa ignoranza può essere volontaria. E ciò avviene nei due modi già ricordati dell'atto volontario. – Nel primo quando l'atto della volontà ha per oggetto l'ignoranza: è il caso di chi vuole ignorare per avere una scusa del peccato, o per non essere distolto dal peccato, secondo il detto di Gb: *Non vogliamo conoscere le tue vie*. E questa ignoranza è detta *affettata* [*Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos. Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Iob XXI, “scientiam viarum tuarum nolumus”. Et haec dicitur ignorantia affectata*]» (Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, vol. II, *Seconda Parte, Prima Sezione*, tr. it., con testo latino dell'Edizione Leonina a fronte, a cura di T.S. Centi, R. Coggi, G. Barzaghi e G. Carbone, ESD, Bologna 2014, Q. 6, A. 8, p. 101; corsivi miei).

te, integrare questa prospettiva. Il problema principale che mi sembra si possa rilevare è che Moody-Adams paghi un prezzo alto per salvaguardare il progresso morale: la visione proposta rischia infatti di produrre una concezione “stagnante” di questo progresso, come di un continuo approfondimento di intuizioni e concetti già da sempre presenti in una determinata cultura, o addirittura nel genere umano. I presupposti di tutta l’argomentazione sono sia che la sfera morale vada concepita come l’habitat di intuizioni morali preesistenti, sia la presa in esame unicamente dell’ambito dei diritti (gli esempi addotti da Moody-Adams sono l’abolizione della schiavitù, l’emancipazione femminile, i diritti delle minoranze, ecc.). In questo modo la sfera morale-diritti si presta ad essere espansa (nel caso del progresso) o ristretta (nel caso del regresso) così da includere (o escludere) i soggetti che ne erano precedentemente esclusi (o inclusi). Ma solo in questo modo può essere concepita la sfera morale? Non vi è davvero nessun margine di invenzione di nuove idee, costituenti quella che potremmo chiamare *innovazione*, che possano plasmare e guidare quei soggetti impegnati attivamente nella diffusione delle pratiche morali?

Un’intuizione che può rivelarsi feconda è espressa sin dall’incipit della prima opera sistematica di Charles Taylor, *Sources of the Self*: «l’ipseità (*selfhood*) e la morale (*morality*) si presentano come temi inestricabilmente intrecciati»¹⁸. Questa prospettiva, che in realtà affonda le sue radici in una certa concezione dell’essere umano già presente nell’etica antica, costringe a fare i conti con il fatto che non possiamo dirci «esseri [umani] completi fino a che non riusciamo ad articolare cosa ci muova»¹⁹, cosa ci spinga ad agire in un certo modo; in

18. C. Taylor, *Sources of The Self*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989, p. 3.

19. Ivi, p. 92.

altre parole la nostra stessa identità personale, il nostro senso di sé, è un compito che si attua tramite l'articolazione di ciò attorno cui costruiamo le nostre vite. La conseguenza di ciò è che la sfera morale subisce un sostanziale ampliamento qualitativo finendo per includere non solo ciò che è giusto o doveroso fare o quali sono i diritti da esigere per sé e da rispettare per gli altri, ma anche ciò che è giusto essere ed amare. La sfera etico-morale si apre così alla «nozione di buono in quanto oggetto del nostro amore, della nostra lealtà»²⁰, in quanto oggetto privilegiato della nostra attenzione (eco questa, del pensiero di Iris Murdoch).

Taylor dà voce a questa comprensione della morale coniando l'espressione *constitutive goods*, intendendo porre l'attenzione sulla dimensione generativo-costitutiva che certi beni/valori hanno nella nostra vita. E ciò è strettamente interconnesso con il fatto che «sapere chi si è equivale a sapersi orientare in uno spazio morale», vale a dire in uno spazio «dove sorgono questioni circa cosa sia buono o cattivo, cosa sia degno fare e cosa no, cosa ha significato e importanza e cosa è triviale e secondario»²¹.

Una volta colto questo aspetto essenziale della natura morale umana²², è possibile impostare un'indagine che miri a esami-

20. Ivi, p. 3.

21. Ivi, p. 28.

22. L'aspetto è talmente essenziale che Taylor tiene a rimarcare la cosa nel modo seguente: «Non c'è problema nel dire che il moderno umanesimo immanentista non ha più spazio per i *beni costitutivi*, nel senso che niente funziona come le fonti morali delle teorie premoderne. Tuttavia, ciò che rimane vero è che qualcosa ancora funziona in maniera *analogica*. Ovvero, c'è qualcosa in relazione alla quale si definiscono certe azioni e certi motivi come superiori [*higher*], ad esempio la nostra capacità in quanto "canne pensanti"; e la contemplazione di ciò può ispirare una motivazione che ci incoraggia ad essere all'altezza di ciò che è superiore [*higher*]. Ma questo è

nare lo sfondo di comprensione che articola e fornisce senso al modo in cui l'essere umano si comprende (e si è storicamente compreso) in relazione a sé, al mondo e agli altri, in cui si innestano e proliferano anche gli obblighi morali che riconosciamo come tali: è proprio questo il compito che si prefigge Taylor nell'opera del '89. Non potendo ovviamente scendere qui nei dettagli della ricostruzione storico-filosofica offerta da Taylor, mi limiterò a richiamare velocemente alcuni degli elementi essenziali che possono aiutare a comprendere ciò che, a mio avviso, rischia di perdersi nell'analisi di Moody-Adams.

Il prodursi di un'interiorità in senso forte, esplorabile attraverso una riflessione radicale del proprio sé, che porta nella modernità alla formazione della nozione di individuo; il lungo processo di disincantamento del cosmo e il disfarsi dell'idea di un ordine prestabilito da contemplare, rispettare e rispecchiare nella società; l'«affermazione del valore della vita ordinaria»²³ e delle sue funzioni “basilari” (alimentazione, riproduzione, lavoro); questi e altri (molti altri in verità) sono i processi che hanno contribuito alla formazione del sé moderno, con i suoi valori, con il suo modo di orientarsi e con le sue istituzioni. Da questa gamma di rivolgimenti sorge anche quella cultura dei diritti che Moody-Adams considera la sede emblematica del progresso morale. Ma se quest'ultimo si vuole vivo e vivificato dall'esperienza concreta umana, non può e non deve essere scorporato dalle condizioni storiche in cui esso si dà. Vale a dire, che non può essere separato dallo sfondo di autocomprensioni che i soggetti morali, e dunque anche gli *engaged moral inquirers* che identifica Moody-Adams, portano con sé, in quanto sono

precisamente quello che siamo tentati di dimenticare nel clima della filosofia morale moderna» (ivi, p. 95; corsivi miei).

23. Espressione tecnica coniata da Taylor. Cfr. la parte III di *Sources of the Self*, cit., pp. 209-302.

queste stesse autocomprensioni ad aprire e plasmare lo spazio morale in cui può avvenire qualcosa come il progresso.

Da un lato, possiamo allora riconoscere, con Moody-Adams, che non sono necessarie idee morali radicalmente nuove perché si dia localmente progresso morale, in quanto è sufficiente un adeguato approfondimento di quelle già esistenti coordinato con un'adeguata critica alla propria condotta e alle pratiche sociali diffuse. Dall'altra parte, tuttavia, dobbiamo altrettanto riconoscere, grazie ad un ampliamento di cosa intendiamo con sfera morale, che nelle vicende storico-culturali si verificano anche profonde innovazioni della comprensione di sé e del mondo, le quali forniscono i contorni e l'impalcatura perché l'approfondimento cercato sia possibile. È importante sottolineare che l'idea di integrare la proposta di Moody-Adams non mira a individuare un terreno antecedente, nel senso di più originario, sul quale si staglia il progresso morale come approfondimento. Il punto sta nel riconoscere l'esistenza concreta di una "dialettica" tra approfondimento ed innovazione che consente il *reale* dispiegarsi di qualcosa che può essere definito progresso morale. Vi saranno casi in cui lo scrutinio attento e l'approfondimento critico delle pratiche sociali vigenti porteranno ad un locale progresso morale (che può in seconda battuta confluire in un rivolgimento più ampio); e casi in cui processi storico-culturali di lunga durata forniscono i contorni entro i quali è possibile concepire *nuove* critiche ai comportamenti umani, sia individuali che istituzionalizzati.

Riprendiamo allora in esame, per concludere, il "rimprovero" che Moody-Adams rivolge alla cultura greca, ossia quello di non aver messo in questione la pratica della schiavitù pur non avendo alcun vincolo epistemico *a priori* che lo impedisse. La severità di questo giudizio sembra fare tutt'uno con la ristrettezza della concezione della sfera morale che lo sostiene (e dunque con l'appiattimento dell'idea di progresso morale sul lato del solo approfondimento). Si può concedere a

Moody-Adams che non vi fossero in effetti vincoli epistemici che impedissero la messa in discussione di una pratica così diffusa come quella della schiavitù. Tuttavia, come si è cercato di accennare utilizzando le intuizioni di Taylor, mettere in discussione una pratica così radicata in una cultura, così parte della scala gerarchica e valoriale di una forma di vita, è un processo più complesso che non si gioca solo sul piano delle possibilità epistemiche. In un saggio del '95 lo stesso Taylor afferma che «una cultura è connessa con le azioni e le esperienze che rende intellegibili in maniera non estrinseca. [...] Non è un mero strumento per i beni individuali»²⁴; e ancora, «giudicare un certo tipo di eroismo del dono di sé come buono, o un certo valore dell'esperienza estetica, equivale a giudicare le culture nelle quali questo tipo di eroismo o questo tipo di esperienza estetica sono opzioni concepibili come culturalmente buone»²⁵. Ciò non significa rassegnarsi ad un relativismo valoriale che precluda confronti o giudizi di merito. Piuttosto si tratta di restituire una dimensione storica e concreta alle diverse culture, pur riconoscendone i limiti multiformi (e non solamente epistemici) che le hanno contraddistinte. Può darsi il caso, come scrive Francesco Verde sintetizzando efficacemente il lavoro dello storico Giovanni Pugliese Carratelli, che «proprio nello specifico contesto delle *poleis* va rintracciata l'origine peculiare della religione e della filosofia dei Greci. [...] la filosofia è greca e nasce in Grecia perché la *polis* è invenzione dei Greci»²⁶. Dunque, è in que-

24. C. Taylor, *Irreducible Social Goods*, in Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London, 1995, pp. 127-145: p. 137.

25. *Ibidem*.

26. F. Verde, *Introduzione. Giovanni Pugliese Carratelli storico della filosofia antica*, in G. Pugliese Carratelli, *Principii della filosofia greca. La nascita della filosofia*, nuova ed. a cura di F. Verde, Bibliopolis, Napoli 2023, pp. XI-XL; p. XXII.

sta innovativa e peculiare forma di vita che la cultura greca ha prodotto che vanno ricercati tanto i fondamentali progressi, che costituiscono una delle molle dell'odierna cultura occidentale, quanto i limiti inerenti alla forma di vita rappresentata dalla *polis* stessa²⁷.

27. Si può comunque precisare che il giudizio complessivo sulla “cultura greca” può risultare una generalizzazione. Specialmente sul piano della riflessione teorica si tende a schiacciare quella che fu espressamente la posizione aristotelica sull'intera cultura ellenica. Come rileva Pugliese Carratelli, in un confronto tra l'ispirazione filosofica platonica e quella aristotelica, «la diversità è specialmente palese nel contrasto tra la platonica *polis* ispirata al modello che è “nel cielo” [...] e la *polis* immaginata da Aristotele, fondata su realistiche ma anguste considerazioni economiche ed etiche: con una predilizione conservatrice per il già sperimentato che ha tolto al maestro di Alessandro di aderire al geniale disegno politico del discepolo, vanificatore della tradizionale divisione dell'umanità in *Hellenes* “liberi per natura” e *barbaroi* “per natura servi di un despota”» (G. Pugliese Carratelli, *Principii della filosofia greca*, cit., p. 57).

*Dall'astuzia alla saggezza
La responsabilità dell'essere umano
di fronte al percorso storico e alla natura*

Giorgio Erle*

1. Introduzione

Nel nostro contributo intendiamo proporre una riflessione sul legame morale tra saggezza e bontà che consenta di superare il concetto di “astuzia della ragione”: il punto è quello di pensare ad un percorso che non perda di vista il compito di custodia dell'essere. Per compiere questo itinerario, inizieremo con l'evidenziare come, all'interno di una filosofia della storia di tipo idealista, il significato di una “astuzia della ragione” non sia così scontato, nel suo originarsi nell'elemento logico e nel suo rapportarsi anche alla natura (§ 2); la via dell'astuzia della ragione appare essere comunque alternativa a quella della saggezza, in quanto quest'ultima è connessa, nella tradizione leibniziana, ad una considerazione della realtà secondo necessità ipotetica. Se si tenta un confronto tra la tradizione di Teodicea e il pensiero della responsabilità in Hans Jonas, ci si avvede che esso non può certo avvenire per tramite dell'armonia prestabilita, ma invece nel convincimento per cui il poter fare si svuota di significato se privato della bontà (§ 3); di

* Dipartimento di Scienze Umane, Università degli Studi di Verona.

fronte alla sofferenza del giusto e dell'innocente, la richiesta di senso esige il ritorno al rispetto del volto umano e alla cura della realtà (§ 4).

2. *La via dell'astuzia*

Il primo passo è preliminare “per contrasto”, nel senso che anche se noi intendiamo più avanti sostenere il ruolo di una comprensione della storia ispirato alla saggezza, occorre osservare qualche aspetto che non è affatto scontato nel significato della filosofia della storia nell'idealismo di Kant e di Hegel, in vista della comprensione di ciò che il filosofo di Stoccarda chiamerà *astuzia della ragione*. Occorre cioè osservare che la riflessione sul senso della storia può farsi così radicale da chiedersi se davvero o comunque entro quali limiti sia *possibile* una filosofia della storia, finanche in un contesto idealista, così come ha recentemente discusso J.-F. Kervégan. Egli evidenzia per esempio come nel pensiero di Kant il senso da attribuire al significato di una filosofia della storia dipenda evidentemente da ciò che, prima ancora, intendiamo per “filosofia” e dal compito che di conseguenza attribuiamo a questa disciplina: nel caso specifico se ci riferiamo alla “filosofia pura”, allora per Kant le considerazioni sulla storia rimangono escluse da valenze fondative e metafisiche; se invece ci riferiamo all’”antropologia” nel senso in cui la intende il filosofo di Königsberg, allora la natura umana diventa un interessante luogo di confronto tra storia e natura in generale. Più facile sembra rispondere alla questione se guardiamo al sistema della filosofia di Hegel; eppure, proprio la collocazione sistematica, come ricorda Kervégan, quella che propone la comprensione filosofica della storia al compimento dello spirito finito e dunque anche nel punto di passaggio dallo spirito finito, soggettivo e oggettivo, verso lo spirito assoluto manifesta

con tutta evidenza che per Hegel la storia «non dice la parola conclusiva»¹ del sistema della filosofia.

D'altra parte, a noi sembra che quello di dare un senso alla storia sia originariamente un "bisogno della ragione": utilizzando un lessico kantiano intendiamo però dire che il primo manifestarsi della "astuzia della ragione" si trova già in una cosmologia del pensiero, nella *Logica* di Hegel, ben prima della *Filosofia dello Spirito*.

Infatti nella *Scienza della logica* enciclopedica, al § 209, quando Hegel sta affrontando l'oggettività del concetto, egli afferma che la capacità soggettiva di mantenere se stessi all'interno del proprio *télos* – pur passando attraverso la contraddizione, e cioè in questo caso passando per la consumazione e l'*Aufhebung* prodotta dal confronto con l'oggettività – prende il nome di «astuzia della ragione».

Dal punto di vista pratico, questa concezione logica rende ben più dialettico il rapporto tra soggettivo e oggettivo, tanto che secondo il pensiero di Hegel tale rapporto, per permanere attivo, ha in un certo senso bisogno della forza attivatrice espressa in maniera determinante dalla negatività della contraddizione, sia in senso logico sia in senso ontologico, a differenza dell'a priori del confronto tra la soggettività della massima e l'universalità del principio nell'imperativo categorico. Forse è questa traccia del pensiero di Hegel il motivo per cui, quasi due secoli dopo la *Fondazione della metafisica dei costumi*, Hans

1. J.-F. Kervégan, *Esiste una «filosofia della storia?»*, in S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, Edizioni della Normale, Pisa 2018, pp. 53-74: p. 67. Su questo cfr. anche F. Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 43-105.

Jonas insisterà sul limitarsi, a suo modo di vedere, dell'imperativo categorico kantiano alla sola portata logica².

Tornando al filosofo di Stoccarda, il concetto che abbiamo ricordato gli consente non solo di mostrare le strette connessioni, dal suo punto di vista, tra logica e storia, per esempio con la famosa definizione dello Stato come «sistema di tre Sillogismi» (§ 198, annotazione); ma anche di alludere a possibili letture trasversali del suo sistema. Prendiamo un esempio: con poche parole poste all'interno di una parentesi egli accenna (§ 196) al fatto che il «Meccanismo *differenziato*» corrisponde a ciò che potremmo definire la particolarità diveniente in vari momenti del sistema e dunque: 1) sia nella meccanica, nel fenomeno della caduta dei gravi (§ 267); 2) sia nella fenomenologia, quando «la soggettività si spoglia della sua unilateralità» (§ 427); 3) sia nella società civile, nella quale l'istinto sociale conduce gli individui da un «sistema atomistico» verso le forme relazionali della mediazione (§ 523 ss.)³. Dunque: non solo l'astuzia della ragione anima già l'elemento logico, ma lo fa in un contesto in cui il riferimento al lessico e ai concetti della natura e delle sue scienze è decisivo, quello in cui l'oggettività del concetto si esprime tramite Meccanismo, Chimismo e Teleologia⁴. Il che torna a rendere interessante il tema di un confronto tra storia e natura al quale abbiamo già fatto cenno

2. Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it., a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009 (1990¹), p. 16.

3. Su come il meccanismo differente sia per Hegel in parte libero, in parte condizionato cfr. A. Moretto, *Libertà e meccanismo in Leibniz, Kant e Hegel*, in G. Battistoni (a cura di), *Fondamenti per un agire responsabile. Riflessioni a partire dalla filosofia classica tedesca*, FrancoAngeli, Milano 2020, pp. 45-64: pp. 55-60 (l'intero volume è disponibile in open access: http://ojs.francoangeli.it/_omp/index.php/oa/catalog/book/510).

4. Cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995, pp. 219-287.

per Kant e, a riguardo di un sistema, come quello di Hegel, in cui tutto è organicamente collegato, può condurre o a una lettura meno metafisicamente necessaria della storia o viceversa a una interpretazione metafisica della stessa natura⁵. E per certi versi, guardando in avanti, consente di avviare con la “biologia filosofica” di Hans Jonas un confronto che possiamo esprimere attraverso le parole di uno studioso sia del pensiero di Hegel e della sua filosofia della natura all’interno del sistema, sia del pensiero di Jonas: «Per lui [cioè per Jonas] soltanto una fondazione metafisica [dell’etica] è accettabile. Ma una fondazione metafisica dell’etica può aver luogo solo se guardiamo all’Essere nella sua interezza e solo se riconosciamo [...] la centralità della vita per la struttura dell’Essere»⁶; ma con un “distinguo” sul piano della filosofia della storia che cambia completamente il senso di quel confronto. Jonas è infatti il filosofo che si è espresso categoricamente dicendo: «Man komme mir hier nicht mit der List der Vernunft»⁷, «Non mi si venga qui a parlare di astuzia della ragione»⁸. Dovremo tra poco appunto precisare che il contesto in cui il filosofo de *Il Principio responsabilità* colloca queste parole non è biologico, ma invece storico.

5. Su questo cfr. A. Stone, *Petrified Intelligence. Nature in Hegel's Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2005.

6. V. Höhle, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, in D. Böhler - I. Hoppe, *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Beck, München 1994, pp. 105-125; pp. 213-214 (tr. mia).

7. H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, in Id., *Kritische Gesamtausgabe der Werke*, vol. III/1, *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*, a cura di M. Bongardt, U. Lenzig e W.E. Müller, Rombach, Freiburg i.Br.-Berlin-Wien 2014, pp. 241-285; p. 275.

8. H. Jonas, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, tr. it. di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Morcelliana, Brescia 2012, p. 83.

3. *La via della saggezza*

Intanto osserviamo che esiste un'altra via rispetto a quella idealista. Già nella visione leibniziana questa riflessione si giocava tra il senso di uno sviluppo naturale, da un lato, e il confronto con la saggezza divina dall'altro: concettualmente il termine comune era quello non della necessità assoluta dello sviluppo e del progresso, ma invece del loro essere ipotetici. E qui la rilevanza del tema morale della scelta appare in tutta la sua evidenza, come sottolineava Hans Poser, in primo luogo e fin da principio nel modello della perfetta saggezza, quella divina, per la quale: «[...] la scelta dunque ha a che fare con quanto è logicamente e con ciò onticamente possibile, ma non necessario e dunque contingente»⁹.

Le scelte terminologiche di Poser sono rilevanti e pienamente coerenti con la visione leibniziana che egli descriveva: il legame tra la logica e l'essere c'è; pure, questo significa semplicemente che la possibilità logica è condizione necessaria, e tuttavia ragione non sufficiente¹⁰ sul piano del passaggio alla realtà. Perché questo realizzarsi accada è indispensabile la scelta. Ecco perché la possibilità qui è definita da Poser ontica,

9. «[...] betrifft die Wahl mithin das, was logisch und damit ontisch möglich, aber nicht notwendig, mithin kontingent ist» (H. Poser, *Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*, a cura di Wenchao Li, Meiner, Hamburg 2016, p. 76; tr. mia). Su questo cfr. per es. G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, vol. VI, Olms, Hildesheim-New York 1978, pp. 21-364; tr. it. (da cui citeremo), *Saggi di Teodicea. Sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, a cura di V. Mathieu, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 114.

10. Sulla rilevanza del concetto di "ragione non sufficiente" nel pensiero di Leibniz cfr. L. Cataldi Madonna, *Il Dio di Leibniz gioca a dadi*, in G. Erle (a cura di), *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, Archetipolibri, Bologna 2013, pp. 77-93, in part. pp. 83-86.

non ontologica. L'agire morale è frutto dell'esercizio libero e consapevole¹¹.

È la necessità ipotetica ad accomunare, secondo Leibniz, l'ambito naturale a quello morale, secondo l'esempio della bontà e della saggezza divine. Una traccia di questo convincimento ci pare rimanga nel pensiero di Hans Jonas, risoluto oppositore, come ricordavamo, del concetto di "astuzia della ragione". Egli certo non può riprendere la via dell'armonia prestabilita e tuttavia, come ha osservato Claudio Angelino nell'introdurre la lettura de *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, di fronte all'impossibilità di un giudizio sulla storia e ancor più di fronte all'orrore del male assoluto, di fronte «alla sua [di Dio] impossibilità di intervenire nella storia del mondo», Jonas fa intendere che rimane una possibilità di salvezza all'essere umano, quella di ritrovare in sé l'immagine «[...] "e somiglianza della bontà infinita di Dio" (e non della sua presunta onnipotenza) [...]»¹². Il confronto con una pagina di *Materia, spirito e creazione*, risulta molto efficace: là Jonas parla di una responsabilità dell'essere umano in senso purtroppo terribilmente negativo, quando egli dice che «L'onta di Auschwitz» pesa sugli esseri umani che hanno sfigurato quell'immagine originaria che portano in sé: «Noi esseri umani abbiamo fatto questo alla divinità in quanto esecutori falliti della sua causa. Questo resta a pesare su di noi. Abbiamo ancora il dovere di lavare via

11. Cfr. A. Poma, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli "Essais" di Leibniz*, Mursia, Milano 1995, pp. 32-36 e pp. 68-73. Cfr. anche L. Cataldi Madonna, *Die dritte Klasse der Sätze bei Leibniz: die moralische Gewissheit*, in H. Breger - J. Herbst - S. Erdner (a cura di), *Einheit in der Vielheit. Akten des VIII. Internationalen Leibniz-Kongress. Hannover 24.-29. Juli 2006*, Gottfried Wilhelm Leibniz Gesellschaft, Hannover 2006, pp. 137-141.

12. C. Angelino, *Introduzione*, in H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, tr. it. e intr. di C. Angelino, il melangolo, Genova 2004, pp. 15 e 21.

l'onta dal nostro viso sfigurato, anzi dal volto di Dio»¹³. Ed è a questo punto che seguono le parole: «Non mi si venga qui a parlare di astuzia della ragione». In effetti, in aperta polemica con Hegel e con un significato della negazione determinata, poco prima, nella stessa pagina, egli aveva inoltre rifiutato una valenza dialettica della saggezza. Il che ci sembra voglia dire che una saggezza che non sia per intero votata al bene, non può nemmeno avere il nome di saggezza.

Ecco un importante punto di contatto con Leibniz: una saggezza senza bontà non è nemmeno saggezza; così come una onnipotenza privata di saggezza e bontà, non è più una perfezione e non può e non deve essere, a quel modo stravolto e vuoto d'amore, attribuita al Principio. Aveva scritto il filosofo dei *Saggi di Teodicea*: «Gli antichi errori di coloro che accusavano la Divinità, o ne facevano un principio malvagio, sono stati rinnovati, talvolta, ai giorni nostri. Si è ricorso alla potenza irresistibile di Dio allorché si trattava piuttosto di farne vedere la suprema bontà; e si è supposto un potere dispotico là dove si doveva concepire una potenza guidata dalla più perfetta saggezza»¹⁴. Gli fanno eco, più di due secoli e mezzo dopo, le parole di Hans Jonas che osservano che la potenza assoluta rimane priva di relazione. Cioè: quella potenza non potrebbe nemmeno amare, così come trovare una forma di resistenza. Lo ricaviamo ancora dalle parole di Jonas: «La potenza assoluta non ha perciò, nella sua solitudine, nessun oggetto su cui poter agire»¹⁵.

Tramite il riferimento di Jonas al tema del volto, considerato sia come quello dell'essere umano sia come volto di Dio, si manifesta inoltre un rapporto con la tradizione biblica, non

13. H. Jonas, *Materia, spirito e creazione*, cit., p. 83.

14. G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., p. 105 (corsivo mio).

15. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 53.

solo con quella dell'esser creato l'essere umano a immagine e somiglianza di Dio di cui si parla nella *Genesi*, ma anche per il fatto che in quella tradizione c'è un rapporto tra la giustizia e la contemplazione del volto di Dio: «Ma io per la giustizia contemplerò il tuo volto»¹⁶.

4. *La sofferenza del giusto e la natura*

Tornando al confronto con il pensiero di Teodicea, il problema che quest'ultimo non può risolvere, osserva Jonas, è quello della domanda di Giobbe¹⁷, quella che riguarda la sofferenza del giusto. Rifiutando sì, come il filosofo dei *Saggi di Teodicea*, l'idea di un *Deus absconditus*, il filosofo de *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* racconta però anche del balbettare¹⁸ dell'essere umano di fronte alla «accezione di Dio come mistero assoluto»¹⁹. E a noi che leggiamo quelle parole sembra quasi di cogliere un legame di sofferenza tra il Dio muto di cui parla Jonas e i bambini che morirono ad Auschwitz, bambini «che non possedevano ancora l'uso della parola e ai quali questa opportunità non fu neppure concessa»²⁰. Come ancora pretendere anche solo di voler provare a spiegare l'esistenza del male? Troppa sofferenza, troppo dolore anche solo per pensare ad un

16. Cfr. rispettivamente *Gen* 1,26, e *Sal* 17,15: la citazione diretta proviene dall'edizione *La Bibbia di Gerusalemme*, testo biblico di *La Sacra Bibbia* della CEI, *editio princeps* 1971, note e commenti di *La Bible de Jerusalem*, nuova ed. 1973, ed. it. e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di F. Vattioni, direzione editoriale di A. Tessarolo, redazione di G. Albiero, EDB, Bologna 1977³.

17. Cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 29.

18. Cfr. *ivi*, p. 69.

19. *Ivi*, p. 55.

20. *Ivi*, p. 31.

bilancio della storia umana²¹. Significativamente, al riguardo Jonas afferma che il comprensibile «sdegno del pessimista» di fronte a «un tale catalogo di incessanti atrocità» non deve far dimenticare il significato positivo della responsabilità, quella dell'essere umano *per* l'essere umano²². Allora Jonas, toccato egli stesso nella propria famiglia dalla tragedia di Auschwitz²³, con grande pudore sembra voler accennare almeno a una possibile via, pur sapendo che si tratta della «posizione più difficile», perché l'umanità non venga per intero travolta da quel male. E così, se Leibniz, a beneficio della comprensione umana, aveva voluto assumere i panni dell'avvocato difensore di Dio nella sua *Teodicea*, Jonas per canto suo ritiene che il difensore non di Dio, ma dell'umanità si trovi appunto nella «posizione più difficile», «pur avendo dalla sua grandi espiatori [...]»²⁴. Eppure, ci sembra, proprio in questo modo – e non tramite una visione organicamente “necessaria” della vita dello spirito – torna a palesarsi l'importanza del rapporto tra natura e storia, perché Jonas propone come nome esemplare di quei “grandi espiatori” quello di Francesco di Assisi.

Ci si può domandare quale siano i significati di questa presenza di Francesco di Assisi ne *Il principio responsabilità*. Una possibile risposta è quella per cui Hans Jonas intende respingere le visioni che per spiegare l'esistenza del male pretendono di svuotare di significato la natura creata: questa risposta interpretativa si inquadrebbe all'interno della sua polemica,

21. Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 125-126, e ancora Id., *Materia, spirito e creazione*, cit., p. 83.

22. Sul rapporto tra responsabilità per l'essere umano e concezione della storia in Jonas cfr. A. Pugliese, *Tra identità e individuazione: la responsabilità come genesi della persona*, in F. Miano (a cura di), *Etica e responsabilità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 195-204, in part. pp. 202-204.

23. Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 124-125.

24. Ivi, p. 126.

e in effetti di Martin Buber qualche anno prima di lui, contro rinnovate forme di gnosticismo²⁵ che per entrambi gli autori non fanno che condurre verso il nichilismo²⁶. Ci sembra però che ci sia più che questo nell'evocazione della figura dell'autore del *Cantico* della Creature; e cioè il senso dell'esistenza, il provare su di sé la sofferenza della natura che «geme», come diceva San Paolo e questo perché, ci ha insegnato Papa Francesco, quella natura che il Santo di Assisi ha chiamato madre e sorella «[...] protesta per il male che le provochiamo, a causa dell'uso irresponsabile e dell'abuso dei beni che Dio ha posto in lei. [...] Per questo, fra i poveri più abbandonati e maltrattati, c'è la nostra oppressa e devastata terra»²⁷. La via della ter-

25. Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tr. it. di A. Patrucco Becchi, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 263-284; M. Buber, *Il problema dell'uomo*, tr. it., a cura di I. Kajon, Marietti 1820, Bologna 2019, in part. pp. 17, 23, 79, 86, 95. A commento cfr. il paragrafo *Gnosis und spätantiker Geist. Wege zum Selbst durch mythischen Bruch mit der Welt* in D. Böhler, *Einführung in die Gesamtausgabe*, in H. Jonas, *Kritische Gesamtausgabe der Werke*, vol. I/1, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, in *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, a cura di H. Gronke, Rombach, Freiburg i.Br.-Berlin-Wien 2010, pp. XVII-LXXIX: pp. XXXII-XLII. Su come questa discussione costituisca un presupposto della biologia filosofica di Jonas, cfr. R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di «Organismo e libertà»*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 15-47.

26. Su come la perdita di significato del cosmo presso la Gnosi antica trovasse nell'interpretazione di Jonas corrispondenze nella *Geworfenheit*, oltre ai titoli citati nella nota precedente cfr. anche R. Seidel, *Der Anspruch des Lebens. Zum Werk des Philosophen Hans Jonas*, in J. Nielsen-Sikora - J.-S. Gordon (a cura di), *Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege*, Logos Verlag, Berlin 2017, pp. 13-45, in part. pp. 14-17. Più ampiamente, sulla rivalutazione jonasiana della natura alla luce del rapporto tra *bonum* ed *esse*, cfr. T. Morris, *Hans Jonas's Ethic of Responsibility. From Ontology to Ecology*, State University of New York Press, Albany 2013, in part. il cap. III, pp. 89-118.

27. *Lettera Enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 3.

ra e il cammino dell'essere umano in Francesco di Assisi non sono separabili. Ancora con le parole di Papa Francesco: «In lui si riscontra fino a che punto sono inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore»²⁸.

Tutto questo ci può aiutare a comprendere meglio perché Jonas dica che Francesco di Assisi è un espiatore, se proviamo ad interpretare così il senso dell'espressione del filosofo: di fronte al male che c'è, il Santo di Assisi vive il prendersi cura della realtà dal suo interno, assumendone il senso, la sofferenza, ma assumendo anche la bellezza della realtà creata.

4. *Conclusione*

Dal percorso che abbiamo compiuto ricaviamo che non possiamo più separare la comprensione della storia dell'essere umano da quella della terra e della natura. Non possiamo dimenticare che «noi stessi siamo terra»²⁹. Questo ci fa custodi non solo del nostro essere, ma dell'essere in generale. Soprattutto, qui abbiamo fatto riferimento a un modo diverso di leggere la realtà rispetto a quello dell'astuzia della ragione. Conclusivamente ne ricaviamo che il passaggio dall'astuzia alla saggezza significa che il saggio ha certamente in sé l'antica caratteristica della serenità ed è inoltre saggio perché tiene

28. Ivi, p. 11. La valenza spirituale del rispetto della natura tanto nel francescanesimo, quanto nella lettera enciclica *Laudato si'*, quanto infine nel pensiero di Hans Jonas è rilevata da F. Quesada-Rodríguez, *Science and Technology in the Encyclical Letter "Laudato si'"*. An Interpretation according to Hans Jonas's Bioethics of Responsibility, in J. Nielsen-Sikora - J.-S. Gordon, *Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege*, cit., pp. 273-294.

29. *Lettera Enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco*, cit., p. 3.

insieme il sapere e il saper fare, tramite la bontà, e così facendo produce armonia, come voleva Leibniz; e in Francesco di Assisi, nella sua azione come nel suo *Cantico*, tutto questo è ricerca della giustizia, quella per cui ogni creatura ha voce in capitolo e dunque ogni essere umano ha diritto di parola e di poter cantare.

Unfolding reality: *riflessioni sul naturalismo dialettico di Murray Bookchin*

Paola Iadaresta*

Murray Bookchin (1921-2006) è stato un pensatore radicale, teorico sociale ed ecologista statunitense, noto per aver sviluppato il concetto di ecologia sociale. La sua filosofia si basa sull'idea che le crisi ecologiche non possano essere comprese né affrontate separatamente dalle strutture sociali e politiche: critico del capitalismo, Bookchin identifica nelle gerarchie e nelle relazioni di dominio umano le radici della distruzione ambientale. La sua proposta si articola in una visione di ecologia dialettica, che connette l'evoluzione della natura con quella della società, promuovendo un cambiamento rivoluzionario verso una società libertaria ed ecologica.

Uno dei contributi più originali della riflessione di Bookchin è il concetto di «naturalismo dialettico», secondo il quale la natura è una totalità dinamica e in continua evoluzione, caratterizzata da crescente complessità e diversità, e l'essere umano è la forma di vita più libera e autocosciente di questo processo evolutivo. La realtà è un *continuum* organico in divenire i cui processi devono essere colti dialetticamente – concentrandosi quindi sul cambiamento, sulle tensioni interne e sull'emerge-

* Università Campus Bio-Medico di Roma.

re di nuovi livelli di organizzazione e possibilità di esistenza. L'essere umano è l'unico in grado di cogliere la razionalità dialettica nel divenire delle cose: questa capacità gli conferisce la responsabilità di favorire una sempre maggiore attuazione delle loro potenzialità intrinseche.

La dialettica, nella tradizione hegeliana e marxista in cui Bookchin si è formato, si basa sull'idea che la realtà sia un processo in continua trasformazione, dove le opposizioni non sono statiche, ma piuttosto elementi di un'interazione che produce cambiamento. Bookchin attinge al pensiero di Hegel, che considera la realtà come un processo in cui lo sviluppo avviene attraverso contraddizioni interne e superamenti (*Aufhebung*), ma ne rifiuta il teleologismo assoluto, sostituendolo con una «teleologia aperta»: l'evoluzione naturale ha sì una direzione verso gradi sempre maggiori di complessità, autocoscienza, diversità e libertà, ma non è predeterminata. D'altro canto, Bookchin condivide con Marx l'idea che la dialettica debba essere radicata nella realtà materiale e storica ma critica il riduzionismo economico del materialismo storico, sostenendo che Marx non abbia adeguatamente riconosciuto l'importanza della dimensione naturale. Sebbene Marx abbia riconosciuto l'importanza della natura come base delle attività umane, tendeva a considerarla come materia prima per la produzione. Per Marx, la natura veniva trasformata attraverso il lavoro umano, ma non veniva considerata un soggetto attivo o dotato di una propria dialettica. Bookchin critica questa visione e concepisce invece la natura come un soggetto dialettico che sviluppa contraddizioni e transizioni interne. In questo senso, Bookchin rifiuta l'idea di una natura passiva da manipolare e sostiene che la natura e la società siano legate da una dialettica complessa, sviluppando un'ontologia che integra, non separa, natura e società in una totalità dialettica in cui l'economia non occupa più una posizione dominante ma che riconosce la fondamentale interdipendenza di processi storici e naturali.

È possibile tracciare una panoramica del naturalismo dialettico di Bookchin partendo dalle tre domande con cui si apre lo scritto *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism*: «What is nature? What is humanity's place in nature? And what is the relationship of society to the natural world?»¹. Oggi si riscontra una certa riluttanza ad affrontare queste questioni: la ragione umana, che dovrebbe, appunto, delineare un quadro ontologico in accordo al quale rispondere alle domande, è ormai oggetto di una certa sfiducia. Di fronte alle crisi ecologiche, molti movimenti di stampo *New Age* hanno sviluppato un atteggiamento di diffidenza rispetto alla razionalità umana: sarebbe infatti in virtù di questa capacità che l'uomo è riuscito a prevaricare sul resto del mondo naturale. In opposizione al razionalismo scientifico ha preso piede una visione *spirituale* della natura, caratterizzata da una particolare enfasi sull'interconnessione e l'armonia piuttosto che l'analisi razionale e la manipolazione tecnologica. Come reazione, quindi, alla razionalità fredda, calcolatrice e strumentale, molti movimenti hanno esaltato l'intuizione, l'emozione e la spiritualità come forme più autentiche di conoscenza e relazione con il mondo naturale. Queste ecologie sono caratterizzate da un rifiuto della razionalità come strumento valido per comprendere la natura e interagire con essa. Questo rifiuto è spesso basato sull'idea che la ragione umana sia intrinsecamente distruttiva o dominatrice e che qualsiasi intervento umano nella natura sia necessariamente un atto di dominio, piuttosto che di co-evoluzione.

Bookchin sostiene che questa sfiducia si basi su un fraintendimento della ragione. Il rischio di rifiutarla *in toto* è quello di non valutare la possibilità che esista un altro tipo di razio-

1. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism*, Black Rose Books, Montréal 1996, p. 1.

nalità, in grado invece di cogliere adeguatamente la complessità del reale e di rispondere in maniera soddisfacente alle domande iniziali:

In reacting against instrumental and analytical forms of reason, which are usually identified with reason as such, we may well overlook other forms of reason that are organic and yet retain critical qualities; that are developmental and yet retain analytical insights; that are ethical and yet retain contact with reality.²

Secondo Bookchin, questa ragione organica va rintracciata nel pensiero dialettico, che si è storicamente distinto, da Eraclito in poi, per la capacità di cogliere la realtà *in divenire* e di intrattenere «a view of reality as developmental – of *Being* as an ever-unfolding *Becoming*»³.

Occorre quindi distinguere tra ragione convenzionale e ragione dialettica. La ragione convenzionale si fonda sul principio d'identità per cui A è sempre uguale ad A e non può essere allo stesso tempo A e non-A: «Any given phenomenon can be only itself and cannot be other than what it is, or what we immediately perceive it to be, at a given moment in time»⁴. *Ogni cosa è uguale a se stessa e non può non esserlo*. Quando le caratteristiche che “definiscono” una cosa in via di sviluppo cambiano – quando, ad esempio, la sabbia diventa terra – la ragione convenzionale tratta la sabbia come sabbia e il terreno come terreno, come se fossero indipendenti l'uno dall'altro – due realtà a compartimenti stagni. L'area di interesse di questo tipo di razionalità è la fissità di una cosa o di un fenomeno, la sua indipendenza e la sua interazione fondamentalmente meccanica con cose e fenomeni simili o dissimili. In virtù

2. Ivi, p. 5.

3. Ivi, p. 6.

4. *Ibidem*.

di questa stessa attenzione alla fissità, la ragione convenzionale non è in grado di affrontare il problema del cambiamento. Questa ragione svolge la funzione di descrivere l'identità di una data entità e di spiegare come quell'entità sia organizzata per essere se stessa. Non può, però, esplorare sistematicamente i processi del divenire, o il modo in cui un'entità vivente si modella come potenzialità di passare da uno stadio del suo sviluppo a un altro. I movimenti di stampo *New Age*, secondo Bookchin, si scagliano contro questo tipo di ragione – «With its message of identity and consistency as truth, conventional reason fails us not because it is false as such but because it has staked out too broad a claim for its own validity in explaining reality»⁵ – trascurando il fatto che, accanto ad essa, ce ne sia un altro.

Bookchin si riferisce alla ragione *dialettica*, che è in grado di riconoscere la natura evolutiva della realtà affermando in un modo o nell'altro che A è uguale non solo ad A ma anche a non-A. Un esempio addotto da Bookchin è quello della crescita dell'essere umano. Esaminando il ciclo di vita umana si considererà il bambino come un'identità umana che si automantiene mentre contemporaneamente si sviluppa in adolescente, da adolescente in giovane e da giovane in adulto. La ragione dialettica coglie non soltanto come un'entità è organizzata in un momento particolare, ma anche come è organizzata per *superare* quel livello di sviluppo e diventare altro da ciò che è *pur conservando la sua identità*. La natura contraddittoria dell'identità – in particolare il fatto che A sia uguale sia ad A che a non-A – è una caratteristica intrinseca dell'identità stessa.

In questo senso, la ragione dialettica non è solo un modo per cogliere i fenomeni ma è anche e soprattutto una forma di causalità, *un principio intrinseco alla realtà stessa*:

5. Ivi, p. 11.

Reason exists in nature as the self-organizing attributes of substance; it is the latent subjectivity in the inorganic and organic levels of reality that reveals an inherent strive toward consciousness. In humanity, this subjectivity reveals itself as self-consciousness.⁶

Il naturalismo dialettico coglie la realtà come crescita per processo immanente di autoformazione organica in una direzione graduale e sempre più differenziata; rendendo conto di quella dimensione di potenzialità presente nel rapporto tra il bambino e il ragazzo – della sua *realtà dialettica*. È in questo senso che Bookchin la definisce «unfolding reality»⁷. La contraddizione dialettica esiste all'interno della struttura di una cosa o di un fenomeno in virtù di un assetto formale incompleto, inadeguato, implicito e insoddisfatto rispetto a ciò che “dovrebbe essere”. Le cose e i fenomeni sono incompleti e non attualizzati nel loro sviluppo – non “imperfetti” in senso idealistico o soprannaturale. Semplicemente, finché non diventano ciò per cui sono stati costituiti, finché non attualizzano i loro stadi di sviluppo ancora potenziali, esistono in una tensione dinamica. Nella misura in cui l'implicito si attualizza pienamente diventando ciò per cui è costituito, nella misura in cui il bambino diventa ragazzo e da ragazzo diventa uomo, il processo è *veramente* razionale – cioè si realizza in virtù della sua logica interna. In questo senso, il processo di sviluppo è *cumulativo* perché porta inscritta in sé la sua stessa storia – il susseguirsi dei passaggi dalla potenza all'atto dei suoi stadi potenziali.

In questo susseguirsi di passaggi dalla potenza all'atto è possibile rispondere alle domande iniziali e inscrivere il rapporto tra natura e società nella logica dei processi. La totalità orga-

6. M. Bookchin, *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, AK Press, Oakland 2005, p. 75.

7. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, cit., p. 56.

nica si costituisce come un *continuum* in cui è possibile distinguere una *prima* e una *seconda* natura: la prima corrisponde al mondo naturale in sé, indipendente dalle influenze umane. Include gli ecosistemi, le forme di vita e i processi naturali che esistono e si sviluppano secondo le proprie leggi e dinamiche intrinseche. La seconda natura, invece, rappresenta la dimensione sociale e culturale sviluppata dagli esseri umani e negli esseri umani resa auto-cosciente. La natura contiene dunque in sé un “dovrebbe essere”, una storia di passaggi dalla potenza all’atto del suo assetto formale in divenire e una logica interna in accordo alla quale questa stessa storia si sviluppa. La prima e la seconda natura non costituiscono due realtà separate ma due aspetti della medesima realtà – che Bookchin definisce «Nature-as-a-whole»:

Non-human nature can be designated as “first nature”, in juxtaposition to the social nature created by human beings called “second nature”. Social ecology is almost alone these days in dealing with these two developments of “nature-as-a-whole” as a highly creative and shared evolution rather than as an oppositional and purely dualistic antinomy.⁸

La natura come intero è un processo evolutivo dinamico in cui la prima natura è legata alla seconda da un rapporto dialettico di potenzialità tese all’attuazione: fin dalle origini si rintracciano spinte verso gradi sempre maggiori di differenziazione, soggettività, coscienza, libertà, auto-riflessività e cooperazione. La prima natura non è statica ma in tensione verso un sempre maggiore sviluppo di questi embrioni di possibilità. Contiene in potenza caratteristiche che solo con l’essere umano, sconfiggendo nel regno della storia, possono arrivare alla loro attuazione più sofisticata e complessa: «Con l’uomo il mondo delle possibilità, delle potenzialità inesprese e inerenti alla vita, a

8. M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, cit., pp. 22-23.

ogni singolo ente, a ogni contesto ambientale, irrompe, trasformando il dato di fatto in un campo di possibilità e di opzioni aperte, che con-crescono in relazione al mondo sociale»⁹. La seconda natura costituisce quindi un completamento della prima – non in senso ingenuamente antropocentrico ma nel senso dell’attualizzazione di una spinta estrema dell’evoluzione naturale stessa:

Humanity’s vast capacity to alter first nature is itself a product of natural evolution – not of a deity or the embodiment of a cosmic Spirit. From an evolutionary viewpoint, humanity has been constituted to intervene actively, consciously, and purposively into first nature with unparalleled effectiveness and to alter it on a planetary scale. To denigrate this capacity is to deny the thrust of natural evolution itself toward organic complexity and subjectivity – the potentiality of first nature to actualize itself in self-conscious intellectuality. [...] There is a natural *tendency* toward greater complexity and subjectivity in first nature, arising from the very interactivity of matter, indeed a *nisus* toward self-consciousness. But what is decisive here is the compelling fact that humanity’s natural capacity to consciously intervene into and act upon first nature has given rise to a “second nature”, a cultural, social, and political “nature” that today has all but absorbed first nature.¹⁰

La realtà è in divenire, passa continuamente dalla potenza all’atto e sarebbe un errore non riconoscere che l’essere umano, se comparato alle altre forme di vita, sia l’unico in grado di riflettere sul divenire organico stesso e di cogliere, in virtù della sua stessa razionalità, la razionalità di questo divenire. Uno degli scopi principali della ragione dialettica è spiegare la natura del divenire, non semplicemente esplorare un esse-

9. O. Tolone, *Introduzione*, in A. Portmann, *Frammenti biologici per una teoria dell’uomo*, tr. it. di O. Tolone, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 26.

10. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, cit., pp. 30-31.

re statico. Di conseguenza, la validità di un concetto derivato da un processo di sviluppo piuttosto che da «fatti bruti» deve essere «testata» solo esaminando quel processo di sviluppo, in particolare la struttura della potenzialità da cui il processo emerge e la logica che può essere dedotta da esso. I reali processi di sviluppo devono essere verificati da una logica dei processi, non da una logica dei «fatti bruti» cioè analitica, basata su un dato o un fenomeno fisso.

In accordo a Bookchin, è necessario rapportarsi criticamente allo stato presente e domandarsi se la seconda natura, nelle forme in cui si declina oggi, è un passo più vicina all'attuazione di soggettività, libertà, autocoscienza e cooperazione potenziali presenti *in nuce* nella prima natura. Il rapporto tra le cose così come sono e le cose come dovrebbero essere costituisce, secondo Bookchin, la base necessaria di qualsiasi discorso etico. Nella discrepanza tra lo stato presente e il riconoscimento delle promesse disattese risiede la funzione etica della dialettica:

Dialectic is not simply an ontological causality; *it is also an ethics* – an aspect of dialectical philosophy that has not been sufficiently emphasized. Dialectical reason permits an ethics in history by upholding the rational influence of “what-should-be” as against “what-is”.¹¹

L'uomo è l'unico animale in grado di cogliere la logica dei processi, di valutarli e di assumere postura etica conseguente. La natura, di per sé, non è etica: lo è nella misura in cui culmina in una forma di vita, quella umana, in possesso di auto-coscienza, linguaggio, libertà, pensiero razionale, capacità deliberativa e via discorrendo ad un grado di complessità non riscontrabile in nessun'altra. L'etica è un prodotto umano e la prima natura, senza l'umanità, semplicemente non produrrebbe discorsi di valore:

11. Ivi, p. 173.

Human beings are the *sole* ethical agents that exist. Ethics as such literally appeared on the planet with the emergence of human beings in the course of evolution. [...] Humans – and humans alone – institutionalize their own behaviour into relationships that are clearly predicated on acknowledged rights and duties, on rationally justified ethical responsibilities.¹²

È dunque responsabilità della più consapevole delle forme di vita – l'umanità – essere la «voce» di una natura muta e agire per promuovere in modo intelligente l'evoluzione organica.

Il fatto che ci sia un livello potenziale di sviluppo nelle cose, un livello che «dovrebbe» prevalere, non implica, in maniera necessaria, che questo livello *effettivamente* prevarrà. L'etica si basa sull'individuazione di queste potenzialità intrinseche e sulla promozione delle condizioni necessarie per la loro realizzazione. Bookchin vede l'umanità come una parte integrante della natura, emergente dal processo evolutivo naturale, ma distinta dagli altri esseri viventi per la sua capacità di autoco-scienza, razionalità e volontà deliberativa. Questa distinzione non è una giustificazione per il dominio, ma una chiamata all'assunzione di responsabilità. L'umanità è un «prodotto» della natura che introduce la capacità di pianificazione razionale e cooperativa:

Second nature would thus become first nature rendered self-reflexive, a thinking nature that would know itself and could guide its own evolution. [...] Although thought, society, and culture would retain their integrity, they would consciously express the abiding tendency within first nature to press itself toward the level of conscious self-directiveness.¹³

Questo passaggio dalla “prima natura” (il mondo biologico) alla “seconda natura” (il mondo sociale) non deve essere mo-

12. M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, cit., p. 37.

13. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, cit., p. 136.

tivo di alienazione, ma piuttosto di integrazione. L'obiettivo è quello di creare una *terza* natura, da Bookchin definita «free nature», in cui le società umane operino in armonia con il mondo naturale:

In this new synthesis, where first and second nature are melded into a free, rational, and ethical nature, neither first nor second would lose its specificity and integrity. Humanity, far from diminishing the integrity of nature, would add the dimension of freedom, reason, and ethics to it and raise evolution to a level of self-reflexivity that has always been latent in the emergence of the natural world.¹⁴

La dimensione oggettiva di questa visione dialettica delle cose «begins with the existence of the potential, not with the mere facticity of the real; hence its ethics seeks the “what-should-be”, not simply the world of the “what-is”, with all its incompleteness and falsehood»¹⁵. Le potenzialità insite nel divenire organico diventano criterio oggettivo per il discorso etico: Bookchin sostiene questa posizione in opposizione a tutte le correnti di pensiero relativiste per cui la morale sarebbe soltanto qualcosa di arbitrario. Negando l'esistenza di criteri di valutazione oggettivi dello stato presente, è impossibile tracciare una strada concreta per la realizzazione di una natura libera, perché i principi guida per riuscire nell'intento sarebbero ridotti a mere preferenze personali:

Ideas that are objectively grounded, unlike those that are relativistically asserted, can provide us with a *definable* body of principles with which we can seriously grapple. The foundational coherence and, in the best of cases, the rationality of objectively grounded views at least make them explicit and tangible and free them from the vagaries of the labyrinthine personalism so very much in vogue today. Unlike a founda-

14. *Ibidem*.

15. *Ivi*, p. 134.

tionless subjectivism that is often reducible, under the rubric of “autonomy”, to personal preferences, objective foundations are at least subject to challenges in a *free* society. Far from precluding rational critique, they invite it. Far from taking refuge in an unchallengeable nominalist elusiveness, they open themselves to the test of coherence.¹⁶

Solo una fondazione di tipo oggettivo può dirigere l'azione e impedire all'irrazionalità di prendere il sopravvento:

The very existence of irrationalism and evil in many social phenomena today compels us to uphold a clear standard of the “rational” and the “good” by which to judge the one against the other. A purely personalistic, relativistic, or functional approach will hardly do for establishing ethical standards.¹⁷

Non è detto che le potenzialità insite nel divenire organico si realizzino pienamente nella seconda natura ed è in questo senso che la teleologia di Bookchin è aperta – nel senso che i processi non sono inevitabilmente diretti al raggiungimento di un fine prestabilito: «Potentiality is not necessity; the logic of a process is not a form of inexorable “law”»¹⁸. D'altro canto è possibile valutare il processo di sviluppo in base a quanto abbia effettivamente realizzato le promesse di libertà, e a quanto stia ancora contribuendo a realizzarle: «The truth of a development is what is implicit in any unfolding and defined by the extent to which it achieves stability, variety, fecundity, and enlarges the “realm of freedom”, however dimly freedom is conceived»¹⁹. Da questo punto di vista, la presenza di forme di dominio dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura suggeriscono che l'umanità così come esiste oggi non è anco-

16. Ivi, p. 156.

17. Ivi, p. 162.

18. M. Bookchin, *The Modern Crisis*, New Society Publishers, Philadelphia 1988, pp. 63-64.

19. Ivi, pp. 63-64.

ra natura resa pienamente autocosciente. In un certo senso è così, ma ciò non implica che non esista una tensione intrinseca a sempre maggiori gradi di attuazione di auto-coscienza e libertà. Seguendo la logica dei processi, secondo Bookchin, è possibile distinguere tra Storia ed Eventi. La Storia è lo sviluppo propriamente razionale delle potenzialità intrinseche:

History, I wish to contend, is the rational content and continuity of events (with due regards for qualitative “leaps”) that are grounded in humanity’s potentialities for freedom, self-consciousness, and cooperation, in the self-formative development of increasingly libertarian forms of consociation. It is the rational “infrastructure”, so to speak, that coheres human actions and institutions over the past and the present in the direction of an emancipatory society and emancipated individuals. That is to say, History is precisely what is *rational* in human development. It is what is rational, moreover, in the dialectical sense of an implicit that unfolds, expands, and begins in varying degrees through increasing differentiation to actualize humanity’s very *real* potentialities for freedom, self-consciousness, and cooperation.²⁰

Le conquiste materiali di questo cammino di attuazione costituiscono, per Bookchin, ciò che chiamiamo Civilizzazione:

The existence of History as a coherent unfolding of real emancipatory potentialities is clearly verified by the existence of *Civilization*, the potentialities of History embodied and partially actualized. It consists of the concrete advances, material as well as cultural and psychological, that humanity *has* made toward greater degrees of freedom, self-consciousness, and cooperation, as well as rationality itself.²¹

Ciò non toglie che accanto al divenire razionale si siano manifestati, si manifestino e continueranno a manifestarsi negazio-

20. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, cit., pp. 157-158.

21. Ivi, p. 165.

ni della tensione verso la libertà a vantaggio, invece, di forme di dominio. Per Bookchin, però, questi eventi sono soltanto eventi: in virtù della loro stessa irrazionalità non possono fare propriamente parte della Storia. Volendoli assemblare costituirebbero delle Cronache – non Storia: “storie” – ma non rientrerebbero in un processo di sviluppo razionale:

Insofar as they defy rational interpretation, they remain precisely *events*, not History, however consequential their effects may be on the course of other events. Their impact may be very powerful, to be sure, but they are not dialectically rooted in humanity's potentialities for freedom, self-consciousness, and cooperation. They can be assembled into Chronicles.²²

La stessa capacità che abbiamo di distinguere degli eventi negativi da uno sviluppo positivo implica che stiamo utilizzando uno standard etico – propriamente, quello dello scarto tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere: «Caprice, accident, irrationality, and “imaginaries” certainly enter into social development for better or worse. But they literally have no meaning if there is no ethical standard by which to define the “other” of what we are presupposing with our standard»²³. Se non avessimo alcun criterio oggettivo, non potremmo nemmeno riconoscere la negatività di certi eventi, istituzioni e forme di esistenza. A partire dal riconoscimento di queste due dimensioni – la Storia come disvelamento razionale e la Civilizzazione come l'insieme delle sue conquiste materiali – possiamo definire il Progresso come un processo auto-direttiva verso gradi sempre maggiori di razionalità, autocoscienza e libertà: «Progress is the self-directive activity of History and Civilization toward increasing rationality, freedom and self-consciousness in relationships between human and human, and in the relation-

22. Ivi, p. 158.

23. Ivi, p. 164.

ship of humanity to the natural world»²⁴. L'agente di questo processo è l'essere umano, al quale – per natura stessa – è delegato il compito di attuare le potenzialità della prima natura nella seconda.

Sebbene il naturalismo dialettico di Bookchin non fornisca indicazioni precise su come, concretamente, attualizzare queste potenzialità («[Bookchin] offers no strategic thinking to guide this social reconstruction, other than the spontaneous development of natural ethics»²⁵), costituisce un lucido tentativo di individuare un criterio «oggettivo» per interrogare il reale, metterlo in discussione e dirigere l'azione alla realizzazione di una società libera. Alla ragione dialettica spetterebbe il compito di identificare le potenzialità del divenire organico e porsi come obiettivo il raggiungimento del loro «dover essere» in una natura libera, orientando l'azione di conseguenza:

Let me state as clearly and firmly as possible that I do not regard History and Progress as unilinear, inevitable, teleological, or in any sense predetermined. The power of speculative reason to logically project beyond the given into what is yet to come *if* humanity acts rationally – a power that is one of our *highest* human attributes – does not mean that what rationally “should be” will indeed *necessarily* be. To constitute the all-important standard by which we may judge the rationality of society is a firmly held function of dialectical reason. We would lose ourselves in a quagmire of solipsistic relativism if we were to abdicate the power of reason to “judge” History, Civilization and Progress.²⁶

Al culmine del divenire organico c'è la possibilità della natura di attualizzare, nel comportamento umano, le sue potenzialità

24. Ivi, p. XII.

25. E. Leff, *Murray Bookchin and the End of Dialectical Naturalism*, in «Capitalism Nature Socialism», IX, n. 4, 1998, p. 69.

26. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, cit., p. XII.

di autocoscienza, libertà, soggettività e azione razionale su sé stessa. L'ontologia di Bookchin tenta di sviluppare un umanesimo in cui vengano riconosciute le peculiarità dell'uomo e in cui, in base ad esse, sia possibile sviluppare un discorso etico che porti a compimento le potenzialità naturali. La capacità di esaminare criticamente il presente e di proiettarsi al di là di esso, nel tentativo di portarne a compimento le potenzialità intrinseche, è il primo passo di qualsiasi progresso morale. La realtà deve tendere alla sua realizzazione: compito dell'essere umano è dunque rendere possibile, al massimo delle sue capacità, questa attuazione.

Natura e progresso morale in Nietzsche

Laura Langone*

Secondo Nietzsche, per secoli la morale dominante giudaico-cristiana, lungi dal migliorare l'essere umano, lo ha peggiorato. A suo dire, i filosofi si sono meramente limitati a perpetuare e giustificare questa morale:

In tutti i tempi si è voluto «migliorare» gli uomini: soprattutto a questo si è dato il nome di morale. [...] Sia l'*ammansimento* della bestia uomo, che l'*allevamento* di una specie umana, sono stati detti «miglioramento». [...] E lì se ne stava, malato, miserabile, maldisposto verso se stesso: colmo d'odio contro gli impulsi vitali, pieno di sospetto contro tutto quanto era ancora forte e felice. Insomma, un «cristiano» [...]. Questo ha compreso la Chiesa: essa ha *guastato* l'uomo, lo ha infiacchito – tuttavia si arrogò la pretesa d'averlo «migliorato». ¹

* Dipartimento di Ingegneria per la Medicina di Innovazione, Università degli Studi di Verona. Questo articolo è un output del mio progetto di ricerca Marie Skłodowska-Curie “NET-Nietzsche's Environmental Ethics”, Grant Agreement nr. 101105454, finanziato dall'Unione Europea.

1. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli. Ovvero: come si filosofa col martello*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/3, tr. it. di F. Masini e R. Calasso, Adelphi, Milano 1970, pp. 51-163: pp. 94-95.

Agli occhi di Nietzsche, l'essere umano non è un essere superiore agli altri esseri viventi, non si trova in cima alla piramide della creazione ma è una «bestia», un animale al pari di altri animali. La morale giudaico-cristiana ha la responsabilità di aver «ammansito» la bestia-uomo, di aver anestetizzato i suoi istinti vitali, naturali, animali, istinti che consistono nell'esercizio della forza. La morale giudaico-cristiana è per Nietzsche una morale contro la vita ed in quanto tale è da condannare e rigettare. Tale morale giudica la vita sulla terra una valle di lacrime, una falsa vita da terminare il prima possibile per vivere la vera vita nell'aldilà, nel regno di Dio. Mentre il mondo in cui viviamo tutti i giorni è caratterizzato da un continuo divenire in cui ogni cosa trapassa da un opposto all'altro, il regno di Dio è eterno ed immutabile.

Nel considerare il regno di Dio l'unico vero mondo, la morale giudaico-cristiana nega la realtà:

Né la morale né la religione vengono a contatto, nel cristianesimo, con un qualsiasi punto della realtà. *Cause* puramente immaginarie («Dio», «anima», [...] «spirito» [...]). Questo *mondo* di pure finzioni si differenzia, con suo notevole svantaggio, dal mondo del sogno per il fatto che quest'ultimo *rispecchia* la realtà, mentre *esso* falsifica, svaluta, nega la realtà. Soltanto dopo che si trovò nel concetto di «natura» il concetto antitetico di «Dio», la parola «naturale» dovette equivalere a «riprovevole» – quell'intero mondo di finzioni ha la sua radice nell'*odio* contro l'elemento naturale (– la realtà! –), esso è l'espressione di un profondo malcontento per il reale.²

Secondo Nietzsche, la morale giudaico-cristiana sostituisce il mondo in cui viviamo tutti i giorni con quello che lui chiama «mondo di pure finzioni». Non la realtà che calpestiamo tutti i giorni è vera, bensì il mondo di Dio. Così facendo, per

2. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, in Id., *Opere*, vol. VI/3, cit., pp. 165-262: pp. 181-182.

Nietzsche, la morale giudaico-cristiana riesce paradossalmente ad essere meno veritiera dei sogni, questi sì che rispecchiano la realtà invece. Negare la realtà di tutti i giorni, considerarla una finzione tradisce uno dei principi fondamentali della morale giudaico-cristiana: la svalutazione della natura. Concepire il mondo di tutti i giorni come una realtà di secondo grado equivale a negare la realtà, a ridurre la natura a nulla. Per Nietzsche non vi sono due mondi, il mondo falso dell'aldiqua e il mondo vero dell'aldilà, ma solo questo mondo terreno, l'unica realtà che esista.

Nella misura in cui il cristianesimo ha ereditato la svalutazione ebraica della natura, agli occhi di Nietzsche risulta «l'ultima conseguenza dell'ebraismo»³. Tuttavia, l'ebraismo non è sempre stato contro natura:

In origine, soprattutto all'epoca del potere regio, anche Israele si trovava nel *giusto*, vale a dire nel naturale rapporto con tutte le cose. Il suo Javeh era l'espressione della coscienza del potere [...] con lui si confidava nella natura [...]. Ma ogni speranza restò inadempita. Il vecchio Dio non *poteva* più nulla di ciò che poteva una volta. Lo si sarebbe dovuto abbandonare. Che cosa accadde? Si trasformò il suo concetto – si *snaturalizzò* il suo concetto: esso fu mantenuto a questo prezzo.⁴

Nietzsche sottolinea come ci sia stato un tempo in cui gli Ebrei vivevano in armonia con la natura. In origine, quando la terra dava i suoi frutti, si riteneva Jahvè responsabile per la prodigalità della natura, la quale veniva celebrata in vari culti festivi nel corso dell'anno. In seguito, quando la natura cominciò ad essere meno prodiga, anziché abbandonare il concetto di Dio, lo si separò dal concetto di natura. Non ci si poteva certo affidare ad un Dio depotenziato, incapace di rendere fertile la

3. Ivi, p. 193.

4. Ivi, pp. 194-195.

terra. Dunque, Dio assunse delle caratteristiche opposte alla natura: da una parte l'eternità, e dall'altra la caducità, da una parte l'immutabilità e dall'altra il divenire. A partire da allora, ogni frutto della natura venne interpretato come dono di Dio, mentre ogni calamità come castigo divino. Ecco la concezione del Dio contro natura che sarà poi ereditata dal cristianesimo.

Tale concezione ne implica un'altra, quella che dipinge l'essere umano come immagine e somiglianza di Dio, cuore della morale giudaico-cristiana:

Non deriviamo più l'uomo dallo «spirito», dalla «divinità», lo abbiamo ricollocato tra gli animali. Esso è per noi l'animale più forte, perché è il più astuto: una conseguenza di ciò è la sua intellettualità. [...] Egli non è in alcun modo il coronamento della creazione: ogni essere è, accanto a lui, su uno stesso gradino di perfezione. E affermando questo, affermiamo ancora sempre troppo: relativamente parlando, l'uomo è l'animale peggio riuscito, il più malaticcio, il più pericolosamente aberrante dai suoi istinti.⁵

Lungi dall'essere immagine e somiglianza di Dio, una sostanza immutabile dall'identità definita una volta per tutte, l'essere umano è un animale. Non vi è alcun salto ontologico tra umani ed animali, entrambi sono «su uno stesso gradino di perfezione». Anzi, a ben guardare, forse l'uomo è l'animale dagli istinti più aberranti. Perché questo siamo, umani ed animali: un caos di istinti. In quanto tale, l'identità dell'essere umano è indefinita e molteplice, egli possiede tante identità quanti sono i suoi istinti.

Animali, esseri umani, tutto ciò che esiste ha la stessa essenza, che Nietzsche chiama «volontà di potenza». Egli la definisce in tal modo in *Al di là del bene e del male* (1886): «Su questo punto occorre rivolgere radicalmente il pensiero al fondamento e guardarsi da ogni debolezza sentimentale: la vita è essen-

5. Ivi, pp. 179-180.

zialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare»⁶. Dunque, tutto ciò che esiste tende alla «sopraffazione», allo «sfruttamento». Questa è la legge della vita, della volontà di potenza, della natura che la morale giudaico-cristiana nega col proposito di “migliorarci”, a suo dire. Ma con ciò, secondo Nietzsche, ci induce a vivere una vita contro natura, a negare e reprimere noi stessi. Vita, volontà di potenza, natura sono parole diverse per indicare la stessa cosa: l'essenza di tutto ciò che è, la quale consiste nella ricerca della potenza.

Se da una parte la svalutazione giudaico-cristiana della natura equivale per Nietzsche all'«ammansimento» degli istinti di potenza della bestia-uomo, dall'altra si pone il problema di come avvenga questo «ammansimento». A tal proposito, Nietzsche sembra fornire una risposta in *Genealogia della morale*:

Sono stati gli Ebrei ad aver osato, con una terrificante consequenzialità, stringendolo ben saldo con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), il rovesciamento dell'aristocratica equazione di valore (buono = nobile = potente = bello = felice = caro agli dèi), ovverossia «i miserabili soltanto sono i buoni; solo i poveri, gl'impotenti, gli umili sono i buoni, i sofferenti [...] mentre invece voi nobili e potenti, siete per l'eternità i malvagi, i crudeli, i lascivi».⁷

Secondo Nietzsche, i concetti di bene e male furono creati in origine dalle caste aristocratiche dei popoli. Tali caste erano costituite da guerrieri i quali vivevano in accordo con la loro essenza in quanto volontà di potenza, estrinsecando la loro forza

6. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/2, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972², pp. 1-209: p. 177.

7. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in Id., *Opere*, vol. VI/2, cit., pp. 211-367: pp. 232-233.

ed assoggettando altri popoli. Tali guerrieri avevano dei corpi vigorosi, floridi, in salute. Di conseguenza, elaborarono una morale che esaltava la loro condizione corporea: la forza e la salute. Definirono come bene le virtù guerriere, il coraggio, l'intraprendenza, tutte virtù che presupponevano il vigore fisico. Solo dopo aver caratterizzato il proprio corpo come bene, definirono come male ciò che era opposto ad esso, cioè la malattia, la stanchezza, l'impotenza, la sofferenza. Mentre la morale aristocratica è prodotto di corpi vigorosi, quella giudaico-cristiana deriva da corpi stanchi, impotenti, sofferenti, i quali – nello stabilire il loro bene e male – prima individuarono il loro opposto come nemico – il corpo florido, potente – definendolo come «malvagio», e solo successivamente caratterizzarono reattivamente il loro essere come bene. Se la casta aristocratica prima fissò i valori che descrivevano il proprio corpo come bene e solo di conseguenza definì il suo male, la casta sacerdotale – al contrario – affermò i propri valori solo dopo aver individuato il proprio nemico, dimostrando così di essere una morale reattiva. All'origine della morale reattiva vi è il *ressentiment*, lo spirito di vendetta dei deboli nei confronti dei forti aristocratici.

Nietzsche chiama questa morale reattiva «ideale ascetico», ed evidenzia come tale ideale abbia reso la bestia-uomo più malata, più sofferente:

Che una siffatta aberrazione del sentimento, come suole in questo caso prescrivere il prete asceta ai suoi malati [...] abbia realmente *girovato* a un qualche malato, chi mai se la sentirebbe di sostenere un'affermazione del genere? Ci si dovrebbe quanto meno intendere sulla parola «giovare». Se con essa si vuol esprimere che un tale sistema di trattamento avrebbe *migliorato* l'uomo, non ho nulla da obiettare: soltanto aggiungo quel che per me significa «migliorato» – lo stesso che «addomesticato», «indebolito», «avvilito».⁸

8. Ivi, p. 347.

Alle origini della civiltà umana, dando piena espressione alla volontà di potenza, la casta aristocratica assoggettò popolazioni più deboli e fondò lo Stato. Da questo punto in poi, per salvaguardarne la stabilità, l'estrinsecazione della forza fu di gran lunga limitata. Non potendo più scaricare i propri istinti più naturali, vitali, gli esseri umani cominciano ad accumulare astio, rancore, *ressentiment*. Di conseguenza, diventano delle potenziali bombe pronte ad esplodere in grado di minacciare la stabilità dello Stato. A questo punto entrano in gioco la casta sacerdotale e l'ideale ascetico. Condannando gli istinti della forza come tracotanza verso Dio, il prete asceta impedisce questo possibile esito pericoloso della repressione degli istinti, e fa in modo che costoro – anziché scaricare gli istinti verso l'esterno, nei confronti dello Stato – li scarichino all'interno nei confronti di loro stessi. Ecco in che senso il prete asceta è secondo Nietzsche «il modificatore di direzione del *ressentiment*»: impedisce la sua esplosione verso l'esterno, per favorirne l'«interiorizzazione» nella nostra coscienza. Tale interiorizzazione viene designata da Nietzsche col nome di «cattiva coscienza». Quest'ultima è in embrione il nucleo identitario che metafisica e religione chiamano «anima». All'origine della spiritualità vi è dunque nient'altro che la repressione degli istinti della forza. Negando gli istinti della forza, la morale ascetica nega la vita. Perciò il prete asceta «mentre lenisce il dolore cagionato dalla ferita, *avvelena al tempo stesso la ferita*». Ecco perché il prete asceta rende più malato, più sofferente l'essere umano. Lungi dall'eliminare la causa della sofferenza, cioè la repressione degli istinti vitali, rende la sofferenza un po' più sopportabile cambiando la direzione del *ressentiment*, ma così facendo intrappola l'essere umano nella sua sofferenza, rendendolo più malato.

Viene da chiedersi quale tipo di cristianesimo avesse in mente Nietzsche quando lo riduceva al mero ideale ascetico, considerando che nell'Ottocento si presentava in una versione quan-

to mai distante dalle sue origini, se perlomeno si dà ascolto a Ludwig Feuerbach, il quale ne evidenziò il carattere edonistico (1841)⁹.

Qualche indizio sembra darcelo Nietzsche stesso, tra gli altri, nei *Frammenti postumi* dell'84. Egli sembra individuare in Pascal il rappresentante più fedele, «l'uomo ideale» del cristianesimo: «Per un modo di pensare (come quello cristiano) bisogna immaginare l'uomo ideale, fatto per esso – per esempio, Pascal»¹⁰. Nietzsche fu peraltro avido lettore dei *Pensieri* (1670) di Pascal, di cui possedeva un'edizione tedesca del 1865 basata sull'edizione francese di Faugère del 1844¹¹.

Nei *Pensieri*, copiose sono le affermazioni di Pascal contro la natura, rappresentante a suo dire della corruzione dell'essere umano, della sua lontananza da Dio. Pascal presenta la «corruzione della natura» come una delle «verità» principali del cristianesimo: «Per conto mio, io riconosco che dall'istante che la religione cristiana ci scopre questo principio: che la natura degli uomini è corrotta e decaduta da Dio, i nostri occhi si aprono a veder da per tutto i segni di questa verità; perché la natura è così fatta, ch'essa significa da per tutto un Dio perduto, e nell'uomo, e fuor dell'uomo»¹².

I *Pensieri* di Pascal non rappresentano l'unica fonte del cristianesimo che Nietzsche consultò. Tuttavia, senza dubbio furono tra quelle che lo influenzarono maggiormente. Dunque, nel

9. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it., a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 1997.

10. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII/2, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 182.

11. Cfr. A. Frigo, «La vittima più istruttiva del cristianesimo». Nietzsche lettore e interprete di Pascal, in «Giornale critico della filosofia italiana», VI, n. 2, 2010, pp. 47-67.

12. B. Pascal, *Pensieri*, tr. it. di U. Bernasconi, Liberamente, Binasco 2021, p. 26.

condannare il cristianesimo come ideale ascetico, Nietzsche poteva contare su delle fonti autorevoli per corroborare la sua critica.

Nell'attribuire alla morale giudaico-cristiana la repressione dei nostri istinti naturali, in ultima analisi la svalutazione della natura, si può attribuire a Nietzsche il merito di aver anticipato di gran lunga alcuni tra i temi che più animarono il dibattito della neonata etica dell'ambiente negli anni '70. Allora infatti dominava il dibattito l'articolo dello storico del Medioevo Lynn White che poi ha fatto scuola, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* (1967). In questo articolo Lynn White sottolinea come la svalutazione giudaico-cristiana della natura abbia portato allo sfruttamento tecnologico indiscriminato della natura da parte dell'essere umano, portando così alla crisi ambientale odierna.

In particolare, secondo White,

la scienza moderna è un'estensione della teologia naturale e, in secondo luogo, [...] la tecnologia moderna si spiega almeno in parte come una realizzazione occidentale e volontarista del dogma cristiano della trascendenza dell'uomo sulla natura e del suo legittimo dominio su di essa. [...] Il cristianesimo porta con sé un'enorme colpa.¹³

A puntare il dito contro la tradizione giudaico-cristiana è anche il padre dell'«ecosofia», Arne Næss (1989):

Nella tarda antichità emersero correnti di pensiero che indirizzavano l'attenzione umana «verso l'alto» e verso lo «spirito puro». Lo spirito veniva contrapposto al corpo. [...] L'intro-

13. «Modern science is an extrapolation of natural theology and, second, [...] modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man's transcendence of, and rightful mastery over nature. [...] Christianity bears a huge burden of guilt» (L. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in «Science», CLV, n. 3767, 1967, pp. 1203-1207: p. 1206; tr. mia).

spezione veniva incoraggiata a scapito del cosiddetto essere umano esteriore, della società e dell'ambiente. Il corpo, le cose, il mondo materiale – tutto veniva considerato un ostacolo alla vita dello spirito.¹⁴

Næss sottolinea come a partire dalla tarda antichità si diffuse nella cultura occidentale la concezione giudaico-cristiana per cui la realtà materiale, e quindi la natura, era ciò che allontanava da Dio. Per avvicinarsi a Dio, bisognava trascurare se non denigrare il corpo, parte del nostro essere immerso nel corrotto mondo materiale, e dedicarsi completamente a coltivare il nostro spirito, la nostra parte divina. Denigrare il corpo equivaleva a negare la nostra vita esteriore, la vita nella società, l'ambiente. La riflessione di Næss sulla morale giudaico-cristiana sembra echeggiare incredibilmente quella di Nietzsche sull'ideale ascetico. Come Nietzsche aveva individuato nell'ideale ascetico la causa dell'«interiorizzazione», ossia il processo di negazione degli istinti vitali, naturali del corpo e la nascita dell'anima, così Næss individua nella religione giudaico-cristiana l'inizio della «vita dello spirito», da coltivare a scapito del corpo e della natura. Sia per Nietzsche che per Næss, l'esaltazione di Dio, dello spirito da parte della tradizione giudaico-cristiana è andata di pari passo con la svalutazione della natura e della realtà materiale.

Se da una parte Nietzsche ha il merito di aver anticipato parte del dibattito dell'etica dell'ambiente degli anni '70 nel condannare l'idea di progresso morale della religione giudaico-cristiana,

14. «In later antiquity, trends arose which directed human attention “upwards” and to the “pure” spirit. Spirit was contrasted with body. [...] Inner reflection was encouraged to the detriment of the so-called external human being, society, and milieu. The body, things, the material world – all were considered to be hindrances to the life of the spirit» (A. Næss, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 189; tr. mia).

stiana come negazione della vita in quanto volontà di potenza, dall'altra si pone il problema di quale alternativa di progresso morale Nietzsche proponga alla luce della metafisica della volontà di potenza, e se questa via sia percorribile.

Innanzitutto, Nietzsche ribadisce più volte la sua definizione di volontà di potenza in termini di «violenza» che abbiamo visto in precedenza, questa volta nell'aforisma 11 della seconda dissertazione di *Genealogia della morale*: «In sé offendere, far violenza, sfruttare, annientare non può naturalmente essere nulla di “illegittimo”, in quanto la vita si adempie *essenzialmente*, cioè nelle sue funzioni fondamentali, offendendo, facendo violenza, sfruttando, annientando e non può essere affatto pensata senza questo carattere»¹⁵. In entrambi i passi analizzati come anche in numerosi altri, Nietzsche non entra nello specifico, lasciando al lettore l'arduo compito di dover interpretare il significato della parola «violenza».

Tuttavia, un indizio significativo Nietzsche lo fornisce nell'aforisma immediatamente successivo, il numero 12, come se ci stesse deliberatamente indirizzando ad analizzare gli aforismi insieme. Finora Nietzsche ha argomentato in termini astratti, ma nell'aforisma 12 sembra chiarire in cosa consista questa «violenza» intrinseca all'essenza del vivente, la quale, anticipiamo, non sembra avere nulla a che fare con la violenza come la intenderemmo nel senso comune.

Qualche cosa d'esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza a essa superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimanipolata e adattata a nuove utilità: che ogni accadimento nel mondo organico è un *sormontare*, un *signoreggiare* e che a sua volta ogni sormontare e signoreggiare è un reinterpretare, un riassetare, in cui necessariamente il «senso» e lo

15. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 275.

«scopo» esistiti sino a quel momento devono offuscarsi o del tutto estinguersi.¹⁶

Questa citazione è molto importante perché, dopo aver parlato in termini astratti di violenza e sopraffazione, Nietzsche finalmente sembra definire la volontà di potenza. Qui Nietzsche definisce *apertis verbis* la violenza, il signoreggiare come un interpretare. Tuttavia, ciò genera a sua volta un'altra domanda, ovvero in che senso interpretare sia un esercizio di forza, un signoreggiare.

Nietzsche sembra darci importanti indicazioni per rispondere a questa domanda nei *Frammenti postumi 1885-1887*: «La volontà di potenza interpreta: nella formazione di un organo si tratta di una interpretazione; essa traccia i confini, determina i gradi, diversità di potenza [...]. In verità l'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente L'INTERPRETARE»¹⁷. Da questa citazione appare a mio parere una concezione gnoseologica della volontà di potenza da parte di Nietzsche. In questo passo sembra chiaro in che senso l'interpretare sia un signoreggiare, un esercitare violenza per Nietzsche. La vita viene definita come una continua interpretazione nell'espansione per la potenza. Ogni essere vivente dal protoplasma all'uomo nasce sempre in un mondo. Questo non è lo stesso per ognuno, fisso e definito una volta per tutte, ma ciascun essere produce una sua interpretazione del mondo mediante la quale cerca di appropriarsene, di piegarlo alle proprie esigenze. Ecco in cosa consiste la volontà di potenza: nella creazione di valori, sensi, scopi, interpretazioni al fine di potersi orientare nel mondo.

16. Ivi, p. 276.

17. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII/1, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975², p. 126.

Gli esseri si appropriano degli stimoli che vi si oppongono e salgono i gradini della potenza tramite l'interpretazione. Man mano che interpretano il mondo, se ne appropriano. La potenza della volontà è il potere creativo di costruire un mondo di significati in cui potersi orientare, di creare valori, sensi, scopi.

Se la morale giudaico-cristiana aveva per fondamento il concetto di verità assoluta, basandosi sulla contrapposizione tra mondo vero e mondo apparente, Nietzsche, nel definire l'essenza della vita come interpretazione, rigetta totalmente la nozione di verità assoluta per affermare l'infinita interpretabilità del mondo.

L'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e di vedere *soltanto* in esse. Non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo: è una curiosità disperata voler sapere che cosa *potrebbe* esserci ancora per altre specie di intelletto e di prospettive: per esempio, se chissà quali esseri possono avvertire il tempo a ritroso, oppure alternativamente in senso progressivo e regressivo (con la qual cosa, sarebbe data un'altra direzione della vita e un altro concetto di causa ed effetto). Ma io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo *si possono* avere prospettive. Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta «infinito»: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*.¹⁸

La morale giudaico-cristiana ci restituiva un'immagine del mondo vero data una volta per tutte, il regno di Dio eterno ed immutabile. Dal momento in cui il mondo non è più definito da Dio, si apre per noi la possibilità di definirlo, diventa per noi conoscibile. Non vi è più un'unica realtà, quella del

18. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V/2, tr. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965², pp. 11-276: pp. 253-254.

regno di Dio, ma tante realtà quante sono le nostre interpretazioni. Solo moltiplicando le nostre interpretazioni, prospettive, possiamo conoscere il mondo. L'esistenza umana – al pari di quella degli altri esseri viventi – ha un carattere prospettico: tutti i giudizi sono in ultima analisi giudizi di valore, prospettive relative a determinate condizioni di esistenza. Ad esempio, il concetto di causa-effetto non è vero nel senso che non appartiene alla realtà delle cose, ma è una prospettiva, un'interpretazione della realtà che è servita all'uomo per vivere al fine di conservarsi. Pertanto, non si può escludere che per un altro essere vivente con un'altra prospettiva tale concetto non esista, e che esso interpreti la realtà in una maniera diversa, ad esempio concependo il tempo a ritroso, oppure alternativamente in avanti e indietro. Ecco che la realtà è apparenza, illusione, non ha un senso assoluto in virtù del fatto che tutti i sensi che attribuiamo ad essa sono falsi, non appartengono alla sua essenza, ma sono delle mere prospettive. Di conseguenza, affermare l'illusorietà della realtà vuol dire affermarne l'infinita interpretabilità, il fatto che può avere infiniti sensi, prospettive. L'apparenza della realtà non è tale rispetto a una sostanza che costituirebbe il suo fondamento ultimo, ma è affermata contro la pretesa che vi sia un unico concetto di realtà, quello del mondo vero della morale. Il mondo è falso perché noi non possiamo fare a meno di dare di esso interpretazioni false, frutto delle nostre condizioni di esistenza.

Se la volontà di potenza è interpretare e interpretare è conoscere, allora estrinsecare la violenza vuol dire signoreggiare sul mondo attraverso la conoscenza, o, per usare le parole di Nietzsche, equivale a «vivere la vita come mezzo di conoscenza», espressione che Nietzsche usa a partire dal periodo intermedio della sua filosofia.

E con ciò avanti sulla strada della saggezza, di buon passo, con buona fiducia! Comunque tu sia, servi a te stesso come fonte di esperienza! Bisogna aver amato religione e arte come

madre e nutrice – altrimenti non si può diventare saggi. Ma bisogna saper guardare al di là di esse, sapersene disavvezzare; se si rimane in loro balia, non le si intende. [...] La tua stessa vita acquisterà il valore di strumento e mezzo per la conoscenza. Dovrai fare in modo che tutto ciò che avrai vissuto: i tentativi, le vie false, gli sbagli, le illusioni, le passioni, il tuo amore e la tua speranza, si sciolgano senza residuo nel tuo fine. Questo fine è di diventare tu stesso una necessaria catena di anelli della cultura e di concludere da questa necessità alla necessità del cammino della cultura universale.¹⁹

Conoscere è creare interpretazioni, valori, incarnarli per un certo periodo di tempo e poi passare oltre. Nell'incarnare un valore noi dobbiamo vivere per un certo periodo di tempo secondo quel valore. Ecco in che misura la vita è mezzo di conoscenza. Solo vivendo secondo un determinato valore, una certa interpretazione, possiamo conoscere noi stessi e il mondo. Percependo l'effetto che l'incarnazione di un determinato valore ha sul nostro corpo, possiamo capire la natura di quel valore, e se quel valore appartiene al nostro sé più autentico o se si tratta di un valore che ci è stato inculcato inconsapevolmente dalla nascita. Conoscendo il mondo, conosciamo noi stessi e viceversa. Tutte le interpretazioni sono utili per conoscere il reale. In tal senso, Nietzsche afferma che «bisogna aver amato religione ed arte come madre e nutrice». Dunque, il giudizio nei confronti della religione, che nel discorso nietzscheano è quasi sempre il cristianesimo, sembra molto più costruttivo rispetto al totale rifiuto che sembrava emergere dalle sue riflessioni analizzate in precedenza.

Ecco che appare il significato di progresso morale in Nietzsche alla luce dell'interpretazione gnoseologica della volontà di po-

19. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Volume primo*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. IV/2, tr. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965², pp. 1-306; pp. 201-202.

tenza. Il progresso morale consiste nel conoscere per Nietzsche. Solo con la conoscenza possiamo trarre il massimo di ricchezza dall'esistenza. Conoscere ci mette in grado di appropriarci di pezzi di mondo, di signoreggiare su di essi. Così facendo, possiamo utilizzarli come materiale per i nostri scopi e sviluppare le nostre potenzialità. Il progresso morale non può che partire da un percorso di conoscenza di noi stessi. Solo conoscendo noi stessi, possiamo migliorarci e prosperare nel mondo. Il cristianesimo aveva assegnato a noi tutti un'identità dalla nascita, definendo una volta per tutte il nostro percorso di vita. Al contrario di ciò che sostiene il cristianesimo, la nostra identità, i nostri scopi, i nostri desideri sono un punto interrogativo a cui solo noi possiamo dare una risposta. Per farlo, dobbiamo dedicare la nostra intera vita alla conoscenza di noi stessi. Ecco in che senso Nietzsche rigetta aspramente la concezione di progresso morale del cristianesimo. Ai suoi occhi, tale concezione ci impedisce per principio di conoscere noi stessi, ma così in ultima analisi ci impedisce di vivere. Sebbene la religione, e quindi il cristianesimo, sia una delle tappe del percorso della conoscenza di sé, non può essere l'unica. Per conoscere noi stessi, dobbiamo intraprendere il «cammino della cultura universale» e dunque incarnare sì la prospettiva del cristianesimo, ma temporaneamente, bisogna poi avere il coraggio di andare oltre per sperimentare un'altra prospettiva e così via. Ecco che dopo secoli in cui la cultura occidentale sembrava aver dimenticato le sue origini nell'antica saggezza greca per abbracciare esclusivamente il cristianesimo, Nietzsche ci invita a varcare nuovamente la soglia del tempio di Apollo a Delfi per assumerci il compito, tanto antico quanto mai pienamente realizzato, di conoscere noi stessi.

Fini come ipotesi di azione
Alcuni argomenti per una concezione teleologica
moderata del progresso morale

Armando Manchisi*

1. *Introduzione*

A partire all'incirca dal XVIII secolo, il progresso morale è stato inteso come un processo di perfezionamento, cioè come uno sviluppo diretto verso un fine dotato di valore intrinseco¹. Questo fine è stato identificato, di volta in volta, con la felicità, l'emancipazione, la libertà, il trionfo del proletariato, ed è stato considerato in alcuni casi come una meta puramente ideale, in altri come un traguardo raggiungibile in un futuro più o meno prossimo. Ciò che accomuna le diverse varianti di questa concezione è quindi l'idea di uno scopo ultimo, cioè di un obiettivo che unifica e orienta il processo storico². All'interno di questa prospettiva – che potremmo indicare, in modo un po' sommario, come la “concezione tradizionale del progresso morale” – il fine assolve almeno due funzioni:

* Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università degli Studi di Torino.

1. Per una storia del concetto cfr. R. Koselleck - C. Meier, *Progresso*, tr. it. di S. Mezzadra, Marsilio, Venezia 1991.

2. Per comodità espositiva, uso i termini “fine”, “obiettivo” e “scopo” come sinonimi.

- a) una *funzione normativa*, dal momento che è ciò che conferisce valore sia al processo complessivo che ai suoi momenti interni, i quali possono perciò essere considerati come stadi di avanzamento verso una meta finale;
- b) una *funzione esplicativa*, dal momento che permette di legare in una narrazione unitaria una serie altrimenti variegata di azioni e avvenimenti, e di giustificare singoli passaggi in virtù del loro ruolo in tale narrazione.

Secondo la concezione tradizionale, quindi, è proprio questa *struttura teleologica* a caratterizzare il progresso morale e a distinguerlo, ad esempio, da un mero susseguirsi di eventi storici. Non sorprende, pertanto, che le critiche a questa concezione, fiorite soprattutto a seguito delle due guerre mondiali, abbiano assunto come loro bersaglio eminente proprio l'idea di un fine ultimo che muoverebbe, e moralizzerebbe, il processo storico. Questa critica ha avuto due esiti principali: da un lato, il rifiuto *tout court* dell'ideale di progresso morale; dall'altro, una sua revisione in chiave non-teleologica. In questo contributo vorrei prendere in esame la seconda opzione, mettendone tuttavia in luce i limiti. Il mio obiettivo, infatti, è mostrare che è possibile non solo salvare l'idea di progresso morale, ma anche quella di fine, seppure in una versione differente da quella tradizionale.

Procedo in questo modo: mi soffermo innanzitutto su alcune critiche avanzate contro la concezione tradizionale (2); esamino quindi la proposta di Philip Kitcher e Rahel Jaeggi di una concezione non-teleologica del progresso morale (3); mostro poi come tale proposta poggi su una comprensione unilaterale dei fini e come sia invece possibile intendere questi ultimi in modo più moderato, ossia come ipotesi di azione (4); indico quindi i due principali vantaggi teorici che, a mio parere, derivano dall'abbracciare questa concezione teleologica mo-

derata (5); nelle conclusioni affronto una possibile critica alla mia proposta (6).

2. *I limiti della concezione tradizionale*

Le critiche rivolte alla concezione tradizionale del progresso morale, pur muovendosi su fronti diversi, hanno come comune obiettivo polemico l'idea di finalità. Questa idea risulta problematica per almeno tre ordini di ragioni.

- a) Dal punto di vista *ontologico*, il fine è considerato una meta prestabilita, cioè uno stato di cose futuro che si staglia al termine del processo, ma è indipendente da esso: tuttavia, cosa origina questa meta? E in che relazione sta con la realtà esistente?
- b) Dal punto di vista *epistemologico*, il fine ha validità oggettiva: ma cosa giustifica questa oggettività? C'è un soggetto o una disciplina che vi ha un accesso privilegiato?
- c) Dal punto di vista *etico*, il fine ha valore intrinseco e quindi indipendentemente dal fatto che qualcuno lo riconosca: ma in base a cosa, allora, produce un vincolo normativo? E coloro che non lo perseguono attivamente sono moralmente da biasimare?

Storicamente, sono state date risposte differenti a queste domande, che tuttavia hanno contribuito in modo piuttosto univoco a cementare una visione del mondo eurocentrica, razzista e colonialista:

- a) *eurocentrica*, perché intende il progresso come una marcia verso valori tipici della cultura europea o nord-atlantica, ad es. della tradizione greco-cristiana o dell'illuminismo;

- b) *razzista*, perché ritiene le culture non occidentali *ipso facto* meno progredite, cioè ancorate a stadi inferiori di sviluppo morale;
- c) *colonialista*, perché legittima la conquista e sottomissione dei popoli come opera di civilizzazione, cioè di inclusione e adeguamento a traiettorie di progresso prestabilite³.

3. *L'alternativa non-teleologica*

La concezione tradizionale è dunque insostenibile per ragioni sia teoriche che pratiche. Ciononostante, l'idea di progresso morale viene ritenuta da molti ancora necessaria per poter affermare che eventi come, ad esempio, l'abolizione della schiavitù o la legalizzazione dei matrimoni fra persone dello stesso sesso rappresentano degli effettivi passi avanti nel cammino dell'umanità (e non dei semplici cambiamenti, neutrali dal punto di vista del valore). Questo tipo di esigenza ha quindi motivato diversi tentativi di revisione della concezione tradizionale, con l'obiettivo, da un lato, di difendere la possibilità di parlare di progressi (e regressi) nella storia, ma, dall'altro, di rifiutare l'idea problematica (e potenzialmente discriminatoria) di una meta ultima verso la quale questi progressi sarebbero diretti.

Philip Kitcher e Rahel Jaeggi hanno proposto due varianti particolarmente interessanti della concezione non-teleologica. Secondo Kitcher, la concezione tradizionale si basa su quella che lui chiama la *Discovery View*, ossia l'idea che esistano delle verità morali che devono essere scoperte e alle quali è neces-

3. Su questi temi cfr. T. McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

sario adeguarsi⁴. Una di queste verità morali potrebbe essere, ad esempio, che donne e uomini sono uguali, per cui progredire, in questo caso, implicherebbe conseguire l'eguaglianza fra i sessi. Kitcher propone un'alternativa alla *Discovery View*:

Invece di considerare il progresso morale come un tipo di cambiamento cognitivo, incentrato sulla modifica delle credenze per avvicinarsi maggiormente a uno standard precedente e indipendente, suggerisco che gli individui e le società compiono un progresso morale nel momento in cui modificano le loro pratiche morali per superare i problemi che li affliggono. La scoperta della verità morale lascia il posto alla risoluzione delle difficoltà precedenti e all'espansione delle limitazioni precedenti.⁵

Influenzato dal pragmatismo di John Dewey, Kitcher intende il progresso morale in termini di risoluzione e superamento di problemi. Secondo questa interpretazione, quindi, noi progrediamo non *dirigendoci verso* fini ultimi prestabiliti, bensì *allontanandoci da* mali morali, cioè da situazioni di illibertà e ingiustizia che troviamo nella nostra esperienza.

La proposta di Rahel Jaeggi riprende quella di Kitcher, ma ne precisa due aspetti importanti⁶. In primo luogo, Jaeggi sottolinea l'importanza di pensare i problemi (la cui risoluzione ottimale produce il progresso) come impedimenti sia soggettivi che oggettivi: *soggettivi*, perché è necessario che qualcuno li esperisca (ad es. provando sofferenza) e li concettualizzi come tali; *oggettivi*, perché sorgono da situazioni esterne e non dai sentimenti o dalle credenze degli individui coinvolti (detto altrimenti: i problemi sono ostacoli reali nei quali le persone si

4. Cfr. P. Kitcher, *Moral Progress*, a cura di J.-C. Heilinger, Oxford University Press, New York 2021, pp. 15-17.

5. Ivi, p. 17.

6. Cfr. R. Jaeggi, *Fortschritt und Regression*, Suhrkamp, Berlin 2023.

imbattono, non qualcosa che esse creano arbitrariamente). In secondo luogo, Jaeggi concepisce il progresso morale come un processo storico di apprendimento che tuttavia chiama in causa non singoli individui ma *forme di vita*, cioè complessi strutturati di pratiche e istituzioni sociali. Jaeggi riassume così la sua concezione:

Le società non hanno un obiettivo, risolvono problemi. Il comportamento progressivo o regressivo non si misura in base alla vicinanza o alla distanza da un obiettivo (normativo), ma in base alla qualità della risoluzione dei problemi.⁷

Al di là di alcune differenze (piuttosto marginali), sia per Kitcher che per Jaeggi, dunque, il progresso morale va inteso *ex negativo*: per entrambi, cioè, il punto fondamentale del discorso non è cosa vada perseguito (cioè quale sia lo scopo ultimo), ma cosa debba essere evitato. Il progresso viene quindi definito:

- a) come un processo, sia individuale che sociale, di allontanamento dal male;
- b) come il superamento di problemi e crisi oggettive.

4. *Fini come ipotesi di azione*

4.1. *La concezione tradizionale dei fini*

Pur trovandomi d'accordo con molto di quanto Kitcher e Jaeggi sostengono, credo che le loro proposte di una concezione non-teleologica si fondino sull'idea ristretta di finalità che caratterizza la concezione tradizionale e che loro ereditano⁸. In termini

7. Ivi, p. 43.

8. Un altro esempio importante di questo fenomeno è A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory*, Oxford University Press, New York 2018.

dialettici, potremmo dire che la concezione non-teleologica presuppone ciò che nega, rimanendovi quindi legata. Sia la concezione non-teleologica che quella tradizionale, infatti, intendono i fini del progresso morale come:

- a) *trascendenti*, ossia come obiettivi esterni al processo del loro conseguimento storico (dal momento che la storia stessa dovrebbe terminare una volta raggiunta questa meta finale);
- b) *a priori*, ossia come obiettivi il cui valore è prestabilito ed è quindi indipendente dalla loro conoscenza o dalle circostanze specifiche della loro individuazione;
- c) *immutabili*, ossia come obiettivi che, pur generando e motivando il cambiamento sociale, non sono essi stessi soggetti al cambiamento (ad es. alla luce di nuove scoperte).

A mio parere, tuttavia, è possibile pensare i fini in modo differente, concepndoli in una versione teoreticamente e praticamente meno gravosa e problematica di quanto facciano la concezione tradizionale (difendendola) e quella non-teleologica (negandola). Anche questa versione prende le mosse dal pragmatismo di Dewey (ma anche di Peirce e James), enfatizzandone però un aspetto che Kitcher e Jaeggi trascurano, ossia l'idea che i nostri fini sono *ipotesi che coordinano e guidano la nostra condotta individuale e sociale*.

4.2. *La concezione pragmatista dei fini*

Il modello di base di questa idea è quello fornito dall'indagine scientifica. Secondo Dewey, infatti, il lavoro delle scienze non consiste né in una mera osservazione e registrazione di dati empirici, né in un'applicazione alla realtà di conoscenze stabilite a priori, ma in un complesso circolo che va dalla teoria ai fatti e dai fatti alla teoria. Semplificando un po', si potrebbe dire che l'indagine funziona in questo modo: credenze e idee scientifiche sono ipotesi (formulate astraendo dall'osser-

vazione o sulla base di teorie pregresse) che vengono testate attraverso l'esperimento, cioè mediante l'analisi delle loro conseguenze pratiche; il risultato può confermare l'assunto di partenza o può invalidarlo; nel primo caso, il risultato valido può essere utilizzato per generare ulteriore conoscenza; nel secondo caso, invece, è necessario tornare indietro e correggere le ipotesi iniziali, per metterle poi nuovamente alla prova. Nell'intero processo, quindi, non si dà alcun punto d'appoggio ultimo, cioè alcuna credenza (razionale o empirica) che funga da fondamento assoluto e invariabile. Allo stesso tempo, però, ogni passaggio funziona da meccanismo di controllo del procedimento, di modo che, da un lato, le ipotesi dirigono e regolano il test pratico e, dall'altro, l'osservazione e l'esperimento retroagiscono sulle ipotesi, confermandole o migliorandole⁹.

Secondo Dewey, lo stesso vale anche per l'esperienza comune. Gli esseri umani si orientano e agiscono nel mondo sulla base delle loro credenze, cioè in virtù di ciò che ritengono vero o importante. Come le ipotesi dell'indagine scientifica, anche queste credenze hanno una struttura congetturale, ossia visualizzano e identificano possibili corsi d'azione: ad esempio, la credenza che un tavolo è un oggetto d'appoggio stabile fa sì che io possa utilizzarlo per disporvi sopra i miei libri e il mio computer. Allo stesso tempo, la natura ipotetica e sperimentale del pensiero consente di rivedere e correggere le nostre idee: scoprire, ad esempio, che il tavolo è traballante o troppo piccolo mi costringe a modificare la mia credenza iniziale e, di conseguenza, a mutare la mia condotta (mettendomi ad es. alla ricerca di una scrivania). È in questo senso, dunque, che le nostre idee, cioè le nostre credenze teoriche e pratiche sul mondo, possono essere considerate ipotesi di azione.

9. Dewey sviluppa queste idee in molti testi, il più importante dei quali è J. Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, tr. it. di A. Visalberghi, Einaudi, Torino 1949.

Ciò vale anche a livello sociale. Dewey esprime così questo punto:

Quando si afferma che il pensiero e le idee devono essere sperimentali e non assolutistici, si fa riferimento a una certa logica metodologica, e non già all'esecuzione di esperimenti di laboratorio. Una simile logica comporta i seguenti fattori: anzitutto, [...] che le direttive e le proposte di azione sociale siano trattate alla stregua di ipotesi di lavoro e non di programmi da accettare e da realizzare rigidamente. Essi saranno sperimentali, nel senso che li si applicherà, ma impegnandosi ad una osservazione, costante e con mezzi appropriati, delle conseguenze a cui danno luogo quando si agisce in base ad essi, e a patto di rivederli prontamente e con spirito flessibile alla luce delle conseguenze che si siano osservate.¹⁰

Secondo Dewey, le società si strutturano sulla base di un patrimonio di conoscenze e valori più o meno condiviso dai propri membri. Come le credenze per un individuo, così questo patrimonio coordina e dirige la vita collettiva, stabilendone limiti e obiettivi. Questo significa che una società che – poniamo – dà grande importanza alla famiglia organizzerà le proprie norme e istituzioni per realizzare questo valore, per cui sosterrà economicamente le giovani coppie, promuoverà condizioni sociali che consentano di avere figli senza rinunciare alla carriera e incentiverà una cultura meno individualista o più orientata al futuro. Tuttavia, nel caso questo valore risultasse non più adeguato a guidare la vita sociale – a causa di un conflitto con altri valori ritenuti più importanti (ad es. la sostenibilità ambientale), o perché invalidato da nuove idee o teorie – potrà essere messo in discussione, e quindi migliorato o messo da parte.

Non è vero, dunque, che «le società non hanno un obiettivo», come sostiene Jaeggi: anzi, ogni società ne persegue svariati

10. J. Dewey, *Comunità e potere*, tr. it. di P. Vittorelli e P. Paduano, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 158.

(spesso riportati nelle carte costituzionali!). E tuttavia, ciò non significa che questi obiettivi siano verità ultime ed eterne o, per altro verso, che siano qualcosa di totalmente arbitrario e contingente. Come mostra Dewey, infatti, idee e valori sono ipotesi di azione che organizzano e dirigono la condotta e che avanzano pretese di validità oggettiva, ma che possono essere sempre riviste e corrette. In questo modo, potremmo dire che i fini vengono “democratizzati”, dal momento che vengono considerati come elementi:

- a) *sociali*, essendo stabiliti e controllati da una comunità attraverso la discussione pubblica, alla quale ogni membro contribuisce con le proprie competenze;
- b) *rivedibili* alla luce delle loro conseguenze o di nuove scoperte e nuovi argomenti;
- c) *normativi*, cioè in grado di motivare e guidare pratiche e istituzioni.

5. *I vantaggi della concezione teleologica moderata*

Le differenze fra la concezione teleologica tradizionale (presupposta anche da Kitcher e Jaeggi) e quella moderata che ho qui abbozzato dovrebbero essere evidenti. Questo permette ora di tornare al problema generale del progresso morale e reconsiderarlo sotto una nuova luce. La mia proposta presenta due vantaggi principali rispetto alle alternative considerate sopra.

5.1. *Adeguatezza empirica*

La concezione teleologica moderata risulta più adeguata dal punto di vista empirico rispetto all'alternativa non-teleologica. Difendendo il ruolo dei fini nell'idea di progresso morale, in-

fatti, essa si conforma maggiormente al modo in cui gli esseri umani effettivamente agiscono e si sviluppano.

Come molti studi scientifici hanno messo in luce, noi (come gran parte degli organismi viventi) siamo sistemi che si auto-regolano in interazione con l'ambiente e che si orientano verso obiettivi¹¹. Questo significa che le attività umane sono inevitabilmente dirette al conseguimento di fini, sia individuali che sociali: noi cerchiamo cibo e riposo, ci associamo e ci scontriamo, lavoriamo, votiamo, ci dedichiamo all'arte e alla scienza... Ciascuna di queste attività richiede il perseguimento di scopi, cioè di stati di cose che, per ragioni sia soggettive che oggettive, sono importanti per noi (anche se spesso non ne siamo consapevoli) e che quindi orientano le nostre vite. Non avere scopi, per un individuo come per una società, significa perciò non avere priorità, progetti o direzione.

La concezione teleologica che ho qui delineato permette di rendere conto di questa tensione alla realizzazione di obiettivi da cui dipende non solo la nostra sopravvivenza biologica, ma anche il nostro fiorire in quanto esseri sociali¹².

5.2. *Internalismo teleologico*

A differenza della concezione tradizionale, la mia proposta intende il progresso morale come un processo in cui una comunità (termine che qui può essere esteso fino a includere

11. Cfr. C. Carver - M. Scheier, *On the Self-Regulation of Behavior*, Cambridge University Press, New York 1998; M. Tomasello, *Dalle lucertole all'uomo. Storia naturale dell'azione*, tr. it. di S. Ferraresi, Cortina, Milano 2023.

12. Su questo punto cfr. V. Tiberius, *Well-Being as Value Fulfillment*, Oxford University Press, Oxford 2018. È importante sottolineare che l'attenzione empirica della mia proposta non implica alcuna forma di "riduzionismo naturalista", come ad es. quello difeso da H. Sauer, *Moral Teleology. A Theory of Progress*, Routledge, New York 2023.

idealmente l'intera umanità) persegue scopi che essa stessa ha stabilito. È vero, infatti, che noi perseguiamo costantemente obiettivi; tuttavia, quelli che contano davvero, cioè che sono realmente significativi per noi, sono quelli che poniamo e realizziamo *intenzionalmente*. Ad esempio, per me conta molto più il mio proposito di diventare un filosofo che quello di lavarmi i denti tre volte al giorno: quest'ultima è un'attività importante per la mia salute, ma è solo la prima che io identifico come davvero *mia* e che posso quindi utilizzare come criterio per raccontare chi sono e per valutare la mia realizzazione personale.

La mia proposta concepisce il progresso morale in modo simile, ossia come un processo in cui una comunità si impegna nel conseguimento di fini che essa ha stabilito intenzionalmente. Possiamo chiamare questa prospettiva *internalismo teleologico* (riecheggiando una distinzione di origine kantiana), in modo da sottolineare che, a differenza di quanto accade nella concezione tradizionale, il fine è *interno* al processo del suo conseguimento. Questo significa che lo scopo perseguito, da un lato, costituisce il processo, cioè gli dà unità e lo rende un progresso morale anziché un semplice cambiamento, ma, dall'altro, ne è costituito, cioè è prodotto dal movimento progressivo stesso che lo determina e regola costantemente.

Ciò permette due mosse teoriche importanti.

In primo luogo, consente di distinguere il progresso *morale* da altre tipologie di sviluppo. Mentre, ad esempio, un progresso tecnico non richiede che il risultato raggiunto sia stato effettivamente ricercato (una scoperta scientifica può avere ricadute tecnologiche impreviste), il progresso morale, invece, richiede che una comunità proceda intenzionalmente verso i propri scopi. Infatti, come mostra Jaeggi (riprendendo Dewey), il progresso morale implica un processo di apprendimento, cioè la possibilità di imparare dall'esperienza qualcosa di importan-

te sul mondo e su di sé (ad es. sulle proprie capacità o sulle proprie inclinazioni), così da rinforzare le proprie credenze o poterle migliorare in vista delle azioni future. Ma noi impariamo davvero solo quando capiamo ciò che stiamo facendo e le ragioni per cui lo stiamo facendo. Per progredire moralmente, quindi, è necessario che il fine da raggiungere sia posto, o quantomeno approvato, in modo consapevole¹³.

In secondo luogo, l'internalismo teleologico permette a una comunità di ascrivere i propri progressi e assumersene la responsabilità. La concezione tradizionale, infatti, considera i fini come verità morali trovate "esternamente" e alle quali è necessario adeguarsi in modo passivo. Ciò rende possibile per una comunità non riconoscersi in tali fini e quindi non esperire il loro conseguimento come un auto-perfezionamento. Detto altrimenti: si può verificare una sorta di *alienazione* del soggetto del progresso rispetto alla propria attività, cioè una mancata identificazione della comunità con gli scopi che si impegna a realizzare. La mia proposta internalista, invece, non si imbatte in questo rischio, dal momento che concepisce il progresso morale come il risultato dell'*autonomia* di una comunità, cioè della sua libera determinazione dei propri fini e dei mezzi per conseguirli. In questo modo, quindi, una comunità può descrivere il proprio progresso un po' come la propria autobiografia, cioè come la narrazione del proprio impegno a plasmare e migliorare attivamente la propria esistenza.

13. Secondo Gwen Bradford, la conoscenza di ciò che si sta facendo non è un requisito necessario per considerare un'attività e il suo risultato come un "conseguimento"; ad es. uno scienziato può compiere una grande scoperta mentre persegue tutt'altro scopo. Cfr. G. Bradford, *Achievement*, Oxford University Press, Oxford 2015, cap. III. A mio parere, possiamo intendere il progresso morale come una particolare forma di conseguimento che ha fra i propri requisiti conoscenza e intenzionalità.

6. Osservazioni conclusive

In conclusione, vorrei affrontare una critica che potrebbe essere avanzata contro la proposta teorica che ho brevemente delineato. Secondo questa critica, la concezione teleologica moderata rischia di cadere nel costruttivismo o addirittura nel relativismo, cioè di legittimare come fonte di progresso morale qualsiasi obiettivo, a prescindere dalla sua effettiva moralità, a patto che una comunità lo approvi convintamente. L'esempio più radicale che può essere richiamato a questo proposito è quello di una società fascista che stabilisca come proprio fine ultimo la supremazia dei suoi membri bianchi e la conseguente espulsione (o eliminazione) degli individui considerati "indesiderabili". Secondo questa critica, quindi, il modello che ho tratteggiato dovrebbe considerare l'approssimarsi di questa società al suo esecrabile obiettivo come un caso di progresso morale.

Tale argomentazione, tuttavia, non considera due aspetti chiave della mia proposta. In primo luogo, dimentica la *clausola della socialità dei fini* che ho indicato sopra. Per essere ritenuto tale, infatti, il progresso deve tendere verso un obiettivo che non solo sia stabilito e controllato da tutti i suoi membri attivi tramite discussione pubblica (non accetta quindi che una parte, anche se maggioritaria, si imponga forzatamente sulle altre), ma che abbia anche il carattere dell'*inclusività*, cioè che renda possibile integrare le esigenze di quanti più individui e gruppi possibile. Questo punto è stato evidenziato bene, ancora una volta, da John Dewey, tramite l'esempio di una banda di ladri¹⁴. Secondo Dewey, infatti, a prescindere da quanto concordi e solidali possano essere fra loro i membri di una tale banda, il loro obiettivo comune produrrà un conflitto con altri aspetti rilevanti delle loro vite – nella misura in cui essi

14. Cfr. J. Dewey, *Comunità e potere*, cit., p. 116.

non sono solo ladri, ma anche figli, genitori, amici, cittadini, ecc. – e finirà quindi inevitabilmente per escluderli dal resto della società e lacerarli internamente. Per Dewey, quindi, un fine è socialmente accettabile solo se favorisce l'integrazione e reciprocità di diverse prospettive ed esigenze. Una società fascista non rispetta evidentemente questo criterio, dal momento che il suo obiettivo risulta non solo divisivo all'interno, ma anche impermeabile a istanze esterne, producendo così l'isolamento dei membri di tale società da altri individui e gruppi, con i quali essi inevitabilmente condividono fini e interessi, che però non potranno essere integrati e realizzati.

Ciò è strettamente legato al secondo argomento che dev'essere fatto valere contro la critica che sto affrontando. Questa, infatti, ignora un altro aspetto fondamentale della mia proposta, ossia la *clausola della rivedibilità dei fini*, in base alla quale, per veicolare progresso morale, un obiettivo deve poter essere sempre modificato e corretto alla luce di (nuove) evidenze logiche e fattuali. In questo senso, la traiettoria del progresso non è un percorso definito a priori e una volta per tutte, ma un cammino che prevede sempre la possibilità di tornare sui propri passi e imboccare altre vie. È chiaro, perciò, che una società fascista come quella cui sto facendo qui riferimento (semplificando molto, me ne rendo conto, questioni assai più complesse e sfumate) non può soddisfare un criterio di questo tipo. Il suo avanzamento, infatti, non solo è impermeabile a nuove esigenze o ragioni, come quelle che potrebbero provenire da alcune minoranze, ma è anche incompatibile con argomenti scientifici validi, ad esempio sulla genetica umana o la storia dei popoli.

Queste due precisazioni dovrebbero quindi aver dimostrato come la concezione teleologica moderata non cada affatto nei pericoli del costruttivismo o del relativismo: pur mettendo al centro la determinazione sociale dei fini del progresso morale, infatti, essa impone dei limiti oggettivi al dibattito e alla

contrattazione, derivanti dalla necessità che l'intero processo sia orientato all'integrazione delle diverse prospettive coinvolte e che riconosca l'autorità di fatti e idee adeguatamente giustificate¹⁵.

15. Ringrazio Giorgio Erle per le osservazioni sull'intervento che ho presentato al convegno della SIFM. Sono grato inoltre a Irene Bavetta per gli utili suggerimenti che mi ha fornito durante la stesura di questo saggio.

L'idea kantiana di progresso

Marco Mulone*

Commentando *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, Foucault scrive: «Mi sembra emergere in questo testo kantiano per la prima volta la domanda sul presente come evento filosofico cui appartiene lo stesso filosofo che di esso parla»¹. Il testo di Kant, pubblicato nel 1784, è notoriamente riassumibile nel suo incipit:

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto dell'intelletto, ma dalla mancanza di decisione e coraggio di servirsi di esso senza essere aiutati da un altro. *Sapere Aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto. Questo è dunque il motto dell'illuminismo².

* Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università degli Studi di Palermo.

1. M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, in U. Curi (a cura di), *Immanuel Kant, Michel Foucault, Jürgen Habermas. Che cos'è l'illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021 p. 97.

2. I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?* (d'ora in avanti, WiA), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it., a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 45.

L'illuminismo, l'*Aufklärung*, porta sulle spalle il compito di un'epoca che Kant, nella *Critica della ragion pura*, descrive come «l'epoca della critica, cui tutto dev'esser sottomesso»³ e la cui via, notoriamente, è «l'unica che rimane ancora aperta»⁴. Parallelamente nel 1784 si chiede: questa è un'età illuminata? No, è un'età dell'illuminismo – un'età, cioè, del progresso⁵.

Le due espressioni kantiane, “epoca della critica” ed “età dell'illuminismo”, non possono esser lette separatamente. Il fatto che la *Critica* sia diretta a «troncare alla radice [...] il fanatismo e la superstizione»⁶ e che il risultato del compito critico sia la delegittimazione di quella *ignava ratio* contro cui in fondo già Leibniz aveva scritto⁷ e che nell'84 costituirà il motivo della colpevolezza dell'uomo⁸ indica che la radice dell'illuminismo sia da rintracciarsi nella *Critica*⁹. Al centro di questo integrale

3. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it., con testo a fronte, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2019, AXII, nota.

4. Ivi, A 856/B 884. Parallelamente, il che è della massima importanza per l'inquadramento storico-progettuale della *Critica* kantiana, la via intrapresa da Kant era anche «l'unica che fosse rimasta» (A XII).

5. Cfr. WiA, p. 50.

6. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B XXXIV.

7. Leibniz riconosce nella pigrizia quell'atteggiamento per cui ci si sottrae alla complessità del reale e alla riflessione che porta a riconoscere autenticamente la struttura metafisica del mondo e della storia e che viene esemplificato nella figura del «fato maomettano, o destino alla turca» (cfr. G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, tr. it., con testo a fronte, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005, pp. 15-33).

8. «Pigrizia e viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo liberati dall'altrui guida, rimangono tuttavia minorenni a vita» (WiA, p. 45).

9. Sulla relazione tra illuminismo e Critica si veda S. Gembler, *Aufklärung und Vernunftkritik. Die Begründung des Programms der Aufklärung in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017. Inoltre J. Sirovárka, *Das Sollen und das Böse in der Philosophie Immanuel*

rifiuto del dogmatismo giace la rivoluzione kantiana: «se i fenomeni sono cose in se stesse non si potrà salvare la libertà»¹⁰.

A discapito del progresso storico che l'illuminismo lascia intravedere, la rivoluzione è però sempre presentata da Kant come un cambiamento repentino del modo di pensare, non soggetto ad alcuna temporalità: una luce che si accese in Talete, una nuova creazione, una rinascita e così via. Sorge allora il problema della coordinazione tra l'istanza fondamentale a-temporale della rivoluzione e quella eminentemente storica del progresso: una dialettica, questa, che si riscontra in entrambe le principali declinazioni della filosofia trascendentale, la teoretica e la pratica. La domanda, che vale per entrambe, è dunque: come si conciliano rivoluzione e progresso?

È noto che il tema della rivoluzione sia per Kant problematico. Se nel 1781 è assunta, con esplicito riferimento a Copernico, ad esempio dell'opera critica, per cui sono gli oggetti a regolarsi sulla nostra facoltà conoscitiva e non viceversa, nel 1797 è causa della *morte della ragione*. Kant fu tanto scosso dagli eventi della Rivoluzione francese che nella *Metaphysik der Sitten* descrive l'atto della decapitazione del sovrano come «un abisso che inghiotte tutto senza restituire mai nulla e come un suicidio dello Stato»¹¹. In questo caso infatti il popolo, che qui chiama «parricida», dev'essere considerato come «distruggente l'intera costituzione legale»¹². Tagliare la testa al

Kants. Zum Zusammenhang zwischen kategorischem Imperativ und dem Hang zum Bösen, Meiner, Hamburg 2015.

10. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A 536/B 564.

11. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. it., a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1983 (d'ora in avanti, *MS*), p. 153, nota.

12. *MS*, p. 151. D'altra parte, tuttavia, «la *destituzione* di un monarca può anche essere considerata come una *spontanea* deposizione della corona e una rinuncia al potere con restituzione di esso al popolo» (*ibidem*, nota). Come si vedrà anche nel prosieguo questa precisazione kantiana si tradurrà

sovrano equivale ad eliminare la fonte del diritto e, dunque, quella libertà che *solo entro i limiti del diritto*, può svilupparsi.

Tuttavia non si deve pensare che se Kant avesse scritto la *Critica* nel 1791 non avrebbe usato la metafora della rivoluzione, tanto più che nel '93 pubblica *La religione entro i limiti della sola ragione* che, come vedremo a breve, fa della rivoluzione concetto cardine. Inoltre, come nota Arendt, il concetto di rivoluzione, che nasce specificamente in relazione ai fenomeni cosmici e al moto delle stelle, non indica né necessariamente né immediatamente un cambiamento repentino, quanto piuttosto un ritorno dell'originario¹³: anche per Kant la *Umänderung der Denkart* della prima *Critica* indica un ritorno all'originario: la perdita conseguente la *Critica* «colpisce solo il monopolio delle scuole, ma per nulla l'interesse degli uomini»¹⁴. Con ciò Kant intende dire che l'opera critica sia volta a smascherare quelle finzioni costruite dai “filosofi di professione” contro il “sano intelletto comune” (il che è parti-

nella distinzione tra *entusiasmo* e *fanatismo*; ma nulla a mio avviso autorizza a leggere questo passo come se Kant giustificasse la rivolta, neppure prendendo in considerazione il riferimento immediatamente successivo ad una «abdicazione forzata del potere» che è, in ogni caso, un *casus necessitatis* che non può in alcun modo esser elevato a principio (tant'è vero che per Kant non è lecito far seguire alla rivoluzione civile una contro-rivoluzione, ma si deve sottostare al nuovo sistema statale, senza tener conto dell'illegittima origine di quel potere). Il popolo di uno Stato adottante una “costituzione moderata” può in tal senso operare una “resistenza negativa” tramite i propri rappresentanti in parlamento mentre, in caso contrario, sembra permessa una rivoluzione *contro il potere esecutivo*, mai contro quello *legislativo*. In questo senso è solo dall'alto, dai rappresentanti del popolo in parlamento nel caso di una costituzione repubblicana, o più in generale dalla mente di un sovrano illuminato o dal *nuovo cuore* di un ex tiranno, che può esser *riformato* l'ordine statale.

13. Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, tr. it. di M. Magrini, Einaudi, Torino 2009.

14. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B XXXII.

colarmente evidente nelle confutazioni del paralogismo e della prova ontologica) per riportare alla luce l'originaria ragione umana «purificata tramite la critica»¹⁵.

Nel campo specificamente pratico Kant tematizza la rivoluzione in riferimento alla struttura del *male radicale*, i cui concetti fondamentali sono: *Naturanlage* (disposizione naturale), *Hang* (tendenza), *Neigung* (inclinazione). Il male di cui parla Kant è *radicale* non nel senso per cui è “impiantato in noi” – per usare un'espressione della deduzione trascendentale – quasi come fosse un peccato originale, bensì solo in quanto una tendenza al male *si radica* fino a divenire inclinazione, fino cioè a corrompere il fondamento di tutte le massime e, come tale, a stabilizzarsi. La tendenza al male si configura come una *Verkehrung der Maximen*, come una inversione delle massime, per cui la legge morale viene subordinata all'amor proprio (che in più occasioni reputa “la fonte di ogni male”) e l'universale al particolare. Quando ciò avviene si acquisisce un'inclinazione al male, la quale dunque non è mai *originaria*: di originaria vi è solo la disposizione al bene, ed è questa disposizione che viene corrotta e inclinata. È improprio parlare della questione del male radicale come del «risultato finale del latente risentimento kantiano verso i corpi»¹⁶. Il fondamento del male, come scrive Kant, può trovarsi «soltanto in una regola che l'arbitrio [*Willkür*] dà a se stesso per l'uso della sua libertà; vale a dire in una massima»¹⁷.

L'imprescindibilità della disposizione come base per una tendenza e poi per un'inclinazione – cioè il fatto che la disposi-

15. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B XXIV.

16. G.E. Michalson, *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 69.

17. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it. di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari 2004 (d'ora in avanti, *DR*), p. 19. Per una puntuale tematizzazione della differenza tra *Wille* e *Willkür* rimando a C. La Rocca, *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990, cap. II.

zione sia *innata* e l'inclinazione semplicemente acquisita – determina il fatto che il male *radicale* sia fondato sulla libertà e che, proprio per il bisogno di questo appoggio, come dice Kant nell'*Antropologia*, il male non abbia *alcun carattere*¹⁸. La ragione teoretica non riesce dunque a trovare alcuna *origine* del male: per ciò Kant può dire che quando l'uomo compie un'azione cattiva dev'essere considerato «come se provenisse da uno stato d'innocenza». In tal senso, nonostante la tendenza sia innata, non è tuttavia lecito rappresentarsela come tale.

Il piano su cui si muove la struttura del male radicale, qui solo abbozzata, è dunque quello della morale, non del diritto. Questa distinzione si basa notoriamente sulla classica contrapposizione kantiana tra materia e forma: un uomo che non ne ammazzi un altro agisce indubbiamente in accordo con la legge: è cioè un uomo *di buoni costumi*; ciò non implica tuttavia che sia anche un uomo *buono*: può non averlo ucciso solo perché se l'avesse fatto avrebbe agito contrariamente al proprio interesse. L'assunto di uno “scrutatore dei cuori” si basa interamente su questo iato. Un'azione può essere insomma conforme alla legge senza però esser buona; dal che segue che il diritto, in quanto *costrizione esterna*, non può far nulla riguardo la *moralizzazione* dell'uomo, non può cioè con un atto costrittivo modificare l'ordine delle massime; e anche quando uno stato imponesse una legge volta alla moralizzazione (come: assumi

18. «[...] il male, dato che implica contraddizione con se stesso e *non ammette entro di sé alcun principio permanente*) è propriamente privo di carattere» (I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010 [d'ora in avanti, *Anth.*], p. 347). Non credo sia dunque in alcun modo corretto parlare di “massima suprema cattiva” in relazione alla questione del male radicale (come S.A. Stoner - P.T. Wilford, *Realizing the Ethical Community. Kant's Religion and the Reformation of Culture*, in *Iid.*, *Kant and the Possibility of Progress. From Modern Hopes to Postmodern Anxieties*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2021, in part. pp. 99-100).

per tua massima questo principio) non si potrebbe verificare la violazione, ergo non si potrebbe infliggere una pena¹⁹. Detto altrimenti: non è possibile costringere qualcuno ad assumere una massima a principio, e poiché «diritto e facoltà di costringere significano [...] la stessa cosa»²⁰ (per ciò il diritto è sempre negativo) la legge esterna non può nulla per la moralizzazione.

In breve: ogni tentativo messo in atto dal diritto è vano nel caso della moralità. Kant esprime la distinzione in questi termini: «Noi siamo, per mezzo di arte e scienza, *acculturati* in alto grado. Siamo *civilizzati* sino all'eccesso, in ogni forma di cortesia e decoro sociale, ma per ritenerci *moralizzati* ci manca ancora molto»²¹. Alla civilizzazione possono concorrere diversi fattori: la legge statale che legittimamente comanda e regola l'azione senza entrare nel merito dell'ordine delle massime, l'arte, il bello, le prescrizioni del galateo, i “mezzi sussidiari all'indagine antropologica”, il carattere femminile; e tutti sono ugualmente inutili nei riguardi della morale. L'abbruttimento, per dirla con Pascal, ha tanta utilità nella moralizzazione quanto l'induzione ne ha nella validità oggettiva della conoscenza. Una “riforma del modo di sentire”, demandata alla legge, caratterizzata dalla temporalità e dal progresso, è insomma insufficiente per un progresso morale – e in realtà in qualche caso può essere persino *inutile*: persino nello stato di natura infatti si può essere moralizzati anche senza essere civilizzati: per quanto raro,

19. «Un altro potrà ben *costringermi a fare* qualcosa che non sia uno scopo per me [...], ma non potrà mai costringermi a considerarlo come *un fine mio*: io non posso dunque avere un fine, se non me lo pongo da me stesso» (MS, p. 230). È interessante notare come il progetto complessivo di uno stato totalitario sia interamente fondato sulla pretesa di far assumere tramite una costrizione esterna una massima a principio.

20. MS, p. 37.

21. I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 38.

può sorgere un uomo buono fuori dallo stato di diritto, poiché la moralità dipende unicamente dall'autonomia della ragione²².

Oltre che l'assenza di carattere del male, l'origine del male radicale nella libertà ha un'ulteriore conseguenza: poiché la disposizione al bene sta sempre a fondamento, non può mai esser annientata. Per certi versi si potrebbe dire che il male sia posto *relativamente* al bene e che togliendo la disposizione al bene verrebbe a mancare il "formale dell'impensabilità"²³. Dal punto di vista della moralità, dunque, per quanto corrotto e malvagio possa essere il cuore umano, esso non sarà per Kant mai maligno: l'azione non verrebbe cioè perpetrata avendo il male stesso come scopo, ma sempre per un errore di surrezione, sempre cioè per la felicità personale, per l'amor proprio. Far fronte al male radicale significa dunque *restaurare l'originaria disposizione*:

Il ristabilimento della disposizione primitiva al bene in noi non è dunque il riacquisto di un perduto movente al bene, poiché un tale movente non abbiamo mai potuto perderlo. È dunque soltanto la restaurazione della purezza della legge come fondamento supremo di tutte le nostre massime.²⁴

22. «La libertà dell'arbitrio ha il carattere del tutto particolare di non poter essere determinata ad un atto per mezzo di un movente, *se non in quanto l'uomo abbia assunto questo movente nella sua massima* (se cioè egli non l'abbia preso per sua regola generale, secondo la quale egli vuol comportarsi). Solo così un movente, qualunque esso sia, può sussistere unitamente alla spontaneità dell'arbitrio (con la libertà). Solo la legge è per se stessa, a giudizio della ragione, un movente, e chi la prende per sua massima è *moralmente* buono» (DR, p. 81; tr. it. liev. mod.).

23. Si tratta di uno dei cardini concettuali del *Beweisgrund*, che permette di pensare la contraddizione come impossibile relazione di predicati individualmente pensabili. Cfr. I. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in Id., *Scritti precritici*, nuova ed. it. ampl. da A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 118-119. Per una lettura analoga si veda M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021.

24. DR, p. 38.

Questo ristabilimento dell'originaria disposizione è ciò che Kant chiama *rivoluzione del cuore*, «quasi come una nuova creazione», che consiste nell'invertire «tutto in una volta» l'ordine delle massime, correggere l'errore di surrezione. Qui si manifesta eminentemente il *carattere noumenico* dell'uomo: la rivoluzione del cuore è determinazione della *Gesinnung*. La «forza erculea»²⁵ necessaria a questa contro-rivoluzione (*Um-Kehrung*) è tanta, e tale, da creare un uomo nuovo.

Ora tuttavia, come già preannunciato, questa specifica declinazione della rivoluzione come ristabilimento delle massime si scontra con l'assunto di un progresso che non può esser racchiuso nell'intenzione del singolo individuo, ma deve potersi esplicitare nel mondo e farsi storia. Quanto il secondo termine dell'opposizione dialettica sia problematico è testimoniato anche da un fatto singolare: Kant ritorna più volte sulla questione se l'umanità sia in progresso verso il meglio. Il problema per Kant non è affatto secondario e non può esser trattato come un'appendice più o meno arbitraria di un discorso che nel campo della pura morale trova il suo proprio territorio: il problema è quello del divenire, dell'incontro del «puro» con l'empirico: dell'esibizione *in concreto* di un'idea²⁶.

All'inizio del testo sul male radicale Kant espone tre possibili interpretazioni della storia morale dell'umanità. La prima: un «lamento vecchio quanto la storia», per cui il mondo originariamente derivato dal bene, si trova ora in una condizione di male; la seconda: «l'eroica opinione opposta» per cui il mondo va all'inverso, «dal male al meglio (sebbene in modo appena percettibile)». La terza: un termine medio per cui l'uomo è

25. L'espressione in *MS*, p. 222.

26. A tal proposito Yovel parla di un vero e proprio schematismo storico (cfr. Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1980).

«buono e cattivo contemporaneamente»²⁷. Si badi: la domanda kantiana mira in primo luogo a scovare, all'interno di un modo di pensare comune, non semplicemente una regolarità che dimostri per così dire “statisticamente” il procedere degli eventi, ma piuttosto un principio storico di determinazione. La domanda kantiana è in prima istanza incentrata sull'avvenire, e ne *Il conflitto delle facoltà* le tre figure storiche corrispondenti (il *terrorismo morale*, l'*eudaimonismo* e l'*abderitismo*) costituiscono insieme il campo di una storia non semplicemente *descrittiva* ma “*pronosticante*”²⁸, cui non è possibile giungere con gli strumenti dell'esperienza, perché «abbiamo a che fare con esseri liberi nell'agire, a cui si può certo in precedenza *dettare* cosa debbano fare, ma non predire cosa *faranno*»²⁹. Il problema della determinazione si scontra qui con quello della libertà. È necessario un principio dunque che non sorga *dalla* esperienza ma che, come *ogni legittimo principio*, sorga *con* l'esperienza, avendo comunque un influsso *su* di essa: il che legittima l'ingresso dell'idea kantiana della storia e del progresso nel campo gravitazionale di un “modo di pensare trascendentale”³⁰. Serve

27. *DR*, p. 17.

28. Come bene scrive Hindrichs: il pensiero illuministico «non è descrittivo, bensì prescrittivo» (G. Hindrichs, *Die aufgeklärte Aufklärung*, in H. Klemme [a cura di], *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, De Gruyter, Berlin-New York 2009, p. 47).

29. I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 227.

30. A ciò naturalmente dev'esser affiancata la distinzione kantiana tra principi trascendentali e metafisici nell'introduzione definitiva alla *Critica del Giudizio*: «Principio trascendentale è quello con il quale viene rappresentata la condizione universale a priori sotto la quale soltanto le cose possono diventare oggetti della nostra conoscenza in generale. Un principio si chiama invece metafisico se rappresenta la condizione a priori sotto la quale soltanto possono venire ulteriormente determinati a priori oggetti il cui concetto deve esser dato empiricamente» (I. Kant, *Critica del giudizio*, tr. it., con testo a

dunque una esperienza *con* la quale e *nella* quale possa esser riconosciuto un principio in grado di motivare un progresso e decidere sul suo verso-dove. L'esibizione a priori di un tale principio ha il titolo di «segno storico (*signum rammemorativum*)»: un evento che, all'interno dell'esperienza, esibisce un principio e rende possibile una storia pronosticante. L'uomo ha una facoltà di «esser *causa* del suo progresso verso il meglio»³¹, che solo tramite questa esibizione può esser risvegliata e la storia pronosticante diviene possibile solo nella misura in cui «chi pronostica *attua* e prepara egli stesso gli eventi che egli annuncia in anticipo»³². La domanda circa il progresso dell'umanità, che in un primo momento sembrava diretta all'avvenire, investe in realtà un presente che si rivela essere il campo dell'accadere della moralità; e l'evento cui Kant fa esplicitamente riferimento, sorprendentemente, è la Rivoluzione francese in cui, come scrive Brandt, «è all'opera la ragion pratica»³³.

La figura dello spettatore disinteressato che assiste senza prendervi parte alla rivoluzione, che partecipa degli ideali ma non dell'azione (la differenza cioè tra entusiasmo e fanati-

fronte, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2015, p. 33; d'ora in avanti, *KU*). Che il principio della «*determinazione* di una *volontà libera*» sia metafisico e non trascendentale indica che la differenza tra storia e morale debba esser riconosciuta come differenza di principio e, al contempo, suggerisce il tipo di principio trascendentale (di conformità al fine) che è ricercato nella questione della possibilità del progresso.

31. I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 228. Per una trattazione sistematica di questo punto, e nello specifico del rinvio *causale*, a partire da un accadimento, ad una capacità insita nel genere umano, rimando a G. Marini, *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, in C. Bertani - M.A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, il Mulino, Bologna 2003, in part. pp. 215-221.

32. I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 224.

33. R. Brandt, *Kants Revolutionen*, in «Kant-Studien», CVI, n. 1, 2015, pp. 3-35: 33.

smo)³⁴, è quella di un uomo nuovo. In tal senso nella terza *Critica* Kant descrive l'entusiasmo come «l'idea del bene unita all'affetto», che è, in quanto «tensione delle forze mediante idee che danno all'animo uno slancio che produce un impulso di gran lunga più potente e durevole di quello ottenuto mediante rappresentazioni sensibili»³⁵, sublime. Con una formula sintetica si potrebbe dire: l'entusiasmo è *suscitato* (da un affetto), il fanatismo *provocato* (da una passione). Non è dunque per l'*ideale* che Kant condanna la rivoluzione – piuttosto degno di condanna è il tentativo di una sua esibizione: il tentativo di esibire ciò che per sua stessa natura non può essere esibito determina, sia sul piano teoretico che su quello pratico, “l'eutanasia della ragione”³⁶. Tuttavia, proprio come nel campo della pura teoresi, ad esser condannata è solamente quell'esibizione che pretende paradossalmente – e il mancato riconoscimento di questa paradossalità dimostra al contempo l'*assurdità* di una tale pretesa – di render cosa (*Ding*) l'incondizionato (*das Un-bedingte*). Nella ragion teoretica Kant dà invece una via diversa, *analogica* ma non identica, a quella dell'esibizione “oggettiva”³⁷; una via che si muove tramite “finzioni euristiche”: vere e proprie anticipazioni di senso dell'intero all'interno del quale possono trovar posto le singole parti. Lo stesso criterio regolativo, che nel 1790 verrà poi ricondotto sotto il principio trascendentale del Giudizio riflettente, è

34. Lo stesso Kant fu spettatore disinteressato della Rivoluzione e, al netto delle atrocità della rivolta, esclamò alla notizia della proclamazione della Repubblica: «ho visto la salvezza del mondo» (R. Maleter [a cura di], *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, Meiner, Hamburg 1990, p. 348, nota 427).

35. *KU*, p. 229.

36. «[...] anche la cosa più sublime – scrive Kant nella prefazione alla prima edizione della *Religionsschrift* – si rimpicciolisce nelle mani degli uomini, quando essi ne applicano l'idea a loro uso» (*DR*, p. 8).

37. Nella terza *Critica* Kant si riferisce all'esibizione dei concetti puri dell'intelletto con l'espressione «schematismo oggettivo» (*KU*, § 6).

all'opera nell'esibizione dell'idea storica; e non a caso la rivoluzione come segno storico, cioè esibizione dell'ideale, si riferisce ad un sentimento morale, «pratico in maniera soltanto soggettiva»³⁸, che in quanto sentimento di piacere o dispiacere per l'accordo dell'azione con la legge, di cui nessun uomo è privo («perché se qualcuno ne fosse interamente privo, sarebbe moralmente morto»³⁹) e che non è altro che la «capacità di essere incitati nel nostro libero arbitrio dalla ragione pura pratica (e dalla legge che essa prescrive)»⁴⁰, vale per ogni ente razionale. L'entusiasmo si traduce nella *coscienza* dell'autonomia di una ragione non tuttavia riducibile al singolo individuo.

Descrivendo l'uomo Kant fa del resto un importante accenno al fatto che adottando massime buone o cattive «le adotta come uomo in generale, esprimendo così contemporaneamente, mediante queste massime, il carattere della specie»⁴¹. Il riferimento all'esibizione del carattere della specie *nel singolo* si collega inscindibilmente all'ultima sezione dell'*Antropologia pragmatica* dedicata, appunto, al *carattere della specie*, dove Kant descrive tre disposizioni: la tecnica (attitudine meccanica unita a coscienza), la pragmatica (a civilizzarsi tramite la cultura) e la morale (agire, conformemente alla libertà, sotto la legge). In quest'ultimo caso in particolare si tratta del carattere come modo di pensare, rispetto al quale «non ci si riferisce a ciò che la natura fa dell'essere umano, bensì a ciò che quest'ultimo *fa di se stesso*»⁴² e si ricollega al progetto complessivo di un'antropologia – appunto – *pragmatica* (nonostante, come

38. *MS*, p. 223.

39. *MS*, p. 252. A questo credo debba esser ricondotto il suddetto accenno kantiano alla possibilità di considerare la destituzione del sovrano come abdicazione volontaria.

40. *Ibidem*.

41. *DR*, p. 19.

42. *Anth.*, p. 302.

nota Martinelli, il collegamento tra il carattere come modo di pensare e il compito pragmatico venga poco riconosciuto⁴³). La questione dunque è la seguente: l'uomo, inteso nella sua specie, ha un carattere? Questo, si badi, deve conquistarselo con le sue proprie forze. Ma il male, come si accennava sopra, non ne ha uno. E neppure l'uomo può essere ad un tempo buono e cattivo, perché il fondamento dell'assunzione delle massime è *uno*. L'entusiasmo non esibisce semplicemente la possibilità del singolo spettatore, come pure potrebbe sembrare, di divenire un uomo migliore, bensì la stessa disposizione naturale dell'uomo considerato in generale; l'illuminazione entusiasta, foss'anche un caso isolato, dà sufficiente speranza per un progresso verso il meglio perché esibisce la possibilità di una risvegliata disposizione morale che investe l'uomo considerato nella sua specie: l'entusiasmo del singolo è *simbolo* dell'ideale.

Ciò tuttavia non rappresenta l'ultima parola della moralità: alla risvegliata facoltà di esser fautore del bene continuerà sempre a contrapporsi la tendenza al male che non può esser tolta, ma solo vinta, perché appartiene essenzialmente alla natura umana. In tal senso la santità è solo un ideale (e, nel mondo dei fini in cui questo ideale verrebbe compiutamente esibito, non ci sarebbe neppure bisogno del diritto né, data la perfetta coincidenza di volontà e ragione, della *costrizione* della legge morale⁴⁴). Nella *Metafisica del costumi* scrive a riguardo:

43. R. Martinelli, *Antropologia*, in S. Besoli - C. La Rocca - R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienza, sapere*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 13-52. Al contempo Martinelli, a mio avviso giustamente, reputa l'Antropologia pragmatica come «il luogo teorico in cui l'uomo – paradossalmente – si vincola alla libertà» (ivi, p. 28).

44. In un mondo intelligibile, cioè completamente in accordo con la legge morale, «non ci sarebbe alcuna differenza tra il dovere [*Sollen*] e il fare [*Tun*]» (KU, p. 515) e la legge morale, intesa come ciò che «umilia inevita-

Il potere di vincere, grazie alla sua libertà, tutte le tendenze contrarie alla sua natura sensibile, considerato come *forza*, qualche cosa che deve essere acquisita, *fortificando l'impulso morale* (la rappresentazione della legge) per mezzo della contemplazione della dignità di questa legge puramente razionale che risiede in noi, e nello stesso tempo anche per mezzo dell'esercizio.⁴⁵

Questa Kant la chiama anche forza d'animo, e intende con ciò «la fermezza di risoluzione di un uomo considerato come un essere dotato di libertà»⁴⁶. La fondazione del carattere non può limitarsi al riacquisto del corretto ordine delle massime: *fondare un carattere* significa consolidare con l'esercizio la riacquisita disposizione originaria, darvi cioè un seguito: è precisamente in questo punto che s'inserisce il carattere temporale del progresso⁴⁷, il *compito storico* dell'illuminismo. La rivoluzione e il ripristino dell'originaria disposizione devono esser mantenuti tramite una *disciplina*, cui poi possono e devono seguire civilizzazione e cultura. La rivoluzione del cuore, che è per Kant paragonabile ad una nuova creazione, dev'esser mantenuta come *creazione permanente*: l'uomo «deve a se stesso [...] di non lasciare arrugginire le disposizioni naturali [...] poiché egli [...] è debitore dell'uso delle sue facoltà non

bilmente ogni essere umano» (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di S. Feloj, Einaudi, Torino 2024, p. 161), o come quella «resistenza» che provoca nell'uomo che la trasgredisce «una ripugnanza di sé» (MS, p. 228), non avrebbe più motivo di costringere internamente.

45. MS, p. 249 (corsivo mio).

46. MS, p. 233.

47. Hinske nota giustamente che «in questo modo, per Kant, il problema della destinazione dell'uomo si sposta dall'ambito dell'antropologia (e della teologia) a quello della filosofia della storia» (N. Hinske, *Le cose buone sono sempre tre. La riproposizione della domanda sul progresso nel "Conflitto delle facoltà"*, in C. Bertani - M.A. Pranteda [a cura di], *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., p. 193).

soltanto all'istinto della natura, ma alla libertà con la quale egli determina la misura dell'uso»⁴⁸.

In conclusione, riprendiamo la domanda iniziale: come si conciliano rivoluzione e progresso? È solo nella risolutezza, nella fondazione del carattere, nella disciplina, nella contemplazione della dignità della legge e nell'insistere in questa contemplazione che si sostanzia quello che potremmo definire "carattere temporale della libertà". Un carattere temporale che è al contempo il compito che si propone l'illuminismo, per cui è un'azione e un progresso, un presente come "evento filosofico": quello di *esibire* nel singolo il carattere della specie in direzione dei fini più alti dell'umanità.

48. MS, p. 307.

*Il progresso morale nella convergenza
di storia umana e storia planetaria
Antropocene e maturazione dell'umanità in Hamilton*

Matteo Pietropaoli*

1. Storia umana e storia planetaria

Questo lavoro è dedicato al tema del progresso morale nell'Antropocene, dal punto di vista di quella che il filosofo australiano Clive Hamilton definisce la “maturazione” dell'umanità¹, una volta avvenuta la convergenza di storia umana e storia planetaria in un'unica storia. Questa idea di una nuova storia è stata espressa per la prima volta dallo storico indiano Dipesh Chakrabarty, nel suo articolo del 2009 intitolato *Il clima della storia. Quattro tesi*², e rappresenta l'avvenimento di una congiunzione tra due aspetti ritenuti distinti nella modernità: l'umano e il naturale. Questo accade con l'Antropocene, ossia con l'ipotizzata nuova epoca geologica, declinata poi come

* Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma.

1. Cfr. C. Hamilton, *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Polity Press, Cambridge 2017, pp. 124-125.

2. D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», XXXV, n. 2, 2009, pp. 197-222; tr. it. di A. Aureli, *Il clima della storia: quattro tesi*, in M. De Giuli - N. Porcelluzzi (a cura di), *Clima, Storia e Capitale*, nottetempo, Roma 2021, pp. 49-95.

“sistemica” grazie a diversi studi scientifici³, caratterizzata dall’impatto profondo dell’umanità sul “sistema Terra”. Con sistema Terra si intende qui l’insieme di biosfera, atmosfera, criosfera, idrosfera e litosfera, ossia la nuova concezione della natura come totalità, che non riguarda più solo i viventi, i paesaggi e gli ecosistemi, ma l’interezza delle dinamiche planetarie su vari livelli. Tale nuova epoca giunge a interrompere l’Olocene, il periodo abbastanza quieto e stabile dal punto di vista climatico, durato circa 10.000 anni, in cui la civiltà umana è fiorita, a partire dalla fine dell’ultima glaciazione e così dalla nascita dell’agricoltura.

L’Antropocene, innanzitutto per Hamilton, rappresenta una rottura nella storia dell’intera umanità, perché per la prima volta essa diventa capace di sconvolgere la propria totalità, le proprie condizioni planetarie di esistenza, ossia appunto il sistema Terra. A un tempo però tale rottura avviene anche nella storia planetaria, dal momento che, per la prima volta anche qui, i processi profondi della Terra non sono più guidati soltanto da cieche forze chimico-fisiche, ma viene introdotto un elemento di “volizione”. «Questa nuova “forza di natura” [gli

3. A riguardo cfr. P.J. Crutzen - E.F. Stoermer, *The ‘Anthropocene’*, in «IGBP newsletter», XLI, 2000, pp. 17-18; W. Steffen - R.A. Sanderson - P.D. Tyson et al., *Global Change and the Earth System: a Planet under Pressure*, Springer, New York 2005; J. Rockström - W. Steffen - K. Noone et al., *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, in «Ecology and Society», XIV, n. 2, 2009, <https://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32>; J. Zalasiewicz - M. Williams - W. Steffen - P.J. Crutzen, *The New World of the Anthropocene*, in «Environmental Science & Technology», XLIV, n. 7, 2010, pp. 2228-2231; W. Steffen - W. Broadgate - L. Deutsch et al., *The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, in «The Anthropocene Review», II, n. 1, 2015, pp. 1-18; K. Richardson - W. Steffen - J. Bendtsen - J. Rockström et al., *Earth Beyond Six of Nine Planetary Boundaries*, in «Science Advances», IX, n. 37, 2023, doi: 10.1126/sciadv.adh2458. Per una lettura italiana sulla questione si veda G. Pellegrino - M. Di Paola, *Nell’Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018.

umani] contiene qualcosa di radicalmente differente – l'elemento della volizione. [...] Diversamente dalle forze di natura, esso è un potere che può essere trattenuto come pure esercitato»⁴.

L'Antropocene accade perché gli umani divengono talmente potenti da sconvolgere il sistema Terra, a partire circa dalla “grande accelerazione”⁵ del 1950 se non già dalla rivoluzione industriale. Talmente potenti nei loro processi collettivi da rendere le proprie decisioni e azioni efficaci sull'evoluzione del pianeta e infondere così la Terra della loro volontà. Questo sconvolgimento, che proviene da un aumento di potere, non corrisponde però a un maggiore controllo, piuttosto il contrario per Hamilton, ossia a tale scatenamento di potere fa da contraltare un accrescimento di potere da parte della Terra, in un sistema che non è a somma zero. Da qui il tema della “Terra ribelle”, o sfidante, che non è simpatetica coi nostri interessi né di per sé con la vita. Così nell'oltrepassamento dei “limiti planetari” olocenici del pianeta⁶, si giunge a doversi confrontare con una totalità nuova, la quale non fa più da mero sfondo per la storia umana ma vi si inserisce a forza, minacciando non solo fenomeni estremi ma eventi conclusivi come la messa a rischio delle condizioni di vita sul pianeta (fino all'estinzione della specie umana).

L'avvento di questa nuova epoca è stato del tutto inintenzionale da parte degli umani, che divengono però adesso gli unici viventi in grado di intaccare i processi profondi del pianeta, trovandosi così assegnato questo “primato negativo” di essere

4. C. Hamilton, *Defiant Earth*, cit., pp. 5-6.

5. Si veda W. Steffen - W. Broadgate - L. Deutsch et al., *The Trajectory of the Anthropocene*, cit.

6. Si veda K. Richardson - W. Steffen - J. Bendtsen - J. Rockström et al., *Earth Beyond Six of Nine Planetary Boundaries*, cit.

coloro che hanno sconvolto il sistema Terra, ossia l'ambiente più ampio che ne permette il benessere e la sopravvivenza (proprio e della vita complessa in generale). Come fa allora questo aspetto del tutto negativo, rappresentato anche nella società e nella politica dai rimandi al cambiamento climatico antropogenico e ai suoi danni, a essere inteso qui quale parte di un progresso, e ancor di più di un progresso morale? Per comprendere ciò, nella lettura che diamo ora di Hamilton, bisogna dapprima rendersi conto che con l'Antropocene avviene un mutamento epocale della concezione di umano e natura, nella loro interrelazione.

Questa nuova totalità in cui l'umano ora si trova vincolato, il sistema Terra ormai sconvolto, è condizionato dalle decisioni e azioni umane, cioè a un tempo dalla sua condotta in termini morali. Quindi, dinanzi alla minaccia che tale totalità non più accogliente rivolge alla stessa sopravvivenza umana, sembra aprirsi una riflessione etica del tutto nuova, la quale si rapporta alla libertà umana non più nei termini moderni della libertà individuale assoluta (dalla natura) o mettendola in relazione esclusivamente con le dinamiche sociali (di potere inter-umano), ma deve considerare la libertà nel rapporto con la natura stessa, limitata da essa e declinata in termini per lo più collettivi. La libertà ora per Hamilton si deve rapportare con la necessità naturale delle nostre condizioni di esistenza e quindi con la responsabilità per esse, che a livello di popolazione abbiamo sconvolto. Non è più l'individuo l'agente primario, né l'ambito sociale esclusivamente umano il riferimento principale di ogni giudizio morale delle decisioni e azioni. L'umano espande il suo ambito di riferimento morale, non solo agli altri viventi ma al sistema Terra stesso come totalità delle condizioni di vita, trovandosi da una parte in relazione con qualcosa che non può controllare (il potere scatenato del pianeta) e dall'altra mosso da uno stimolo all'azione che non è dettato da fini utopici o positivi, scelti da sé nel suo

sviluppo culturale, ma da motivi innanzitutto di *necessità* e *prudenza*: non estinguersi e non far venire meno le condizioni di esistenza della vita.

Sebbene questo ancora non sembri un “progresso morale” in senso classico, piuttosto una costrizione, si vedrà ora con Hamilton come questa nuova situazione, accaduta inintenzionalmente, comporti al fondo un mutato rapporto tra le conseguenze del nostro agire e la nostra responsabilità, ossia a un tempo una maturazione dell’umano verso il suo pieno sviluppo morale. Questo avviene grazie alla presa di coscienza di quello che egli chiama un “nuovo antropocentrismo” per l’Antropocene, il quale ci riunisce tutti e ci attribuisce una determinazione universale insieme a un compito comune.

2. Nuovo antropocentrismo

La posizione di Hamilton, all’interno dell’etica ambientale e in generale tra i pensatori che hanno accolto la proposta dell’Antropocene (si pensi per esempio a Bruno Latour e Dipesh Chakrabarty)⁷, è peculiare. Sebbene infatti egli condivida con altri autori l’importanza di questa nuova epoca in termini di mutamento di concezione tanto della natura quanto dell’umano (intrecciati tra loro), e porti avanti tale visione all’interno di una critica della modernità, cerca però di proporre un nuo-

7. A riguardo, tra i vari loro testi, B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015; tr. it. di D. Caristina, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020, e D. Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, University of Chicago Press, Chicago 2021. Per una lettura italiana sull’etica ambientale nel suo ampio spettro si veda P. Donatelli (a cura di), *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2016.

vo antropocentrismo, invece di muoversi su dinamiche anti-antropocentriche. Da una parte quindi Hamilton è sì critico delle correnti di pensiero che possono essere identificate sotto il termine “ecomodernismo”, ossia tali che vedono nella nuova epoca un prosieguo della modernità in cui l’umano potrà dominare persino il sistema Terra, come prima ha fatto con viventi, paesaggi ed ecosistemi. Dall’altra però non vuole ricadere in un certo “ecocentrismo”, proposto da diversi pensatori post-umanisti, in cui non viene riconosciuta la peculiarità dell’umano rispetto agli altri viventi (e non viventi)⁸.

L’Antropocene per Hamilton è infatti un momento in cui all’incremento di potere dell’umano, con cui concorda l’ecomodernismo, corrisponde un aumento di potere della Terra, con cui concorda l’ecocentrismo. Tutte e due le correnti su menzionate però sembrano non riconoscere l’aumento di entrambi i fattori, che conduce invece per Hamilton alla necessità di questo “nuovo antropocentrismo”. In tale visione l’umano è al centro del mondo, inteso ora come sistema Terra, perché in grado di sconvolgere i processi profondi del pianeta, cosa che nessun altro vivente (né gli umani precedenti) è stato in grado di fare. A tale sconvolgimento non è però corrisposto un dominio e controllo, bensì a una risposta da parte della Terra che ha liberato altrettanto potere, il quale si rivolge contro di noi e contro le condizioni di esistenza della vita vista finora. Questo nuovo umano, che non volendo ha causato la messa in pericolo della sua totalità, deve ora fare i conti tanto con il suo nuovo potere quanto con le nuove condizioni della Terra

8. Sul tema dell’anti-antropocentrismo esteso fino all’anti-specismo si veda il classico P. Singer, *Animal Liberation*, Random House, New York 1975; tr. it. di E. Ferreri, *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, a cura di P. Cavalieri, il Saggiatore, Milano 2015. Per una lettura italiana sul tema S. Pollo, *Umani e animali: questioni di etica*, Carocci, Roma 2016.

e il potere enorme che essa contrappone. «*Gli umani sono più potenti; la natura è più potente*. Presi insieme, c'è più potere all'opera sulla Terra»⁹.

Non si tratta quindi di un antropocentrismo “arrogante”, come quello rivendicato dai moderni e dagli ecomodernisti in nome di un dominio sul naturale, né di un antropocentrismo “normativo”, per cui è giusto che l'umano sia al centro del mondo (per motivazioni religiose, ideologiche o anche biologiche). Piuttosto Hamilton rivendica un antropocentrismo umile e scientifico, ossia che parte dal *fatto scientifico*¹⁰ per cui l'umano ha sconvolto i processi profondi del pianeta ed è l'unico vivente in grado di farlo, ma tale primato non è qualcosa di giusto o positivo, bensì un carattere negativo e pericoloso cui fare fronte.

Il nuovo antropocentrismo dell'Antropocene è una sorta di negativo dell'antropocentrismo teleologico. È “teleologico” perché accetta che adesso infondiamo il tutto in qualche modo e così siamo uniti insieme. Mentre la vecchia forma *proclama* che l'umanità ha un posto speciale sulla Terra, il quale le dà dominio *morale* sulla natura, la nuova forma sottolinea che l'umanità ha potere *effettivo* di cambiare il corso della Terra, ma giunge alla conclusione etica opposta.¹¹

L'identificazione dell'umano, in termini di *anthropos* indifferenziato che ci accomuna, avviene proprio a partire dallo sconvolgimento del sistema Terra e dalle minacce che ciò comporta per tutti noi. L'Antropocene è infatti l'«evento totalizzante per

9. C. Hamilton, *Defiant Earth*, cit., p. 45.

10. Ivi, p. 43: «Io insisto che dev'essere fatta una netta distinzione tra l'antropocentrismo come fatto scientifico – gli umani *sono* la creatura dominante, così dominante che abbiamo spostato l'arco geologico del pianeta – e l'antropocentrismo come rivendicazione normativa: che è giusto e opportuno che gli umani siano padroni della Terra. Mai il “sono” è stato più evidente; mai il “devono” è stato meno difendibile».

11. C. Hamilton, *Defiant Earth*, cit., p. 54.

eccellenza»¹², ma questa nuova totalità che ci riunisce viene imposta a noi, dalle conseguenze delle nostre azioni collettive durante la modernità.

Dinanzi a tale evento non ha senso per Hamilton continuare a coltivare il mito moderno del progresso e cercare di dominare una forza ormai incontrollabile, come propone l'ecomodernismo, né però rifiutare questo potere umano, abbandonarsi cioè alla natura non riconoscendo la peculiare capacità e ruolo che l'umano ha e ha avuto nello sconvolgerla, accomunando e distribuendo *agency* tra i viventi e i non viventi. Proprio l'Antropocene dimostra scientificamente che l'essere umano è qualcosa di diverso dagli altri viventi, e questo invece di essere accolto come un carattere di superiorità dev'essere inteso come un'imputazione di responsabilità, al punto che disconoscere questo potere rischia di diventare un abbandono delle responsabilità, oltre che delle possibilità di mitigazione e contrasto al cambiamento climatico.

La verità è che impedire alla Terra di allontanarsi di molto dalla sua familiarità olocenica non può essere raggiunto stando da qualche altra parte, e certamente non nella foresta pluviale amazzonica. O, più accuratamente, il posto in cui stare deve essere un passo *avanti* rispetto alla modernità piuttosto che un passo indietro.¹³

Ora, infatti, gli umani non solo sono da ritenersi responsabili per sé stessi e per le azioni interne alla propria storia, su altri umani, viventi e ambienti in termini diretti, ma anche sull'in-

12. Ivi, p. 77.

13. Ivi, pp. 103-104. Si veda anche ivi, p. 56: «Ma con l'Antropocene su di noi, coloro che rigettano l'idea che gli umani occupino un posto speciale, e rivendicano la sostituzione dell'antropocentrismo con una filosofia dell'ecocentrismo, sono come il re umile che veste di stracci per camminare tra la sua gente. Può essere un sovrano migliore, ma resta il re».

tero sistema Terra che è la condizione di esistenza della vita in generale (della specie umana e delle altre). Questo passaggio oltre, in avanti rispetto alla modernità, richiede un nuovo modo di pensare, tanto dal punto di vista filosofico quanto da quello etico-politico, ed è a un tempo un progresso morale per l'umano, in termini di estensione della sua responsabilità e "cura".

In questo nuovo rapporto di potere l'essere umano, inteso innanzitutto nel suo aspetto collettivo, diventa a un tempo potente come non mai, in grado di sconvolgere i processi profondi del pianeta con le sue decisioni, ma insieme vincolato e gravato dalle conseguenze e responsabilità che la Terra sconvolta rivela, nel minacciare la sua stessa esistenza. Un umano dunque determinato da una fine negativa che si profila all'orizzonte, il quale proprio in ordine a questa fine determina se stesso, in un'unificazione tra tutti gli individui perlomeno per le conseguenze delle azioni collettive.

3. *Progresso morale*

Per comprendere allora in che senso si può parlare qui di "progresso morale", trattandosi per lo più in questo nuovo antropocentrismo di un primato negativo dell'umano, bisogna considerare tre aspetti: 1) il nuovo rapporto tra umano-natura in quanto nuovo rapporto tra libertà-necessità, 2) la "maturazione" dell'umanità in termini di evoluzione dal dittico bene-male al dittico cura-incuria, 3) l'unificazione che viene a presentarsi in rapporto al futuro e quindi comporta già un compito comune.

Riguardo al primo punto, bisogna cogliere che l'essere umano nell'Antropocene si rivela per Hamilton da una parte come

un «super-agente»¹⁴, se per agenti intendiamo gli altri viventi o persino i non viventi, in quanto capace col suo potere e volontà di sconvolgere la totalità del sistema Terra. Dall'altra parte però non è mai stato così fragile e in pericolo, ossia così vincolato per la sua storia e sopravvivenza alle dinamiche di quello che un tempo ero il quieto sfondo dell'Olocene e che ora è una Terra ribelle. Questo nuovo soggetto umano, che con la modernità ha cercato di oltrepassare l'oggetto natura ma vi è ricaduto pienamente all'interno, incapace di dominarne il potere come totalità, si rivela allora per Hamilton sempre "incorporato", sempre inserito in "reti" che sono ibridi tra cultura e natura. «Il post-umanismo ci ha insegnato a sfumare la netta divisione tra soggetto e oggetto, accettando i nostri inevitabili intrecci fisici. Ci ha fatto capire, grazie all'ecologia e a Whitehead, che niente esiste al di fuori delle sue relazioni»¹⁵.

Eppure, in questa impossibilità di svincolarsi dalle reti e dalla natura, l'umano mantiene una sua «distintività»¹⁶, appunto dovuta al carattere peculiare di poter sconvolgere la totalità. Quello che per Hamilton è il tratto caratteristico dell'umano, cioè la «*capacità di fare-mondo*»¹⁷, non solo intersoggettivamente e fenomenologicamente ma concretamente, si determina qui come primario a partire dal fatto che gli umani possono "distruggere il mondo", ossia sconvolgere l'interezza del sistema Terra. Prima dell'Antropocene la libertà, e il potere che permetteva questa libertà, poteva essere considerato qualcosa di esclusivamente umano, senza conseguenze al di fuori degli umani e anzi identificabile proprio in distinzione dalla natura.

14. Ivi, p. 101.

15. Ivi, p. 110.

16. Ivi, p. 99: «Abbiamo bisogno di un'ontologia fondata sulla distintività-umana-all'interno-di-reti piuttosto che di un'ontologia la quale privi gli umani della loro forma unica di *agency*».

17. Ivi, p. 62: «È la nostra *capacità di fare-mondo* che rende gli umani unici».

Si pensi a Kant e alla libertà come qualcosa di altro dai processi naturali, che Hamilton richiama come rappresentativo della modernità nella distinzione fondativa tra “reame della libertà” e “reame della necessità”.

Ora invece la libertà si ritrova inscritta nella necessità naturale, ossia la risposta del sistema Terra alle nostre azioni ci vincola ineluttabilmente, al punto che minaccia la stessa sopravvivenza di un individuo morale, cioè della libertà stessa. Le ridotte possibilità future causate dalle conseguenze del cambiamento climatico determineranno una costrizione naturale sempre maggiore nei confronti delle scelte umane, tutt’altro quindi da un’estraniamento rispetto ai bisogni di sopravvivenza. Non vi è più per Hamilton un soggetto fluttuante nel vuoto, o nella sua interiorità, e una libertà assoluta, perlomeno rispetto ai processi naturali, ma la libertà diviene iscritta nella necessità (la storia del pianeta condiziona la storia umana) e viceversa, dal momento che la volizione si introduce nell’evoluzione planetaria (la storia umana condiziona la storia del pianeta). «Noi potremmo parlare della trasformazione dell’umanità nel super-agente incatenato, lacerato tra due forze irresistibili – un’autoaffermazione che, convinta della sua indipendenza, aspira a trascendere tutti i confini, ma si scontra con i limiti imposti da una Terra che rimane implacabile e sempre più recalcitrante»¹⁸.

Riguardo al secondo punto, centrale qui per individuare un progresso morale, possiamo dire che una volta raggiunta la capacità di distruzione del mondo, inteso innanzitutto come totalità naturale più ampia che ci ricomprende, sembra potersi realizzare a pieno la portata etica della scelta libera tra *cura* e *incuria* della vita sul pianeta. Questa scelta è primaria, dal momento in cui le decisioni umane riguardano l’interesse del sistema Terra e quest’ultimo determina il futuro degli umani,

18. Ivi, p. 121.

ossia dal momento in cui la storia umana e la storia planetaria giungono a convergere. Tale scelta tra cura e incuria delle condizioni di esistenza della vita rappresenta l'estesa responsabilità dell'umano nell'Antropocene, non più limitabile alla scelta tra bene e male in termini prettamente umani, cioè sociali, culturali e "globali" (nel significato che dà Chakrabarty al globo di contro al pianeta)¹⁹.

Proprio come non c'è bene senza male, scegliere di aver cura per la Terra è possibile soltanto se noi possiamo ugualmente scegliere di trascurarla. Così la questione di come vivere con la Terra avrebbe potuto in ultimo essere risolta solo dopo che avessimo sviluppato il potere di distruggere la vita su di essa. Solo in un tale ambiente l'umanità avrebbe potuto avere successo nel raggiungere il pieno sviluppo morale – o fallire, se questo è il caso.²⁰

Per questo con l'Antropocene appare quella che Hamilton chiama la «maturità» dell'umano²¹, dovuta a un nuovo rapporto con l'oggetto natura inteso come sistema Terra, che permette di delineare un processo di evoluzione innanzitutto morale dell'umanità. Un passaggio dalla fase premoderna, in cui la natura era considerata inintaccabile e intenzionale, popolata da spiriti e infusa di un senso cosmologico (l'infanzia dell'u-

19. A riguardo D. Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, cit., p. 4: «Il globo, sostengo, è una costruzione umanocentrica; il pianeta, o il sistema Terra, decentra l'umano». Ancora ivi, p. 18: «Mi sono reso conto che il concetto di globo nella parola globalizzazione non era lo stesso del concetto di globo nell'espressione riscaldamento globale». Cfr. anche Id., *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax*, Brandeis University Press, Waltham 2023, pp. 4-6.

20. C. Hamilton, *Defiant Earth*, cit., pp. 124-125.

21. Ivi, p. 124: «La maturità sarebbe potuta divenire possibile solo una volta che avessimo avuto la nostra libertà, una volta che il mondo avesse raggiunto la maggiore età, perché qualsiasi percorso prendiamo deve essere scelto liberamente».

manità), attraverso una modernità illuministica dove essa diventa oggettivata e inintenzionale, scientificamente compresa, diffusamente dominata e industrialmente intesa come risorsa (l'adolescenza dell'umanità, lo scatenamento del potere). Infine la fase attuale, in cui nella natura come totalità è inserita la nostra volontà, mentre il suo potere si rivela non dominabile, sconvolgente in quanto innanzitutto sconvolto da noi. In questa fase, Hamilton pensa che si sia giunti alla "maturazione" dell'umanità, alla fase adulta del rapporto con la Terra, in cui la propria libertà di super-agente è completa e diviene a un tempo riconoscibile la necessità della responsabilità, di farsi carico *prudenzialmente e umilmente* dell'intera totalità naturale.

Perché in fondo noi non siamo in grado di dominare questo nuovo potere scatenato dallo sconvolgimento del pianeta, come sembra in parte non siamo in grado di indirizzare in maniera programmatica il potere collettivo degli umani. In fondo, potremmo dire, si tratta di riconoscere, con prudenza e umiltà, che la storia umana è una brevissima apparizione nella storia della vita e un attimo nella storia planetaria, la quale è sempre stata una storia delle contingenze e non della necessità. Questo comporta che lo sviluppo della vita complessa è un evento incredibile e non obbligato dell'evoluzione, per cui ora vi è una specie che si trova dinanzi alla scelta di provare a salvaguardare le attuali condizioni planetarie della vita o lasciarle distruggere. Preservare o meno l'*abitabilità* del pianeta per la vita complessa e non solo la sostenibilità del proprio mondo umano²², visto che esse si rivelano ora inscindibili. Quella che finora in termini esclusivamente umani si è pensata come "fine della natura" e "fine della storia"²³, il supposto compimento

22. Sulla differenza tra le idee di abitabilità e sostenibilità si veda D. Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, cit., p. 81.

23. A riguardo B. McKibben, *The End of Nature*, Random House, New York 1989; tr. it. di A. D'Anna, *La fine della natura*, Bompiani, Milano 1989,

della modernità, è invece per Hamilton l'inizio della maggiore età impostaci dall'Antropocene, un mutamento epocale in cui comincia forse una *post-storia* (nel rapporto tra una nuova natura e un nuovo umano), se quella prima della scrittura la chiamiamo preistoria e il periodo della civilizzazione lo chiamiamo storia.

Noi siamo abituati all'idea degli umani come agenti che fanno storia, e usiamo il termine "preistoria" per il periodo dall'apparizione dei primi umani all'invenzione della scrittura. Ora dobbiamo concedere ciò che sembra impossibile contemplare – gli umani come agenti che cambiano il corso della storia *profonda* della Terra, o piuttosto il futuro profondo della Terra, un evento che dà origine a ciò che può essere chiamato "post-storia".²⁴

Infine, come terzo e ultimo punto, dobbiamo considerare nei termini del progresso morale il fatto che l'Antropocene è anche un evento unificante per l'umanità, "totalizzante", il quale riguarda tutti gli *anthropoi* senza specifiche e quindi li riunisce all'interno di una definizione comune e di un compito collettivo (prima ancora che individuale). «È l'Antropocene che finalmente permette una visione chiara di cosa gli umani veramente sono»²⁵. D'altronde, come scrivono gli antropologi Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, «ogni unificazione risiede nel futuro»²⁶, e questo potremmo ritrovarlo in Hamilton nel fatto che tutti gli umani si trovano accomunati dinanzi alla futura minaccia della distruzione ambientale

e F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992; tr. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, UTET, Torino 2023.

24. C. Hamilton, *Defiant Earth*, cit., p. 4.

25. Ivi, p. 121.

26. D. Danowski - E. Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, Polity Press, Cambridge 2016, p. 90.

e della possibile estinzione. Non più un collettivo stabilito da qualche origine comune, o deciso all'interno di proposte ideali e sistemi filosofici, ma qualcosa che proviene dalle rivelazioni scientifiche relative alle conseguenze delle nostre azioni sul sistema Terra.

Una definizione comune, l'umano come vivente in grado di distruggere il mondo, la quale giunge a riaccomunare quello che modernità e postmodernità avevano diviso fino al frammentario: non solo cultura e natura ma anche diverse culture e singoli umani tra loro. Tale definizione comune però implica allora un compito universale, o meglio una scelta collettiva che può ancora definirsi libera, sebbene incorporata in una situazione con cui è necessario rapportarsi (la Terra sconvolta e minacciosa, il nostro influsso su di essa). La scelta tra la *cura* delle condizioni di esistenza della vita o l'*incuria*, la quale verrà a determinare che tipo di viventi saranno infine gli umani, per la loro capacità di fare-mondo o distruggerlo. «Così la questione non è se gli esseri umani stanno al centro del mondo, ma che *tipo* di essere umano sta al centro del mondo, e che cos'è la natura di quel mondo»²⁷.

Una sorta di *teleologia negativa*, potremmo dire, che si rivela come la “nuova narrazione” dell'Antropocene, proprio quando tutte le grandi narrazioni universali sono venute meno. Questa dovrebbe spingere ad agire per necessità e prudenza in modo da preservare la specie e il suo ambiente ampio in maniera del tutto diversa da quanto fatto finora, almeno nella modernità, e così salvaguardare la libertà e a un tempo la possibilità stessa di una “coscienza” del pianeta (ora che la volontà vi è inclusa). Questa nuova narrazione, che possiamo trarre dalla convergenza di storia umana e storia planetaria, non è un'affermazione di superiorità dell'umano, se non nel senso di una

27. C. Hamilton, *Defiant Earth*, cit., p. 43.

necessità di assunzione di responsabilità del proprio potere in termini ben più ampi dell'esclusivamente umano.

A differenza delle altre metanarrazioni e pur comportando a nostro avviso un elemento fondamentale di progresso morale, quella sopra esposta non è di fatto una teleologia universale esaltante e compiacente nei confronti dell'umanità. Piuttosto una narrazione critica, prudentiale e necessaria, caratterizzata dal primato negativo di poter distruggere il mondo, e in parte di averlo già fatto e di continuare a farlo. Più ancora, è una narrazione che non ci inventiamo noi perché la desideriamo così, come per lo più fatto dalle religioni e ideologie viste finora, ma che riscontriamo nostro malgrado innanzitutto scientificamente, tale che ci minaccia in maniera molto reale. O, come afferma Hamilton: «non è una storia in cui *vogliamo* credere; è una storia che siamo costretti ad accettare»²⁸.

Ringraziamenti

Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR), Missione 4 Componente 2 Investimento 1.4 Bando di gara n. 3138 del 16 dicembre 2021, rettificato con Decreto n. 3175 del 18 dicembre 2021 del Ministero dell'Università e della Ricerca finanziato dall'Unione Europea – NextGenerationEU; Numero del Premio: Codice progetto CN_00000033, Decreto di Concessione n. 1034 del 17 giugno 2022 adottato dal Ministero dell'Università e della Ricerca, Titolo del progetto “National Biodiversity Future Center - NBFC” Sapienza CN5-Spoke 7.

28. Ivi, p. 78.

Progresso morale ed etica applicata

*Il progresso morale
nel superamento dell'antropocentrismo
Il valore degli animali e dell'ambiente*

Francesco Allegri*

1. Premessa

Un indubbio segno di progresso nella storia dell'etica è percepibile nell'ampliamento della sfera dei soggetti ritenuti degni di considerazione morale diretta. Il pensiero filosofico degli ultimi cinquant'anni si è sviluppato in una direzione di superamento dell'antropocentrismo, estendendo la nozione di "pazienti morali" (gli esseri che hanno valore in sé e verso cui gli agenti morali hanno obblighi diretti) ben oltre i limiti angusti della specie umana. Se ormai nel XXI secolo una prospettiva che limiti la comunità dei pazienti morali ai soli esseri umani non è più proponibile, perché pecca di *specismo*, una forma ingiustificata di discriminazione analoga al razzismo e al sessismo, più problematico è interrogarsi sulle alternative plausibili. Nel mio articolo le analizzerò raggruppandole schematicamente in quattro opzioni: 1) il *razionalismo* (o *personalismo*), per il quale la comunità dei pazienti morali è composta solo da esseri razionali o persone (cioè da

* Dipartimento di Studi letterari, linguistici e filosofici, Università Pegaso, Napoli.

soggetti dotati di complessità mentale); 2) il *sensiocentrismo*, che include nella comunità dei pazienti morali tutti gli esseri senzienti; 3) il *biocentrismo*, secondo il quale lo status di paziente morale è esteso a ogni organismo vivente; 4) l'*ecocentrismo*, per il quale sono meritevoli di tutela morale diretta non solo, o non tanto, le entità individuali, ma (anche) *le totalità*: le specie, gli ecosistemi ecc. e, oltre a esse, le entità inanimate.

Una volta superato l'antropocentrismo, però, la questione da affrontare non è soltanto la nuova *estensione* della comunità dei pazienti morali, ma anche la sua *struttura interna*. Tale struttura è egualitaria o gerarchica? I membri della comunità dei pazienti morali hanno lo stesso rango o sono da collocare su diversi livelli di considerazione? Quindi i problemi a cui si deve provare a dare risposta sono due e non uno. Il primo è il criterio di inclusione nella comunità dei pazienti morali (chi sono i *pazienti morali*? Oppure, per usare un linguaggio ancor più in voga in ambito filosofico, chi possiede status morale?). Il secondo è il criterio di comparazione all'interno di suddetta comunità. Espresso in termini spaziali, si tratta di stabilire non solo chi sta dentro e chi sta fuori la comunità morale, ma anche chi, al suo interno, sta più in alto e chi più in basso (chi ha più valore e chi ha meno valore).

2. *Il metodo che seguirò*

Il metodo di indagine che seguirò per dare risposta ai due quesiti appena evidenziati è una forma di *equilibrio riflessivo*. Un modello teorico per essere plausibile deve accordarsi con i suoi responsi negli esempi concreti. Non deve avere implicazioni che confliggono con le nostre intuizioni riflessive. Non tutti sottoscrivono questa metodologia, che trova la sua

versione più nota nei testi di Rawls¹. Ma sono in molti nell'ambito della filosofia morale ad attribuire un qualche peso alle nostre intuizioni per l'accettazione o meno di una certa posizione etica, soprattutto quando le intuizioni a cui viene ascritta importanza non sono semplici idee che ci capita di avere, ma hanno superato una serie di clausole vincolanti (si parla in proposito di intuizioni riflessive o credenze ponderate)². A tal proposito, è significativo che anche pensatori su fronti opposti su tematiche di grande impatto etico-pratico, come per esempio l'aborto, sottoscrivano tale metodologia. È il caso di David Boonin e Massimo Reichlin. Boonin descrive così la versione di equilibrio riflessivo che egli intende adottare nella sua ricerca (volta a capire se l'aborto sia moralmente giustificato o no):

Partiamo accettando, almeno provvisoriamente, le nostre intuizioni morali su una varietà di classi di azioni, dando un maggiore peso iniziale a quelle che appaiono particolarmente chiare o convincenti. Poi tentiamo di sviluppare una teoria morale credibile che ci consenta di unificare e sottoscrivere questi differenti giudizi. Ci domandiamo: quale principio più basilare, o insieme di principi, dovrebbe essere vero affinché questo tipo di giudizi più particolari si rivelino corretti?³

Se ci chiediamo perché adottare un simile metodo in etica, secondo Boonin la risposta è semplice: «non sembra esserci alcuna alternativa plausibile»⁴. Esprime un'opinione analoga Massimo Reichlin per il quale,

1. Si veda J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di U. Santini, nuova ed. riv. a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 40-42, 63-67.

2. Ho articolato più dettagliatamente questo tema in F. Allegri, *Obbligo morale*, LED, Milano 2017, pp. 67-74, a cui rinvio il lettore.

3. D. Boonin, *A Defense of Abortion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 9-10.

4. Ivi, p. 12.

è ben difficile svolgere un discorso nell'ambito dell'etica pratica senza far ricorso, in qualche punto, a giudizi ponderati di vario genere che bloccano il regresso della giustificazione, in quanto, almeno in un certo contesto argomentativo, vengono assunti come premesse evidenti. Anche chi nega il valore dei giudizi ponderati fa ricorso, in certi contesti, all'intuizione, smentendo la possibilità di costruire una teoria morale priva di riferimenti all'esperienza diffusa.⁵

3. Razionalismo, sensiocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo: le opzioni per il superamento dell'antropocentrismo

3.1. Razionalismo o personalismo

Una prima alternativa all'antropocentrismo può essere costituita dal razionalismo o personalismo, un'opzione per la quale la comunità dei pazienti morali, i soggetti che possiedono rilevanza morale intrinseca, è composta da tutti gli esseri razionali e soltanto da essi. Si tratta di una posizione che abbandona lo specismo per criteri non biologici di considerazione morale diretta. L'elemento discriminante non è più l'appartenenza a una specie (un mero dato legato al corredo cromosomico), ma il possesso di determinate caratteristiche moralmente rilevanti inter-razziali, inter-specifiche, inter-sessuali: la presenza di stati di coscienza, di capacità mnemoniche, di un senso del futuro, di credenze e intenzionalità; in una parola, di quelle proprietà che fanno di qualcosa una *persona*, ossia un'entità autocosciente e razionale. Queste caratteristiche, oltre agli umani tipici, non competono soltanto a eventuali intelligenze extraterrestri. Se concepite in termini non massimali, sono

5. M. Reichlin, *Aborto. La morale oltre il diritto*, Carocci, Roma 2007, p. 24.

possedute anche da animali non umani terrestri, come le scimmie antropomorfe, i delfini, le balene ecc., e più in generale i mammiferi (ma secondo taluni anche uccelli e pesci), la cui complessità mentale è emersa (ed emerge) in maniera sempre più convincente da considerazioni di tipo evoluzionistico e dai dati sperimentali (di tipo comportamentale e neurofisiologico). Per cui individuare nel concetto di persona il discriminare per l'inclusione nella comunità morale ha come esito l'inserimento dei membri di tali specie animali fra i pazienti morali. In quest'ottica anch'essi meritano la considerazione che si deve agli esseri che valgono di per sé e non in funzione di qualcos'altro.

3.2. *Sensiocentrismo*

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

senzienti non umani⁶, cioè tutti gli esseri senzienti *tout court*, delineando l'opzione sensiocentrica.

In questa prospettiva la linea di demarcazione è segnata non tanto dall'autocoscienza e dalla razionalità (in potenza o in atto che siano), ma dalla sensibilità, ossia dalla capacità di avere sensazioni, e in particolar modo quelle di piacere e di sofferenza, connotati ascrivibili ad ampi settori del mondo animale. Là dove vi sono stati psicologici vi è un'entità degna di considerazione morale diretta. Secondo il sensiocentrismo è invece molto difficile individuare un qualche valore in sé là dove non vi sono stati di coscienza. Dal punto di vista morale appare indifferente un mondo di esseri, anche viventi, che non sia in grado di avere esperienze o sensazioni. Ciò non significa affatto disinteressarsi di tutte quelle entità che non le possiedono. Proprio perché le condizioni delle foreste, dei mari, degli strati atmosferici ecc. sono di fondamentale rilevanza per il benessere dei soggetti portatori di valore intrinseco (tutta la comunità dei dotati di stati psicologici), la loro tutela deve essere al centro della nostra attenzione e del nostro riguardo. Ma solo in virtù di questo rapporto. Oltre no.

Ovviamente una volta circoscritto l'ambito dei soggetti provvisti di status morale a tutti gli esseri senzienti, indipendentemente dalla loro specie di appartenenza, rimane da sciogliere il nodo del confronto fra essi. A tal proposito l'opzione sensiocentrica conosce sia versioni ugualitarie che versioni non ugualitarie, in cui, oltre alla sensibilità, entrano in gioco altre componenti che dispongono la comunità morale su più livelli. In questo caso la sensibilità è la condizione per accedere alla comunità morale, la cui struttura interna però è determinata da fattori ulteriori. Un esempio di sensiocentrismo ugualitario è reperibile nelle pagine di Joan Dunayer. Secondo Dunayer

6. È quello che va sotto il nome di "argomento dei casi marginali".

tutti gli esseri senzienti stanno dentro alla comunità morale e ci stanno a pari titolo. Essi possiedono un uguale status morale a prescindere dal genere biologico di appartenenza o dalle doti cognitive. Inoltre, poiché a suo avviso è sufficiente disporre di un qualsivoglia sistema nervoso, anche il più rudimentale, per essere dotati di sensibilità, ciò la conduce ad ascrivere la capacità di provare piacere e dolore agli insetti e agli aracnidi, agli ctenofori e ai celenterati⁷. Con l'esito di giungere ad asserire che un ragno ha lo stesso diritto alla vita di un airone o di un essere umano⁸.

C'è chi invece, pur individuando nella sensibilità la porta d'ingresso per entrare nella comunità morale, ritiene che a livello comparativo la maggior complessità sul piano cognitivo, emotivo e sociale di un ente gli conferisca un maggior status morale. Questo significa che non è detto che i parametri vadano presi separatamente. Può darsi che il parametro "ragione" non conti per l'ingresso, ma valga per assegnare più peso, cioè a livello di confronto tra i pazienti morali. L'attribuzione di un peso rilevante alla complessità mentale sul piano comparativo può condurre a ritenere che in caso di conflitto un essere senziente mentalmente più complesso abbia la precedenza rispetto a un essere senziente mentalmente meno complesso.

3.3. *Biocentrismo*

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

7. Cfr. J. Dunayer, *Speciesism*, Ryce Publishing, Derwood 2004, p. 127.

8. Ivi, p. 134.

Nella prospettiva biocentrica lo status di paziente morale è esteso a ogni organismo vivente, senziente o non senziente, «in quanto “centro teleologico di vita”, con un “bene di per sé”»⁹. Il *telos* dell'organismo è raggiungere uno stato di maturità e riprodursi. Tutte le entità dotate congiuntamente di proprietà metaboliche e riproduttive, che possiedono un'informazione genetica e che sono capaci di evoluzione e di omeostasi, devono essere oggetto di tutela in virtù del complesso delle caratteristiche possedute. In tale ottica, invece, le entità naturali collettive (le specie, gli ecosistemi, ecc.) e gli enti inanimati (l'aria, l'acqua, le montagne, ecc.) non sono centri di valore intrinseco, ma solo estrinseco. Fanno direttamente parte della comunità morale tutti e soli gli organismi *viventi e individuali*. Il biocentrismo ha trovato formulazioni filosofiche rigorose nei testi di Goodpaster, Attfield, Taylor, Varner e Agar¹⁰.

Anche in questo caso, accogliere la vita come la condizione per avere rilevanza morale diretta, non produce approdi uniformi riguardo alla struttura della comunità morale. Perché ritenere un ente, per il solo fatto che è vivente, degno di considerazione morale non significa necessariamente porre tutti gli esseri viventi sullo stesso piano quanto a status morale. Si dà questa possibilità, ma è perfettamente coerente ritenere che la presenza di altri fattori renda le vite di taluni di maggior valore rispetto ad altre. E avremo quindi un biocentrismo ugualita-

9. S. Bartolommei, *Etica e natura. Una rivoluzione copernicana in etica?*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 95.

10. Cfr. K.E. Goodpaster, *On Being Morally Considerable*, in «The Journal of Philosophy», LXXV, 1978, pp. 308-325; R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, University of Georgia Press, Athens-London 1991; P.W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986; G.E. Varner, *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998; N. Agar, *Life's Intrinsic Value. Science, Ethics, and Nature*, Columbia University Press, New York 2001.

rio e un biocentrismo non ugualitario. L'esempio più articolato del biocentrismo ugualitario è reperibile nei testi di Paul Taylor, un deontologo kantiano che estende il valore in sé e l'idea di rispetto a tutti gli esseri viventi, i quali, a suo avviso, possiedono il *medesimo* valore¹¹.

Idee diverse su come strutturare la comunità morale di tutti i viventi sono riscontrabili nel biocentrismo di Goodpaster, Attfield, Varner e Agar. Per esempio, Attfield sostiene che tutti gli esseri viventi hanno interessi; anche quelli non senzienti come le piante e i batteri. Solo che gli interessi di questi ultimi hanno un peso morale (nettamente) inferiore rispetto a quello degli esseri senzienti. Essi

potrebbero avere status morale (*moral standing*) e tuttavia possedere un rilievo morale quasi infinitesimale, tanto che perfino loro ampie aggregazioni non sopravanzerebbero l'importanza di esseri senzienti in casi di conflitto. È possibile che il loro peso morale faccia la differenza solo quando tutte le altre pretese e considerazioni sono alla pari (o non esistenti).¹²

In una prospettiva di biocentrismo non ugualitario, quindi, anche se la mera vita ha valore intrinseco, se un essere, oltre alla vita, possiede la sensibilità, questo gli conferisce un valore superiore. Inoltre se, in aggiunta alla sensibilità, un essere possiede anche doti quali memoria, senso del futuro, razionalità, consapevolezza di sé, il suo valore cresce ulteriormente.

3.4. *Ecocentrismo*

I difensori dell'approccio ecocentrico contestano il carattere individualistico o atomistico della concezione biocentrica. Per i sostenitori di questa linea sono meritevoli di tutela diretta

11. Cfr. P.W. Taylor, *Respect for Nature*, cit., pp. 46 e 155.

12. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, cit., p. 154.

non solo, o non tanto, le entità individuali, ma *anche le totalità*: le specie, gli ecosistemi ecc.; e, oltre a esse, le entità inanimate. Storicamente il più celebre esempio di questo tipo di proposta è legato al nome di uno dei precursori, se non il vero e proprio pioniere, dell'etica ambientale: Aldo Leopold¹³. In una versione ugualitaria di questa prospettiva che possiamo chiamare *olistica*, «il valore delle individualità è decisamente subordinato al valore del tutto»¹⁴. L'uomo

sarebbe solo una parte di un vero e proprio “*team* biotico”. Nella natura non esisterebbero componenti più o meno rilevanti, da un punto di vista ecologico, poiché la natura stessa è una fitta trama di interrelazioni dove ogni cosa è solo un anello di una catena ininterrotta di materia, energia e informazione funzionali alla integrità e stabilità della catena stessa.¹⁵

Dopo Leopold, e sulla sua scia, l'ecocentrismo è stato articolato in forme filosoficamente mature da pensatori quali Callicott, Rolston III ecc¹⁶.

4. *La rilevanza della complessità mentale nella scelta dell'opzione più plausibile*

Quale delle opzioni precedenti appare in equilibrio riflessivo con le nostre convinzioni ponderate? Direi che per le ragioni già emerse nel paragrafo 3 la prospettiva razionalista-personalista non risulta convincente come criterio di inclusione nel-

13. Cfr. A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford 1968.

14. S. Bartolommei, *Etica e natura*, cit., p. 106.

15. *Ibidem*.

16. Cfr. almeno J.B. Callicott, *In Defense of Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1989; H. Rolston III, *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia 1988.

la comunità morale, perché troppo restrittiva. Tra le restanti, sia la versione ugualitaria del sensiocentrismo sia la versione ugualitaria del biocentrismo lasciano più di un elemento di perplessità. Appaiono in primo luogo poco plausibili e inoltre presentano grandi problemi nella gestione dei conflitti.

Riguardo al primo punto, la controintuitività dell'opzione sensiocentrica ugualitaria emerge già dalla breve analisi delle tesi di Dunayer. Ancora più evidente appare l'implausibilità del biocentrismo ugualitario. Faccio fatica a capire come un essere privo di stati di coscienza possa avere lo stesso rango morale di un essere che "sente": ha desideri, intenzioni, memoria del passato, senso del futuro ecc. Riguardo al secondo punto, ovviamente, come fa ben vedere Taylor, anche un biocentrismo ugualitario può disporre di strumenti per regolare i conflitti. Per esempio, un principio di legittima difesa può giustificare il danno arrecato ad altri esseri viventi, anche se godono della nostra stessa rilevanza morale. È un principio che vale anche in una prospettiva di antropocentrismo ugualitario (che è la visione oggi prevalente – di senso comune – nel mondo occidentale): il fatto che gli esseri umani possiedano tutti lo stesso status morale non significa certo che se un uomo mi aggredisce, allora non sono legittimato a difendermi e così facendo a danneggiare, talvolta anche a morte, il mio aggressore. Analogamente, l'ascrivere la stessa dignità intrinseca a tutti gli esseri viventi non significa che se un albero pericolante rischia di cadermi addosso mentre passeggiavo nel mio giardino, allora, poiché abbiamo lo stesso valore, non sono legittimato a evitare che ciò accada, ossia a difendere la mia vita anche a costo della sua. Taylor indica cinque principi per risolvere i conflitti tra gli esseri viventi che, in quanto tali, sono dotati dello stesso status morale. Oltre a *a*) l'autodifesa, *b*) la proporzionalità, *c*) il minimo danno, *d*) la giustizia distributiva e *e*) la giustizia restitutiva¹⁷.

17. Cfr. P.W. Taylor, *Respect for Nature*, cit., pp. 263-307.

Se con questi cinque principi Taylor riesce a evitare esiti palesemente controintuitivi, continua a rimanere difficile per la sua prospettiva essere in equilibrio riflessivo con le nostre convinzioni ponderate in situazioni meno usuali, ma non per questo irragionevoli o impossibili da realizzarsi. In particolare modo, rimane il fatto che un modello come quello di Taylor non riesce a indicare responsi plausibili nel valutare situazioni in cui sono in gioco interessi di primaria importanza in tutte le parti coinvolte, per esempio la sopravvivenza di individui con caratteristiche molto diverse. In situazioni di questo tipo, dove non c'è qualcuno che danneggia (aggredisce, volontariamente o non) qualcun altro, non si può applicare la legittima difesa; né si può applicare un principio di proporzionalità, essendo di pari livello l'entità degli interessi in gioco (sono da entrambe le parti coinvolte interessi vitali). In contesti siffatti, Taylor ricorre al principio di giustizia distributiva, il quale «richiede che quando gli interessi delle parti sono tutti basilari ed esiste una fonte naturale di bene che può essere utilizzata a beneficio di ciascuna delle parti, a ogni parte deve essere assegnata una quota uguale»¹⁸. Ma egli ammette che «a volte [...] lo scontro tra gli interessi umani basilari e gli interessi altrettanto basilari dei non umani non può essere evitato»¹⁹. Taylor esemplifica un caso del genere con la situazione ipotetica in cui, a causa di condizioni ambientali particolarmente disagiate, gli esseri umani sono costretti a utilizzare animali non umani come fonti di cibo. E concede che

In tali circostanze il principio implica che è moralmente *lecito* per l'uomo uccidere animali selvatici a scopo alimentare. Ciò deriva dall'uguaglianza di valore tra esseri umani e animali. Perché se gli esseri umani si astenessero dal mangiare animali in quelle circostanze, essi starebbero in effetti sacrificando

18. Ivi, p. 292.

19. Ivi, p. 293.

la propria vita per il bene degli animali, e nessun obbligo in tal senso è imposto dal rispetto per la natura. Gli animali non hanno un valore *maggiore*, quindi non vi è alcun obbligo di promuovere i loro interessi a scapito degli interessi basilari degli esseri umani.²⁰

Quindi «è lecito uccidere animali quando ciò è necessario per la nostra sopravvivenza. [...] è lecito farlo, poiché non abbiamo il dovere di sacrificare noi stessi a loro»²¹.

Ma, intanto un principio che produce questi esiti non è facilmente compatibile con una prospettiva ugualitaria quale quella che intende sostenere Taylor. Inoltre, anche a concedere ciò, ho l'impressione che il principio di giustizia riesca solo parzialmente a conciliare il modello di Taylor con le nostre intuizioni riflessive. Vediamo entrambi i punti.

La proposta di Taylor si presenta come una forma di biocentrismo ugualitario, ma se, in condizioni di emergenza, consente agli umani di uccidere non umani per cibarsene, ben difficilmente ciò può essere coerente con l'assunto di partenza. Infatti tale concessione sembra presupporre una qualche superiorità di status da parte degli umani sui soggetti che vengono sacrificati per le loro esigenze alimentari. Perché quando tra due soggetti lo status è paritario di solito non si consente all'uno di cibarsi dell'altro, neppure in condizioni di emergenza. Supponiamo il seguente scenario: due umani naufraghi su una zattera non hanno alcuna prospettiva di sopravvivenza. Ci può essere solo la speranza di incrociare un'imbarcazione che possa soccorrerli. La fame si fa sentire dopo qualche giorno alla deriva e a uno dei due balza in testa il seguente ragionamento: «siamo entrambi spacciati, moriremo tutti e due, ma se io uccidessi il mio compagno di sventura e mi cibassi delle

20. Ivi, pp. 293-294.

21. Ivi, p. 295.

sue carni, potrei andare avanti ancora molti giorni e le speranze di essere salvato da qualcuno aumenterebbero a dismisura fino ad avvicinarsi alla certezza; quindi mi è consentito compiere quest'atto, che è orribile, ma che realizza il minore dei due mali». È un ragionamento accettabile dal punto di vista morale quello del naufrago? Gli è consentito uccidere il suo compagno per cibarsene? Direi che la risposta della morale comune è negativa. E se andiamo a vedere il diritto positivo riguardo a situazioni del genere troviamo conferma alle intuizioni della coscienza morale ordinaria²². Per cui o Taylor accoglie una prospettiva discutibile (in situazioni estreme un umano può ucciderne un altro per sopravvivere), oppure la sua assunzione risulta incoerente. Il suo principio di giustizia o non è compatibile col biocentrismo ugualitario, oppure ha, già così, implicazioni fortemente controintuitive.

Ma, anche a concedere che vi sia coerenza tra la pretesa ugualitaria della teoria di Taylor e il suo principio di giustizia (oppure, anche accettando che sia legittimo per un soggetto uccidere in situazioni estreme un altro soggetto di pari dignità intrinseca che non ci nuoce), oltre al già citato esito controintuitivo, ce ne è un secondo ancora più evidente.

Se mi trovassi in una situazione estrema in cui non si tratta tanto di salvare la *mia* vita contro quella di un altro animale o pianta, ma in cui l'alternativa secca (*aut-aut*, *tertium non datur*) è tra salvare la vita di un essere senziente diverso da me

22. Infatti, in situazioni simili che si sono verificate realmente le sentenze dei tribunali hanno condannato comportamenti di tale sorta. Per esempio, in un caso che riprendo da Kate Greasley, l'autrice rileva che «l'eccezione di necessità per l'omicidio è stata negata a una coppia di marinai che, lasciati alla deriva in mare per venti giorni senza acqua né cibo, hanno ucciso e cannibalizzato un altro membro del loro gruppo, ritenendo che fosse necessario per preservare le proprie vite» (K. Greasley, *Arguments about Abortion. Personhood, Morality, and Law*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 70).

o la vita di una pianta (è scoppiato un incendio in un palazzo e non c'è tempo per salvare entrambi), il principio di giustizia distributiva di Taylor non sembra consentirmi di sostenere come obbligatoria la scelta che appare non solo intuitiva, ma ponderata: salvare l'essere senziente. Se lo status morale di una pianta è uguale a quello di un essere senziente, e se l'interesse in gioco in quel contesto è di fondamentale importanza per entrambi (per esempio la sopravvivenza), dal punto di vista morale non ho alcuna ragione di preferire (e quindi di salvare) il primo rispetto al secondo. Un esito fortemente controintuitivo, che appare in contrasto con la prospettiva secondo cui un modello teorico per essere plausibile deve stare in equilibrio riflessivo con i suoi responsi negli esempi concreti.

Questi problemi ci portano a guardare nella direzione delle prospettive non razionaliste che distinguono livelli diversi di appartenenza alla comunità dei pazienti morali. Un modello adeguato potrebbe essere una versione non ugualitaria e gradualistica di sensiocentrismo, per la quale il valore degli esseri senzienti cresce gradualmente, salendo nella scala filogenetica, sulla base della loro complessità cognitiva, emotiva e sociale. Credo che questa prospettiva vada nella direzione giusta²³. Ma una possibile obiezione a tale concezione potrebbe essere che gli individui mentalmente più complessi, che stanno alla sommità della scala, avrebbero un diritto di precedenza assoluto su quelli che sono collocati sui gradini inferiori, ossia qualsiasi esigenza dei primi, anche la meno rilevante, venendo da un essere posto alla sommità, ha una priorità su qualsiasi esigenza, anche la più rilevante, dei secondi (ricreando condizioni non dissimili da quelle dell'antropocentrismo rifiutato in partenza: l'antropocentrismo, uscito dalla porta, rientra dalla finestra).

23. Ho provato a farne vedere i pregi in F. Allegri, *Gli animali e l'etica*, Mimesis, Milano-Udine 2015, in part. pp. 217-232.

Il problema può essere superato introducendo, accanto alle caratteristiche degli individui (la loro complessità mentale), un altro parametro di scelta: la natura degli interessi in gioco (distinguendoli in basilari, importanti, meno importanti ecc.). E quindi in caso di conflitto devo tener conto non solo del primo parametro, ma anche del secondo. Per cui, se l'alternativa è tra privilegiare un interesse banale di un essere mentalmente più complesso e un interesse basilare di un essere meno complesso, dovrò privilegiare quest'ultimo. E anzi si potrebbe sostenere che, non solo devo tener conto di entrambi i parametri, ma devo assegnare al secondo un peso maggiore (l'entità degli interessi in gioco conta più del fattore "complessità mentale"), facendo così prevalere ancor più, in caso di conflitto, le istanze degli enti non collocati alla sommità della scala. È solo quando gli interessi in gioco sono dello stesso livello che sono tenuto a privilegiare gli individui collocati sul gradino più alto della scala. Detto in altri termini, si può sostenere che ci sia un ordine lessicale tra le dimensioni degli interessi e il rango morale, assegnando ai primi la precedenza sul secondo.

Un modello gradualistico appare appropriato anche se risultasse convincente estendere ulteriormente la considerazione morale diretta, includendovi, per esempio, tutti gli esseri viventi. Ho qualche perplessità nel compiere questo ulteriore passaggio, perché è dubbio che vi possa essere valore in sé al di fuori di enti che possiedono stati di coscienza; ma, anche accogliendolo, non si può certo mettere sullo stesso piano una scimmia antropomorfa e un fiore. Potrebbe essere adeguato il modello di Attfield, che ho già citato, oppure il modello non dissimile di Varner, che stabilisce gerarchie e precisi diritti di precedenza. Per Varner,

gli esseri umani sono generalmente più importanti degli altri animali che possiedono desideri, come gli uccelli e almeno la maggior parte dei mammiferi non umani, e questi ultimi a

loro volta sono più importanti di organismi privi di desideri, come gli insetti, le piante e i microorganismi.²⁴

Un'interessante terza via – forse un giusto mezzo – tra sensio-centrismo/biocentrismo ugualitario e sensiocentrismo/biocentrismo non ugualitario fa riferimento al principio dell'uguale considerazione degli interessi. In questa prospettiva, la comunità morale può disporre di un solo livello di appartenenza, ossia attribuire uguale valore a tutti gli esseri senzienti o viventi, ma differenziare il peso degli interessi in gioco. In altri termini, in quest'ottica gli individui hanno lo stesso status morale, ma un conto è il valore degli individui un conto è il danno che ricevono da una morte indotta anticipatamente. Gli interessi vanno pesati in maniera uguale senza differenza di rango tra gli individui, ma *quando sono uguali*. Secondo questo punto di vista (che, per l'opzione sensiocentrica, è reperibile in Singer e, seppur in termini dissimili, anche in Regan²⁵) di fronte alla morte gli interessi dei soggetti possono essere diversi. L'idea è che un ente mentalmente complesso (una persona), come ad esempio un umano tipico, ha più da perdere da una morte indotta prematuramente. Per esempio, rispetto a esseri senzienti meno complessi, oltre alle soddisfazioni che lo attendono nel proseguimento della vita, infatti, avendo egli un senso del futuro, gli viene frustrata la preferenza diretta a sopravvivere e gli vengono frustrate tutte le preferenze orientate al futuro che richiedono l'essere in vita per poter essere soddisfatte. È forse questa la quadratura del cerchio? Si tratta di un modello che cerca di combinare i pregi della prima opzione (l'assenza di gerarchie, l'idea di uguaglianza) con quelli della seconda (la

24. G.E. Varner, *In Nature's Interests?*, cit., pp. 95-96.

25. Regan limita l'uguale rango a tutti i soggetti-di-una-vita, ossia a quell'insieme di animali dotato di una qualche forma di complessità mentale (in primo luogo i mammiferi, ma anche gli uccelli e i pesci). Singer lo estende a tutti gli esseri senzienti.

possibilità di dirimere in maniera plausibile i conflitti). Certo, pur rappresentando una rilevante alternativa teorica, gli esiti in etica pratica del modello dell'uguale considerazione degli interessi non appaiono dissimili dall'opzione gradualistica.

È necessario andare oltre il biocentrismo e accogliere le istanze degli ecocentristi? È difficile dirlo. Lo stesso Callicott, forse la voce più autorevole di questo approccio, esprime preoccupazione per il problema dei conflitti che investe il biocentrismo²⁶. Ma in una prospettiva ecocentrica tale problema si acuisce ulteriormente, dovendo tener conto anche della dimensione olistica del valore. Inoltre, permane l'ostacolo di attribuire valore in sé al di fuori di stati di coscienza. Un fattore che crea evidenti problemi anche al biocentrismo, pure nelle versioni gradualistiche. Per cui ritengo che non sia opportuno spingersi fino a tal punto²⁷. Anche perché, in termini di etica pratica non risulta necessario ascrivere valore in sé alle totalità. Per la tutela di mari, foreste ecc. è sufficiente ascrivere status morale agli esseri senzienti che vi abitano.

26. J.B. Callicott, *The Search for an Environmental Ethic*, in T. Regan (a cura di), *Matters of Life and Death*, McGraw-Hill, New York 1993, pp. 322-382: p. 355.

27. Ho avanzato aperture maggiori in F. Allegri, *Ambiente e status morale degli esseri*, in R. Bordoli (a cura di), *Etica ambientale: prospettive di ricerca*, Castelvechi, Roma 2022, pp. 23-39: pp. 38-39.

Biodiversità e cambiamento climatico

Virtù verdi e conoscenza scientifica

Antonella Ficorilli, Fabrizio Rufo*

1. Introduzione

Negli ultimi anni la riflessione filosofica si è soffermata sull'attuale perdita di biodiversità e relativa richiesta di una sua conservazione. Sono emerse preoccupazioni etiche sia considerato il valore che la biodiversità ha in quanto elemento insostituibile per il benessere e la sopravvivenza di noi *Homo sapiens* e delle altre specie viventi, sia alla luce delle peculiarità della sua riduzione: cioè velocità e scala senza precedenti con cui negli ultimi cinquanta anni questo fenomeno si sta verificando, e tipo di cause¹. Precisamente, cinque attività umane: frammentazione degli *habitat*; sfruttamento eccessivo delle risorse; inquinamento; attività che contribuiscono al cambia-

* Dipartimento di Biologia Ambientale, Sapienza Università di Roma. *L'Introduzione* è attribuita ad entrambi gli autori; i paragrafi 2 e 3 ad Antonella Ficorilli; il paragrafo 4 a Fabrizio Rufo.

1. S. Sarkar, *Biodiversity and Environmental Philosophy. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; D.P. Faith, *Biodiversity*, in E.N. Zalta - U. Nodelman (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/biodiversity>.

mento climatico; e attività che favoriscono la diffusione di specie esotiche invasive². Tra le conseguenze negative dell'attuale perdita di biodiversità vi sono la compromissione del soddisfacimento di bisogni per la sopravvivenza di esseri viventi così come sofferenze per gli individui senzienti, presenti e futuri; l'esposizione al rischio di estinzione delle specie; l'alterazione e la distruzione degli equilibri ecosistemici. L'attuale perdita di biodiversità è considerata da molti studiosi la sesta estinzione di massa e un risultato dell'epoca dell'Antropocene, cioè di un'epoca caratterizzata dalla capacità di noi umani di trasformare il sistema Terra³.

Nel presente contributo⁴ ci soffermeremo su tre questioni che emergono sul piano della riflessione etica, in connessione al tema del progresso morale, quando affrontiamo la richiesta di conservazione, e recentemente anche di ripristino, della biodiversità. Una prima questione riguarda le difficoltà che la natura antropica e globale del fenomeno dell'attuale perdita della biodiversità solleva per i modelli tradizionali di morale individuale, dal momento che essa si configura come un problema di azione collettiva su larga scala. Una seconda questione si riferisce al tema di quali soggetti includere nella considerazio-

2. Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), *Summary for Policymakers of the Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*, IPBES secretariat, Bonn 2019; E.O. Wilson (a cura di), *Biodiversity*, National Academy Press, Washington D.C. 1988.

3. J. R. McNeill - P. Engelke, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945* (2013), tr. it. di C. Veltri, D. Cianfriglia e F. Rossa, Einaudi, Torino 2018; G. Pellegrino - M. Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018.

4. Le riflessioni che qui si presentano si inseriscono nell'ambito delle attività di ricerca che gli autori stanno conducendo per il progetto PNRR "National Biodiversity Future Center – NBFC, linea tematica CN5 Bio-diversità", Sapienza Spoke 7, finanziato dall'Unione Europea – NextGenerationEU.

ne morale quando valutiamo il comportamento da avere per conservare o ripristinare la biodiversità, considerato che un tale obiettivo inevitabilmente implica scelte intorno a cosa è importante conservare e ripristinare. Entrambe queste questioni saranno esaminate muovendoci all'interno del modello neo-humeano di etica della virtù. Si tratta di una forma di non antropocentrismo di tipo sensiocentrico, in cui l'allargamento della rilevanza morale deriva da una estensione della partecipazione simpatetica alle sofferenze e bisogni nostri e altrui: una chiara esemplificazione del progresso morale secondo David Hume. Infine, alla luce della rilevanza che la conoscenza scientifica riveste per la riflessione morale intorno alle questioni ambientali oggetto della presente analisi, evidenzieremo come risulti importante non solo che la conoscenza sia effettivamente affidabile – cioè scientificamente solida – ma anche riconosciuta come tale dalla società. In questa parte esamineremo dunque la relazione tra la conoscenza scientifica e la fiducia della società. Su questo aspetto seguiremo la proposta pragmatista di Philip Kitcher secondo cui la scienza si configura come un'area della nostra cultura nella quale si confrontano differenti orientamenti, permeata da valori sostenibili e guidata da una discussione pubblica, includendo tutti i punti di vista, nell'ambito di una società democratica.

2. Problema di azione collettiva su larga scala e virtù verdi nel sentimentalismo etico humeano

Per esaminare la prima questione riguardante il problema di azione collettiva su larga scala ci serviamo di argomentazioni elaborate nel contesto del cambiamento climatico globale e partiamo dalla considerazione che dati scientifici crescenti supportano oggi la consapevolezza dell'interdipendenza tra l'attuale perdita della biodiversità e il cambiamento climatico

globale⁵. Da una parte, infatti, il riscaldamento globale è un fattore di accelerazione della perdita di biodiversità; dall'altra, le misure di protezione della biodiversità offrono strategie di mitigazione degli impatti dell'innalzamento della temperatura globale.

La riflessione etica intorno al cambiamento climatico globale ha posto in rilievo come un tale fenomeno ambientale sollevi un problema di azione collettiva su larga scala. Precisamente il problema si configura nei seguenti termini: l'insieme delle singole azioni di ciascun individuo produce risultati negativi che nessuno, agendo da solo, ha il potere di produrre o prevenire. Ne segue che dinanzi ad un tale scenario i modelli tradizionali di morale individuale si trovano nella difficoltà di considerare ciascuna singola azione come moralmente rilevante, così come di identificare motivazioni morali che muovono a comportarsi in certi modi e non in altri⁶.

Tale problema, che si colloca nell'ambito della riflessione intorno alla responsabilità morale collettiva, è stato esaminato, tra gli altri, da Dale Jamieson, il quale, riconoscendo una responsabilità morale individuale per azioni che contribuiscono al cambiamento climatico, si è soffermato sui limiti di una prospettiva etica che fa leva sul considerare il calcolo razionale di costi e benefici come modalità di generatore di compor-

5. A. Arneth et al., *Post-2020 Biodiversity Targets Need to Embrace Climate Change*, in «Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America», CXVII, n. 49, 2020, pp. 30882-30891; Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), *Summary for Policymakers*, in *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability*, Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York 2022, pp. 3-33.

6. G. Pellegrino - M. Di Paola (a cura di), *Handbook of the Philosophy of Climate Change*, Springer, Cham 2023.

tamento. Questo filosofo indica che agire in base ad un tale calcolo, il quale richiede anche di considerare la condotta altrui, porterebbe alla paralisi. I calcoli necessari per decidere quale azione sia doveroso compiere sono così complicati da risultare quasi impossibili. Inoltre, aggiunge Jamieson, nessuno solo con le sue singole azioni può influire realmente sulla dinamica del cambiamento climatico. Dunque, fino a quando non ci sarà un numero molto grande di agenti impegnati ad abbattere le emissioni di gas serra, la cosa migliore per ciascuno sarebbe non agire. Sulla scorta di queste difficoltà, Jamieson, in modo particolare nell'articolo *When Utilitarians Should Be Virtue Theorists*⁷, sostiene la proposta normativa secondo cui sono le virtù che dovrebbero essere considerate come i meccanismi più appropriati che ci motivano a compiere azioni che contribuiscono a ridurre le emissioni di gas serra e ad attenuare in larga misura i loro effetti, a prescindere dalla considerazione del comportamento altrui. Si tratta delle cosiddette "virtù verdi". Tale impostazione conduce Jamieson a proporre di adottare una teoria consequenzialistica della virtù, e non le tradizionali forme di consequenzialismo. Si noti, inoltre, che questo autore non suggerisce una specifica concezione della virtù. Come lui stesso evidenzia, «Ciò che mi interessa è la contrapposizione tra generatori di comportamento basati su calcoli e quelli non basati su calcoli, e uso "le virtù" come nome per un'ampia classe di questi ultimi»⁸.

Suggeriamo che la rilevanza normativa che Jamieson raccomanda rivestano le virtù verdi nel dibattito sul cambiamento climatico globale possa valere anche per la questione dell'attuale perdita di biodiversità. Si tratta infatti di due eventi di

7. D. Jamieson, *When Utilitarians Should Be Virtue Theorists*, in «Utilitas», XIX, n. 2, 2007, pp. 160-183.

8. Ivi, p. 172; si veda anche D. Jamieson, *Il tramonto della ragione. L'uomo e la sfida del clima* (2014), tr. it. di I.C. Blum, Treccani, Roma 2021, cap. 6.

natura antropica interconnessi. Inoltre, la stessa perdita di biodiversità solleva il problema di responsabilità collettiva su larga scala, considerato che nessun individuo, agendo da solo, può causare o prevenire l'estinzione di una specie e neppure la stessa estinzione di massa in corso.

Ritenere che una risposta adeguata alla crisi ambientale possa venire da persone che sviluppano virtù verdi ci conduce all'etica della virtù. In generale, le differenti etiche della virtù convergono nel considerare che al centro della valutazione morale non si debba mettere la singola azione ma la motivazione soggettiva da cui l'azione deriva. Inoltre, da questa prospettiva etica, le motivazioni che si indicano come rilevanti sono tratti stabili e continuativi del carattere dei soggetti la cui condotta si sta valutando. Dunque, sul piano della decisione, chi agisce dovrebbe privilegiare i tratti stabili e continuativi del proprio carattere – cioè le virtù – così da essere mossi nel proprio agire da motivazioni non contingenti.

Nell'etica ambientale, sono state elaborate principalmente posizioni di etica della virtù neo-aristoteliche⁹. La nostra proposta è suggerire la fertilità del modello neo-humeano di etica della virtù¹⁰ sia per motivare all'azione sia per indicarci in cosa consista la virtù verde nel contesto delle questioni ambientali di natura antropica e globali che stiamo esaminando.

Sosteniamo l'interpretazione del sentimentalismo humeano come un'etica della virtù che pone al centro della moralità il

9. P. Cafaro, *Environmental Virtue Ethics*, in L. Besser-Jones - M. Slote (a cura di), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, New York 2015, pp. 427-444.

10. L'interpretazione della teoria morale di Hume come una forma di etica della virtù è oggi ampiamente accettata, tra i vari riferimenti si vedano J. Driver, *Ethics: The Fundamentals*, Blackwell Publishing, Oxford 2007; J. Taylor, *Hume*, in L. Besser-Jones - M. Slote (a cura di), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, New York 2015, pp. 155-164.

carattere dell'agente in un modo che concilia la prospettiva delle virtù con quella consequenzialistica¹¹. Dalla prospettiva humanea, infatti, i caratteri sono definiti virtuosi o viziosi solo *a posteriori*, come risultato dell'incontro delle emozioni e delle passioni delle persone con le circostanze in cui queste persone operano¹². Alcune differenze dell'etica della virtù di Hume da quella di Aristotele consentono di far emergere questa prospettiva chiaramente. Diversamente da Aristotele, Hume non muove da una concezione prestabilita del bene per gli esseri umani da cui determinare la virtù e il vizio¹³. Una virtù è una qualità mentale stabile e continuativa del carattere che è utile oppure immediatamente gradevole a sé stessi o ad altri¹⁴. Dunque, la virtù è definita in riferimento sia a fattori interni all'agente sia a fattori esterni, quali le buone conseguenze prodotte dalle azioni che discendono dal carattere oggetto di valutazione¹⁵. Arriviamo ad approvare o disapprovare tratti del carattere mediante un sentire in un certo modo – cioè particolari sentimenti di dolore e di piacere –¹⁶, e non tramite componenti intellettuali come invece avviene nel modello ari-

11. E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2010.

12. D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739-1740), in Id., *Opere filosofiche*, tr. it., a cura di E. Lecaldano, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1999.

13. L. Greco, *Against Neo-Aristotelian Virtue Ethics: The Humean Challenge*, in «Teoria», XXXVIII, n. 2, 2018, pp. 123-33.

14. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 624.

15. Julia Driver suggerisce il quadro utilitaristico per elaborare una concezione della virtù più facile e accessibile rispetto a quelle che a suo avviso sono presenti in Aristotele e in Kant (si veda J. Driver, *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2001).

16. La centralità della risposta affettiva per il giudizio morale di base è stata evidenziata da Shaun Nichols sulla base di dati empirici (S. Nichols, *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Judgment*, Oxford University Press, Oxford 2004).

stotelico. Si tratta di sentimenti morali che, grazie all'associazione della simpatia e dell'immaginazione, proviamo quando assumiamo una prospettiva meno parziale e più distaccata dal nostro punto di vista personale e situato, vale a dire quella che Hume definisce di un punto di vista fermo e generale¹⁷. L'acquisizione di questa prospettiva consente di esprimere giudizi su cui anche altri possono convergere. In altri termini, giudizi che possono essere riconosciuti e accettati anche da altri, e che non sono mai definitivi ma sempre l'esito di continue revisioni e raffinamenti in seguito alle vicende che contraddistinguono la storia umana¹⁸.

Considerato che in Hume «la simpatia è la fonte dei nostri sentimenti morali di lode e biasimo»¹⁹, è opportuno precisare maggiormente in cosa essa consista. La simpatia è un meccanismo psicologico neutrale di trasmissione di emozioni e sentimenti da un individuo a un altro, il quale si colloca su due diversi livelli²⁰. Nel primo livello la simpatia è intesa come un meccanismo istintivo che rende possibile «il comunicarsi delle passioni [...] tra gli animali non meno che tra gli uomini»²¹, stabilendo in tal modo una comunicazione emotiva immediata che consente di partecipare alle gioie e ai dolori altrui. Nel secondo livello la simpatia opera in modo indiretto e in associazione con l'immaginazione, la quale è fondamentale per l'operazione riflessiva che permette di correggere le parzialità costitutive della simpatia, che ci fanno apparire più vivaci e urgenti le emozioni e i sentimenti di chi ci è più vicino. In

17. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 615.

18. J. Taylor, *Reflecting Subjects Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2015.

19. J. Taylor, *Hume*, cit., p. 157.

20. E. Lecaldano, *Simpatia*, Cortina, Milano 2013.

21. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 417.

questo secondo livello, allora, viene individuata una simpatia estesa, riflessiva e non immediata; ed è questa forma di simpatia che si ritiene centrale nella formulazione di giudizi morali, in quanto rende possibile sentire e partecipare alle emozioni e sentimenti degli individui che subiscono gli effetti del comportamento della persona il cui carattere è oggetto di valutazione, senza far prevalere interessi personali e desideri immediati. Inoltre, questa seconda forma di simpatia ci consente di estendere tale partecipazione emotiva anche a individui lontani nel tempo e nello spazio, una volta guadagnato un punto di vista generale mediante l'immaginazione.

Pertanto, dalla prospettiva humeana, gli esseri umani entrano direttamente in contatto con ciò che ha valore o disvalore tramite esperienze emotive dirette o indirette, senza bisogno di ricorrere a un qualche concetto di natura umana considerata come superiore alle altre specie viventi, come invece sostiene il modello aristotelico. Inoltre, il sentimento di chi giudica moralmente è mosso dalle reali sofferenze degli individui – umani o non umani – che si trovano al centro della valutazione morale, e non da una qualche immagine sostantiva della natura umana. Infine, è rilevante evidenziare che, considerato che la simpatia si estende oltre i confini degli esseri umani, includendo tutti gli esseri senzienti, la nostra premura per gli altri si estende al di là della nostra specie²². Da notare che il paradigma sentimentalista permette di lavorare su un modello di progresso morale in cui delineare un'estensione dei soggetti da considerare, inclusi gli organismi vegetali. Su questo ci soffermeremo nel prossimo paragrafo.

Sulla scorta di quanto riportato, dunque, riteniamo emerga la fertilità dell'etica della virtù di Hume come alternativa alla considerazione del calcolo razionale di costi e benefici come

22. Ivi, p. 509.

modalità di generatore di comportamento. Nel sentimentalismo della virtù, la motivazione morale consiste in tratti stabili e continuativi del carattere individuale che vengono approvati tramite una partecipazione simpatetica ai piaceri e sofferenze nostri o altrui. Si tratta, pertanto, di sentimenti morali che dovrebbero essere direttamente motivanti e provati in esperienze emotive in cui il soggetto è in relazione con altri, e non di un astratto ragionamento che ci vincola attraverso un freddo calcolo razionale.

Suggeriamo, dunque, che sul piano normativo riguardante la decisione di quale azione dovremmo compiere in questioni ambientali globali sia proprio la centralità che esperienze emotive concrete dovrebbero avere nel motivarci ad agire che consente di andare oltre la paralisi in cui si incorrerebbe seguendo complicati e impossibili calcoli; e pertanto rispondere in modo significativo a tali questioni ambientali. Inoltre, si tratta di motivazioni che vengono considerate tratti stabili e continuativi del nostro carattere, pertanto, dovremmo agire privilegiando tali tratti stabili senza dover considerare quello che faranno altri. Da questa prospettiva, allora, possiamo proporre che l'acquisizione e la coltivazione di un carattere virtuoso dovrebbe muoverci ad agire sulla base di sentimenti motivanti in modi che contrastano le abitudini che contribuiscono al cambiamento climatico globale e alla perdita antropogenica della biodiversità, senza che ogni volta si debbano calcolare costi e benefici e superando l'interesse personale. Si tratta di una trasformazione del comportamento morale dovuta al ruolo decisivo delle esperienze emotive nel far sì che eventi o esseri considerati dall'etica tradizionale irrilevanti dal punto di vista morale entrino a far parte della sfera della nostra scrupolosità morale.

Per altro, considerato che la virtù richiede la formazione di tratti del carattere sensibili ai piaceri e alle sofferenze, emer-

ge anche in cosa consistono le virtù verdi. Vale a dire, tratti del carattere che dovrebbero condurre ad azioni che contribuiscono alla riduzione del cambiamento climatico e della perdita di biodiversità e che al contempo contribuiscono a ridurre le sofferenze e ad accrescere il benessere dei viventi senzienti di oggi – sia a noi vicini che lontani – e di domani. Si può pensare ad azioni che contribuiscono al contenimento degli sprechi e alla riduzione del consumo di risorse naturali; alla riduzione o eliminazione di modalità di produzione industriale del cibo nocive per i viventi e l'ambiente; alla mitigazione degli impatti che la crisi ambientale ha sui viventi e sui loro habitat, presenti e futuri – come, per esempio, azioni che contribuiscono a promuovere l'afforestamento delle città.

3. Conoscenza scientifica e allargamento della partecipazione simpatetica ai vegetali

L'attenzione per le azioni a cui conduce un carattere virtuoso, sollevata in chiusura del precedente paragrafo, ci porta ad affrontare un'ulteriore questione che si pone quando esaminiamo la richiesta di conservare e ripristinare la biodiversità. Vale a dire, la questione di quali soggetti debbano essere inclusi nella considerazione morale quando valutiamo il comportamento da avere per conservare e ripristinare la diversità biologica, dal momento che l'obiettivo della conservazione o del ripristino inevitabilmente implica scelte su cosa è importante conservare o ripristinare.

Al riguardo va considerato che negli ultimi decenni l'elaborazione dell'etica animale, dell'etica ambientale e recentemente anche dell'etica delle piante hanno fornito argomentazioni in direzione di un ampliamento della nostra scrupolosità mo-

rale verso i viventi non umani e l'ambiente naturale²³. Inoltre, sempre più dati scientifici supportano la consapevolezza dell'interdipendenza tra umani, animali non umani e vegetali, così come delle relazioni tra viventi e il loro ambiente²⁴. Sullo sfondo di un simile quadro teorico e scientifico, è evidente come la valutazione di quale comportamento avere per conservare o ripristinare la biodiversità implichi una qualche estensione del tradizionale cerchio della considerazione morale per includere soggetti diversi dagli umani e dalla stessa specie *Homo sapiens*.

Nell'ambito del modello neo-humeano di etica della virtù, che abbiamo fatto valere esaminando la prima questione, possiamo riconoscere una considerazione morale diretta per gli umani e gli animali non umani, considerato che, come pocanzi evidenziato, tale approccio mette al centro della moralità l'attenzione per le sofferenze. I vegetali ed entità quali specie ed ecosistemi, invece, non sembra possano rientrare in modo diretto nella considerazione morale. Tale modello etico è una forma di non antropocentrismo di tipo sensiocentrico, in cui la capacità di provare piacere e dolore è il criterio per includere direttamente i viventi nel cerchio della considerazione morale; e l'allargamento della rilevanza morale deriva da una estensione della partecipazione simpatetica sia a viventi senzienti non umani sia a viventi senzienti distanti nel tempo e nello spazio. Da questa impostazione, non sembra dunque che la partecipazione simpatetica possa estendersi oltre gli esseri senzienti tradizionalmente intesi.

23. D. Jamieson, *Etica e ambiente. Un'introduzione* (2024²), tr. it. di S. Nicchiarelli, Carocci, Roma 2024; M.C. Nussbaum, *Giustizia per gli animali. La nostra responsabilità collettiva* (2022), tr. it. di A. Asioli, il Mulino, Bologna 2023; A. Kallhoff - M. Di Paola - M. Schörgenhumer (a cura di), *Plant Ethics. Concepts and Applications*, Routledge, London 2018.

24. E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, il Mulino, Bologna 2023.

In quanto segue, continuandoci a muovere all'interno di questa prospettiva etica, proponiamo una possibile strada di allargamento della nostra attenzione per gli organismi vegetali che riteniamo non sia esclusivamente strumentale. Precisamente, suggeriamo che un tale allargamento potrebbe realizzarsi tramite un'estensione in senso figurato ed antropomorfizzante della partecipazione simpatetica. L'idea che sosteniamo è che sulla scorta delle recenti acquisizioni scientifiche sulla vita dei vegetali e le reti ecologiche²⁵, si possa configurare un simile allargamento facendo leva sulla rilevanza che nel modello neo-humano di etica della virtù la conoscenza scientifica riveste per il processo riflessivo di correzione delle parzialità della simpatia così come della centralità che riveste la nostra capacità di sentire le relazioni di somiglianza tra noi e gli altri viventi. La conoscenza scientifica è una delle fonti del processo riflessivo e motore dell'immaginazione. Essa rende disponibili dati affidabili, non privati e liberamente accessibili – e che spesso sfuggono alla percezione immediata degli esseri umani – dell'esperienza tramite cui gli agenti raffino capacità imaginative e simpatetiche avanzando nell'educazione dei propri sentimenti morali²⁶. Per altro la conoscenza scientifica può essere considerata come una delle fonti più autorevoli, considerato che essa è fondamentale per avere una descrizione del mondo affidabile e non illusoria.

Quanto stiamo sostenendo dunque è il ritenere plausibile che gli avanzamenti nelle conoscenze della botanica e della neurobiologia vegetale che mostrano come i vegetali siano esseri viventi attivi, con interessi alla sopravvivenza in condizioni migliori, e forme sofisticate di interazione con l'ambiente,

25. Si veda ad esempio S. Mancuso, *La nazione delle piante*, Laterza, Roma-Bari 2019.

26. S. Pollo, *Progresso scientifico e progresso morale. Sentimentalismo, oggettività e scienza*, in «Rivista di filosofia», CVII, n. 2, 2016, pp. 219-239.

possano offrire un contributo rilevante per un'ipotesi di allargamento della partecipazione simpatetica con organismi vegetali con cui noi umani entriamo in relazione, tramite esperienze dirette o mediate dall'immaginazione. Ad esempio, con una pianta debole e con foglie secche lasciata a lungo in un luogo privo di luce solare – elemento essenziale per la sua sopravvivenza. Si tratta di una estensione che dovrebbe far leva su espressioni immediate di simpatia che potrebbero comunicare emozioni e sentimenti in senso figurato e inevitabilmente antropomorfizzante. Allo stato attuale delle conoscenze, infatti, non sembra si possa attribuire alle piante quel tipo di piacere e dolore che attribuiamo agli umani e altri animali caratterizzato da un'esperienza soggettiva. Al contempo, riteniamo che sarebbe un'estensione di esperienze emotive rilevante affinché nel contesto della riflessione ci si possano presentare vividamente i bisogni degli organismi vegetali e si possa essere mossi a comportamenti che li tengano in considerazione²⁷.

Suggeriamo dunque che l'affinamento riflessivo della partecipazione simpatetica in senso figurato e antropomorfizzante con gli organismi vegetali possa essere parte dello sviluppo di un carattere virtuoso di agenti morali che vivono nell'odierna epoca dell'Antropocene caratterizzata da questioni ambientali quali la perdita antropogenica della biodiversità e il cambiamento climatico globale. Condizioni di vita in cui risulta sempre più rilevante coltivare una viva sensibilità nei confronti delle sofferenze e dei bisogni degli esseri viventi, considerata per altro la consapevolezza dell'interconnessione tra il benessere e la stessa sopravvivenza di noi umani e delle altre specie viventi e dell'ambiente naturale in cui si vive.

27. Su questo aspetto si veda anche S. Pollo, *Il sentimentalismo etico e il mondo vegetale*, in G. Pellegrino - M. Di Paola, *Etica e politica delle piante*, DeriveApprodi, Roma 2019 pp. 187-204.

4. Conoscenza scientifica e fiducia della società

Arriviamo infine alla terza questione per la quale occorre evidenziare che le conoscenze scientifiche offrono un contributo rilevante nel fornire dati affidabili dell'esperienza, tramite cui gli individui raffinano capacità immaginative e simpatetiche, anche nella prima questione che abbiamo esaminato. In questo caso, saranno principalmente le evidenze scientifiche sul nostro essere immersi in un riscaldamento globale e in una sesta estinzione di massa, provocati entrambi da attività umane, così come evidenze scientifiche sulle ricadute di tali fenomeni sui viventi e sull'ambiente naturale che avranno un ruolo nell'acquisizione e coltivazione di tratti stabili e continuativi del nostro carattere. Per altro, sono studi scientifici che forniscono le previsioni sui probabili impatti che eventuali cambiamenti nei nostri stili di vita potranno avere sulla temperatura media globale e sulla biodiversità, nel medio e lungo termine. Stime che a loro volta avranno un ruolo nel processo riflessivo.

Di qui l'emergere di una terza questione nell'esaminare la richiesta di conservazione e ripristino della biodiversità, vale a dire, la questione dell'importanza che la conoscenza scientifica non sia solo affidabile, cioè scientificamente solida, ma anche riconosciuta come un sapere autorevole da parte della società. Infatti, se gli agenti morali non riconoscono la conoscenza scientifica, e i suoi avanzamenti, come fonte affidabile di informazioni sul mondo, verrà meno quel contributo che essa può fornire nel processo riflessivo di affinamento della simpatia e dei sentimenti che stiamo sostenendo – in altre parole, quel contributo alla realizzazione di un qualche progresso morale.

Riteniamo rilevante evidenziare ed esaminare tale questione di fiducia della società nella scienza, considerato che, come evidenzia Philip Kitcher, si tratta di una condizione oggi minata dall'erosione dell'autorità scientifica. Si pensi per esempio, sottolinea questo autore, alle resistenze ad affrontare i

problemi del cambiamento climatico alimentate dal sospetto che il presunto consenso degli esperti sia prematuro o inattendibile²⁸. Su questa questione suggeriamo di seguire la proposta pragmatista di Kitcher per elaborare una strada che possa porre riparo all'erosione dell'autorità scientifica, e dunque promuovere la fiducia della società nella scienza. Nel volume *Science in a Democratic Society* del 2011²⁹, Kitcher propone di riformulare una concezione non positivista della scienza intesa come una pratica umana nella quale si confrontano differenti orientamenti, che dovrebbe essere permeata da valori sostenibili³⁰ e guidata da una discussione pubblica – includendo tutti i punti di vista – nell'ambito di una società democratica.

Nello specifico, questo autore sostiene che la fonte più profonda dell'attuale erosione dell'autorità scientifica consiste nella circolazione di un'immagine errata della scienza basata su un paradigma esplicativo della ricerca scientifica che l'interpreta come una zona di cultura avalutativa costituita da una mera raccolta di dati accumulati da un osservatore oggettivo. Kitcher invece mostra come i giudizi di valore sono parte della ricerca scientifica, considerato che in generale essi rivestono un ruolo nello sviluppo della conoscenza umana. Sono infatti i giudizi di valore che indicano quale conoscenza considerare importante al fine di risolvere dei problemi³¹. Per altro, nel

28. P. Kitcher - E.F. Keller, *The Seasons Alter. How to Save Our Planet in Six Acts*, Liveright Publishing Corporation, New York 2017.

29. Pubblicato in italiano: P. Kitcher, *La scienza in una società democratica*, tr. it. di S. Cavalli, Ariele, Milano 2014.

30. All'interno della sua prospettiva, Kitcher considera sostenibili i valori che verrebbero accettati da una conversazione ideale che proceda tramite l'impegno reciproco con tutti i soggetti potenzialmente interessati.

31. Un aspetto che affronta anche in P. Kitcher, *Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

caso della ricerca scientifica la complessità di questa attività di produzione di conoscenza comporta che i giudizi di valore sono profondamente radicati nella sua prassi. Per esempio, in un programma di ricerca i giudizi di valore consentono di definire gli obiettivi da indagare, di decidere quando è possibile passare ad una fase successiva, di stabilire che le prove che abbiamo sono sufficienti per ritenere valido un risultato e di deciderne l'uso. La questione centrale, allora, lui evidenzia, non risiede nella presenza di valori nella scienza, ma nella natura dei giudizi emessi, negli schemi di valore adottati e nel modo in cui vengono applicati, così come nel riferire in modo trasparente su tutti questi aspetti. Pertanto, sostiene, sono principalmente valori illegittimi presenti nella prassi scientifica e il loro essere spesso opachi al pubblico a favorire uno scetticismo della società verso la scienza.

Al riguardo, Kitcher, muovendo da una concezione della scienza come un'istituzione sociale che serve a risolvere problemi delle persone e che ha un ruolo nella conoscenza pubblica, propone di elaborare una teoria della scienza nell'ambito della società democratica. Si tratta di ciò che lui definisce scienza ben ordinata, e spiega che «la scienza è ben ordinata quando la sua descrizione dei problemi da perseguire verrebbe sostenuta da una conversazione ideale» che proceda tramite l'impegno reciproco con tutti i soggetti potenzialmente interessati, e sia in grado di rappresentare tutti i punti di vista umani³². La scienza ben ordinata si applica al contesto di indagine, considerato che alla luce del ruolo sempre più preminente che la scienza riveste nella vita pubblica, Kitcher sostiene, «il programma di ricerca dovrebbe essere plasmato dalle idee consapevoli di un pubblico più ampio»³³. Nell'argomentare al

32. P. Kitcher, *La scienza in una società democratica*, cit., p. 120.

33. Ivi, p. 14.

riguardo avanza la tesi del coinvolgimento di «gruppi consultivi di cittadini, in rappresentanza di un'ampia varietà di punti di vista umani, che siano consapevoli della situazione di particolari aree di ricerca, e che fungano da intermediari tra la comunità della ricerca e il vasto pubblico»³⁴ al fine di «riprodurre, per quanto possibile, una conversazione che proceda tramite l'impegno reciproco con tutti i soggetti potenzialmente interessati»³⁵. Inoltre, l'autore estende la scienza ben ordinata anche al contesto della certificazione, la fase in cui le nuove scoperte vengono accettate o rifiutate in quanto parte della conoscenza pubblica.

Kitcher, allora, con l'ideale della scienza ben ordinata propone un percorso che, per quanto di difficile realizzazione nella prassi reale, delinea una modalità capace di confrontare differenti valori presenti nella prassi scientifica e di individuare e sradicare quelli illegittimi. Una modalità che anche la società può ritenere convincente, grazie all'inclusione di tutti i punti di vista degli eventuali soggetti interessati nel processo decisionale così come al coinvolgimento anche dei non esperti alla definizione degli indirizzi di ricerca e alle pratiche scientifiche. Riteniamo, pertanto, che la fertilità di tale proposta per promuovere il riconoscimento della conoscenza scientifica come un sapere autorevole da parte della società risieda proprio in questo allargamento ad un contesto più ampio rispetto a quello della sola comunità scientifica.

34. Ivi, p. 15.

35. Ivi, p. 150.

Progresso morale tra etica, medicina ed economia

Patrizia Masoero*

1. Introduzione

Nel contesto sociale odierno le strutture sanitarie si stanno evolvendo sia dal punto di vista funzionale, con l'acquisto di macchinari sempre più all'avanguardia, sia dal punto di vista strutturale, subendo un forte cambiamento nell'assetto economico-organizzativo aziendale che in qualche modo vacilla tra il pubblico e il privato ed è stato considerato da alcuni studiosi una sorta di progresso. Per poter garantire prestazioni di eccellenza, tali strutture devono produrre profitti e contenere i costi investendo sulle risorse a disposizione, mentre devono, allo stesso tempo, poter garantire un servizio eticamente e deontologicamente corretto.

In questo contesto sociale, la riflessione sul rapporto tra etica, tecnica e medicina, all'interno di un'etica della responsabilità già proposta da Hans Jonas, risulta fondamentale per esaminare gli aspetti positivi del forte impatto che il progresso tecnologico sta avendo non solo sul futuro dell'umanità, ma soprattutto sugli individui del presente, che sono al contem-

* Università degli Studi Niccolò Cusano.

po spettatori e protagonisti del cambiamento in atto. La consapevolezza della responsabilità, quindi, diventa cruciale non solo per orientare la tecnologia verso il bene comune, ma anche per garantire che essa contribuisca in modo positivo alla vita di ogni paziente, rispettando la sua dignità e autonomia.

Nel presente contributo mi occuperò in particolare di mostrare l'impatto positivo che il nuovo cambiamento tecnologico-organizzativo sanitario può avere sulla relazione medico-paziente e sullo sviluppo morale di entrambi.

Non prenderò pertanto in considerazione i diversi aspetti negativi legati al contesto sanitario italiano, al deficit di alcune strutture e alle problematiche legate all'aspetto politico-economico. Questo lavoro infatti costituisce una breve riflessione su alcune tematiche attuali, volta a essere una fonte di ispirazione per le altre discipline coinvolte e poter dar vita ad uno studio approfondito sulla tematica in questione analizzando più accuratamente le diverse difficoltà presenti nel legame tra queste tre macro-discipline: etica, medicina ed economia.

2. Implicazioni etiche della tecnologia attuale in ambito medico e concetto di responsabilità in Hans Jonas

L'idea di progresso morale presuppone una direzione e una valutazione dei fini sui quali è necessario fare un'indagine che ne verifichi il suo reale contributo all'effettiva promozione umana. Parlare di progresso, infatti, implica porsi il problema dei fini dell'azione umana: verso dove ci si dirige? Quale fine motiva le scelte umane?

Viviamo nell'età della rivoluzione tecnologica attraverso l'utilizzo di macchinari sempre più innovativi ed efficaci. Questa rivoluzione ha portato nella medicina ad un grande sviluppo

tecnico-scientifico, con grandi ricadute vantaggiose, contribuendo in larga misura ad un progresso non trascurabile in termini di maggior quantità e miglior qualità di vita per l'uomo. Un esempio tra i molti che si potrebbe fare è quello del robot della chirurgia mininvasiva, il Da Vinci¹. Rispetto a ciò, si può affermare che lo sforzo tecnologico verso risultati migliori non può avere mai fine, soprattutto in un campo così delicato e vitale come quello della salute, dove il progresso è necessario anche per correggere i limiti della tecnica attuale, sanabili solo da una tecnica più avanzata. Le implicazioni di questa tecnica così innovativa sollevano una questione che il filosofo tedesco Hans Jonas si è posto: la medicina, utilizzando questi nuovissimi mezzi, può prefiggersi scopi che mancano di beneficenza?

Per poter rispondere a questa domanda, tuttavia, è necessario chiarire cosa si intenda per beneficenza. Nel linguaggio della bioetica americana, si parla a tal proposito di una medicina ispirata al principio di *beneficence*, che è stato tradotto con “beneficità” per non creare ambiguità con la traduzione letterale di beneficenza². Infatti il medico non fa beneficenza ma

1. <https://www.urologiaroboticadavinci.it/chirurgia-robotica>: «Per chirurgia robotica *da Vinci* si intende l'ultima evoluzione della chirurgia mininvasiva, in cui il chirurgo non opera con le proprie mani ma manovrando un robot a distanza: seduto a una console computerizzata posta all'interno della sala operatoria. Il sistema computerizzato trasmette istantaneamente il movimento delle mani alle braccia robotiche alle quali vengono fissati i vari strumenti chirurgici sofisticati quali pinze, forbici e dissectori. Un approccio tecnologicamente avanzato che porta innumerevoli benefici pre-intra-post operatori, sia per il paziente che dal punto di vista clinico. La chirurgia robotica tramite sistema robotico *da Vinci* – rispetto alle tecniche tradizionali – permette un gesto chirurgico più preciso, minor sanguinamento, rischi di infezione post-operatoria più bassi, tempi di degenza e recupero inferiori».

2. Cfr. F. Marin, *Il principio di beneficenza. Ripresa e attualizzazione di un principio cardine dell'etica medica e della bioetica*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova, 2011, pp. 11-50.

procura all'assistito quel beneficio che la sua scienza gli permette di conoscere³.

Se l'espressione rimanda alla possibilità di recare il bene agli altri, nella professione medica diventa un dovere, un impegno più stringente, il fine stesso dell'arte medica ed è in base a questa considerazione che inserisco la trattazione di questo argomento all'interno della prospettiva dell'etica delle virtù⁴.

Il principio di fare il bene ed evitare il male non è un criterio in sé che permette di determinare quale tra più azioni consenta di recare il bene dell'altro, ma è il fondamento che ha caratterizzato da sempre la prassi medica: procurare un beneficio alla salute dell'assistito. Di fatto il medico è colui che si deve impegnare a fare il bene del paziente, non in senso assoluto, imponendo ciò che egli ritiene sia il bene ma utilizzando le risorse terapeutiche che ha a disposizione nel rispetto della libertà del beneficiario e di ciò che quest'ultimo ritiene essere per sé stesso il proprio bene. Questa concezione prende in considerazione un'accezione più ampia del principio di beneficenza considerando i molteplici aspetti del bene: quello riferito alla conoscenza medica e a ciò che la scienza consiglia di fare, quello soggettivo individuale che tiene conto della conoscenza e della volontà della persona, e quella di un bene complessivo che tiene conto di un bene come fine ultimo. In questa prospettiva più ampia dell'espressione beneficiare si inserisce l'etica delle virtù che pone al centro del proprio interesse il carattere della persona e il suo progresso morale. Se il medico fosse colui che ponesse al centro della propria eti-

3. Cfr. S. Spinsanti, *Quale etica per la medicina?*, in R. Bucci (a cura di), *Manuale di medical humanities*, Zedigroma, Roma 2006, pp. 135-157.

4. Tralascio volutamente la formulazione di questo criterio all'interno della visione deontologica e utilitaristica che ha sempre avuto un peso notevole nel dibattito filosofico.

cità anche l'impegno di essere virtuoso, il bene del paziente nella sua accezione più ampia, oltre ad essere una prerogativa assoluta, diventerebbe uno dei modi per esercitare la virtù corrispettiva alle esigenze della situazione. Il medico sarebbe colui che agisce per il proprio progresso umano in vista del proprio bene e per il bene del paziente stesso. In un contesto concreto cercherà di utilizzare i mezzi a disposizione, compreso la tecnologia, per garantire la salute, tenendo conto della condizione psico-fisica ed emotiva del paziente. Per utilizzare un'espressione colloquiale cercherà di essere un medico profondamente umano.

Mi riferisco così alla medicina come una scienza a servizio della professione medica esercitata dal medico stesso che con la sua esperienza e attraverso la sua intuizione cerca di ripristinare lo stato di salute della persona in cura. Di fatto il medico è da sempre colui che ha come scopo la salute del paziente, già presente all'interno delle finalità del paziente stesso ma con l'avvento della nuova tecnologia diventa sempre più impellente riflettere sull'utilizzo che può farne, se venga sempre impiegata per promuovere la salute del proprio paziente o meno. L'etica delle virtù potrebbe salvaguardare il fine stesso del medico e i mezzi che utilizza per raggiungere l'obiettivo.

L'incedere sfrenato della tecnologia pone l'accento sulla necessità, secondo Jonas, di proporre un ritorno all'etica, in particolare alla categoria di responsabilità. L'avanzare impetuoso e incessante della tecnica può diventare una vera minaccia per le generazioni future⁵. Al termine responsabilità si assog-

5. Cfr. H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, tr. it. di P. Becchi e A. Benussi, Einaudi, Bologna 1997, pp. 28-36. Il principio di responsabilità di Jonas ha un carattere principalmente teleologico, volto a salvaguardare il futuro della vita umana. In un primo momento, potrebbe sembrare che l'agire responsabile di cui parla consista in un non agire, un astenersi dall'azione, poiché, per proteggere la vita delle genera-

gettano diversi significati, a seconda dei differenti riferimenti cui fa capo l'azione, il ruolo rivestito dall'individuo, a "chi" o a "cosa" si riferisca l'azione. Nell'immaginario collettivo a questo concetto è attribuibile quello di gravità, che sottolinea il grave peso morale di prendere una decisione. Espressioni come "sentirsi responsabili", "avere la responsabilità di", enfatizzano in qualche modo un dover rendere conto a qualcuno delle proprie azioni e un saper rispondere motivando la propria scelta. Nel panorama concettuale filosofico moderno accanto al termine di responsabilità si affiancano, oltre a quelli tradizionali di dovere, di libero arbitrio, di colpa, di sanzione, anche quello di cura e di prevenzione. Questa importante rassegna di concetti si riscontrano nel principio di responsabilità di Jonas che diventa un imperativo al quale necessariamente si deve far appello per preservare le condizioni di vita dell'umanità presente e futura, minacciata dagli squilibri generati dalla tecnologia.

Nonostante il continuo mutamento della società che obbliga a delineare continuamente i confini della responsabilità entro cui agire, Jonas ritiene che un'etica della responsabilità, una nozione che tra l'altro non è affatto nuova, ma che ha accompagnato la storia dell'etica in molte culture, rivendichi il ruolo che l'etica tradizionale non è più in grado di svolgere, ossia di salvaguardare l'avvenire delle nuove generazioni⁶.

zioni future, sarebbe necessario limitare in parte la libertà delle persone presenti. Tuttavia, questo non implica una completa rinuncia all'azione, ma piuttosto una forma di azione consapevole, in cui le decisioni del presente devono tenere conto delle loro implicazioni future.

6. Cfr. P. Pellegrino, *Il principio responsabilità di Hans Jonas nel conflitto delle interpretazioni*, in «Idee», n. 26-27, 1994, pp. 69-84. L'argomentazione di Jonas ha subito diverse critiche e controversie, tra le quali il valore metafisico delle generazioni future cfr. ivi, p. 71, nota 9: «Va rilevato, a questo proposito, che Jonas è un influente caposcuola della tendenza ad estendere la nozione di soggetto morale (e giuridico) fino a comprendervi esseri pre-

Tuttavia, l'accezione che prenderò in considerazione in questo studio non è quella negativa, legata ad un'«euristica della paura»⁷, ma quella positiva legata all'idea di progresso a cui si associa il dovere positivo di servire scopi benefici attraverso la ricerca.

3. Nuovo assetto organizzativo delle aziende

È ormai un dato di fatto che la sanità italiana abbia subito un cambiamento strutturale, un processo ancora in corso. Il nuovo assetto delle strutture sanitarie, ispirato dal *New Public Management*, ha introdotto nei settori pubblici principi di *governance* aziendale, ampliando la sfera di responsabilità dei dirigenti e creando una nuova figura professionale, quella del *clinic manager*⁸. Il riordino in atto nel nostro sistema sanitario ruota intorno alla aziendalizzazione delle strutture ospedaliere e al ruolo attivo svolto dai manager nella conduzione delle stesse.

In apparenza risulta esserci così una dicotomia tra ospedali-aziende, medici-manager e pazienti-clienti, la quale induce a pensare che la conduzione aziendale delle istituzioni che erogano servizi sanitari venga solo associata a una ricerca di profitti

cedentemente esclusi, quali per esempio le generazioni umane future e altri esseri, animati (in primo luogo gli animali) e non (come la terra stessa). Sulla "questione animale" e sul dibattito etico e giuridico connesso all'argomento, cfr. S. Castignone, *I diritti degli animali*, Bologna, il Mulino, 1985».

7. Cfr. *ivi*, p. 48. Le conseguenze del pensiero di Jonas sono state oggetto di una profonda critica filosofica soprattutto per l'ipotesi estrema di una filosofia paternalistica, un'ecodittatura che sacrificerebbe la libertà degli uomini presenti per la sopravvivenza della generazione futura.

8. Cfr. L. Marinò, *Modelli di management nel settore sanitario. Criticità e prospettive*, Giappichelli, Torino 2016, pp. 1-24.

a ogni costo. A tal proposito è naturale sollevare obiezioni in nome dell'etica: la salute non può essere trattata come una merce, né i servizi sanitari essere sottoposti alle leggi del mercato, regolato dalla domanda e dall'offerta. Sorge così spontanea la domanda se ci possa essere un'accezione positiva che si rivolga alla salute del paziente non trattandola come una merce di scambio. In effetti, il termine "azienda" applicato all'organizzazione del servizio sanitario, potrebbe avere anche risvolti positivi poiché potrebbe apportare dei miglioramenti tra i quali l'identificazione e l'eliminazione degli sprechi e la promozione di una nuova cultura organizzativa efficace ed efficiente⁹. La gestione aziendale potrebbe puntare anche alla sostenibilità, se si spendessero più risorse di quelle disponibili, non ci sarebbero fondi sufficienti per garantire a tutti i pazienti le cure necessarie. Inoltre, l'assenza di profitti impedirebbe l'ampliamento delle risorse umane (ad esempio, l'assunzione di nuovi medici, infermieri, ecc.), rendendo difficile offrire un'assistenza di qualità, poiché il personale risulterebbe insufficiente e sovraccarico. Allo stesso modo, mancherebbero i fondi per investire nella formazione e nell'aggiornamento tecnologico, fattori cruciali per mantenere elevati standard di cura.

Va considerato infatti, che l'adozione dello stile aziendale non abolisce i vincoli tradizionali dell'etica e dell'attività del medico, ma – se ben applicata – potrebbe persino allargarne gli orizzonti. L'etica e l'economia nell'erogazione delle cure sanitarie si implicano l'un l'altra reciprocamente, facendo sì che il confronto con l'etica sia tanto più necessario per aziende di servizio, e di servizio pubblico. A tal proposito, è utile ricordare che in medicina ci sono obblighi morali che vincolano il medico sempre e comunque, indipendentemente dalla sod-

9. Cfr. S. Spinsanti, *Etica e management*, in «Teme», n. 10, 1996 (*Qualità in sanità: etica e management*, Atti del XII Congresso FARE, Viterbo, 9-12 ottobre 1996), pp. 8-15: p. 9.

disfazione del paziente e sono principalmente due: non procurare danno a nessuno e trattare tutte le persone con uguale considerazione e rispetto. Questi due obblighi morali, riconosciuti nella tradizione filosofica come l’“etica del minimo”, dovranno essere rispettati anche nella logica paziente-cliente che vorrà essere soddisfatto nell’erogazioni delle prestazioni mediche. Pertanto l’etica dovrà vigilare affinché la soddisfazione del paziente sia subordinata alle esigenze morali minime e per questo il successo del medico e della struttura presso cui presta servizio sarà di chi avrà ottenuto una “giusta soddisfazione” del paziente e non una soddisfazione ottenuta a prescindere dalle circostanze clinico-economiche.

4. Nuovo rapporto medico-paziente

Il rapporto medico-paziente¹⁰, nel corso della storia, ha attraversato numerose trasformazioni, influenzato dalla crescente conoscenza medica, dai mutamenti socio-culturali e dalle dinamiche etiche emergenti. Originariamente, il medico veniva visto come una figura quasi sacra, un esperto dotato di poteri quasi misteriosi, che trattava il paziente con un approccio paternalistico, spesso senza il coinvolgimento diretto del paziente nelle decisioni riguardanti la propria salute. Con l’avanzare delle scoperte scientifiche e delle tecnologie mediche, il modello paternalistico ha cominciato a cedere il passo a una visione più centrata sul paziente, in cui la comunicazione, la comprensione reciproca e il rispetto per l’autonomia dello stesso sono diventati fondamentali.

10. In questo breve paragrafo tratterò un argomento che richiede e occupa interi manuali, mi limito a prendere in considerazione solo alcuni aspetti rilevanti per questa trattazione.

La salute del paziente è divenuta oggetto di responsabilità non solo del medico curante ma del paziente stesso che assume un ruolo fondamentale nella decisione delle cure a cui si sottopone. Infatti, al potere assoluto del medico, si pensi all'opera *Medicus politicus* di Rodrigo de Castro in cui si legge che "il medico ha potere sul corpo umano così come Dio lo ha sul mondo e il sovrano sullo stato", si sostituisce una condivisione di potere e di responsabilità. Ciò mette in crisi il modello di etica medica tradizionalmente conosciuto per cui il malato è sempre stato in una condizione di minorità, impossibilitato a determinare da solo i mezzi ed i fini per conseguire la salute¹¹.

Oggi è evidente che i valori di riferimento sono cambiati: l'intervento sanitario non si fonda più esclusivamente sul sapere professionale del medico, ma deve essere definito insieme al paziente. Questo, talvolta, richiede un lungo e complesso processo di negoziazione. Ai diritti del paziente sono associati nuovi doveri, ossia di partecipare al processo decisionale¹² e quindi, di assumere un compito etico, quello di accettare il coinvolgimento nelle scelte che lo riguardano, condividendo le incertezze che accompagnano le decisioni mediche. Ciò non implica che il medico debba cedere a tutte le richieste del paziente, come suggerirebbe la logica del consumatore. Anzi, sarebbe considerato un passo indietro se il medico si limitasse a eseguire le decisioni del paziente, perché oltre a rappresen-

11. Cfr. S. Spinsanti, *Quale etica per la medicina?*, cit., pp. 144-145.

12. La carta di Ottawa (1986) l'ha descritta come un processo che rende le persone capaci di aumentare il controllo sulla propria salute e di migliorarla mentre nella Carta di Firenze, redatta da alcuni dei principali esperti del settore medico-sanitario e presentata il 14 aprile 2005, si propongono una serie di regole che devono stare alla base di un nuovo rapporto, non paternalistico, tra medico e paziente. Il paziente ha diritto alla piena e corretta informazione sulla diagnosi e sulle possibili terapie, ma ha anche diritto alla libertà di scelta terapeutica, scelta che deve essere vincolante per il medico.

tare una possibile minaccia per la salute del paziente stesso, il medico rischierebbe di dubitare del patrimonio di conoscenze e competenze che appartiene al proprio sapere professionale. Pertanto, emerge un nuovo modello etico che associato all'obiettivo generale della medicina – intesa qui come «pratica clinica, per cui l'attenzione si concentra sulla salute di ciascun paziente, come individuo» (Population Focus 1.1 in Public Health Ethics)¹³ – non si limita più a garantirne il massimo beneficio per il paziente. Un trattamento medico, affinché si possa considerare di qualità, deve rispettare il malato come un adulto, valorizzandone i principi e l'autonomia nelle sue scelte.

Negli ultimi decenni, il concetto di “medicina condivisa” ha acquisito sempre più rilevanza, spingendo verso un dialogo in cui il medico e il paziente collaborano attivamente, prendendo decisioni informate insieme. Questo cambiamento è stato favorito dalla crescente attenzione verso i diritti del paziente e dal riconoscimento dell'importanza della sua partecipazione nel processo di cura. I cambiamenti culturali, come la valorizzazione dell'autonomia individuale e dei diritti civili, hanno giocato un ruolo fondamentale nel riorientare la relazione verso un modello più rispettoso e inclusivo. Se da un lato il rapporto medico-paziente è in continua evoluzione con una crescente integrazione di diversi fattori, tra cui l'aspetto psicologico del paziente; dall'altro è continuamente messo in discussione da una presunta o apparente arroganza del paziente di avvalersi della sua conoscenza medica appresa dalla fruizione della stessa sulla rete, che tende ad invertire il rapporto, il paziente è colui che presenta la diagnosi al dottore pretendendo la cura che egli stesso ritiene essere la migliore.

13. R. Faden - J. Bernstein - S. Shebaya, *Public Health Ethics*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, <https://plato.stanford.edu/entries/publichealth-ethics>.

L'evoluzione della medicina e il mutare delle aspettative sociali continuano quindi a plasmare il modo in cui viene vissuto il rapporto medico-paziente.

Adottare un modello gestionale aziendale in campo sanitario, trattando il paziente come un cliente, può essere vantaggioso in termini di efficienza, organizzazione e miglioramento dei servizi offerti, ma comporta delle sfide etiche significative. La logica aziendale, che si basa su concetti come profitto, efficienza, ottimizzazione delle risorse e soddisfazione del cliente, può entrare in conflitto con i valori tradizionali della medicina, che si fondano principalmente, come già ribadito, sul principio etico di beneficenza, cioè fare il bene del paziente, e sul principio di non maleficenza, che implica evitare qualsiasi danno.

Il rischio principale di un approccio puramente aziendale è che la soddisfazione del paziente venga vista come un obiettivo primario, talvolta sopra il benessere e la sicurezza sanitaria dello stesso. Ad esempio, in un contesto in cui si cerca a tutti i costi di "accontentare" il paziente, potrebbero venire ignorati i limiti morali e scientifici delle scelte terapeutiche o si potrebbero privilegiare trattamenti costosi che non sono necessariamente i migliori per il paziente, ma che generano maggiore profitto per l'azienda sanitaria.

In questo contesto sanitario aziendale perché parlare di soddisfazione? Nell'era post-moderna, sembrerebbe dunque che il paziente debba e voglia essere visto come un cliente. Non solo con dei diritti da far valere, ma anche con la legittima aspettativa di essere soddisfatto. La soddisfazione del paziente diventa, dunque, un elemento cruciale per la sopravvivenza delle aziende sanitarie. Il paziente, spostandosi da una struttura all'altra, porta con sé la sua capacità di spesa, rappresentata dalla quota capitaria. In questo contesto, la gestione efficiente dell'organizzazione sanitaria diventa fondamentale: perdere

pazienti a favore di un'altra struttura significa infatti rischiare di uscire dal mercato¹⁴.

Tuttavia, il concetto di paziente come cliente non deve essere inteso in modo esclusivamente mercantile. In un sistema sanitario, la soddisfazione del paziente non si riferisce solo all'esperienza complessiva (come il comfort, i tempi di attesa o l'ambiente ospedaliero), ma deve rimanere legata alla qualità della cura, alla fiducia nella competenza del medico e alla trasparenza delle informazioni, in modo che il paziente possa essere coinvolto attivamente nel processo decisionale riguardante la sua salute.

Pertanto, mentre il modello aziendale può migliorare la gestione dei servizi e l'accessibilità, è fondamentale che mantenga i principi etici della medicina. Le decisioni devono sempre essere basate su una valutazione clinica, e il profitto non può mai prevalere sul benessere del paziente. È essenziale trovare un equilibrio, dove le pratiche aziendali possano contribuire a un sistema sanitario più efficace senza compromettere la qualità della cura e l'etica professionale.

In un'ottica aziendale sanitaria si dovrà sempre considerare il paziente come una persona con bisogni di salute e mai come un semplice cliente da soddisfare a ogni costo e il medico dovrà continuare a porre al centro la salute del suo paziente rispettando i principi morali che hanno sempre guidato la medicina considerandolo come una persona autonoma, in grado di autodeterminare le proprie decisioni¹⁵.

14. Cfr. S. Spinsanti, *Etica e management*, cit., pp. 14-15.

15. «Nella prospettiva della modernità il paziente non ha solo il diritto di essere curato bene, ma anche dei nuovi doveri. E non solo l'antico dovere di esercitare la pazienza ed essere obbediente. La sua posizione non è solo di privilegio, ma può costituire anche una scomoda responsabilità, in quanto deve partecipare al processo decisionale. [...] Il paziente partecipante nelle

5. *Conclusione*

In medicina, l'obiettivo principale delle scelte del medico dovrebbe essere sempre la cura del paziente, come sottolineato dallo stesso Jonas, il quale suggerisce che la scienza non dovrebbe puntare ai miracoli, ma porsi la domanda su quali siano le aspirazioni, a lungo termine, sostenibili per l'umanità¹⁶.

Secondo il filosofo tedesco «il Prometeo scatenato, a cui la scienza conferisce poteri senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, necessita di un'etica che, attraverso l'auto-limitazione, impedisca che la sua potenza diventi una minaccia per l'umanità»¹⁷, auspicando così la creazione di una nuova etica che protegga le condizioni ambientali necessarie per garantire la sopravvivenza futura dell'uomo. La responsabilità auspicata dal filosofo è un imperativo morale e una necessità pragmatica di avere una maggiore consapevolezza dei rischi derivanti dalle scoperte, e di impegnarsi nel prevenire, per quanto possibile, i loro effetti negativi¹⁸.

scelte ha il compito di essere un "buon paziente". Per diventarlo non basta che si limiti a non creare difficoltà ai sanitari, non porre troppe domande, essere docile e seguire le prescrizioni mediche; il buon paziente ha anche un compito etico: deve accettare il coinvolgimento nelle scelte che lo riguardano, condividendo l'orizzonte di incertezza che è proprio delle decisioni cliniche. Il buon rapporto è una *partnership*, che si instaura tra professionista e utente» (S. Spinsanti, *Il rapporto medico-paziente: il posto dell'etica*, in «Salute e Società», III, n. 1, 2004, pp. 51-68: pp. 60-61). È da notare però che nella diffusione questo nuovo modello di qualità ha incontrato delle difficoltà. Lo contrasta una profonda resistenza, sia da parte del mondo medico, sia da parte dei cittadini. È un passaggio epocale, tanto che è possibile affermare che si sta assistendo all'inaugurazione di una nuova epoca della qualità e dell'etica nella medicina.

16. Cfr. H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 71.

17. Ivi, p. 27.

18. Cfr. P. Pellegrino, *Il principio responsabilità di Hans Jonas*, cit., pp. 69-84.

Questa auto-limitazione, pur sembrando un invito a non agire, si scontra con la natura dell'uomo che non può non agire, e il cui agire, grazie all'aumentata conoscenza, ha visto un potenziamento delle proprie capacità. È pur vero che nel contesto tecnologico odierno, è fondamentale prestare attenzione ai rischi che possono essere previsti e affrontati in un lasso di tempo ragionevole. Tuttavia, è importante evitare che l'enfasi su tutte le possibili conseguenze dell'agire umano porti a una paralisi che minacci la libertà di agire. Troppa attenzione ai rischi potrebbe infatti generare effetti paradossali, bloccando il progresso invece di favorirlo.

Nella visione etico-tecnologica proposta, il medico è visto come un organizzatore di tecniche e pratiche che deve ispirarsi a una filosofia della cura, dove etica ed economia sono strettamente legate, come due facce della stessa medaglia da investire nel benessere del paziente. In un continuo dialogo tra le due dimensioni, l'etica può contribuire tanto alla medicina, promuovendo il progresso morale del rapporto medico-paziente, quanto all'economia, nel contesto aziendale delle strutture sanitarie. Queste ultime, infatti, potrebbero arricchire la vita sociale del paziente, attribuendogli anche un ruolo attivo e critico nella qualità dei servizi ricevuti poiché il concetto di cliente implica la considerazione della soddisfazione di chi riceve i servizi.

La gestione moderna delle strutture sanitarie deve pertanto essere orientata da una strategia solida che risponda alle esigenze aziendali, senza sacrificare i principi fondanti della cura. La qualità dell'intervento sanitario dipenderà dalla capacità di bilanciare vari fattori: da un lato, ciò che la scienza medica ritiene consolidato e raccomandabile, dall'altro, il rispetto dei diritti umani e l'autodeterminazione del paziente, senza dimenticare l'ottimizzazione delle risorse, che è un aspetto cruciale nella gestione aziendale della sanità.

Giungendo alla conclusione ritengo fondamentale sottolineare che una possibile risposta alle sfide del moderno assetto organizzativo sanitario e al mutato rapporto medico-paziente risiede nella riproposizione di un'etica della responsabilità. In un contesto segnato da rapidi cambiamenti e incertezze, l'etica della responsabilità può offrire una guida solida per orientare le decisioni, sia per i professionisti che per le istituzioni. La riflessione su questa etica dovrebbe essere considerata, non come un elemento separato, ma come parte integrante di un'etica delle virtù, capace di riconoscere la pluralità degli agenti coinvolti nel processo di cura e nel sistema sanitario in generale.

Ripensare l'etica della responsabilità, seguendo questa prospettiva, comporta un approccio che non solo risponde ai rischi e alle sfide imposte dalla rapidità tecnologica, ma valorizza anche la speranza di utilizzare al meglio le risorse per la salute, mirando a garantire il benessere del paziente. In questa visione, la responsabilità non si limita a un concetto reattivo, ma diventa un impegno positivo verso un agire consapevole, lungimirante e rispettoso dei valori dell'autonomia e della dignità del paziente.

Se l'etica della responsabilità è fondata su un'etica delle virtù, allora la "crisi" contemporanea, determinata principalmente dalla costante preoccupazione della rapidità con cui avvengono i cambiamenti in ogni settore e dalla pressante incertezza che ne deriva quando si devono prendere decisioni responsabili, potrebbe essere superata non solo attraverso un cambiamento strutturale o tecnologico, ma grazie all'impegno personale e collettivo di tutti gli attori coinvolti. Il medico-manager, l'amministratore sanitario, e gli ingegneri delle nuove tecnologie, così come il paziente, se impegnati ad assumere un comportamento virtuoso mostrerebbero una riflessione più attenta sulle decisioni da prendere. Infatti ognuno di loro, essendo più

consapevole delle proprie azioni e delle proprie responsabilità, sarebbe chiamato a rispondere in modo competente e attento, contribuendo in modo proattivo al benessere del singolo e della comunità sanitaria.

In questa visione, la responsabilità diventa una risorsa condivisa, che promuove una collaborazione sinergica tra medico, paziente e operatori sanitari, con l'obiettivo di fornire non solo cure appropriate, ma di costruire un sistema che rispetti e tuteli la dignità e la salute del singolo.

Tecnologie persuasive e controllo delle preferenze

Conseguenze sull'autonomia e sulla facoltà morale

Ermanno Petrocchi*

1. Introduzione

Nel 1998 Fogg ha definito tecnologie persuasive (TP) quelle tecnologie interattive progettate per cambiare gli atteggiamenti o i comportamenti delle persone¹. Oggi le TP caratterizzano la gran parte delle applicazioni e delle piattaforme digitali e sono diventate inevitabilmente parte integrante della vita quotidiana di tutti noi. Grazie ai sistemi di profilazione e targettizzazione delle preferenze degli utenti, le TP hanno la capacità di offrire soluzioni personalizzate e quindi incrementare il tempo che gli utenti spendono negli ambienti digitali². Queste tecnologie permettono la creazione di ambienti in grado di fornire agli utenti una rappresentazione della realtà adattata ai loro valori

* Università degli Studi di Macerata.

1. B.J. Fogg, *Persuasive Computers: Perspectives and Research Directions*, in *CHI98. Proceedings of the SIGCHI conference on Human Factors in Computing Systems*, Association for Computing Machinery, New York 1998, pp. 225-232.
2. C.C. Aggarwal, *Recommender Systems. The Textbook*, Springer, Cham 2016.

e alle loro convinzioni, rendendo in tal modo la vita online agevole e rassicurante.

Come ben noto, però, i meccanismi persuasivi di queste tecnologie nascondono seri rischi. Orientando le scelte degli utenti verso opzioni predeterminate, le TP finiscono per essere manipolatorie compromettendo la libertà di scelta e l'autonomia degli individui³. Tuttavia, per valutare la persuasività delle tecnologie e le conseguenti problematiche, è fondamentale analizzare i tipi di preferenze degli utenti su cui le TP fanno perno e agiscono. Questo è l'obiettivo del presente contributo. Recuperando la letteratura sulle preferenze del consumatore, questo articolo delinea aspetti critici delle TP ancora poco esplorati. La tesi principale qui sostenuta è che incentrando l'analisi sulle preferenze dell'utente risulta possibile identificare casi in cui le TP rispettano formalmente l'autonomia degli individui, ma risultano comunque problematiche in quanto ne violano la facoltà morale.

Per sviluppare la riflessione, il contributo è così suddiviso: la seconda sezione descrive l'influenza delle TP esaminandola alla luce delle caratteristiche della manipolazione. La terza sezione introduce la dimensione del controllo delle preferenze, utile per dettagliare quali preferenze costituiscono l'identità pratica dell'individuo. La quarta sezione mostra come le TP possano influenzare gli utenti rispettando la loro identità pratica, ma risultando ugualmente problematiche da un punto di vista morale. Ciò avviene nei casi in cui le TP implicano una

3. S. Bonicalzi - M. De Caro - G. Giovanola, *Artificial Intelligence and Autonomy: On the Ethical Dimension of Recommender Systems*, in «Topoi», XLIII, n. 3, 2023, pp. 819-832; S. Tiribelli, *Identità personale e algoritmi. Una questione di filosofia morale*, Carocci, Roma 2023, pp. 1-131; S. Sahebi - P. Formosa, *Social Media and its Negative Impacts on Autonomy*, in «Philosophy & Technology», XXXV, n. 3, 2022, art. 70, <https://doi.org/10.1007/s13347-022-00567-7>.

discordanza tra comportamento e standard morali, violando così la facoltà morale. L'ultima sezione conclude.

2. *Tecnologie persuasive e manipolazione*

Le TP consistono in delle strategie di progettazione che influenzano sottilmente il comportamento delle persone senza limitarne le scelte. Questo obiettivo viene raggiunto attraverso piccoli cambiamenti nella architettura della scelta⁴ che indirizza le persone verso scelte predeterminate. Così come i *nudge*, le TP inducono gli utenti verso determinate decisioni senza compromettere la libertà di scelta, senza cioè diminuire le opzioni di scelta disponibili⁵.

Richiamando la teoria del *nudging*, le TP possono essere classificate come educative e non educative. Le prime persuadono l'utente in modo da produrre un cambiamento nel suo comportamento attraverso lo stimolo delle capacità razionali. Questo implica che l'architettura della scelta non è progettata per sfruttare deliberatamente limiti decisionali e cognitivi degli individui, ma piuttosto per stimolare l'esercizio del Sistema 2, quella parte del cervello umano lenta, riflessiva e deliberativa. L'influenza esercitata dalle TP educative potenzia le capacità razionali, non risultando così problematica da un punto di vista morale. Le TP non educative, invece, agiscono sui processi non intenzionali del Sistema 1, la parte del cervello veloce,

4. R.H. Thaler - C.R. Sunstein, *Libertarian Paternalism*, in «The American Economic Review», XCIII, n. 2, pp. 175-179.

5. N. Bol et al., *Understanding the Effects of Personalization as a Privacy Calculus: Analyzing Self-Disclosure Across Health, News, and Commerce Contexts*, in «Journal of Computer-Mediated Communication», XXIII, n. 6, 2018, pp. 370-388.

intuitiva e automatica, sfruttando ad esempio bias cognitivi ed emotivi. Bypassando la facoltà razionale, l'influenza di questo tipo di TP risulta moralmente problematico in quanto costituisce un metodo efficace di manipolazione degli utenti.⁶

La diffusione sempre maggiore di algoritmi persuasivi ha recentemente intensificato il dibattito sull'influenza algoritmica e più in generale sui vari tipi di influenza: manipolazione, persuasione, coercizione e inganno. Sebbene la letteratura su queste tematiche sia principalmente incentrata ad individuare i tratti caratteristici dell'influenza dannosa, le varie teorie sulla manipolazione sono tra loro piuttosto discordanti. Nonostante ciò, alcune caratteristiche fondamentali dell'influenza manipolatoria possono essere individuate⁷:

- intenzionalità: dev'essere rintracciabile una chiara intenzione nel manipolatore a voler esercitare un'influenza sulle credenze/preferenze/comportamenti di un altro individuo;
- asimmetria del risultato: l'influenza esercitata deve implicare un risultato positivo per il manipolatore ed uno negativo per il manipolato;
- non trasparenza: l'influenza manipolatoria è un'influenza nascosta e quindi difficilmente rintracciabile da parte del manipolato.

La manipolazione può essere considerata quindi come un tipo di influenza volto a bypassare la ragione e le facoltà riflessive del manipolato. Non facendo perno esplicitamente su argomenti razionali, il manipolatore ha l'obiettivo di influenzare il

6. M. Galletti, *Il volto manipolatorio del paternalismo libertario. Spinte gentili ed etica della manipolazione*, in «Iride», XXXIII, n. 3), 2020, pp. 509-526; D. Susser - B. Roessler - H. Nissenbaum, *Online Manipulation: Hidden Influences in a Digital World*, in «Georgetown Law Technology Review», IV, n. 1, 2019, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3306006>.

7. M. Ienca, *On Artificial Intelligence and Manipulation*, in «Topoi», XLII, n. 3, 2023, pp. 833-842.

manipolato, compromettendone la capacità di prendere decisioni libere e consapevoli⁸. Dopotutto, la manipolazione è un'influenza che non sarebbe accettata dal manipolato, qualora egli fosse in grado di rilevarla. La manipolazione implica pertanto una violazione dell'autonomia.

È importante sottolineare che la manipolazione, aggirando le facoltà razionali, «distorce il coinvolgimento pratico (*practical engagement*) della persona con il mondo in quanto compromette l'adeguatezza delle risposte (deliberate e non-deliberate) con cui l'agente reagisce a certe sollecitazioni esterne»⁹. Una volta manipolato, l'individuo è portato a non rispettare la sua identità pratica, ossia l'insieme delle preferenze che definiscono la sua persona¹⁰. Coloro che sono vittima di influenza manipolatoria sono indotti ad agire non rispettando la loro identità pratica, sono cioè indotti ad agire contrariamente alle loro stesse preferenze. Ciò significa che la manipolazione compromette l'adeguatezza delle risposte con cui il soggetto reagisce agli stimoli esterni, producendo un effetto distorsivo nel modo in cui egli si rapporta con il mondo.

Pertanto, alla luce delle caratteristiche fondamentali dell'influenza manipolatorie e dell'effetto che essa produce, le TP possono essere così meglio definite:

- le TP educative esercitano un'influenza moralmente non problematica in quanto: (i) stimolano le capacità delibe-

8. S. Faraoni, *Persuasive Technology and computational manipulation: hypnudging out of mental self-determination*, in «Frontiers in Artificial Intelligence», VI, 2023, <https://doi.org/10.3389/frai.2023.1216340>.

9. M. Galletti, *Il volto manipolatorio del paternalismo libertario*, cit.

10. H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; B. Engelen - T.R.V. Nys, *Nudging and Autonomy: Analyzing and Alleviating the Worries*, in «Review of Philosophy and Psychology», XI, n. 1, 2020, pp. 137-156.

- le TP non educative esercitano un'influenza moralmente problematica in quanto: (i) bypassano la ragione; (ii) implicano che il legame che si crea tra preferenze e comportamento dell'individuo sia del tutto contingente;

Le TP non educative, quindi, violano l'autonomia individuale sia perché bypassano la facoltà razionale portando le persone a scegliere in modo predeterminato, sia perché creano una disconnessione tra preferenze, inducendo l'individuo ad agire diversamente da quello che le sue preferenze raccomanderebbero. Tuttavia, nonostante questa descrizione dell'effetto manipolativo delle TP sia corretto, esso risulta incompleto. Come vedremo nelle sezioni successive, analizzando i tipi di preferenze su cui le TP agiscono permette di individuare tipi di influenza che nonostante rispettino le preferenze individuali, e quindi l'autonomia dell'utente, risultano comunque problematiche in quanto violano la facoltà morale.

3. Controllo delle preferenze e identità pratica

Questa sezione introduce il concetto di preferenza, utile per chiarire e comprendere l'impatto delle TP sugli utenti.

Tradizionalmente, nella teoria economica neoclassica, una preferenza rappresenta una relazione tra due beni, x e y . Le preferenze possono essere forti, quando il soggetto preferisce x a y ($x > y$), o deboli, quando x è altrettanto desiderabile quanto y ($x \geq y$), per cui l'individuo risulta indifferente tra i due beni. Come ormai ampiamente riconosciuto, però, l'economia neoclassica fa riferimento ad un agente economico perfettamente razionale lontano da quella che sono la realtà e la complessità umana. Ad oggi, è ormai ampiamente accettato che l'agente

razionale della teoria economica neoclassica non esiste e che postulare una perfetta coincidenza tra preferenze e comportamenti sia irrealistico. Le persone sono infatti caratterizzate da una razionalità limitata e il loro comportamento non riflette necessariamente le loro preferenze¹¹. L'ondata comportamentale¹² della teoria economica ha trasformato la nostra comprensione delle preferenze, mostrando che esse sono:

- incomplete, non perfettamente ordinate e intransitive;
- sensibili al contesto: le preferenze possono variare a seconda di come vengono presentate le opzioni (*effetto framing*) o adattarsi in base alle circostanze in cui l'individuo si trova;
- vittime di bias cognitivi (*loss aversion*, *endowment effect*, *hyperbolic discounting*);
- possono riflettere un comportamento altruistico ed emotivo piuttosto che derivare esclusivamente dalla massimizzazione dell'utilità;
- temporalmente incoerenti: le preferenze possono cambiare nel tempo in modo non coerente.

Infine, affermare di avere una preferenza non significa necessariamente mettere in relazione due beni. Avere una preferenza per x potrebbe significare preferire x ad un'alternativa implicita, come lo stato di non possesso di x o altri beni simili a x .

Nonostante questa complessità, per cui le preferenze non seguono i criteri della razionalità e sono dipendenti dal contesto, sembra comunque possibile individuare una sorta di control-

11. E. Angner, *A Course in Behavioral Economics*, Palgrave Macmillan, London 2016.

12. D. Kahneman - A. Tversky, *Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk*, in «Econometrica», XLVII, n. 2, 1979, pp. 363-391; D. Kahneman - J.L. Knetsch - R.H. Thaler, *Experimental Tests of the Endowment Effect and the Coase Theorem*, in «Journal of Political Economy», XCVIII, n. 6, 1990, pp. 1325-1348.

lo delle preferenze¹³. Dopotutto, è possibile distinguere nelle persone alcune preferenze ben definite da altre più vaghe e confuse. In questo articolo, assumiamo che le persone abbiano sia preferenze altamente consapevoli e ben determinate (preferenze ad alto controllo, o alte), sia preferenze meno consapevoli e definite (preferenze a basso controllo, o basse). Le preferenze ad alto controllo si riferiscono a contenuti che il soggetto conosce bene e profondamente, sui quali ha ragionato, deliberato e agito. Ciò significa che questo soggetto ha avuto l'opportunità di riflettere sul contenuto della preferenza, così come sulle conseguenze delle azioni ad essa conseguenti. Pertanto, le preferenze alte possono essere considerate come qualcosa su cui il soggetto ha un grado di controllo abbastanza elevato. Al contrario, le preferenze basse non sono completamente controllate. Esse si riferiscono a contenuti su cui le persone non hanno riflettuto profondamente, rappresentano cose che si pensa possano essere in linea con i gusti personali, ma senza una riflessione adeguata e profonda. Le preferenze con basso controllo mancano di un processo riflessivo cosciente. Nonostante siano meno consapevoli e quindi controllabili, le preferenze basse influenzano comunque il processo decisionale dell'individuo.

Con alto e basso controllo non ci riferiamo ad alcun tipo di relazione tra due beni, ma piuttosto alla possibilità per un individuo di essere consapevole delle proprie preferenze, da cui deriva la possibilità del controllo. Come descritto in precedenza, le preferenze non sono immutabili, anzi esse si adattano alle diverse circostanze in cui le persone si trovano. Tuttavia, quando si verifica un cambiamento nelle preferenze, gli individui possono avere maggiori probabilità di rilevare *a posteriori*

13. E. Petrocchi, *Sustainability labelling in Fashion: Manipulating consumer engagement*, in «Fashion Highlight», n. 3, 2024, pp. 192-201.

tale cambiamento se esso si riferisce a una preferenza relativa a qualcosa su cui essi possiedono un certo grado di conoscenza e consapevolezza (alto controllo delle preferenze). Al contrario, rilevare il cambiamento di una preferenza risulta più complesso se il contenuto della preferenza non è pienamente conosciuto dal soggetto (basso controllo delle preferenze). Dopotutto, è inevitabilmente più difficile notare un cambiamento in qualcosa di cui non si è pienamente consapevoli. Conseguentemente, quando un'influenza agisce sulle preferenze alte, le persone hanno maggiori possibilità di rilevare tale influenza rispetto a quando essa agisce invece sulle preferenze basse.

Per comprendere meglio la dimensione del controllo delle preferenze consideriamo il celebre esempio delle preferenze adattive della volpe e l'uva descritto da John Elster¹⁴. La volpe, dopo aver tentato senza successo di raggiungere un grappolo d'uva posizionato su un ramo troppo alto, si convince che l'uva è acerba. Invece di accettare il fallimento, un meccanismo inconscio di difesa fa sì che la preferenza positiva per l'uva si adatti fino a diventare negativa: inizialmente la volpe brama l'uva, successivamente la volpe non la desidera più (o quantomeno diventa indifferente all'uva). Ora ciò che è rilevante di questo esempio riguarda la possibilità della volpe di riflettere su se stessa e sull'adattamento della sua preferenza. La volpe è in grado di riconoscere, senza rammarico, che inizialmente desiderava l'uva, mentre ora non la desidera più? In altre parole, essa ha la possibilità di ritenersi fortunata ad aver scoperto che l'uva è acerba? Se sì, la preferenza forte per l'uva corrispondeva ad una preferenza alta. Se invece questo processo riflessivo non risulta possibile è perché la preferenza per l'uva corrispondeva ad una preferenza bassa.

14. J. Elster, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, New York 2016.

Questa definizione del controllo delle preferenze è importante in quanto aiuta a descrivere meglio in cosa consiste l'identità pratica di un individuo. Apparentemente, infatti, potrebbe sembrare ovvio che l'identità di una persona sia definita solo dalle preferenze forti, cioè dalle cose fortemente preferite dall'individuo. Mentre, al contrario, le preferenze deboli rappresenterebbero aspetti non definenti l'identità personale. Tuttavia, questa approssimazione appare sbagliata e la dimensione del controllo delle preferenze può aiutarci a capirne il perché. Consideriamo l'esempio di Marc, un giovane con scarso interesse per la politica. Possiamo immaginare il suo disinteresse causato da vari fattori, tra cui la mancanza di informazioni, la mancanza di opportunità di partecipazione al discorso pubblico, la sfiducia nelle istituzioni, una comunicazione inefficace da parte dei personaggi politici, una scarsa educazione al valore della cosa pubblica, e così via. Marc ha una preferenza debole per la politica, per cui è indifferente ai vari partiti e candidati politici. Tuttavia, supponiamo che il contesto familiare di Marc sia conservatore e che i suoi genitori votino per il partito repubblicano. Nonostante, quindi, Marc sia disinteressato alla politica, quando è chiamato ad esprimersi su questi argomenti egli tende a riflettere le preferenze politiche dei suoi genitori. Da questo esempio consegue che Marc presenta una preferenza debole per la politica, ma al contempo risulta egli stesso consapevole di questo disinteresse. Ciò significa che Marc potrebbe riconoscere un cambiamento di tale preferenza, qualora, in futuro, dovesse avvicinarsi alla politica. Marc sarebbe sostanzialmente in grado di ricordarsi di quando la politica non era tra i suoi interessi e confrontare il sé di allora con quello presente. Pertanto, le preferenze deboli possono corrispondere a preferenze alte e, allo stesso modo, alcune preferenze forti possono risultare poco controllate. È importante sottolineare che sebbene sia vero che sovrapporre le preferenze deboli e forti con le preferenze alte e basse sia

sbagliato, nella maggior parte dei casi alle preferenze basse corrispondono preferenze deboli e le forti a quelle alte.

Possiamo ora specificare che l'identità pratica consiste nell'insieme delle preferenze alte, cioè delle preferenze su cui è possibile esercitare un certo controllo – preferenze di cui si può rilevare il cambiamento qualora dovessero adattarsi. Come si evince dall'esempio di Marc, avere una preferenza debole è comunque importante per definire l'identità individuale solo se essa è anche una preferenza alta. Se infatti Marc dovesse in futuro avvicinarsi alla politica e non fosse in grado di riconoscere come i suoi interessi sono evoluti nel tempo, Marc non starebbe esercitando alcun controllo sulle sue preferenze. Questo significa che la preferenza iniziale non avrebbe giocato un ruolo determinante nel definire l'identità di Marc.

La presente specificazione dell'identità pratica attraverso la dimensione del controllo delle preferenze risulterà utile nella prossima sezione per analizzare la problematicità morale dell'influenza persuasiva delle tecnologie.

4. Tecnologie persuasive, preferenze e facoltà morale

Riprendiamo l'esempio di Marc, un giovane con preferenza debole, ma alta per la politica. Marc non è interessato alle questioni politiche ed è pienamente consapevole di questo suo disinteresse. Assumiamo ora che, nonostante Marc sia lontano dalle vicende di politica quotidiana, egli è in grado di riconoscere che discriminazioni arbitrarie, come quella basata sulla razza, sono sbagliate: Marc non è razzista¹⁵. Da questo

15. Sebbene questo esempio sia inventato, esso rappresenta il profilo di molti ragazzi appartenenti alla cosiddetta Generazione Z. Questi giovani

esempio possiamo derivare quindi una preferenza debole per la politica, che rende Marc indifferente rispetto ai vari partiti e candidati politici, ed uno standard morale, per cui Marc è contrario al razzismo. Immaginiamo infine di essere in periodo di campagna elettorale, durante il quale i contenuti politici proliferano sui canali di informazione, specialmente online.

È importante ricordare che gli ambienti digitali sono caratterizzati da due effetti caratteristici¹⁶:

(i) Le bolle epistemiche: fenomeno per cui una persona è esposta quasi esclusivamente a informazioni che confermano le sue convinzioni o preferenze preesistenti. Questo isolamento informativo è favorito dalla personalizzazione dei contenuti a cui una persona è esposta in base alle interazioni passate, ai like, alle condivisioni e ai profili seguiti. Di conseguenza, le opinioni alternative vengono filtrate o presentate in modo marginale, creando un ambiente dove le convinzioni esistenti possono difficilmente essere messe in discussione. La leggera inclinazione verso il partito repubblicano, potrebbe portare Marc ad immergersi in una bolla epistemica che lo esporrebbe solo a contenuti positivi o favorevoli a quel partito, oscurando prospettive critiche o contrastanti.

(ii) Le camere d'eco: fenomeno che rafforza ulteriormente la dinamica delle bolle, amplificando i messaggi attraverso la ripetizione e il feedback continuo. In queste camere d'eco, non solo le informazioni sono filtrate, ma vengono anche ripetute e rafforzate da interazioni con utenti che condividono opinio-

spesso manifestano un disinteresse per la politica tradizionale, ma conservano valori etici e morali chiari su alcune questioni fondamentali. Cfr. <https://www.pewresearch.org/social-trends/2020/05/14/on-the-cusp-of-adulthood-and-facing-an-uncertain-future-what-we-know-about-gen-z-so-far>.

16. T. Piazza - M. Croce, *Epistemologia delle fake news*, in «Sistemi intelligenti», XXXI, n. 3, 2019, pp. 439-468.

ni simili. Ciò potrebbe indurre Marc all'esposizione ripetuta a contenuti estremisti o razzisti, fino a percepirli come normali o addirittura accettabili. La ripetizione genera un senso di familiarità che riduce la capacità critica e spinge verso un tacito consenso.

Questi due fenomeni si combinano sfruttando distorsioni cognitive importanti, come l'*illusory truth effect*, secondo cui la ripetizione di un'informazione aumenta la sua percezione di veridicità, e il *familiarity bias*, che porta a giudicare positivamente ciò che appare più spesso¹⁷. Nel caso di Marc, il suo lieve orientamento verso il partito repubblicano potrebbe esporlo a un numero crescente di contenuti associati a tale partito. Tuttavia, la campagna elettorale repubblicana, caratterizzata da toni estremamente polarizzanti e, in alcuni casi, razzisti, comporta un rischio: Marc potrebbe trovarsi esposto, suo malgrado, a contenuti che contraddicono le sue stesse credenze e principi morali. Nonostante la sua avversione al razzismo, l'effetto combinato di ripetizione e familiarità all'interno della bolla epistemica e della camera d'eco potrebbe lentamente indebolire la capacità critica di Marc rispetto a tali contenuti. In altre parole, un'esposizione costante a narrazioni estremiste potrebbe normalizzare certi messaggi, spingendo Marc verso posizioni che, in circostanze diverse, avrebbe rifiutato.

Questo esempio che descrive l'impatto delle TP sugli utenti è importante per dettagliare maggiormente la problematicità morale delle tecnologie digitali. Come discusso nella prima sezione, la manipolazione è quel tipo di influenza che bypassa le capacità razionali e l'utilizzo del Sistema 2. Le TP risultano

17. G. Pennycook - T.D. Cannon - D.G. Rand, *Prior exposure increases perceived accuracy of fake news*, in «Journal of Experimental Psychology: General», CXLVII, n. 12, 2018, pp. 1865-1880; V. Vellani - S. Zheng - D. Erce-lik - T. Sharot, *The illusory truth effect leads to the spread of misinformation*, in «Cognition», n. 236, 2023, <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2023.105421>.

così manipolative: esse fanno perno sui bias cognitivi indirizzando gli utenti verso scelte predeterminate. Tuttavia, emerge un altro aspetto importante. Nell'esempio, l'influenza delle TP agisce rispettando le preferenze individuali di Marc. Tale influenza, rispettando le preferenze individuali, non dovrebbe risultare problematica. Invece, l'esempio mostra proprio il caso opposto: anche un'influenza che rispetta le preferenze dell'individuo rischia comunque di implicare una discordanza tra preferenze e standard morali. Marc, influenzato sulle sue preferenze politiche (preferenze deboli ed alte) si ritrova a supportare affermazioni che contraddicono la sua contrarietà al razzismo¹⁸.

Ne deriva che anche se un'influenza rispetta l'autonomia di un individuo, essa può risultare problematica causando una violazione della facoltà morale. Un agente è morale se e solo se possiede la capacità di: (i) fare scelte libere; (ii) deliberare su ciò che si dovrebbe fare; (iii) rispettare l'aderenza tra comportamenti e standard morali¹⁹. È evidente che Marc viola la condizione (iii).

Un'influenza che rispetta le preferenze dell'utente, risultando quindi in linea con la sua identità pratica, può risultare dannosa per la facoltà morale. Questo aspetto è individuabile esclusivamente analizzando l'influenza delle TP attraverso la distinzione delle preferenze personali.

18. Questo argomento può richiamare il dibattito sulla razionalità delle preferenze adattive. Tuttavia, qui la discordanza non risulta tra preferenze, bensì tra preferenze e valori morali: cfr. L. Bovens, *Sour Grapes and Character Planning*, in «The Journal of Philosophy», LXXXIX, n. 2, 1992, pp. 57-78.

19. K.E. Himma, *Artificial agency, consciousness, and the criteria for moral agency: what properties must an artificial agent have to be a moral agent?*, in «Ethics and Information Technology», XI, n. 1, 2009, pp. 19-29.

5. Considerazioni conclusive

In conclusione, le TP rappresentano una tecnologia altamente problematica, poiché capace sia di aggirare la ragione, sia di plasmare preferenze e comportamenti. Se da una parte le TP educative possono stimolare la deliberazione e rispettare la simmetria tra preferenze e comportamento, dall'altra le TP non educative sfruttano bias cognitivi e processi intuitivi, manipolando gli utenti, compromettendone l'esercizio dell'autonomia ed il rispetto della facoltà morale.

Fondamentale in questa riflessione è la distinzione tra preferenze ad alto e basso controllo, attraverso cui emerge come il livello di consapevolezza dell'individuo influisca sulla sua capacità di rilevare e riflettere sulle influenze esterne. Considerare le preferenze permette di distinguere le TP che rispettano l'autonomia da quelle che, pur senza violarla direttamente, minano la facoltà morale, inducendo comportamenti in dissonanza con gli standard morali di riferimento.

Le preferenze alte, ossia quelle più controllate e consapevoli, non sono del tutto immuni alla manipolazione, ma presentano una peculiarità significativa: la loro maggiore connessione con la riflessività consente agli individui di accorgersi *ex post* di eventuali influenze esterne. Questo permette di riflettere sul cambiamento subito, comprenderne le cause ed eventualmente, se necessario, rifiutarlo una volta riconosciuta la manipolazione. I casi descritti della volpe e l'uva e di Marc illustrano proprio come la capacità di riflettere sulle proprie preferenze consenta di riconoscere eventuali adattamenti. Al contrario, le preferenze basse, meno consapevoli e soggette a un controllo più limitato, risultano molto più vulnerabili alle influenze esterne. La difficoltà nel percepire i cambiamenti subiti su preferenze di questo tipo rende gli individui meno capaci di rintracciare casi di manipolazione, lasciando spazio a un'influenza più insidiosa e persistente. Tuttavia, il problema

non si ferma qui. Anche le preferenze alte, se deboli, possono influenzare in modo indiretto e sottile le credenze dell'individuo. Questo processo mina la coerenza tra preferenze e mondo, incidendo sulla facoltà morale.

Alla luce di queste considerazioni, risulta fondamentale riconoscere e distinguere i diversi tipi di preferenze per progettare tecnologie che rispettino realmente la facoltà morale umana. Soltanto adottando un approccio che tenga conto di tali distinzioni sembra possibile costruire strumenti digitali realmente capaci di rispettare il valore intrinseco della moralità umana.

Quale progresso morale?
Libertà e responsabilità tra essere umano
e intelligenza artificiale

Alma Lia Salmeri*

Con l'avvento dell'Intelligenza Artificiale (IA), la capacità di agire in modo autonomo e intelligente non è più appannaggio del solo essere umano. Sono sempre più, infatti, le macchine capaci di muoversi e interagire con l'ambiente con un certo grado di autonomia. Una tale trasformazione chiama la filosofia a ri-pensare e ri-problematizzare alcuni dei tradizionali concetti morali. In questo contesto, ci proponiamo di riflettere sui temi della *libertà* e della *responsabilità* a seguito del processo di crescente autonomia delle macchine, al fine di comprendere le implicazioni di tali trasformazioni all'interno del più ampio orizzonte del progresso morale. Nel far ciò, prenderemo ad esempio il caso delle auto con guida autonoma.

La trattazione si svilupperà come segue. (i) Dapprima proporrò una variante del *Trolley Problem*¹ applicata al contesto delle auto con guida autonoma, presentando le sfide connesse alla capacità delle IA di fronteggiare decisioni etiche complesse. (ii) Affronteremo, poi, i temi della libertà e della responsabi-

* Università degli Studi di Macerata.

1. P. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, in «Oxford Review», n. 5, 1967, pp. 5-15.

lità delle IA: questi strumenti, dotati di una propria autonomia decisionale, sollevano interrogativi fondamentali riguardo la libertà di agire e le responsabilità connesse alle decisioni prese. Chi deve essere ritenuto responsabile per le scelte etiche delle IA? Come possiamo bilanciare la libertà decisionale delle macchine con la necessità di assumerne la responsabilità? (iii) Rifletteremo, infine, sull'influenza di questi temi per il progresso morale: se, come cercheremo di dimostrare, il progresso tecnologico ha delle notevoli implicazioni etiche e morali, viene allora da chiedersi quali siano le conseguenze di questo processo sul progresso morale dell'umano. È possibile affermare che al repentino *progresso* che investe i campi dell'informatica e dell'intelligenza artificiale corrisponda una trasformazione in chiave progressiva anche per il senso morale dell'umano? Oppure alla sempre più diffusa presenza delle IA nella vita di ognuno, si accompagna una de-responsabilizzazione e un conseguente *regresso* morale per l'essere umano?

1. *Un esperimento mentale in campo etico. Il caso delle auto a guida autonoma*

Ai fini della nostra riflessione, si è scelto di prendere ad esame il caso delle auto a guida autonoma, le quali rappresentano la convergenza di intelligenza artificiale, sensoristica avanzata e robotica applicata al trasporto: si tratta di veicoli progettati per muoversi in maniera autonoma, attraverso l'analisi dell'ambiente circostante, e rispondere in tempo reale a situazioni complesse. Lo sviluppo e la diffusione dei veicoli autonomi, infatti, ci permette di riflettere sul rapporto che intercorre tra tecnologia e responsabilità umana, sollevando questioni di natura tecnica e legislativa, ma anche – e questo è ciò che, in questo contesto, ci interessa mettere in luce – interpellando la filosofia a nuove considerazioni di carattere etico e sociale,

alla riflessione su temi come quelli della relazione tra uomo e macchina, di libertà e responsabilità, della giustizia sociale e, come cercheremo di mostrare, del progresso morale.

Le auto a guida autonoma (o veicoli autonomi) sono mezzi di trasporto capaci di muoversi e operare senza l'intervento diretto di un conducente umano². Questa capacità è resa possibile da un insieme di tecnologie integrate, tra cui sensori avanzati (come radar, lidar e telecamere), intelligenza artificiale, sistemi di mappatura e algoritmi di apprendimento automatico. Secondo la *SAE International* (*Society of Automotive Engineers*), le auto a guida autonoma sono quei veicoli che utilizzano un sistema automatizzato per compiere compiti di guida, e possono avere un grado di autonomia variabile in base al livello di automazione, secondo una scala che va da 0 (nessuna automazione) a 5 (automazione completa)³. È questa una definizione utile non solo a classificare i veicoli, ma anche a chiarire il loro stato attuale in termini di sviluppo tecnologico, regolamentazione e impatti sociali, in vista del loro potenziale sviluppo futuro. La classificazione dei sei livelli di autonomia è definita nel documento SAE J3016, il quale fornisce un quadro chiaro per distinguere le diverse fasi di automazione dei veicoli:

Livello 0 – nessuna automazione: in questa fase, tutte le operazioni di guida sono sotto il controllo umano; dispositivi come i sistemi di frenata d'emergenza possono assistere il conducente, ma non assumono alcuna decisione autonoma.

Livello 1 – assistenza al conducente: il veicolo è dotato di un unico sistema automatizzato (ad esempio il controllo adattivo della velocità in grado di regolare la distanza di sicurezza

2. Aa. Vv., *Dictionary of Production Engineering III: Engineering Design*, Springer, Berlin 2019.

3. *Taxonomy and Definitions for Terms Related to Driving Automation Systems for On-Road Motor Vehicles (J3016)*, SAE International, 30 aprile 2021.

dagli altri veicoli), tuttavia, il conducente umano mantiene il controllo degli altri aspetti della guida.

Livello 2 – automazione parziale: a questo livello, i sistemi avanzati di assistenza alla guida (ADAS) possono controllare contemporaneamente lo sterzo e l'accelerazione, ma il conducente deve rimanere vigile e pronto a intervenire.

Livello 3 – automazione condizionata: i veicoli dispongono di una capacità avanzata di percezione ambientale e possono prendere decisioni in autonomia in determinate circostanze; tuttavia, l'intervento umano è ancora richiesto in caso di situazioni complesse o di emergenza.

Livello 4 – elevata automazione: i veicoli sono in grado di completare compiti di guida senza intervento umano in ambienti specifici, come le zone urbane a bassa velocità; ciò nonostante, la loro operatività è limitata a contesti ben definiti.

Livello 5 – automazione completa: veicoli completamente autonomi che non richiedono volant, pedali o l'intervento umano in alcuna circostanza.⁴

In Italia, il progresso verso veicoli completamente autonomi è attualmente regolato dal Decreto *Smart Road* del 28 febbraio 2018⁵, che consente esclusivamente l'omologazione di veicoli di livello SAE 2. Questa normativa riflette un approccio cauto e prudente, che tiene conto degli attuali limiti tecnologici e infrastrutturali. Ciò fa sì che la responsabilità legale sia pienamente attribuita al conducente, anche laddove il veicolo sia dotato di funzioni avanzate di assistenza alla guida. Sebbene i veicoli di livello SAE 3 siano già tecnicamente disponibili, la loro circolazione è ostacolata sia da politiche legislative sia

4. *Ibidem*.

5. Ministero delle Infrastrutture e dei Trasporti. Modalità attuative e strumenti operativi della sperimentazione su strada delle soluzioni di Smart Road e di guida connessa e automatica. Decreto 28 febbraio 2018. Gazzetta Ufficiale Serie Generale n. 90 del 18 aprile 2018, <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2018/04/18/18A02619/SG>.

dalla mancanza di infrastrutture adeguate. Per il passaggio ai livelli di automazione superiore, saranno necessari cambiamenti significativi a più livelli: sul piano tecnologico (con l'introduzione di "strade intelligenti" dotate di sensori e segnali interattivi), sul piano economico (l'elevato costo dei veicoli autonomi richiederà politiche di incentivazione) e, sul piano legislativo, si dovranno sviluppare quadri normativi in grado di definire le responsabilità in caso di incidenti e le linee guida etiche per la programmazione delle intelligenze artificiali responsabili della guida. Questi aspetti evidenziano l'estrema complessità del tema: l'introduzione di auto a guida autonoma non è semplicemente una questione di innovazione tecnologica, ma richiede un cambiamento sistemico che coinvolge l'intera società. L'analisi di tali sfide richiede dunque un approccio multidisciplinare, che integri competenze ingegneristiche, giuridiche ed etiche. In questo contesto ci limiteremo ad avanzare la sfida concettuale di un esperimento mentale in campo etico, che metterà alla prova le nostre concezioni di responsabilità e giustizia, esplorando i dilemmi morali sollevati da una tecnologia che promette di ridefinire i confini tra decisione umana e azione automatizzata.

Il ricorso agli esperimenti mentali è una pratica consolidata nella filosofia morale e consente di indagare dilemmi etici complessi attraverso scenari ipotetici e prospettive che, seppur limitate e altamente astratte⁶, permettono di simulare scenari complessi. Tra i più celebri esperimenti mentali vi è il *Trolley Problem*, introdotto dalla filosofa Philippa Foot e poi ripreso e ampliato in molte occasioni e contesti. Il problema, nella sua formulazione classica, pone il seguente quesito: un treno fuori controllo sta per investire cinque persone legate a un binario, ma è possibile deviarlo su un altro binario dove si trova una sola persona. È moralmente giusto azionare lo scambio

6. M. Arcangeli, *Esperimenti mentali*, in «APhEx», n. 6, 2012, pp. 33-73.

e salvare cinque vite a scapito di una⁷? Questo scenario, nella sua apparente semplicità, solleva questioni fondamentali sulle priorità morali, il valore della vita umana e la legittimità di intervenire attivamente in situazioni di conflitto etico.

Il *Trolley Problem* assume una rilevanza particolare nel contesto delle auto a guida autonoma, poiché queste tecnologie si trovano, almeno potenzialmente, ad affrontare decisioni analoghe in situazioni di emergenza. Un'auto autonoma, programmata per minimizzare i danni in caso di collisione inevitabile, potrebbe trovarsi a dover “decidere” tra salvare i passeggeri a bordo o ridurre il rischio per i pedoni esterni. Come programmare una macchina per risolvere tali dilemmi? È possibile tradurre principi morali in algoritmi operativi? Per esplorare queste problematiche, consideriamo qui due varianti del *Trolley Problem* applicate alle auto autonome. Secondo la prima variante, immaginiamo che l'auto stia viaggiando lungo una strada; improvvisamente, il sistema di rilevamento identifica un gruppo di quattro persone bloccate sul percorso principale; l'auto ha solo due opzioni: (i) continuare dritto, causando la morte delle quattro persone; (ii) deviare su un percorso alternativo, dove c'è una sola persona, causandone la morte. Questa variante del problema ci spinge a riflettere su un primo aspetto: le auto a guida autonoma devono essere programmate per affrontare scelte che coinvolgono la vita umana. La questione centrale è, dunque: in che modo dovremmo programmare queste auto? Per minimizzare il numero di vittime? E quali implicazioni etiche comporta una tale scelta? Anche nella seconda variante l'auto sta viaggiando sulla propria carreggiata, ma stavolta si trova di fronte a una seconda situazione problematica che ammette solo due possibilità: (I) continuare sulla propria strada, colpendo e uccidendo la persona sul percorso; (II) deviare bruscamente, in modo da evitare il pedone, schiantarsi,

7. P. Foot, *The Problem of Abortion*, cit.

provocando la morte della persona che si trova dentro l'auto. Questa variante introduce una dinamica diversa, ponendo l'attenzione sul valore della vita del conducente rispetto a quella dei pedoni: è compito dell'auto quello di proteggere le persone al proprio interno o è essa tenuta a considerare l'eguale valore di tutte le vite in gioco? Come si possono bilanciare i principi di beneficenza e non maleficenza in queste situazioni complesse? Tali scenari non solo mettono in luce le complessità tecniche ed etiche legate alla progettazione di veicoli autonomi, ma sfidano anche le tradizionali concezioni di responsabilità, sottolineando l'importanza di un dibattito pubblico volto a stabilire i criteri morali a guida delle macchine del futuro.

Nel 2018, ad esempio, un incidente mortale ha coinvolto un'auto a guida autonoma di Uber, che ha colpito una donna mentre attraversava fuori dalle strisce pedonali⁸. I controlli hanno rivelato che il sistema di riconoscimento del veicolo non è stato in grado di riconoscere il pedone come un ostacolo rilevante, evidenziando limiti significativi nella progettazione tecnica del sistema dell'auto. Questo evento ci permette di riflettere sulla complessità della nostra questione: chi è responsabile delle decisioni prese da un veicolo autonomo? E quali principi morali devono guidare tali decisioni? Ci sembra, questo, un terreno fertile per esplorare dilemmi etici complessi⁹, intrecciando sfide normative e morali che spaziano da considerazioni utilitaristiche, orientate alla massimizzazione del bene comune, a principi deontologici, che privilegiano il rispetto delle regole

8. La ricostruzione del fatto è riportata dalle più importanti testate: <https://www.bbc.com/news/technology-54175359> (ultima consultazione 10/05/2024); <https://eu.azcentral.com/story/money/business/tech/2018/03/22/what-went-wrong-uber-volvo-fatal-crash-tempe-technology-failure/446407002/> (ultima consultazione 10/05/2024).

9. E. Signorini, *Cervelli e carrelli: formalizzare la moralità nelle auto a guida autonoma*, in «Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia», X, n. 1, 2019, pp. 78-93.

morali universali e l'inviolabilità della vita umana. Tali dilemmi non sono solo teorici ma si traducono in scelte progettuali che determinano il comportamento di questi veicoli, con implicazioni dirette per la sicurezza e la giustizia sociale.

In questa direzione si colloca il progetto degli scienziati dello *Scalable Operation Group* del *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), i quali si sono messi alla ricerca di un codice morale universale, regole da poter *insegnare* al veicolo per renderlo in grado di compiere autonomamente scelte etiche. A tale scopo è stata lanciata, nel gennaio 2016, *Moral Machine*¹⁰, una piattaforma *online* volta alla raccolta su larga scala di dati empirici concernenti le scelte morali. L'obiettivo della ricerca è quello di coinvolgere la popolazione nel dibattito sui principi etici e morali, rendendo la questione accessibile a chiunque, e non più circoscritta alle sole aule universitarie. In qualità di osservatore esterno, l'utente è chiamato a stabilire il risultato preferibile, sarà poi possibile confrontare le proprie scelte con quelle di altre persone e addirittura di progettare i propri scenari, affinché altri possano visualizzarli, condividerli e discuterne. *Moral Machine* propone una serie di scenari, dilemmi etici ispirati al *Trolley Problem* e gli utenti sono chiamati a scegliere tra opzioni moralmente problematiche, come il sacrificio di pedoni o passeggeri, distinguendo ulteriormente tra diverse categorie, quali bambini, anziani o persone con disabilità.

I risultati dello studio hanno rivelato una significativa eterogeneità nei principi etici adottati, variabile in base a fattori culturali, geografici e sociali. Ad esempio, mentre alcune persone hanno mostrato una tendenza a favorire i giovani rispetto agli anziani, altre hanno attribuito maggiore importanza al rispetto delle regole stradali, indipendentemente dalle conseguenze

10. *Overview. Moral Machine*, MIT Media Lab, 2016, <https://www.media.mit.edu/projects/moral-machine/overview> (ultima consultazione 05/12/2024).

in termini di vite salvate. I risultati ottenuti evidenziano, oltre all'assenza di un consenso morale universale, la difficoltà intrinseca nel tradurre principi teorici – utilitaristici o deontologici, ad esempio – in scelte progettuali standardizzate. La progettazione di tali sistemi, infatti, non può garantire un approccio eticamente neutrale, dato che ogni configurazione algoritmica implica necessariamente una prioritizzazione valoriale e normativa.

2. Le decisioni etiche delle IA. Tra libertà, responsabilità e dilemmi morali

Il confronto tra approcci etici differenti – tra utilitarismo e deontologia, ad esempio – rappresenta una chiave di lettura fondamentale per comprendere e individuare le scelte progettuali legate ai veicoli autonomi. L'utilitarismo, che prevede la massimizzazione del bene comune, tende a giustificare una programmazione pronta a sacrificare una vita per salvarne molte; di contro, la deontologia, che si concentra sul rispetto dei doveri e delle regole morali, condanna ogni azione che causi intenzionalmente la morte di un individuo, anche se in vista di un presunto bene maggiore. Nella pratica, l'aderenza a una teoria piuttosto che a un'altra determina in modo significativo le scelte progettuali, con importanti impatti sulla vita di ognuno. Le teorie morali, in altre parole, si intrecciano inevitabilmente con le scelte tecniche, rendendo il *design* dei veicoli autonomi una questione etica cruciale.

Tale questione si colloca in un ambito di responsabilità distribuita¹¹, che coinvolge produttori, programmatori e utenti fina-

11. Cfr. A. Amidei, *Intelligenza Artificiale e product liability: sviluppi del diritto dell'Unione Europea*, in «Giurisprudenza italiana», CLXXI, n. 7, 2019, pp. 1715-1726: p. 1722.

li, ma solleva anche sfide giuridiche ed etiche dalla rilevanza fondamentale. Le auto a guida autonoma, come le altre forme di intelligenza artificiale, presentano una serie di sfide morali legate alla loro autonomia decisionale¹². In particolare, ci si trova a dover riflettere sulla libertà delle IA di agire secondo criteri autonomi e sulla responsabilità¹³ di chi ha progettato e programmato tali sistemi. Questo ci spinge a riflettere sul grado di libertà che un'intelligenza artificiale può realmente raggiungere. Se un'IA è in grado di prendere decisioni in modo autonomo, in che misura queste decisioni sono influenzate dalle scelte umane che ne hanno determinato la programmazione? In altre parole, quanto possiamo considerare effettivamente *libere* le azioni di un'IA, se il suo comportamento è il risultato di algoritmi creati e supervisionati dall'essere umano?

Il concetto di libertà nell'intelligenza artificiale deve dunque essere reinterpretato alla luce della sua relazione (dipendenza) dalle scelte umane. Sebbene le IA siano progettate per prendere decisioni senza l'intervento diretto degli esseri umani, il loro processo decisionale è in realtà fortemente orientato dalle intenzioni etiche e dai valori scelti durante la fase di programmazione. La libertà dell'IA, quindi, non è mai assoluta, ma è sempre pre-indirizzata da chi l'ha progettata. Questo solleva interrogativi cruciali sul grado di autonomia decisionale attribuibile all'IA e, conseguentemente, sulle implicazioni per la responsabilità di chi ha progettato e programmato tali tecnologie.

Dal punto di vista della responsabilità, il dilemma si complica ulteriormente. Le IA, sebbene autonome nel loro funziona-

12. Cfr. C. Marchi, *Ucciderne uno per salvarne cinque: il trolley problem e le auto*, everyeye.it, 4 giugno 2021.

13. Cfr. C. Amato, *Product Liability and Product Security: Present and Future*, in S. Lohsse - R. Schulze - D. Staudenmayer (a cura di), *Liability for Artificial Intelligence and the Internet of Things*, Nomos, Baden-Baden, 2019, pp. 77-96: p. 79.

mento, non sono in grado di rispondere alle conseguenze delle loro azioni nel modo in cui lo farebbe un essere umano. La responsabilità per le decisioni etiche prese da un'auto a guida autonoma non può essere attribuita esclusivamente all'intelligenza artificiale, ma deve essere suddivisa tra i diversi attori coinvolti nella sua progettazione e implementazione. Chi è responsabile quando una decisione presa da un'IA porta a un danno¹⁴? I programmatori, i produttori del veicolo, o gli utenti che interagiscono con il sistema?

Un aspetto cruciale in questo contesto è la necessità di una normativa chiara e condivisa che definisca chi è responsabile in caso di incidente. Se le IA sono autonome, la responsabilità giuridica non può più essere considerata esclusivamente in termini di azione umana diretta, ma deve riflettere una responsabilità collettiva, che coinvolge tutti coloro che partecipano alla progettazione, programmazione e gestione delle tecnologie¹⁵. Questo implica la creazione di un sistema giuridico che non solo identifichi chi è moralmente o legalmente responsabile, ma che stabilisca anche delle linee guida etiche da seguire durante la programmazione di tali sistemi, per garantire che le decisioni prese dalle IA siano giuste, trasparenti e in linea con i principi morali accettabili.

L'assenza di un quadro normativo univoco rende complessa l'attribuzione di colpa, mentre dal punto di vista etico emerge la necessità di bilanciare responsabilità collettiva e individuale, evitando che l'autonomia tecnologica porti a una deresponsabilizzazione degli agenti umani coinvolti. Nel contesto di una

14. Cfr. G.F. Simonini, *L'approccio olistico nel danno da prodotto*, in «Danno e responsabilità», n. 2, 2018, pp. 137-148: p. 139.

15. Cfr. E. Bellisario, *Il danno da prodotto conforme tra regole preventive e regole risarcitorie*, in «Europa e diritto privato», n. 3, 2016, pp. 841-882: p. 841.

responsabilità condivisa, va considerato il fatto che i programmatori, pur agendo in modo indiretto, sono moralmente responsabili delle implicazioni delle loro scelte. Luciano Floridi, ad esempio, suggerisce che la responsabilità per le azioni delle IA deve essere riconsiderata all'interno di un quadro etico che tiene conto dell'autonomia delle macchine e della loro dipendenza dalle scelte umane¹⁶. La programmazione delle IA deve dunque essere condotta con una consapevolezza etica che vada oltre la sola funzionalità tecnica.

Un altro aspetto su cui vale la pena riflettere è la determinazione di criteri per la prioritizzazione delle vite. Se una macchina deve prendere una decisione che comporta la morte di una persona, come determinare quale vita sia più valida? Devono essere salvati i pedoni o i passeggeri? E se il conducente è un anziano o una persona con disabilità, la sua vita ha lo stesso valore di quella di un giovane sano? Questi dilemmi evidenziano le tensioni tra il principio di uguaglianza e la necessità di prendere decisioni in situazioni di estrema emergenza. E come considerare specifiche categorie, come bambini, anziani o persone con disabilità? Il caso di *Moral Machine* fornisce dati a questo riguardo. La piattaforma ha mostrato che le preferenze morali possono variare significativamente, qualcuno, ad esempio, tende a privilegiare i giovani rispetto agli anziani, laddove altri non fanno distinzioni di questo tipo, scegliendone altre. Queste discrepanze dimostrano come il concetto di giustizia possa variare a seconda della situazione – del contesto culturale, ad esempio –, mostrando le difficoltà nella standardizzazione di criteri etici per la progettazione ingegneristica. Le decisioni che riguardano la vita umana, come la priorità da dare alla protezione dei pedoni ri-

16. L. Floridi, *The Ethics of Artificial Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2019.

spetto al conducente, sono al centro di un ampio dibattito che coinvolge filosofi, sviluppatori, legislatori e, più in generale, la società nel suo complesso.

3. Progresso tecnologico e progresso morale: un rapporto problematico

L'era dell'intelligenza artificiale (IA) ha portato innovazioni straordinarie che stanno ridefinendo il rapporto tra esseri umani e tecnologia. Tuttavia, il progresso tecnologico pone una questione cruciale: è possibile affermare che il rapido sviluppo nell'informatica e nell'intelligenza artificiale comporti anche un avanzamento del senso morale umano? Oppure, al contrario, la crescente diffusione delle IA si accompagna a una deresponsabilizzazione e, di conseguenza, a un regresso morale per l'umanità? La relazione tra tecnologia e morale si iscrive in una tensione strutturale mai completamente risolta; ogni progresso tecnologico, infatti, ha sollecitato interrogativi critici circa le sue implicazioni etiche: durante la rivoluzione industriale, ad esempio, si discuteva se le macchine avrebbero emancipato l'uomo o lo avrebbero reso schiavo di un sistema economico alienante¹⁷. È questa, tuttavia, una questione che si fa oggi più urgente che mai, in ragione dell'accelerazione e della pervasività delle innovazioni tecnologiche. L'intelligenza artificiale introduce una novità di portata radicale: per la prima volta, siamo di fronte a strumenti dotati di un'autonomia decisionale che interpella in modo inedito e profondo il concetto stesso di responsabilità morale, ridefinendone i confini e le implicazioni.

17. L. Mumford, *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*, Harcourt, Brace & World, New York 1967.

La tecnologia è stata spesso considerata un mezzo neutrale, privo di implicazioni morali intrinseche¹⁸. Tuttavia, l'intelligenza artificiale mette in discussione questa concezione, introducendo strumenti capaci di decisioni autonome che sfidano l'idea stessa di neutralità tecnologica¹⁹. Le macchine, infatti, non si limitano a eseguire ordini, ma prendono decisioni che hanno implicazioni morali dirette. Questa dinamica solleva una questione fondamentale, ossia quella dei limiti della delega morale: fino a che punto è lecito e opportuno affidare alle macchine decisioni che implicano valutazioni etiche? Il rischio, infatti, è che gli esseri umani non si limitino a delegare alle tecnologie compiti di natura pratica, ma trasferiscano anche il peso di scelte morali, contribuendo così a un fenomeno di progressiva deresponsabilizzazione. In tale scenario, la delega morale rischia di tradursi non solo in un'applicazione impropria dell'autonomia tecnologica, ma anche in una ridefinizione del ruolo stesso dell'agente umano come soggetto etico, con conseguenze potenzialmente critiche per la concezione della responsabilità individuale e collettiva. Tale fenomeno è evidente nei casi in cui le IA vengono impiegate in situazioni di emergenza, come nelle auto a guida autonoma, dove la macchina è programmata per prendere decisioni di vita o di morte. Qui, la questione non è solo tecnica, ma profondamente etica: chi è responsabile delle decisioni prese da una macchina? È l'ingegnere che ha scritto l'algoritmo, il legislatore che ha regolamentato il suo uso o la società che ne ha accettato l'impiego²⁰?

18. M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press, Berkeley 1978; K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945; L. Mumford, *Technics and Civilization*, Harcourt, Brace & Company, New York 1934.

19. R. Hanson, *The Age of Em. Work, Love, and Life when Robots Rule the Earth*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 212.

20. S. Vallor, *Technology and the Virtues. A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 198-199.

Il problema della responsabilità è esacerbato dalla tendenza a semplificare la morale. Il celebre esperimento mentale del *Trolley Problem*, spesso utilizzato per discutere i dilemmi etici delle auto a guida autonoma, è a nostro parere esemplare di questa problematica. L'esperimento mentale richiede di scegliere tra due scenari moralmente difficili: sacrificare una vita per salvarne cinque, o non agire e lasciare che cinque persone muoiano. Sebbene utile per evidenziare conflitti morali, l'esperimento riduce la complessità della vita morale a una scelta binaria. In ambito pratico, questa astrazione ci sembra essere profondamente inadeguata. La morale, infatti, non è una scienza esatta, non può essere ridotta a un algoritmo o a una formula matematica; allo stesso modo, l'essere umano non è un'entità puramente razionale: è un intreccio di emozioni, relazioni e contesti culturali che influenzano profondamente l'atto decisionale.

Il riduzionismo morale implicito nel *Trolley Problem* rappresenta un sintomo di una tendenza più ampia a trattare la dimensione etica secondo le modalità analitiche proprie delle scienze naturali. Questa impostazione, pur contribuendo a una formalizzazione utile per l'elaborazione teorica, rischia di trascurare la complessità intrinseca del soggetto umano. Se le scienze naturali si fondano su un processo di semplificazione volto alla comprensione dei fenomeni, l'etica, al contrario, richiede l'accettazione e l'interpretazione della complessità, contro ogni riduzione a schemi predefiniti. Nel contesto dell'intelligenza artificiale, la codifica della moralità all'interno di un algoritmo riflette questa tensione, e pur essendo utile per strutturare decisioni automatizzate, essa si rivela intrinsecamente limitante. La moralità, infatti, non è un sistema chiuso di regole astratte, ma un processo dinamico, situato, incarnato e relazionale, che richiede un giudizio contestuale non riducibile a predeterminazioni algoritmiche. Ogni scelta morale implica la capacità di leggere il contesto, di rispondere a relazioni

intersoggettive e di confrontarsi con dilemmi che sfuggono a una programmazione universale e neutrale. Il rischio di perdere di vista la natura propriamente umana dell'agire etico, nel momento in cui si tenta di tradurre la complessità della moralità in un linguaggio computazionale, è assai rilevante. L'agire etico umano non si riduce a un'applicazione meccanica di regole prestabilite, esso implica un coinvolgimento diretto e situato del soggetto, che integra ragione, emozione, intuizione e componente intersoggettiva. La moralità, infatti, è radicata nell'esperienza incarnata dell'essere umano, nella sua capacità di comprendere il contesto specifico, di entrare in relazione con l'altro e di negoziare significati all'interno di situazioni spesso ambigue e indeterminate. La traduzione della moralità in algoritmi, di contro, tende a operare una semplificazione in senso riduttivo, trasformando dilemmi etici in problemi tecnici, misurabili e risolvibili secondo logiche computazionali. Questo approccio non solo impoverisce la complessità delle dinamiche morali, ma rischia di produrre decisioni che mancano di sensibilità contestuale e di profondità etica.

Il caso di *Moral Machine*, a nostro parere, offre un esempio significativo di come la tecnologia, applicata alla moralità, possa ridurre la complessità etica a scelte algoritmiche. I risultati di questa ricerca mostrano una notevole eterogeneità nelle risposte morali, riflettendo la pluralità di valori influenzati da fattori culturali, personali e sociali. Tuttavia, il vero problema non risiede tanto nella diversità delle risposte, quanto nel presupposto stesso dell'esperimento: ridurre la moralità a un problema risolvibile tramite dati e algoritmi. Questa impostazione risponde a un impulso riduzionista, tipico dell'approccio scienziasta, che tende a semplificare ogni questione in termini analitici e calcolabili. Piuttosto che concentrare l'attenzione sui risultati di questo esperimento, ci chiediamo se non sarebbe più utile interrogarsi sulla legittimità della domanda stessa: è opportuno ridurre dilemmi etici complessi a una simulazione

che non riesce a cogliere la profondità della riflessione morale, laddove in filosofia, e ancor più in etica, è cruciale che le domande siano formulate in modo sensato, poiché la qualità della domanda guida la validità della risposta?

Il rischio di deresponsabilizzazione è particolarmente acuto nei contesti in cui le IA vengono percepite come agenti morali indipendenti. Tuttavia, è essenziale ricordare che ogni decisione presa da una macchina è il risultato di scelte compiute dagli esseri umani che l'hanno progettata. Delegare decisioni etiche complesse alle IA potrebbe indurre gli esseri umani a un regresso morale, riducendo il loro coinvolgimento diretto nei dilemmi etici e favorendo una visione utilitaristica e spersonalizzata della moralità. Per contrastare questo rischio, è necessario ripensare il concetto di progresso morale in relazione all'autonomia delle IA. Un progresso morale autentico non può essere considerato un sottoprodotto dell'innovazione tecnologica, ma richiede un impegno attivo. In questa prospettiva, le IA non devono essere viste come sostituti della capacità decisionale umana, ma come strumenti per stimolare una riflessione etica più profonda. Le situazioni simulate dalle IA possono essere utilizzate per educare l'umano alla complessità dei dilemmi morali, piuttosto che per evitarli. Ad esempio, programmi educativi basati su simulazioni etiche potrebbero aiutare le persone a sviluppare una maggiore consapevolezza delle implicazioni morali delle loro scelte.

Fondamentale, a nostro parere, è la ricerca di un'etica incarnata, che riconosca la centralità del corpo e delle relazioni nell'esperienza morale. Questo approccio, ispirato a filosofi come Maurice Merleau-Ponty, sottolinea che la moralità non è un insieme di regole astratte, ma una pratica situata, radicata nella vita vissuta. Integrare questa visione nel *design* delle IA potrebbe contribuire a sviluppare tecnologie che rispettino la complessità dell'umano e promuovano un progresso morale

autentico. Ad esempio, un'etica incarnata potrebbe guidare lo sviluppo di IA che tengano conto non solo delle conseguenze immediate delle loro azioni, ma anche del contesto relazionale e culturale in cui operano. Ci sembra essenziale, dunque, adottare un approccio integrato che bilanci innovazione tecnologica e responsabilità etica. Questo implica non solo una regolamentazione chiara delle IA, ma anche un impegno collettivo per educare la società alla complessità delle sfide morali che la tecnologia pone. Se la moralità non può essere ridotta a un insieme di regole fisse o a risposte algoritmiche, è essenziale promuovere una cultura che incoraggi la riflessione critica, la responsabilità individuale e la consapevolezza dei contesti relazionali in cui le decisioni etiche si realizzano. In un mondo sempre più pervaso dalla tecnologia, la società deve affrontare la necessità di formare individui capaci di comprendere non solo le implicazioni immediate delle proprie azioni, ma anche i dilemmi morali più ampi e le tensioni tra i valori individuali e collettivi. L'etica non può essere delegata a macchine o ridotta a formule matematiche; essa deve rimanere una pratica di discernimento umano, alimentata dalla pluralità delle esperienze, dalla negoziazione dei significati e dalla continua interrogazione dei principi che guidano la nostra vita insieme.

Progresso morale e metaetica

I limiti applicativi del progresso morale
Una critica al democratic contractualism
di Philip Kitcher

Antonia Faustini*

1. Introduzione: oggettività morale e progresso morale

Un problema classico del discorso metaetico è quello della giustificazione e della fondazione sia delle norme che dei giudizi morali: chi desidera indagare il senso morale e il suo contenuto si trova a dover fornire una spiegazione soddisfacente per la pretesa di una validità oggettiva o, se preferiamo, intersoggettiva, che accompagna i nostri giudizi e le nostre intuizioni. Una delle questioni teoriche di maggior rilievo in questo campo riguarda quanto la pretesa di oggettività che si manifesta in ambito morale possa essere assimilata a quella che accompagna nella vita quotidiana le nostre affermazioni su fatti naturali, fino al punto di «poter connotare con i criteri di verità e falsità i giudizi morali»¹. Proprio su questo punto, ovvero quale sia il modo migliore di rendere conto di questa dimensione, secondo Eugenio Lecaldano², si differenziano le con-

* Sapienza Università di Roma.

1. E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 50.

2. E. Lecaldano, *Etica*, UTET, Torino 1995, p. 22.

cezioni metaetiche. Le due concezioni principali, tra di loro concorrenti, che sono state sviluppate a questo fine sono il realismo e l'antirealismo morale.

Tesi fondamentale del realismo morale è che esistono fatti morali oggettivi che costituiscono una base solida per l'etica. Tuttavia, questa prospettiva solleva interrogativi sulla natura e sull'accessibilità di questi fatti morali, nonché sulla loro relazione con le questioni empiriche. Dal canto suo, l'antirealismo morale afferma che le prescrizioni morali e le norme sono costruzioni umane senza un fondamento oggettivo. Questa prospettiva, sebbene affranchi da alcune delle complicazioni dell'oggettività morale, si trova a dover spiegare come possiamo giustificare l'autorità normativa delle nostre affermazioni morali in assenza di fatti morali oggettivi.

Se scegliamo di abbracciare la teoria realista possiamo o fornire una caratterizzazione forte delle norme morali in senso ontologico e immaginarle come dei *moral fixed points*³ o come dei *luoghi comuni*⁴: qualcosa di reale e dotato di proprietà intrinseche come la verità, l'oggettività e l'universalità che possono essere colti da tutti gli individui nella forma di intuizioni morali. In generale, i realisti sostengono l'idea che esiste una realtà morale che le persone cercano di cogliere e rappresentare quando emettono giudizi su ciò che è giusto e sbagliato e la cui verità è indipendente da ciò che qualsiasi essere umano, ovunque, in qualsiasi circostanza, pensa di loro⁵. Questa

3. Cfr. T. Cuneo - R. Shafer-Landau, *The Moral Fixed Points: New Directions for Moral Nonnaturalism*, in «Philosophical Studies», CLXXI, n. 3, 2014, pp. 399-443; R. Swinburne, *How to Define 'Moral Realism'*, in «Journal of Philosophical Theological Research», XXII, n. 3, 2020, pp. 15-33.

4. F. Jackson - P. Pettit, *Moral Functionalism and Moral Motivation*, in «The Philosophical Quarterly», XLV, n. 178, 1995, pp. 20-40.

5. Cfr. P. Donatelli - L. Greco, *L'etica analitica dal punto di vista del soggetto*, in A. Coliva (a cura di), *Filosofia analitica. Temi e problemi*, Carocci, Roma

posizione è tanto diffusa da aver portato alcuni autori a sostenere che il realismo morale è la proposta metaetica che più si pone in continuità con il senso comune⁶ e per questo motivo dovrebbe essere il nostro punto di partenza, al quale dovremmo rinunciare solo se comporta impegni metafisici ed epistemologici inaccettabili⁷.

Se scegliamo invece di adottare una posizione antirealista possiamo sostenere che la fonte ultima della giustezza e della scorrettezza morale sono i giudizi effettivi che formuliamo⁸ e che la pretesa di oggettività dei nostri giudizi morali è frutto di una confusione linguistica⁹ o di un errore teorico¹⁰ declassando così dal punto di vista ontologico lo status delle norme morali a una qualche forma di convenzione umana, sociale e culturale o di “illusione condivisa”¹¹ che permette però una

2007, pp. 331-350; R. Shafer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 2-11.

6. D. Enoch, *How Objectivity Matters*, in R. Shafer-Landau (a cura di), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. V, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 111-152: p. 111.

7. D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 23-24.

8. M. Erdur, *A moral argument against moral realism*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XIX, n. 3, 2016, pp. 591-602.

9. Cfr. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London 1936; tr. it. di A. De Toni, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961; C.L. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, in «Mind», XLVI, n. 181, 1937, pp. 14-31; C.L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944.

10. Cfr. J.L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, London 1977; R. Joyce, *The Myth of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

11. S.L. Hurley, *Objectivity and Disagreement*, in T. Honderich (a cura di), *Morality and Objectivity. A Tribute to J. L. Mackie*, Routledge, New York 2011, pp. 54-97.

loro analisi in termini naturalistici. Un esempio classico di questa impostazione teorica all'interno del panorama metaetico di inizio secolo scorso è rappresentato dalla trattazione di William James, il quale ha sostenuto che né le relazioni morali né la legge morale possono apparire nel vuoto. All'interno della prospettiva antirealista di James il valore e l'oggettività della morale è frutto dell'opinione umana, dei giudizi e degli stati mentali ed emotivi dei soggetti:

Le relazioni morali hanno il loro status nella coscienza di quell'essere. Nei limiti in cui egli sente qualche cosa come buono lo rende tale. È buono per lui ed essendo buono per lui è buono assolutamente, perché in quell'universo è e al di fuori della sua opinione le cose non hanno alcun carattere morale.¹²

Dunque, in una prospettiva antirealista possiamo affermare che l'oggettività morale e la verità che ci aspettiamo gli altri riconoscano come proprietà intrinseche dei nostri giudizi morali non derivano dal fatto che i nostri giudizi sono descrizioni appropriate di fatti morali non-naturali o di stati di cose realmente esistenti a priori nel mondo dotate di una specifica connotazione morale, esse dipendono dal soggetto e dai suoi stati mentali.

Lungo questa linea di discussione il concetto di "progresso morale" – il quale si riferisce al processo di miglioramento delle nostre riflessioni, decisioni e azioni, sia su un piano individuale che sociale – è uno dei temi metaetici maggiormente dibattuti. Per il realismo il progresso morale consiste nella "scoperta" di determinate verità morali oggettive e assolute. Secondo questa posizione gli esseri umani progrediscono moralmente quando riescono a sostituire una credenza morale

12. W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longman, New York 1897; tr. it. di P. Bairati, *Volontà di credere*, intr. di C. Sini, Rizzoli, Milano 1984, p. 214.

falsa con una credenza maggiormente vicina alla verità morale, un talento riservato ad alcuni esseri umani o favoriti da una qualche entità superiore o particolarmente dotati intellettualmente o intuitivamente. Tuttavia, la proposta realista appare problematica se inquadrata all'interno di una cornice analitica metodologicamente e ontologicamente naturalista, giacché non riesce a rendere conto né dell'origine delle credenze morali, se non attraverso la postulazione di facoltà *ad hoc* come l'intuizione, né della pretesa di oggettività e normatività che le proposizioni morali avanzano sia sottoforma di norme che sottoforma di giudizi. Per evitare questa debolezza epistemologica Philip Kitcher ha sviluppato una propria peculiare posizione antirealista, la quale pensa al progresso in termini "pragmatici", ovvero come aggiustamento delle pratiche morali individuali e collettive al fine di superare determinati problemi concreti che emergono nel corso della storia di specie. Le verità morali sono quei giudizi che emergono nel corso di questo processo e che vengono integrate stabilmente nel nostro set condiviso di pratiche e credenze morali. Le verità morali, secondo questa lettura, emergono a posteriori nel corso del processo di risoluzione dei problemi, vengono approvate dalla maggioranza delle persone e vengono mantenute nel corso del tempo in quanto ritenute soluzioni appropriate. In assenza di un obiettivo determinato, il progresso consiste nell'identificare correttamente i nuovi problemi che emergono e nel trovare soluzioni ad essi, nel passaggio da uno stato iniziale in cui una società si trova a fronteggiare un problema a uno stato finale in cui il problema è stato risolto in modo appropriato. Il progresso morale va dunque inteso non come un *progress to*, rivolto a uno scopo preciso, ma *progress from*, che allontana da un problema che la società si trova ad affrontare. Al fine di rendere questo processo più sistematico e stabile Kitcher propone di sviluppare una metodologia in grado di fornire gli strumenti necessari per guidare la spe-

cie umana nella ricerca di soluzioni. Tale metodo consiste, sul piano collettivo, nella creazione di nuove istituzioni sociali, le quali agiscono per mezzo di un meccanismo di “conversazione ideale” che dovrebbe coinvolgere tutti i soggetti morali nella discussione pubblica e il cui fine è la revisione periodica delle credenze dominanti.

Scopo di questo contributo è fornire una critica al modello di Kitcher, autodefinito *democratic contractualism*, in quanto esso non risponde allo scopo postulato dal suo stesso autore. Se, infatti, lo scopo è quello di fornire una metodologia pratica per sistematizzare il progresso morale sul piano sociale attraverso la sistematica messa in discussione degli ideali normativi e delle credenze morali, il modello kitcheriano non appare convincente per una serie di motivi: 1) esso non tiene conto delle reali condizioni d’esistenza degli individui e dei rapporti di potere vigenti, inoltre ignora gli ostacoli strutturali di natura socioeconomica determinati dal sistema dominante; 2) non analizza la dimensione culturale dei problemi che affliggono la società e che forniscono i punti di partenza per il cosiddetto progresso morale; 3) non riconosce che nel corso della storia il progresso morale non è stato frutto di “conversazioni ideali” ma di periodi di crisi sociale e lotta politica, spesso violenta, che si sono verificati in determinate circostanze concrete e contingenti. Ciò che si vuole sostenere è che il modello ideale postulato da Kitcher non è ostacolata soltanto da errori epistemici, limiti biologici delle nostre facoltà morali e false opinioni, ma anche da strutture di potere consolidate¹³ che devono essere messe in discussione al fine di giungere a una revisione stabile del senso comune, delle istituzioni e delle pratiche considerate moralmente giuste.

13. R. Jaeggi, *Progress as the Dynamics of Crisis*, in P. Kitcher, *Moral Progress*, Oxford University Press, New York 2021, pp. 119-136.

2. *Progresso morale, evoluzione umana e metaetica*

Lo scopo primario della riflessione di Kitcher nel corso di «*Moral Progress*» è chiarificare la nozione di progresso umano nel campo della morale, nello specifico ciò che viene dichiaratamente ricercato è un metodo per far sì che il processo che conduce al progresso morale diventi quanto più sistematico possibile. La visione adottata da Kitcher si fonda sulla lezione fornita da John Dewey nel corso dei suoi scritti maturi, all'interno dei quali egli insisteva sulla necessità per ogni generazione di ripensare l'agenda filosofica sulla base delle circostanze contingenti del proprio tempo storico. Essenziale per questa rilettura dell'agenda dominante è il concetto di "progresso", ma cosa significa esattamente? Kitcher ha sviluppato una peculiare interpretazione di questo concetto inquadrandolo come «change in beliefs and conduct, change that solves problems and overcomes limitations in living together»¹⁴. Da un punto di vista sociale, questa visione di progresso si accompagna all'idea deweyana secondo cui ogni generazione ha la possibilità e il compito di contribuire in qualche misura all'avanzamento dell'umanità e delle società umane nella loro interezza. Si tratta di una posizione che parte dall'assunto che il progresso, inteso come allargamento del nostro interesse morale e miglioramento delle condizioni di vita per un numero crescente di individui, esista e sia già accaduto nel corso della storia umana in una serie di casi osservabili¹⁵, di conseguenza questo porta Kitcher a sostenere che il progresso morale sia un fenomeno multiforme che si può presentare nuovamente

14. P. Kitcher, *Moral Progress*, cit., p. 1.

15. I fenomenici storici identificati da Kitcher come esempi concreti di progresso morale nel corso di *Moral Progress* sono l'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti, l'ampliamento dei diritti per le donne, il crescente riconoscimento pubblico e sociale delle relazioni e unioni tra persone dello stesso sesso.

in futuro. Proprio alla luce di questa possibilità effettiva esso va incoraggiato e promosso nel miglior modo possibile.

Oltre a sviluppare questa propria interpretazione della nozione di progresso morale, Kitcher sceglie di presentare un progetto di carattere normativo il cui scopo dichiarato è fornire un metodo pratico di *moral inquiry* che riesca a rendere il progresso più sistematico e stabile. La pratica morale all'interno di questo modello ideale postulato da Kitcher, il quale viene soprannominato dal suo stesso autore *democratic contractualism*, si caratterizza al contempo sia come una pratica di miglioramento individuale, sia come una pratica sociale portata avanti dalle istituzioni al fine di revisionare le credenze e le usanze comuni. L'interazione tra queste due diverse modalità di progresso morale porta alla modifica non solo di determinate credenze ma anche del comportamento pubblico rispetto a quelle situazioni identificate come moralmente problematiche.

Prima di dedicarsi alla riflessione sulla nozione di progresso, Kitcher tenta di chiarire la nozione stessa di "senso morale", un'operazione teorica già affrontata in numerosi altri suoi scritti e che parte dall'assunto che analizzando le tendenze psicologiche umane come prodotti del processo evolutivo sia possibile comprendere l'origine pragmatica della moralità e il suo valore sociale. Su questa linea, parte della monografia *The Ethical Project* del 2011 è da Kitcher dedicata a sviluppare una ricostruzione di natura evolutiva della nascita della morale umana che inizia decine di migliaia di anni fa. La tesi avanzata in quell'occasione e ripresa in *Moral Progress* è che il senso morale derivi in prima istanza da una capacità innata acquisita evolutivamente in modo graduale e lineare lungo un ramo specifico dell'albero filogenetico, culminante nell'uomo come esponente più recente. Questa capacità originaria individuata da Kitcher viene definita *responsiveness*, ovvero la capacità di attribuire e riconoscere i desideri e le intenzioni degli

altri membri di un gruppo e di modificare il proprio comportamento conseguentemente, in modo da armonizzarlo con il soddisfacimento dei desideri altrui.

Questa capacità sebbene sia presente negli animali non umani è in essi fortemente limitata, in quanto assoggettati a forme di competizione per le risorse primarie troppo stringenti per riuscire di norma a cooperare e a comportarsi in modo altruistico. Inoltre, da un punto di vista meramente fisiologico questa facoltà presenta delle limitazioni: il problema principale evidenziato da Kitcher¹⁶ consiste nel fatto che il nostro cervello ha una quantità limitata di persone i cui interessi riescono a essere tenuti in considerazione al contempo. La considerazione morale e le tendenze altruistiche di ciascuno si estendono così, “naturalmente”, a un numero limitato di persone a cui il soggetto risponde, spesso con intensità significativa, in un’ampia gamma di contesti, mentre quando consideriamo potenziali soggetti beneficiari più distanti l’intensità diminuisce: ci sono sempre meno contesti in cui le persone suscitano nel soggetto una reazione, fino ad arrivare a persone così lontane dal soggetto da non suscitare in lui alcuna risposta. Ci sono, dunque, numerosissime persone che di fatto non rientrano nel raggio d’azione del nostro senso morale “basilare”, o perché estranei o perché troppo lontani nel tempo e nello spazio. Questo è il motivo per cui, secondo Kitcher, quando le comunità umane hanno iniziato a crescere come popolazione e la complessità della vita sociale è aumentata la *responsiveness* che un tempo era stato sufficiente ha smesso di essere adeguata ad affrontare le sfide presentate, vivendo così una serie di “fallimenti”.

16. Cfr. P. Kitcher, *The Evolution of Human Altruism*, in «The Journal of Philosophy», XC, n. 10, 1993, pp. 497-516; Id., *Psychological Altruism, Evolutionary Origins, and Moral Rules*, in «Philosophical Studies», XCIX, n. 2-3, 1998, pp. 283-316; P. Kitcher, *Varieties of Altruism*, in «Economics & Philosophy», XXVI, n. 2, 2010, pp. 121-148.

Questi fallimenti non sono semplici lacune nel giudizio morale individuale, ma costituiscono delle inadeguatezze sistematiche che sorgono quando le capacità altruistiche innate degli individui, evolutesi per essere solitamente indirizzate solo ai parenti prossimi o ai membri del proprio gruppo ristretto, si rivelano insufficienti per far fronte a situazioni di complessità sociale più ampia.

Tuttavia, nella specie umana la *responsiveness* avrebbe vissuto uno sviluppo inedito, il quale per mezzo della cosiddetta “evoluzione culturale” ha permesso il passaggio da questa facoltà, con tutti i suoi limiti biologici, allo sviluppo della moralità *tout court*. Tale passaggio è stato possibile grazie allo sviluppo di ulteriori capacità cognitive, tra queste differenze, la più significativa analizzata da Kitcher è la capacità di concepire i cosiddetti “ideali normativi”, i quali determinano le aspettative legittime di ciascuno rispetto al comportamento di un soggetto che ricopre un determinato ruolo. Tali ideali normativi sono, secondo Kitcher e altri eminenti psicologi evoluzionisti¹⁷, essenziali nella formazione della cosiddetta “guida normativa”: una capacità che consiste nel riconoscere le norme morali come “doveri” che regolano il comportamento all’interno della società. La formazione della moralità dipenderebbe così dalla capacità di “guida normativa”, necessaria per superare i fallimenti della *responsiveness* e presente solo negli esseri umani. Questa capacità richiede tuttavia una simpatia reciproca e una comprensione empatica sufficiente all’interno del gruppo affinché i suoi membri potessero raggiungere un accordo su norme che si applicassero a tutti i in modo imparziale. In questo senso, le norme vengono create attraverso una serie di accordi convenzionali e gratificazione e punizioni

17. Cfr. M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge 2016; J. Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, Penguin Press, New York 2013.

diventano alcuni dei mezzi utilizzati per imporre l'adesione alle norme laddove la *responsiveness* non sarebbe sufficientemente efficace. Questa espansione non è casuale ma presenta una logica evolutiva fondata sul vantaggio in termini di fitness per la specie umana: si tratta di una risposta adattativa ai limiti biologici della *responsiveness* che permette di trascendere il suo campo di azione originario, inizialmente ristretto ai parenti prossimi, e di estendersi verso una pletera di soggetti più ampia consentendo una vita pacifica in grandi comunità. La specie umana si è così imbarcata in quello che Kitcher definisce «il progetto etico», una *social technology* che rappresenta uno sforzo collettivo per far fronte alle esigenze della società. Questa analogia si basa sul presupposto che l'etica, così come la tecnologia, è un'invenzione umana che si è evoluta nel tempo per svolgere determinate funzioni normative e regolative all'interno della società.

Tuttavia, anche questo sviluppo presenta delle criticità, le quali sono di natura culturale e vengono da Kitcher inquadrare come due fenomeni distinti: l'«esclusione», ovvero il riconoscimento di uno status morale inferiore e di minori diritti a determinati gruppi di soggetti, si pensi ad esempio ai casi di discriminazione razziale, e la «falsa coscienza», ovvero il fenomeno in cui un'intera comunità, inclusi i soggetti vittime di oppressione e marginalizzazione, ritengono che lo *status quo* non presenti problemi. L'esclusione funziona in modo analogo per tutti i casi: in una prima fase la sofferenza del gruppo oppresso rimane privata e i rari casi di dissenso pubblico vengono ignorati o puniti dalla maggioranza non discriminata. Successivamente, grazie all'intervento di individui che Kitcher definisce «pionieri morali» e che possono appartenere sia alla categoria degli oppressi che a quella degli oppressori, la questione inizia a venire problematizzata da un numero sempre crescente di individui privilegiati che intraprendono una conversazione pubblica a riguardo e interrogano le istituzioni. La

falsa coscienza riguarda di norma alcuni, ma potenzialmente anche tutti, membri del gruppo “oppresso” che accettano e introiettano le norme dominanti, sebbene esse siano per loro fonte di minore riconoscimento morale e minori diritti. Essa è per Kitcher probabilmente l’ostacolo più significativo per il progresso morale dal momento che, a causa sua, spesso nemmeno coloro i quali sono effettivamente vittime di oppressione e violenza si riconoscono come tali e si attivano al fine di modificare le proprie condizioni. Uno degli esempi portati da Kitcher riguarda quelle donne che accettano, e hanno storicamente accettato, la condizione di minorità rispetto agli uomini senza lamentarsene o addirittura ritenendola giustificata. Questo genere di falsa coscienza è uno strumento potente nelle mani degli oppressori, i quali possono così minimizzare le richieste dei pionieri morali e ridurre al silenzio coloro i quali si esprimono in favore di determinate riforme morali: «Most of the wounded do not even cry. Thus it is easy to marginalize the few who do»¹⁸.

3. *“Conversazioni ideali” come metodo pratico?*

Guardando ad alcune pratiche del passato spesso gli esseri umani si interrogano su come sia stato possibile per i propri predecessori essere incapaci di riconoscere la problematicità di un determinato stato di cose. A lungo questa forma di «blindness»¹⁹ nei confronti di alcuni gruppi di individui è stata condivisa dalla maggior parte dei membri della società ed è stata perpetrata senza essere oggetto di riflessione morale. La causa di questa cecità rispetto alla sofferenza di coloro i quali

18. P. Kitcher, *Moral Progress*, cit., p. 59.

19. Ivi, p. 28.

non sono riconosciuti come pieni soggetti morali è, secondo Kitcher, duplice: da un lato ci troviamo ad affrontare una qualche forma di fallimento della facoltà cognitiva della simpatia, humaneamente intesa; dall'altro ci troviamo ancora una volta ad affrontare il problema della falsa coscienza, tanto presente all'interno della società umana da far sì che spesso coloro i quali sono vittime di discriminazione o ingiusti pregiudizi non ne siano consapevoli. Come fare allora per riconoscere una situazione come problematica se nemmeno coloro i quali ne sono vittime ne sono pienamente consapevoli?

La tesi di Kitcher è che per identificare in modo affidabile i problemi e fornire soluzioni è necessario trovare un metodo pratico. La sua proposta è quella di sviluppare delle istituzioni sociali "deweyane" le quali hanno il compito di mettere periodicamente in discussione lo status quo, anche quando nessuno se ne lamenta, attraverso la forma della «ideal conversation»²⁰. Si tratta di una conversazione "appropriata", nel senso di capace di far fronte a situazioni giudicate urgenti, e guidata da ideali dominanti di matrice democratica, in cui tutti i soggetti interessati, gli *stakeholder*, vengono coinvolti per discutere la pratica o la norma contestata in condizioni di piena informazione e di reciproca simpatia. La soluzione giustificata a un problema è quella che tutti gli interessati in questa conservazione ideale approverebbero.

A riguardo Kitcher argomenta: «Properly pursued moral inquiry initiated by a prima facie problematic situation consists in an ideal conversation appropriate to that situation»²¹. Scrive inoltre: «A situation is justifiably taken to be problematic just in case a properly pursued moral inquiry initiated by that situation would generate the conclusion that it is indeed

20. Ivi, pp. 34-37.

21. Ivi, p. 34.

problematic»²². I dubbi che qui si vogliono avanzare sono due e riguardano da un lato le precondizioni postulate da Kitcher al fine di poter condurre fruttuosamente tali “conversazioni ideali”, ovvero il «commitment to presumptive sympathy» e il «mutual engagement» tra i diversi soggetti coinvolti; dall'altro l'idea stessa che sia possibile sviluppare un metodo pratico che renda il processo che conduce al progresso morale «more sure-footed».

Per quel che riguarda le precondizioni ipotizzate come necessarie al fine di iniziare il processo di conversazione è possibile avanzare diverse perplessità: in primo luogo ci si può chiedere a che genere di simpatia stia facendo riferimento Kitcher: se a quella di tipo “naturale” espressa dalla capacità di *responsiveness* o se quella “culturale”, la quale affronta i problemi già descritti di esclusione e falsa coscienza. Sul piano biologico, alla luce della caratterizzazione offerta della nozione di *responsiveness* come capacità intrinsecamente limitata, sembra contraddittorio fare appello alla simpatia estesa come precondizione cognitiva necessaria per far iniziare il processo di messa in discussione delle credenze e delle pratiche morali vigenti. Sul piano culturale, invece, la nozione di *ideal conversation* tra soggetti *mutually engaged* appare irrealistica se messo in relazione al fenomeno della “falsa coscienza”, in quanto i soggetti che vivono in contesti di oppressione potrebbero non essere in grado di riconoscere le ingiustizie a causa della pervasività sistematica e della normalizzazione di determinate pratiche e credenze sociali. Questo rende irrealistico pensare che una “simpatia reciproca” possa essere sufficientemente diffusa o condivisa da tutti i partecipanti alla conversazione. La falsa coscienza non solo limita la consapevolezza di chi ne è vittima, ma agisce anche come un filtro distorto a livello cultura-

22. Ivi, p. 36.

le che impedisce la costruzione di una base comune di valori necessari per la conversazione. Il rischio è che essa possa essere tanto estesa da far sì che, in casi estremi la revisione di una certa pratica o credenza non si presenti mai all'ordine del giorno nella conversazione ideale o, in casi meno estremi, si presenti ma non venga riconosciuta come urgente o giustificata. Forse anche per questo motivo faticiamo a immaginare schiavi e schiavisti seduti allo stesso tavolo.

Nell'introdurre la nozione di *presumptive sympathy* Kitcher non affronta questo cortocircuito logico ma si limita a sostenere che tale precondizione è necessaria, senza considerare il fatto che essa non solo appare impossibile da ottenere nel mondo reale ma anche che sono proprio i limiti intrinseci di tale capacità uno dei motivi che hanno spinto l'umanità a sviluppare la moralità *tout court*.

4. *Status quo, strutture di potere e storie di lotta*

Il secondo dubbio che si vuole avanzare riguarda la proposta di individuare un metodo pratico per sistematizzare il progresso morale. La proposta di Kitcher a riguardo non convince del tutto nella misura secondo cui, idealizzando il ruolo della razionalità pratica e della simpatia, non prende in analisi le tensioni politiche che permeano le dinamiche sociali e non problematizza la diversità, a volte tanto grande da essere causa di totale incompatibilità, delle prospettive e degli interessi che caratterizzano le società pluraliste. Nella realtà le discussioni morali si situano all'interno di dinamiche sociali più ampie, caratterizzate da disuguaglianza di potere e possibilità tra gruppi. Si tratta di ostacoli di tipo sia socioeconomico che culturale, il che rende difficile non solo raggiungere un consenso condiviso ma anche ottenere la considerazione morale

sufficiente da parte di coloro i quali non sono oppressi al fine di far iniziare una revisione delle credenze e delle pratiche vigenti. Una critica analoga è stata mossa a Kitcher da Rachael Jaeggi e si concentra sul fatto che la sua proposta ignora completamente i «power-driven structural and functional obstacles to progress»²³, ovvero quella dimensione contingente fatta di dinamiche reali di sfruttamento, interessi privati e strutture di potere. Il problema risiede nel fatto che, sebbene il progresso morale sia concepito come un processo di risoluzione dei problemi attraverso una conversazione ideale, il riconoscimento di un problema e la sua risoluzione non possono essere ridotti esclusivamente a un passaggio razionale e disinteressato dall'ignoranza alla conoscenza, si tratta piuttosto di una forma di avanzamento sociale, sia collettivo che individuale, incasellato in una dimensione storica e politica. Pur convenendo sulla definizione di progresso morale come *problem solving*, Jaeggi argomenta che per far sì che un problema venga identificato è in primo luogo necessario che i tempi siano maturi, in quanto la risoluzione necessita di una revisione dello status quo, il quale è spesso lo stato di dominanza di alcuni individui sugli altri. A cambiare, quando avviene un progresso morale, non sono solo le nostre credenze e le nostre pratiche ma la nostra intera forma di vita come società, per questo motivo non si può separare il progresso dal contesto storico e pratico in cui si è sviluppato e dalle istituzioni per mezzo delle quali si è evoluto.

L'oppressione, inoltre, secondo la trattazione di autrici femministe come Iris Marion Young²⁴, è un fenomeno sia strutturale, cioè non è da intendersi come l'imposizione della volontà di uno specifico potere tirannico o di un dato gruppo oppresso-

23. R. Jaeggi, *Progress as the Dynamics of Crisis*, cit., p. 120.

24. I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990.

re, che multiforme, ovvero caratterizzato da diverse modalità di controllo come lo sfruttamento economico, l'emarginazione sociale, la privazione di potere, l'imperialismo culturale e la violenza sia fisica che simbolica. Essa

refers to the vast and deep injustices some groups suffer as a consequence of often unconscious assumptions and reactions of well-meaning people in ordinary interactions, media and cultural stereotypes, and structural features of bureaucratic hierarchies and market mechanisms – in short, the normal processes of everyday life.²⁵

Questi ostacoli non solo rendono difficile raggiungere un consenso, ma impediscono anche che alcune categorie di individui, particolarmente quelle oppresse, vengano riconosciute come legittime portatrici di istanze morali. La questione non è solo se il problema sia riconosciuto, ma se e in quale contesto il riconoscimento diventi possibile.

Alla luce di tale caratterizzazione, la difficoltà principale del modello di Kitcher risiede nel presupporre che tutti i partecipanti alle “conversazioni ideali” siano detentori di una considerazione morale sufficientemente simile non solo per affrontare e risolvere i problemi morali, ma anche solo per sedersi allo stesso tavolo. Questo presupposto non tiene conto della disparità di potere che permea le società moderne, in cui le disuguaglianze economiche, sociali e culturali ostacolano il riconoscimento di determinati problemi da parte dei gruppi oppressori, i quali anche quando bene intenzionati faticano a riconoscere come problematiche le ingiustizie che non li riguardano direttamente. La proposta di Kitcher trascura queste dimensioni strutturali, poiché immagina il progresso morale come il risultato di una discussione razionale che coinvolge tutti in modo equo, non riconoscendo che, in una società

25. Ivi, p. 40.

caratterizzata da disuguaglianze di potere, solo alcuni gruppi hanno la possibilità di esprimere e far valere le proprie istanze. Storicamente, come lo stesso Kitcher riconosce, i momenti di progresso sono stati caratterizzati da conflitti e rivolte, momenti in cui gli oppressi hanno lottato contro gli oppressori per sovvertire strutture di potere esistenti, credenze di tipo culturale, sistemi di valori e pratiche sociali. La proposta metodologica fondata sulla *ideal conversation* trascura il ruolo cruciale di questi momenti reali di progresso morale, i quali hanno portato a trasformazioni significative nella storia, dalle rivoluzioni politiche alle lotte per i diritti civili e sociali, e hanno riguardato un mutamento del contesto ampio in cui avviene la vita umana, il quale è fatto di numerosi aspetti di carattere non-morale. Il progresso morale assume così la forma di un processo storico, sociale e politico, che dipende da una trasformazione radicale del contesto reale in cui le persone vivono: «more a matter of social criticism and political struggle than of (paradigm shattering) philosophical speculation»²⁶.

Un esempio di aspetti non prettamente morali che influenzano l'andamento del progresso è rappresentato dai cosiddetti “codici di onore”²⁷ i quali indicano come le persone di determinate identità possono ottenere il diritto al rispetto, come possono perderlo e il modo in cui devono essere trattate. Altre dinamiche da cui dipende il progresso morale sono anche il dovere religioso, l'ascesa di una nuova cultura politica, l'arrivo al potere di una nuova classe con diversi valori, interessi e ideali. La possibilità stessa che il progresso si presenti dipende dal precedente verificarsi di altre modifiche nei campi “adiacenti” a quello morale: culturale, politico e sociale. Esse sono neces-

26. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge 1987, p. 27.

27. K.A. Appiah, *The Honor Code. How Moral Revolutions Happen*, W.W. Norton & Company, New York 2010.

sarie per far sì che le persone vedano il mondo, il loro posto in esso e le loro relazioni con gli altri in modi fondamentalmente nuovi. Se non prendiamo in analisi le condizioni materiali che rendono possibili la critica sociale e la lotta politica, non possiamo comprendere le fonti del progresso morale²⁸. Come sottolineato da Jaeggi, il progresso morale presuppone che i “tempi siano maturi” per un cambiamento, il che implica una revisione dello status quo, che spesso è determinato dalla dominanza di alcuni gruppi su altri.

28. Cfr. M.M. Moody-Adams, *The Idea of Moral Progress*, in «Metaphilosophy», XXX, n. 3, 1999, pp. 168-185; Id., *Moral Progress and Human Agency*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XX, n. 1, 2017, pp. 153-168.

Progresso morale *Criteri ed esempi*

Christoph Lumer*

La prima parte dell'articolo (sez. 1-3) delinea una teoria generale del progresso morale. Si distinguono tre tipi di progresso morale: 1) il miglioramento etico della teoria morale, 2) il miglioramento morale dei sistemi morali e della morale e 3) il miglioramento mondano del mondo secondo criteri del bene sociale moralmente giustificati. E i criteri per questi miglioramenti sono nominati. Inoltre, vengono affrontati i problemi epistemici di questi criteri, come la loro giustificazione e l'autoreferenzialità. La seconda parte (sezioni 4-6) elenca esempi dei tre tipi di progresso, ma anche dei relativi regressi.

1. Tre tipi di progresso morale

Il *progresso* è, secondo *Oxford Languages* (nell'accezione 2 che qui interessa), uno «sviluppo verso una condizione migliorata»¹.

* Dipartimento Filologia e critica delle letterature antiche e moderne, Università degli Studi di Siena.

1. *Progress*: «2. development towards an improved or more advanced condition» (<https://languages.oup.com/google-dictionary-en>, 29.5.24). Nella mia

1) C'è quindi uno sviluppo, un cambiamento che fa parte di una serie di cambiamenti con la stessa tendenza. 2) Questo sviluppo è valutato positivamente; cioè lo stato successivo è migliore di quello precedente. La valutazione che si intende qui nel saggio è (con un'eccezione) una valutazione *morale*.

Che cos'è un progresso *morale*? Quali tipi di sviluppi costituiscono un miglioramento morale? Dobbiamo distinguere almeno tre tipi di sviluppo verso il miglioramento morale, cioè di progresso morale.

P1. Miglioramento etico/miglioramento dell'etica: la prima forma di progresso morale è un miglioramento etico, cioè un miglioramento dell'etica: un miglioramento epistemico della *teoria* morale, cioè un miglioramento della conoscenza etica – secondo i sottocampi dell'etica, allora un

P1.1. miglioramento della conoscenza metaetica,

P1.2. miglioramento della conoscenza etica normativa e

P1.3. miglioramento della conoscenza etica applicata.

I *criteri* per il miglioramento dell'etica sono (i) epistemologici generali e (ii) epistemologici morali (vedi sotto). Poiché un miglioramento dell'etica porta anche a un miglioramento del comportamento a lungo termine, si tratta anche di un miglioramento morale. Il miglioramento dell'etica è portato avanti dalla riflessione epistemologica ed etica e dalla ricerca empirica, soprattutto psicologica, sociologica e biologica, ma anche in parte dall'esperienza sociale e morale.

parafrasi qui sopra, ho omesso il «more advanced» perché, essendo sinonimo di *progressed*, è solo una ripetizione del *definiendum*. Il significato del termine tedesco *Fortschritt* è identico: «un ulteriore sviluppo valutato positivamente» (cfr. Dudenredaktion - G. Drosdowski [a cura di], *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, 2^a ed. riv. e ampl., Dudenverlag, Mannheim-Wien-Zürich 1989, p. 529).

P2. Miglioramento morale in senso stretto/miglioramento della morale e dei sistemi morali: la seconda forma di progresso morale è il miglioramento morale in senso stretto, cioè un miglioramento della morale, ossia dei sistemi morali (P2.1 e P2.2) e dell'agire morale stesso (P2.3), vale a dire un

P2.1. miglioramento morale delle fonti della moralità, come il rafforzamento e il miglioramento qualitativo dell'empatia e del rispetto,

P2.2. miglioramento morale degli strumenti per il miglioramento morale del mondo – come la conoscenza morale, le regole, le norme, le leggi, le istituzioni, le virtù, ecc. – nonché

P2.3. miglioramento morale (espansione e aumento dell'efficienza) dell'agire morale stesso, cioè dell'azione intenzionalmente morale o dell'azione controllata da strumenti morali.

I *criteri* per il miglioramento dei sistemi morali sono i criteri etici normativi del giudizio morale: i sistemi morali e le azioni morali sono moralmente buoni, e quanto buoni?² Questo miglioramento è spinto da (i) la diffusione dei miglioramenti etici (storicamente, questa influenza cresce da zero a molto moderata finora), (ii) l'aumento generale dell'intelligenza e della razionalità dei soggetti morali, (iii) il miglioramento dell'autocontrollo (contro le reazioni affettive e per il rispetto delle norme), (iv) una maggiore sensibilità, in generale più comprensione degli altri e comprensione morale (in cui ancora una volta sono coinvolti molti fattori: conoscenza di altre culture, osservazioni psicologiche letterarie, conoscenze psicologiche), (v) attraverso una maggiore conoscenza cumulativa del funzionamento dei sistemi morali e (vi) attraverso una maggiore ricchezza materiale (potenziale distributivo, capacità organizzative distributive, più tempo libero; l'aumento delle risorse disinnescano i conflitti)².

2. Un esame estremamente completo e dettagliato del miglioramento dei sistemi morali e del comportamento morale stesso, nonché dei fattori che

P3. Miglioramento mondano del mondo: la terza forma di progresso morale è il miglioramento mondano, ossia un miglioramento mondano del mondo misurato in base a criteri moralmente giustificati di benessere sociale, cioè di azioni e mezzi amorali (non specificamente moralmente intenzionati) (P3.1 e P3.2) e il risultante miglioramento del benessere (P3.3). Il miglioramento mondano ha le seguenti componenti:

P3.1. il miglioramento del benessere sociale attraverso il comportamento sociale non morale degli individui e delle comunità (in particolare la diminuzione delle azioni immorali o moralmente proibite, secondo le rispettive norme vigenti, o la diminuzione delle azioni non morali che sono negative per il benessere sociale, o l'aumento delle azioni che sono positive per il benessere sociale ma non controllate moralmente, ad esempio il trattamento più umano dei membri della comunità o la riduzione della violenza bellica),

P3.2. il miglioramento del bene sociale attraverso mezzi non specificamente morali per migliorare il benessere (in particolare l'economia, la scienza e la tecnologia).

P3.3. Infine, il miglioramento del benessere della popolazione stessa. Il confine tra i gruppi P2.3 e P3.1 è molto sfumato: un trattamento meno violento della popolazione da parte dell'esecutivo o della giurisdizione può essere, ad esempio, specificamente motivato moralmente, forse persino richiesto

lo determinano, è fornito da Pinker (S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*, Viking Press, New York 2011). I fattori che, secondo Pinker, hanno portato a una riduzione della violenza sono: 1) l'empatia, 2) l'autocontrollo, 3) il senso morale, 4) la ragione, la capacità di staccarsi dal punto di vista egocentrico, di analizzare i modi in cui potremmo stare meglio (ivi, cap. 9). E gli sviluppi storici che, a suo avviso, favoriscono i fattori citati sono: 1) il Leviatano, cioè il monopolio statale sull'uso della forza, 2) la cooperazione economica, 3) la femminilizzazione (dei valori sociali, via dall'aggressività verso la cura), 4) il cosmopolitismo (il contatto e lo scambio con altre culture), 5) la promozione della ragione (attraverso l'istruzione e la formazione dell'intelligenza stimolata dall'ambiente) (ivi, cap. 10).

moralmente nella rispettiva società (P2.3) o, ad esempio, una conseguenza del risparmio sui costi o della realizzazione della controproduttività della violenza (P3.2).

I *criteri* per il miglioramento mondano del mondo sono criteri del benessere sociale moralmente giustificati. Nelle etiche del benessere (come l'utilitarismo o il prioritarismo), questi criteri per il bene sociale coincidono con i criteri etici normativi per le valutazioni morali, perché in queste etiche il bene morale è un'aggregazione sociale di benefici individuali mondani. In P3.3. questi criteri sono applicati ai beni intrinseci (benessere individuale), mentre nel miglioramento delle azioni e dei mezzi amorali (P3.1, P3.2) e dei sistemi morali (P2) sono applicati alle cause morali di questi beni intrinseci o ai mezzi per raggiungerli. Questi miglioramenti sono spinti da P3.1: miglioramento dell'intelligenza, in particolare dell'intelligenza sociale (combinazione di intelligenza e conoscenza socio-psicologica), dell'autocontrollo, dell'interesse per la cooperazione, P3.2: in larga misura dal progresso scientifico-tecnico, mentre P3.3: il miglioramento del benessere stesso è solo una categoria risultante dalle cause, che si basa su tutti gli altri miglioramenti menzionati e sulle mutate condizioni ambientali naturali.

I miglioramenti elencati prima aiutano causalmente quelli elencati dopo. Soprattutto, però, questa sequenza logico-sistemica aiuta a spiegare i criteri di valutazione da utilizzare in ogni caso. Pertanto, una spiegazione in quest'ordine è migliore. Storicamente, ovviamente, lo sviluppo tende a essere inverso.

2. *Progresso etico. Parte generale*

Il progresso etico è un miglioramento della conoscenza etica. La *conoscenza* è intesa qui in modo più ampio rispetto al senso

filosofico forte, platonico (credenza vera, giustificata in modo sicuro), cioè come: credenza (epistemicamente) giustificata e accettabile (non necessariamente vera). Qui “accettabile” significa vero, probabilmente vero o simile alla verità. Questa espansione estensiva del concetto di conoscenza rispetto a quello classico è necessaria per consentire anche le giustificazioni incerte, che sono molto comuni e indispensabili in etica come in filosofia in generale, ma non possono garantire la verità di ciò che viene giustificato.

I progressi nella conoscenza sono poi, in generale,

PC1: l’acquisizione di nuove conoscenze rilevanti (cioè l’acquisizione di nuove opinioni rilevanti accettabili e giustificate), in particolare anche la consapevolezza che ciò che prima era ritenuto vero è falso o scarsamente giustificato;

PC2: la giustificazione più forte di una conoscenza esistente o di un’opinione rilevante;

PC3: la confutazione e l’abbandono di opinioni false o scarsamente fondate;

PC4: l’ampliata diffusione sociale della conoscenza.

La terza (PC3) di queste quattro possibilità di progresso della conoscenza è in realtà solo un sottocaso della PC1; ma per il suo particolare significato vorrei richiamarla ancora una volta. Il fatto che la diffusione sociale della conoscenza sia anche una progressione della conoscenza è più facilmente riscontrabile nel caso opposto, cioè quando la conoscenza una volta acquisita si perde di nuovo o non si diffonde socialmente, nel caso più eclatante perisce con il suo scopritore.

Le regressioni della conoscenza – parlerò anche di queste – sono corrispondenti:

RC1: l’accettazione di un’opinione falsa o poco o per nulla fondata;

RC2: l’errata valutazione di un’opinione più fondata a favore di un’opinione più debole o per nulla fondata;

RC3: la riaccettazione di un'opinione già confutata;

RC4: il restringimento della diffusione sociale della conoscenza, in particolare attraverso la morte del portatore della conoscenza, soprattutto se questa non viene trasmessa, o attraverso l'oblio dell'opinione stessa o della sua giustificazione.

In filosofia, in particolare, quest'ultima forma di regressione della conoscenza (*RC4*) è un problema importante a causa delle condizioni meno chiare della conoscenza e della giustificazione e dei criteri sfumati, a causa dell'abbondanza di teorie in competizione, ma anche a causa di *RC1*: il rumore, cioè la sovrabbondanza di teorie false, poco fondate e non sviluppate.

Come è noto l'etica è suddivisa in tre livelli che si fondano l'uno sull'altro: metaetica, etica normativa ed etica applicata, con le teorie più fondamentali che contribuiscono alla giustificazione delle teorie basandosi su quelle. Se combiniamo questa suddivisione e la nostra concezione delle sottodiscipline dell'etica con le spiegazioni sul progresso della conoscenza, emergono i seguenti *tipi generali di progresso etico*.

PCE1: I progressi della conoscenza in metaetica includono *PCE1.1.* riconoscimenti psicologici e sociologici sui fondamenti della morale; *PCE1.2.* riconoscimenti (migliorati) del significato e della funzione della morale e degli strumenti morali, nonché *PCE1.3. dell'ontologia* e *PCE1.4.* del linguaggio della morale; *PCE1.5.* miglioramento della comprensione delle giustificazioni; *PCE1.6.* miglioramento dei criteri per la giustificazione dei valori morali; *PCE1.7.* miglioramento di vecchi o introduzione di nuovi criteri e nuovi metodi di giustificazione degli strumenti per la realizzazione dei valori morali.

PCE2: I progressi nella conoscenza dell'etica normativa includono: *PCE2.1.* la giustificazione e l'elaborazione di migliori criteri per le valutazioni morali, o il miglioramento della giustificazione o dell'elaborazione di tali criteri; *PCE2.2.* la giustificazione e l'elaborazione della progettazione di migliori

strumenti per la realizzazione dei valori morali, o il miglioramento della giustificazione o dell'elaborazione di tali progetti; *PCE2.3.* la giustificazione e l'elaborazione di strategie per l'implementazione sociale e politica di tali strumenti, o il miglioramento di tali giustificazioni ed elaborazioni.

PCE3: I progressi della conoscenza nell'etica applicata includono: *PCE3.1.* la giustificazione e l'elaborazione di migliori standard di valutazione in singole aree di applicazione dell'etica o il miglioramento della giustificazione e dell'elaborazione di tali standard; *PCE3.2.* la giustificazione e l'elaborazione di migliori standard di azione (per situazioni decisionali tipiche) in aree di applicazione dell'etica o il miglioramento della giustificazione e dell'elaborazione di tali standard; *PCE3.3.* la giustificazione e l'elaborazione di migliori strumenti per la realizzazione di valori morali in aree di applicazione dell'etica o il miglioramento della giustificazione e dell'elaborazione di tali strumenti; *PCE3.4.* La giustificazione e l'elaborazione di migliori valutazioni delle grandi linee di azione alternative nelle aree di applicazione dell'etica o il miglioramento della giustificazione e dell'elaborazione di queste valutazioni. In tutti questi casi, c'è anche la diffusione di una migliore conoscenza.

Su questa base è facile sviluppare una *tipologia di regressione della conoscenza*.

3. *Problemi epistemici del progresso etico*

Il concetto di progresso contiene quello di valutazione positiva; e ho già detto sopra che questa valutazione va intesa qui in termini morali. Tuttavia, i criteri del giudizio morale sono essi stessi oggetto dell'etica, soprattutto della metaetica. E questo porta a una serie di problemi epistemici, in particolare nella teoria del progresso etico.

3.1. Errori consequenziali

La metaetica e l'etica normativa, in particolare le teorie della giustificazione dei criteri di valutazione morale e la stessa teoria dei valori, da un lato forniscono i criteri per definire il progresso morale. D'altra parte, anche queste stesse teorie dovrebbero essere classificate come progressiste o meno. Contrariamente alle prime apparenze, questo non porta a un problema di circolarità, perché la categorizzazione, ad esempio, come teoria della giustificazione progressiva, in genere non è essa stessa utilizzata per giustificare questa teoria. (La teoria t_2 è moralmente migliore del suo predecessore t_1 , perché t_2 è epistemicamente migliore di t_1 ; t_2 è ad esempio più fortemente giustificata di t_1 [vedi sopra PC2] o non contiene più la falsa ipotesi h_1 [vedi sopra PC3]. Il fatto che t_2 sia giustificata in modo più forte di t_1 è dovuto, ad esempio, al fatto che la giustificazione di t_1 utilizzava anche premesse basate solo su assunzioni, mentre le analoghe premesse di t_2 sono basate su prove empiriche³. t_2 non è più fortemente giustificato di t_1 perché t_2 è moralmente migliore di t_1 ; e t_2 non contiene più la falsa ipotesi h_1 perché t_2 è moralmente migliore di t_1 – ma viceversa in ciascun caso.) Ma questo porta a un problema di errori consequenziali: poiché la teoria della giustificazione è falsa, si sviluppano falsi criteri di valutazione, si fanno false valutazioni e, in ultima analisi, l'emergere di questa falsa teoria della giustificazione può anche essere classificata come progresso etico. Ci sono errori consequenziali in tutti i tipi di teorie: una volta imboccata la strada sbagliata, spesso la si percorre imperterrita. Tuttavia, in particolare gli errori consequenziali che derivano da una falsa metaetica, in particolare

3. Teoria e criteri della forza di giustificazione delle tesi: cfr. C. Lumer, *Strength of Justification. The Rational Degree of Certainty Approach*, in S. Oswald - D. Maillat (a cura di), *Argumentation and Inference. Proceedings of the 2nd European Conference on Argumentation, Fribourg 2017*, College Publications, London 2018, pp. 315-333.

dalla teoria della valutazione, non portano a un buco nero del progresso in cui scompaiono tutti i criteri per il bene morale e quindi anche il bene morale stesso, e questo perché la falsa classificazione come progresso non porta all'esclusione di ulteriori ricerche sui criteri di valutazione morale. Piuttosto, per uscire dall'impasse, sono necessari fondamenti indipendenti per la giustificazione dei criteri di valutazione, che non scompaiono con l'errore originario di cognizione e con gli errori successivi.

3.2. *Trilemma di Münchhausen*

Ma questo ci porta immediatamente al problema successivo: esistono tali basi indipendenti per la giustificazione dei criteri di valutazione? O più in generale: i criteri per la giustificazione dei criteri di valutazione possono essere giustificati in qualsiasi modo? Questo non porta a un trilemma di Münchhausen, come lo ha formulato Hans Albert⁴, più precisamente a un trilemma verticale di Münchhausen nella giustificazione di livelli di giustificazione sempre più profondi? Il trilemma di Münchhausen in questa continuazione di giustificazioni consiste in tre alternative negative che si presentano: il tentativo di giustificare porta a (i) un regresso infinito di sempre nuove giustificazioni, (ii) una circolarità delle giustificazioni, o (iii) un abbandono arbitrario delle giustificazioni, al dogmatismo. (Albert considera il trilemma insolubile; raccomanda quindi di abbandonare le giustificazioni e di passare invece al falsificazionismo popperiano). Come dimostra un'analisi dettagliata⁵,

4. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 4^a ed. migl., Mohr, Tübingen 1980, pp. 10-15. Sesto Empirico tratta il trilemma e lo fa risalire allo scettico Agrippa, motivo per cui è chiamato anche «trilemma di Agrippa».

5. C. Lumer, *Praktische Argumentationstheorie. Theoretische Grundlagen, praktische Begründung und Regeln wichtiger Argumentationsarten*, Vieweg, Braunschweig 1990, pp. 197-209.

tuttavia, esiste una soluzione alla giustificazione: il trilemma può essere risolto, tra l'altro, ricorrendo a criteri di giustificazione che rappresentano un vero e proprio inizio, cioè sono infondati, ma non sono comunque arbitrari. Nell'ambito della conoscenza empirica, le osservazioni hanno questa proprietà; nell'ambito della conoscenza pratica, si tratta dei semplici giudizi e decisioni pratiche prudenziali: decidiamo tra azioni alternative in base a valutazioni intrinseche delle conseguenze presunte delle azioni possibili. Nel caso più semplice, viene valutata solo una conseguenza di ciascuna delle due alternative. Nei casi più complessi, si valutano alternative sempre più complesse e conseguenze sempre più ramificate, eventualmente solo probabilistiche. Su questa base, i criteri di giustificazione più complessi possono essere giustificati in più fasi ascendenti⁶. Oltre a queste giustificazioni pratiche e ai loro criteri, l'etica adotta e applica anche una serie di forme di giustificazione provenienti dall'epistemologia generale, che non sono quindi sviluppate e giustificate nella metaetica, ad esempio nel riconoscimento della funzione sociale della morale o del funzionamento degli strumenti morali o nella psicologia morale. Con queste forme di giustificazione, si pone un analogo problema di giustificazione nell'epistemologia o nella filosofia della scienza, ma anche lì viene risolto in modo analogo.

3.3. Pluralismo fattuale in metaetica, autoreferenzialità imbarazzante e auto-elogio

Esistono diverse scuole in competizione tra loro sia in metaetica che in etica normativa e applicata; esiste un pluralismo fattuale. In caso di dubbio, il progresso della teoria di una scuola è un regresso dal punto di vista dell'altra scuola. E

6. Schema di una giustificazione senza circolarità di tra gli altri criteri per giudizi di valore molto complessi: ivi, pp. 437-447.

ogni teoria, purché sia coerente, confermerà a se stessa, sulla base dei criteri che ha sviluppato, di rappresentare il progresso più avanzato. Questo porta all'autoreferenzialità e all'auto-compiacimento, qualità non certo piacevoli! Non stiamo forse scegliendo tali risultati come progresso che armonizzano con la nostra teoria? Temo che sia inevitabile. Da un lato, però, questo vale per tutte le teorie. La teoria del progresso morale è semplicemente una continuazione del resto della teoria etica; in linea di principio, esistono tante teorie del progresso morale quante sono le metaetiche e le etiche normative. In secondo luogo, e soprattutto, le teorie considerate progressiste non sono semplicemente selezionate a caso, ma sono giustificate sulla base di criteri di giustificazione a più livelli. Queste giustificazioni possono essere sbagliate e criticate, ma possono anche dimostrarsi valide e stabili nella discussione. Si tratta della normale competizione tra teorie con giustificazioni e apertura alla critica e non di un problema fondamentale. Se una particolare metaetica, ad esempio, fornisce il miglior criterio per la desiderabilità morale, quindi, dipende dal fatto che questo criterio sia valido e adeguatamente giustificato e – se più criteri sono validi e adeguatamente giustificati – se è più fortemente giustificato dei suoi concorrenti. Ciò che sembra un'imbarazzante autoreferenzialità e auto-elogio è in definitiva solo una prova di coerenza per la propria teoria. E se questa prova di coerenza ha successo e la teoria è più fondata delle teorie coerenti eventualmente concorrenti, allora è meglio fondata.

3.4. L'inclusione del progresso etico nella teoria del progresso morale

Ciò che è decisivo per la soluzione dei tre problemi epistemici appena discussi, tuttavia, è che la teoria del progresso morale contenga anche una giustificazione non-circolare e comple-

ta dei criteri di giustificazione e di valutazione, cioè che non parli solo di progresso morale in senso stretto (P2), ma anche di progresso etico. L'inclusione del progresso etico è quindi una caratteristica essenziale della teoria del progresso morale qui presentata.

Il fatto che questa questione non sia affrontata sufficientemente o non è un problema fondamentale delle teorie concorrenti. In altre parole, le teorie concorrenti del progresso morale hanno di solito grossi problemi in quanto non giustificano o non giustificano sufficientemente i criteri del progresso morale. Posso mostrarlo qui solo con alcuni esempi.

A livello metodologico, *Jesse Prinz* rappresenta una teoria morale naturalistica e a livello contenutistico, per quanto riguarda i fondamenti e i meccanismi della morale, un sentimentalismo culturalmente relativo⁷. L'insieme di queste due cose porta poi a un relativismo moderato: c'è un'abbondanza di morali, ognuna delle quali conferma se stessa⁸. Anche la morale occidentale dell'autonomia non è migliore delle altre; essa ignora i valori del divino/naturale e della comunità⁹. Nonostante la pluralità e la relatività, alcuni valori morali sono esternamente migliori di altri perché servono i nostri desideri e bisogni; e un certo progresso morale locale è possibile – ma senza aggregarsi in una storia di progresso morale. – Il metodo naturalistico da solo esclude di fatto la valutazione morale e quindi anche una teoria del progresso morale. Questa esclusione è ulteriormente sostenuta dalla teoria empirica sentimentalista della morale, che però – empiricamente sbagliato – sottovaluta completamente le componenti cognitive della morale. Il fatto

7. J.J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford 2007¹ (2009²), parte I, pp. 13-169.

8. Ivi, p. 308.

9. Ivi, pp. 304-305.

che Prinz sostenga poi il relativismo morale e dichiarare alcuni valori morali migliori è quindi una trasgressione del naturalismo metodologico, trasgressione che inoltre rimane *ad hoc* e infondata. Questa teoria illustra che un naturalismo metodologico non può arrivare a una teoria del progresso morale, ma che questo risultato metodologicamente condizionato viene poi trasformato completamente infondato in qualcosa normativo per rifiutare (in massima parte) i criteri del progresso morale e il progresso morale stesso. Per una teoria del progresso morale, occorre semplicemente una teoria diversa dal naturalismo metodologico.

Philip Kitcher sviluppa una teoria del progresso morale di ampio respiro, anch'essa di stampo naturalistico, secondo la quale lo sviluppo della morale è iniziato circa 50.000 anni fa¹⁰. Secondo Kitcher, la moralità, ossia il controllo da parte delle regole sociali e l'interiorizzazione di queste regole, si è sviluppata come risposta alle debolezze dell'altruismo innato, ossia l'incapacità di frenare sufficientemente i comportamenti egoistici dannosi per il gruppo. In un'evoluzione culturale, le regole sociali sviluppate in questo modo vengono progressivamente sviluppate ulteriormente in modo tale che il rafforzamento della comunità attraverso l'organizzazione interna disciplinata da regole porti al successo nella competizione con altri gruppi. I criteri di Kitcher per il progresso della moralità sono: (i) che compensi il fallimento dell'altruismo, (ii) che risolva le tensioni sociali e (iii) che porti al successo nella selezione dei gruppi. Su questa base, Kitcher definisce persino pragmatisticamente la «verità morale»: le regole etiche (o le loro controparti descrittive, qualunque cosa ciò significhi) sono vere se sopravvivono al progresso corrispondente nel lungo

10. P. Kitcher, *The Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2011.

periodo¹¹. – Kitcher sviluppa dunque persino un criterio per la verità morale. Ma uno sviluppo della morale non è per lui un progresso perché la nuova morale è moralmente migliore di quella vecchia; piuttosto, il concetto di progresso è per lui primario. I tre criteri di progresso sono introdotti da Kitcher *ad hoc* e non sono giustificati. Sono persino in competizione tra loro (un esempio è una società pacifica, prospera ed egualitaria (criteri *i* e *ii*), che viene distrutta da una superiorità militare (criterio *iii*). Sono troppo vaghi per essere utilizzati per valutare eventuali miglioramenti della moralità sociale a confronto. E non soddisfano le aspettative morali, come la protezione dei deboli. Invece di risolvere la questione dei criteri di progresso *ad hoc*, è meglio risolverla collegandola alla teoria del bene morale, che non deve essere necessariamente intesa in modo oggettivista e realista dei valori.

4. *Progressi e regressi etici. Alcuni esempi*

Dopo la parte generale e concettuale della teoria del progresso morale, seguiranno ora alcune applicazioni. Non posso sviluppare qui una storia complessiva del progresso morale, ma posso solo fornire alcuni esempi di progresso morale, soprattutto in tempi recenti, e giustificarne la progressività. Questi esempi non intendono semplicemente riflettere ciò che personalmente considero miglioramenti morali¹², ma colgono ten-

11. Ivi, p. 246.

12. I criteri che ho sviluppato si trovano, tra gli altri, nei miei seguenti scritti. Criteri per le buone teorie etiche: *A Theory of Philosophical Arguments*, in J. Cook (a cura di), *Evidence, Persuasion & Diversity. Proceedings of Ontario Society for the Study of Argumentation Conference*, vol. 12, 2020, pp. 7-14, 19-21, 25-26, 30-33, <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive/OSSA12/Wednesday/15>; *Tre tipi di teorie filosofiche*, in R. Davies (a cura

denze più ampie che sono considerate un progresso da molti eticisti e che possono essere giustificate come tali in base ai criteri di cui sopra.

Esiste allora un progresso etico? Sì, c'è. Gli esempi che seguono intendono dimostrare questa tesi.

4.1. *Progressi metaetici*

A mio avviso, si tratta di *progressi metaetici* significativi degli ultimi cinquant'anni.

1) *Internalismo motivazionale*: il dibattito sull'internalismo ha portato – nonostante l'esistenza di alcuni pronunciati externalisti – all'accettazione relativamente ampia, anche se spesso diffusa, di un criterio motivazionale-internalista per le giustificazioni morali, che può essere specificato come segue: è una condizione di adeguatezza per le giustificazioni morali valide

di), *Analisi. Annuario della Società italiana di filosofia analitica (SIFA) 2011*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 45-75. Criteri di giustificazione della morale: *Rationaler Altruismus. Eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus*, 2^a ed. riv., Mentis, Paderborn 2009, pp. 30-127, 577-589; *Ethical Arguments for Moral Principles*, in B. Garssen et al. (a cura di), *Proceedings of the 8th International Conference of the International Society for the Study of Argumentation, Amsterdam, July 1-4, 2014*, Sic Sat, Amsterdam 2015, <http://rozenbergquarterly.com/issa-proceedings-2014-ethical-arguments-for-moral-principles>. Criteri per valutazioni morali: *Rationaler Altruismus*, cit., pp. 589-632; *Prioritarian Welfare Functions: an Elaboration and Justification*, Working Paper, Università di Siena-Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali, Siena 2005, pp. 22-39, http://www.lumer.info/wp-content/uploads/2020/07/A066_Lumer_PrioritarianWelfareFunctions.pdf; *From Utilitarianism to Prioritarianism: an Empathy-Based Internalist Foundation of Welfare Ethics*, in M. Schefczyk - C. Schmidt-Petri (a cura di), *Utility, Progress, and Technology. Proceedings of the 15th Conference of the International Society for Utilitarian Studies*, KIT Scientific Publishing, Karlsruhe 2021, pp. 139-151, <https://www.ksp.kit.edu/books/e/10.5445/KSP/1000134479>.

che un criterio morale sia stato validamente giustificato solo se un destinatario aperto e razionale è motivato ad accettare questa morale per se stesso dopo aver ricevuto la giustificazione morale ed è almeno in qualche misura motivato a seguirla. Ciò che ho appena formulato è, ovviamente, un'interpretazione speciale dell'internalismo motivazionale, vale a dire come condizione di adeguatezza per le giustificazioni morali valide, ecc. Purtroppo, esiste una plethora di interpretazioni che si discostano da questa; ma anche molti sostenitori dell'internalismo motivazionale vogliono più o meno quello che ho appena formulato. La diffusione di questa forma di internalismo è un progresso, 1) perché fornisce un punto di partenza per le giustificazioni morali, in particolare per le giustificazioni morali strumentalistiche, che prima non c'era, e 2) perché rende le giustificazioni morali pragmaticamente rilevanti, cioè riconosce come giustificazione morale solo quella che effettivamente contribuisce a cambiare il mondo accettando e seguendo un criterio morale.

2) *Riconoscimento del problema delle richieste eccessive*: un ulteriore passo avanti è stato il *dibattito sulle richieste morali eccessive* e il riconoscimento diffuso della giustificazione di questa critica all'utilitarismo e welfarismo dell'atto in generale. Oltre a essere adeguato in termini di contenuto, questo è anche un progresso in quanto riporta gli eticisti che predicano liberamente alla realtà sociale e razionale: non si possono semplicemente avanzare richieste morali arbitrariamente forti senza perdere il contatto con gli effettivi destinatari della morale.

3) *Scomparsa del semanticismo metaetico*: un progresso metaetico del passato è la *scomparsa del semanticismo metaetico*, rappresentato in particolare da Richard Hare, ossia la teoria secondo cui i criteri morali possono essere dedotti dal significato del linguaggio morale. La stragrande maggioranza degli eticisti si è ormai resa conto che la morale non può essere

fondata sul significato delle espressioni morali. Questo è un progresso etico, se non altro perché il semanticismo metaetico non soddisfa la condizione dell'internalismo motivazionale: sebbene il linguaggio morale avesse, ad esempio, il significato del prescrittivismismo universale ipotizzato da Hare, il significato delle espressioni linguistiche può comunque essere cambiato. Il semanticismo metaetico non fornisce alcuna ragione per non farlo.

4) *Repressione delle giustificazioni morali teologiche*: un progresso metaetico forse meno evidente nel dibattito filosofico, ma più evidente nel dibattito politico pubblico, è la *repressione delle giustificazioni morali teologiche* e quindi della cattiva metafisica. Nelle commissioni competenti e nei dibattiti politici pubblici in generale, i teologi non fanno più riferimento ad argomenti teologici, ma alla dignità umana, ad esempio. Si tratta di un progresso metaetico perché rifiuta le giustificazioni morali che contengono essenzialmente premesse che non possono essere giustificate razionalmente.

4.2. *Regressioni metaetiche*

Tuttavia, a mio avviso, a partire dagli anni '90, si sono verificate anche notevoli *regressioni metaetiche*.

1) *Diffusione dell'intuizionismo metodologico*: un primo passo metaetico indietro è la *diffusione dell'intuizionismo metodologico* come forma di «giustificazione» morale. In questa valutazione mi riferisco a tutte le forme di intuizionismo, al vecchio intuizionismo, che rivendicava per sé questo titolo e sviluppava approcci a una teoria della percezione della morale attraverso le intuizioni¹³, un intuizionismo rawlsiano dell'equilibrio ri-

13. Ad esempio W.D. Ross, *The Right and the Good*, a cura di P. Stratton-Lake, Clarendon, Oxford 2002 (1930¹).

flessivo¹⁴, di un intuizionismo delle opinioni popolari, che ora sono anche indagate empiricamente nell'etica sperimentale, così come di un intuizionismo che non è ulteriormente teorizzato e utilizza le proprie intuizioni morali come premesse. Si tratta di un passo indietro metaetico, perché il ricorso alle intuizioni, soprattutto a quelle che il destinatario dell'argomentazione non accetta, è semplicemente una rinuncia alla giustificazione. Semplicemente non si danno più ragioni e poi eventualmente si pretende che le proprie intuizioni abbiano una dignità speciale. Ma questa dignità non è dimostrata; e di norma tali intuizioni si basano o sull'adozione di fonti riconosciute come autorità o su processi cognitivi relativamente complessi che si vorrebbe fossero spiegati.

2) *Diffusione del realismo morale*: un ulteriore regresso metaetico è una certa *diffusione del realismo morale in senso forte*, cioè la tesi che esista una realtà morale indipendente dagli atteggiamenti morali dei soggetti morali, che deve solo essere scoperta. Questo è un passo indietro dal punto di vista metaetico, perché gli argomenti forti contro questa tesi¹⁵ semplicemente non vengono più accolti dai rappresentanti del realismo morale.

3) *Diffusione del neonaturalismo*: un ulteriore regresso metaetico è rappresentato da un certo *neonaturalismo* che si è sviluppato tra molti ricercatori e rappresentanti della psicologia morale empirica e della fisiologia morale: ai (presunti) risultati empirici della psicologia morale e della fisiologia morale sul giudizio e sull'azione morale viene data una svolta norma-

14. Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971; ed. riv., Oxford University Press, Oxford 1999, §§ 4, 9.

15. In particolare: J.L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, New York 1977, pp. 36-42.

tiva¹⁶. Questo è un passo indietro metaetico, perché è una violazione della legge di Hume. Naturalmente, questo verdetto non significa che tali informazioni empiriche non possano essere eticamente rilevanti. Ma l'etica, la metaetica, non è psicologia morale o fisiologia morale; né tali scoperte empiriche portano direttamente a prescrizioni morali.

4.3. *Progressi nell'etica normativa*

Negli ultimi cinquant'anni, inoltre, sono stati compiuti vari progressi nel campo dell'*etica normativa*.

1) *Sviluppo di criteri assiologici di giustizia distributiva*: il progresso più importante dell'etica normativa è probabilmente lo sviluppo e la giustificazione di criteri assiologici fondamentali di giustizia distributiva completamente nuovi e fruttuosi: i principi di giustizia di Rawls, il *maximin*, il *leximin*, l'egualitarismo moderato, il prioritarismo, il sufficienzialismo, ma anche l'elaborazione del contrattualismo tramite la teoria dei giochi da parte di Gauthier, per esempio. Naturalmente, non tutti questi criteri possono essere corretti. Ma il dibattito mostra che, a differenza della discussione ampiamente bloccata tra utilitaristi e kantiani, ad esempio, c'è un notevole spazio in questo settore per lo sviluppo di criteri di desiderabilità morale, ad esempio, che possono porre rimedio ai deficit spesso criticati dell'utilitarismo, come il fatto di trascurare la giustizia distributiva. Si tratta quindi di un'espansione dello spettro di alternative e dell'orizzonte cognitivo e quindi di un progresso normativo-etico.

2) *Parte deontica dell'etica del benessere*: altri progressi nell'etica normativa riguardano la parte deontica dell'etica del benessere, cioè la parte dell'etica del benessere che si occupa di

16. Abbiamo già analizzato esempi un po' mascherati di questo, cioè le teorie di Prinz e Kitcher, sopra.

convertire i giudizi morali in imperativi morali. Una delle nuove proposte, che qualitativamente va ben oltre l'utilitarismo dell'atto o l'utilitarismo della regola ideale, è una certa forma di utilitarismo della regola proposta da Richard Brandt e Brad Hooker¹⁷ ed è meglio descritta come «utilitarismo della coscienza». Secondo questa teoria, l'azione moralmente imperativa è quella prescritta dall'etica il cui ancoraggio alla coscienza delle persone sarebbe ottimale. Una proposta alternativa è l'utilitarismo delle regole reali¹⁸ o il welfarismo progressivo delle norme¹⁹. Si tratta di un progresso etico-normativo per ragioni analoghe a quelle dello sviluppo di nuovi criteri per la giustizia distributiva: lo sviluppo di nuovi criteri per i doveri morali ha arricchito una discussione che era ferma a poche alternative con alternative differenziate che cercano di risolvere i problemi delle alternative iniziali. Allo stesso tempo, sono stati scoperti nuovi problemi di queste alternative iniziali e si è stimolata la ricerca di ulteriori soluzioni creative.

3) *Nascita e certa diffusione del prioritario*: il *prioritarismo* è un progresso normativo-etico rispetto sia all'utilitarismo sia al criterio *maximin* o *leximin*. È infatti una sintesi di entrambi: da un lato, conserva l'efficienza dell'utilitarismo e la considerazione degli interessi di tutti, come nell'utilitarismo, ma dall'altro introduce un criterio di giustizia distributiva che tiene conto in particolare degli interessi delle persone

17. R.B. Brandt, *Facts, values, and morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 123-163; B. Hooker, *Ideal Code, Real World. A Rule-consequentialist Theory of Morality*, Clarendon Press, Oxford 2000, p. 2.

18. Ad esempio J.O. Urmson, *The Interpretation of the Philosophy of J. S. Mill*, in «Philosophical Quarterly», III, n. 10, 1953, pp. 33-39; R.B. Miller, *Actual Rule Utilitarianism*, in «The Journal of Philosophy», CVI, n. 1, 2009, pp. 5-28.

19. C. Lumer, *The Greenhouse. A Welfare Assessment and Some Morals*, University Press of America, Lanham-New York-Oxford 2002, pp. 93-97.

più svantaggiate. Inoltre, il prioritarismo preserva la particolare preoccupazione di *maximin* e *leximin* per chi sta peggio, da un lato, ed elimina la loro antieconomica e ingiusta attenzione esclusiva al miglioramento della sorte di chi sta peggio, dall'altro. Inoltre, il prioritarismo può essere giustificato internamente dalla compassione, perché la compassione scatta molto più fortemente nei confronti di chi sta peggio, ma non esclude la gioia per il benessere di chi sta meglio²⁰. Soddisfa quindi il criterio dell'internalismo motivazionale.

4.4. *Progressi nell'etica applicata*

I progressi fondamentali nella conoscenza dell'etica applicata negli ultimi cinquant'anni sono stati fatti, ad esempio, nell'*etica politica applicata*. Inoltre, sono stati aperti numerosi altri campi dell'etica applicata, che hanno portato anche all'implementazione di una serie di nuovi standard moralmente validi. Alcuni esempi sono lo sviluppo di norme e teorie sui seguenti temi: 1) la democrazia deliberativa; 2) più recentemente, l'altruismo effettivo; 3) diritti o interessi delle generazioni future; 4) giustizia internazionale ed etica dello sviluppo; 5) diritti delle minoranze o delle persone oppresse, in particolare donne, omosessuali, queer, minoranze etniche e nazionali; 6) diritti degli animali e benessere degli animali; 7) l'etica del clima e la giustizia del clima.

In tutte queste aree, i filosofi sono stati anche politicamente attivi e hanno sostenuto i movimenti sociali esistenti sia dal punto di vista pratico che teorico. Anche questo è un progresso nella conoscenza, poiché la corrispondente conoscenza morale è ora molto diffusa tra la popolazione.

20. C. Lumer, *Rationaler Altruismus*, cit., pp. 589-632; Id., *Prioritarian Welfare Functions*, cit., pp. 22-39; Id., *From Utilitarianism*, cit.

5. *Progressi e regressi della morale e dei sistemi morali. Alcuni esempi*

5.1. *Progressi dei sistemi morali per frenare la violenza*

La precedente presentazione del progresso etico conteneva solo esempi che forse indicano una certa tendenza, ma nessuna valutazione complessiva dello sviluppo storico. Ciò richiederebbe uno studio molto ampio e molto specifico della storia dell'etica, che non conosco ancora. Siamo in una posizione migliore per quanto riguarda le domande sul progresso storico dei sistemi morali. Steven Pinker, nel suo monumentale studio *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*²¹, ha dimostrato che la violenza interpersonale si è notevolmente ridotta storicamente, nonostante gli eccessi barbarici del XX secolo. Egli ha spiegato questo sviluppo anche con quello che è stato chiamato qui il «miglioramento dei sistemi morali». Da un lato, c'è stata una notevole espansione delle fonti della moralità, cioè l'empatia, e, dall'altro, degli strumenti per il miglioramento morale del mondo. Egli cita, tra gli altri, i seguenti strumenti: l'autocontrollo (contro gli atti passionali di aggressione violenta), il monopolio dello Stato sull'uso della forza, l'abolizione o la limitazione di punizioni crudeli e della pena di morte, la proibizione della schiavitù, la limitazione legale del dispotismo, una guerra meno lesiva e la legge marziale umanitaria, l'introduzione dei diritti civili e l'azione dello Stato contro le leggi del linciaggio, i pogrom e le vendette di sangue, l'introduzione e il rafforzamento dei diritti delle donne, degli omosessuali, dei bambini e degli animali. Si tratta di progressi morali perché questi miglioramenti aumentano il benessere delle persone: la riduzione del benessere da parte della violenza viene eliminata e anche la paura di atti violenti diminuisce.

21. S. Pinker, *The Better Angels*, cit., in part. i capp. 4, 7 e 9.

5.2. *Altri miglioramenti dei sistemi morali*

A questi miglioramenti nei sistemi morali che hanno specificamente portato a una riduzione della violenza si possono aggiungere altri miglioramenti storicamente ragionevolmente stabili nei sistemi morali che hanno in altri modi migliorato il benessere umano e contribuito anche a una maggiore giustizia: l'introduzione di giudici e quindi di un sistema giudiziario indipendente per giudicare tutti i tipi di conflitti e di una forza di polizia indipendente per proteggere i diritti; in generale l'introduzione di leggi sostenute da sanzioni; la diffusione della democrazia; la diffusione dei diritti fondamentali e in tempi storici più recenti la diffusione di diritti liberali come: diritto all'aborto e al divorzio, diritti LGBTQ+. In molti paesi esiste una tassazione progressiva, che serve anche alla redistribuzione dei beni materiali attraverso il pagamento dei compiti della comunità e quindi anche alla giustizia sociale. In molti paesi sono stati introdotti e ampliati sistemi di welfare state, che servono in particolare a migliorare il benessere delle persone svantaggiate e quindi a promuovere la giustizia sociale. Inoltre, storicamente, il numero di democrazie autentiche con uno Stato di diritto è aumentato nel lungo periodo, nonostante le recenti regressioni.

5.3. *Regressi nei sistemi morali*

Purtroppo, il progresso è stato accompagnato anche da una serie di regressi morali. Gli ultimi decenni hanno visto una pletora di barbarie come il nazionalsocialismo, la rivoluzione culturale in Cina, lo stalinismo in Unione Sovietica, il regime di terrore dei Khmer Rossi. Il ritorno allo Stato autoritario in Russia e in Cina. Il regresso umanitario è la sofferenza delle popolazioni colpite. La regressione dei sistemi morali comprende l'abbandono dei diritti umani e le violazioni dei diritti umani; strutturalmente, l'abolizione di parti importanti della

democrazia, che in quanto tale è uno strumento per la realizzazione delle norme morali; la persecuzione dell'opposizione (libertà di espressione, libertà di stampa); l'abolizione in sostanza delle elezioni democratiche.

6. *Progressi e regressi nel miglioramento mondano del mondo*

Oltre ai sistemi morali, i più importanti motori del *miglioramento mondano del mondo*, cioè del benessere sociale, attraverso mezzi non specificamente morali, sono il progresso scientifico e tecnologico, il progresso economico attraverso un sistema economico migliore e una maggiore produttività, il progresso medico e igienico e quello dei sistemi sanitari, ma anche la diffusione e il miglioramento dell'istruzione, soprattutto scolastica, l'accesso enormemente ampliato all'informazione attraverso l'internet e le possibilità tecniche di comunicazione. L'aumento della ricchezza materiale – anche la percentuale di popolazione che vive in condizioni di povertà assoluta è diminuita negli ultimi decenni – ha portato al soddisfacimento dei bisogni primari e alla diffusione dei beni di consumo presso un'ampia fetta di popolazione. Di conseguenza, le persone vivono in media molto più a lungo rispetto al passato. Il loro benessere soggettivo è aumentato grazie all'eliminazione o alla riduzione di molte fonti di ansia, alle condizioni di lavoro usuranti e anche alle comodità del tempo libero e dei beni di consumo, nonché alle opportunità di realizzazione autodeterminata del proprio potenziale, infine alle tecniche di controllo psicologico. Inoltre, l'istruzione e l'ampliamento delle conoscenze e delle competenze hanno incrementato l'aspetto qualitativo del benessere. Questo progresso è abbastanza stabile e, secondo lo stato attuale delle conoscenze, continuerà in futuro perché si basa anche su effetti cumu-

lativi, in particolare sull'acquisizione e la diffusione di nuove conoscenze e nuove tecniche.

I ben noti *deterioramenti mondani* associati *nel mondo* sono la distruzione dell'ambiente e l'esaurimento o la riduzione delle risorse non recuperabili o difficilmente recuperabili, l'aumento dello stress.

Questi sviluppi sono ovviamente ben noti. Ma a volte è bene ricordarli di fronte alle fosche previsioni per il futuro e agli umori della fine dei tempi.

L'evoluzione della morale

Tradizione e progresso in Friedrich von Hayek

Valentino Pellegrino*

1. Introduzione: Hayek filosofo morale

Quello di Friedrich August von Hayek è un nome che si incontra raramente in ambito filosofico-morale, specialmente in Italia. Hayek è conosciuto principalmente per la sua attività di economista, che gli è valsa il Premio Nobel per l'economia nel 1974. Tuttavia, una parte significativa della sua produzione più matura è dedicata proprio a temi di filosofia morale e politica. Il suo primo lavoro sistematico in questo campo è *The Constitution of Liberty* (1960), che presenta in modo organico i fondamenti filosofici del liberalismo classico¹. Negli anni successivi, come ammesso dallo stesso Hayek², il tema della morale diviene il suo interesse scientifico principale. La sua prospettiva etica si basa su una teoria evolutiva delle norme morali, che Hayek concepisce come il prodotto di una selezione naturale operante a livello di gruppo³.

* Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, Università Ca' Foscari Venezia.

1. Cfr. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago 1960.

2. Cfr. F.A. Hayek, *Our Moral Heritage*, The Heritage Foundation, Washington D.C. 1983.

3. Cfr. F.A. Hayek, *Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct* (1967), in Id., *The Collected Works*, vol. V, *The Market and Other Or-*

Il culmine di questa fase della produzione hayekiana è costituito dall'opera in tre volumi *Law, Legislation and Liberty* (1982), che offre il resoconto più esaustivo della sua filosofia morale⁴. La sua prospettiva viene in seguito ulteriormente approfondita, e in parte estremizzata, in *The Fatal Conceit* (1988)⁵, ma la paternità hayekiana dell'opera è ancora discussa, in quanto la stesura finale fu affidata a un curatore⁶.

2. L'ordine spontaneo del mercato

Il concetto a cui il pensiero di Hayek viene più comunemente associato è senza dubbio quello di “ordine spontaneo”. Hayek sviluppa questa nozione nel contesto dell'analisi economica, ma le sue premesse sono propriamente epistemologiche, il che la rende applicabile anche ad altri campi d'indagine⁷.

Nell'articolo *The Use of Knowledge in Society* (1945), Hayek spiega come la complessità delle società moderne renda la pia-

ders, a cura di B. Caldwell, The University of Chicago Press, Chicago 2014, pp. 278-292.

4. Cfr. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Routledge, London 1982.

5. Cfr. F.A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, a cura di W.W. Bartley III, The University of Chicago Press, Chicago 1988.

6. Cfr. A. Ebenstein, *The Final Deceit*, in «Liberty», XIX, n. 3, 2005, pp. 29-31; K.W. Diener, *The Evolution of Hayek's Ethics*, in R. Leeson (a cura di), *Hayek: A Collaborative Biography. Part X: Eugenics, Cultural Evolution, and The Fatal Conceit*, Palgrave Macmillan, London 2017, pp. 355-372.

7. Cfr. H.H. Gissurarson, *Hayek's Conservative Liberalism*, Garland, New York-London 1987; C. Petsoulas, *Hayek's Liberalism and Its Origins: His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment*, Routledge, London-New York 2001; L. Infantino, *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando, Roma 2008.

nificazione di un'economia epistemicamente impossibile⁸. La tesi fondamentale dell'articolo è la seguente: la conoscenza richiesta per allocare le risorse in modo sufficientemente stabile ed efficiente in una economia moderna è tale, per ampiezza e dispersione, che nessun pianificatore razionale – né un gruppo di pianificatori – potrà mai acquisirla. Di conseguenza, qualsiasi tentativo di pianificare razionalmente un'economia, per quanto ben intenzionato e ben attrezzato, è destinato a portare a conseguenze indesiderate e, in ultima analisi, a fallire, poiché non potrà non scontrarsi con una irrimediabile mancanza di informazioni, anche vitali.

In ogni caso, spiega Hayek, una soluzione in grado di evitare le deficienze epistemologiche della pianificazione economica esiste: si tratta dell'ordine che emerge *spontaneamente* dalle libere interazioni dei singoli agenti economici, ciascuno impegnato a perseguire i propri fini personali. Quest'ordine spontaneo (cioè non pianificato) non è il risultato del lavoro di una singola mente o di un gruppo ristretto di menti, bensì della cooperazione di tutte le menti che partecipano all'economia. Per questo, esso è in grado di raccogliere e di tradurre in pratica, per intero, la conoscenza necessaria al funzionamento di quella stessa economia.

L'elemento più paradigmatico di questo processo è il cosiddetto “meccanismo dei prezzi”, il quale serve «a coordinare le azioni separate di diverse persone» e realizza ciò «comunicando informazioni»⁹. In un'economia di mercato, i prezzi sono infatti il risultato dell'aggregazione di tutte le informazioni – tanto oggettive (come la quantità disponibile di una risorsa), quanto soggettive (le preferenze personali dei soggetti

8. Cfr. F.A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, in «The American Economic Review», XXXV, n. 4, 1945, pp. 519-530.

9. F.A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, cit., p. 526. Le traduzioni dall'inglese sono di chi scrive.

coinvolti) – che costituiscono quella economia. Il meccanismo dei prezzi comunica a ogni agente, sia esso un produttore o un consumatore, le informazioni rilevanti per le sue scelte economiche, permettendo la trasmissione di informazioni fra individui che non si conoscono e che non entrano mai in contatto diretto fra loro. Nel fare ciò, i prezzi riescono laddove nessun pianificatore centrale potrebbe mai riuscire¹⁰. È per questo che Hayek, in seguito, scriverà che «una società libera può fare uso di molta più conoscenza di quanta la mente del più saggio dei governanti possa mai concepire»¹¹.

È degno di nota che la teoria hayekiana, che predice il fallimento delle economie pianificate, sia stata formulata decenni prima che il collasso dell'Unione Sovietica ne desse una testimonianza storica, e anche molto prima che la scienza economica iniziasse a confermarla empiricamente¹².

3. *Ordine spontaneo ed etica: l'evoluzione della morale*

Come anticipato nell'introduzione, nel decennio successivo a *The Use of Knowledge in Society* Hayek si rese sempre mag-

10. Va sottolineato che non si tratta, qui, di un'impossibilità tecnica (e quindi temporanea), che possa essere superata attraverso un apparato burocratico meglio organizzato o un sistema computazionale più potente. Per Hayek – come per Polanyi e Oakeshott – la conoscenza impiegata in ambito politico-economico è in gran parte di tipo *pratico* e *tacito*, il che la rende essenzialmente impossibile da centralizzare (cfr. M. Polanyi, *The Study of Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1959; M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, Methuen, London 1962).

11. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit., pp. 30-31.

12. Cfr. D.K Gode - S. Sunder, *Allocative Efficiency of Markets with Zero-Intelligence Traders: Market as a Partial Substitute for Individual Rationality*, in «Journal of Political Economy», CI, n. 1, 1993, pp. 119-137.

giormente conto di come il mercato costituisse soltanto un caso particolare di una più ampia categoria di ordini spontanei riscontrabili nell'ambito socio-culturale¹³. Le interazioni fra esseri umani, a partire dal linguaggio stesso che essi utilizzano, si svolgono all'interno di una complessa "cornice istituzionale" che è a sua volta un ordine spontaneo¹⁴. Le consuetudini e i costumi che governano le interazioni umane – ciò a cui in genere diamo il nome di "cultura" – non sono infatti il prodotto della progettazione intenzionale di qualche agente razionale. Per Hayek, essi emergono attraverso un processo spontaneo e diacronico che segue un andamento evolutivo analogo a quello dell'evoluzione naturale darwiniana¹⁵. Come specifica lo stesso autore, «di queste consuetudini e costumi dell'interazione umana, le regole morali sono le più importanti»¹⁶. Dunque, per Hayek, la morale stessa si è sviluppata – e continua a svilupparsi – attraverso un processo di natura evolutiva¹⁷.

13. Cfr. P. Gedeon, *Spontaneous order and social norms. Hayek's theory of socio-cultural evolution*, in «Society and Economy», XXXVII, n. 1, 2015, pp. 1-29.

14. Cfr. A.E. Galeotti, *Individualism, Social Rules, Tradition: The Case of Friedrich A. Hayek*, in «Political Theory», XV, n. 2, 1987, pp. 163-181.

15. Cfr. R.A. Arnold, *Hayek and Institutional Evolution*, in «Journal of Libertarian Studies», IV, n. 4, 1980, pp. 341-352; L. Arnhart, *Friedrich Hayek's Darwinian Conservatism*, in L. Hunt - P. McNamara (a cura di), *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, Palgrave Macmillan, New York 2007, pp. 127-148; A. Marciano, *Why Hayek is a Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on social evolution*, in «Journal of Economic Behavior and Organization», LXXI, n. 1, 2009, pp. 52-61; C.M. Meseguer, *La teoría evolutiva de las instituciones. La perspectiva austriaca*, Unión Editorial, Madrid 2009.

16. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit., p. 62.

17. Lo studioso che maggiormente si è occupato della natura evolutiva della morale in Hayek è probabilmente Gerald Gaus: cfr. G.F. Gaus, *Hayek on the evolution of society and mind*, in E. Feser (a cura di), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, Cambridge 2006,

Edward Feser identifica correttamente due tipi di evoluzione a cui la morale va incontro, secondo la prospettiva hayekiana: un'evoluzione interna e una esterna¹⁸. L'evoluzione interna implica un processo di "auto-coerentizzazione", in cui le varie norme che costituiscono un particolare codice morale vengono armonizzate fra loro. Nei casi di incompatibilità reciproca, le norme meno vantaggiose o accidentali decadono in favore di quelle più vantaggiose o fondamentali. Hayek descrive questo processo, seppur vagamente, in questi termini:

Il nostro compito morale deve consistere in uno sforzo costante per risolvere i conflitti morali o per colmare le lacune nel nostro codice morale [...]. Le nostre regole morali devono essere costantemente testate, e se necessario adattate, fra di loro, al fine di eliminare i conflitti diretti fra le diverse regole e anche per fare in modo che esse servano allo stesso ordine funzionale delle azioni umane.¹⁹

In questo senso, un sistema morale si sviluppa in modo analogo a un organismo biologico nel suo processo di crescita. Prendiamo l'esempio di un bambino che, nel diventare adulto, sviluppa il suo carattere essenziale – ovvero, trattandosi di un essere umano, la razionalità – e abbandona contestualmente i tratti che non risultano coerenti con questa razionalità, come la paura del buio o, più in generale, il lasciarsi sopraffare dal-

pp. 232-258; G.F. Gaus, *Social Complexity and Evolved Moral Principles*, in L. Hunt - P. McNamara (a cura di), *Liberalism, Conservatism*, cit., pp. 149-176; G.F. Gaus, *On F. A. Hayek's "Freedom, Reason, and Tradition"*, in «Ethics», CXXIII, n. 3, 2015, pp. 820-822; G.F. Gaus, *Morality as a Complex Adaptive System: Rethinking Hayek's Social Ethics*, in M.D. White (a cura di), *The Oxford Handbook of Ethics and Economics*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 138-159.

18. Cfr. E. Feser, *Hayek on Tradition*, in «Journal of Libertarian Studies», XVII, n. 1, 2003, pp. 17-56.

19. F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, Routledge, London 1978, p. 299.

le emozioni. Tracciando un'analogia con lo sviluppo storico della morale propria della civiltà occidentale, potremmo dire che essa è evoluta nel tempo raffinando la propria intuizione morale fondamentale – ovvero il riconoscimento della libertà individuale della persona umana – e abbandonando progressivamente quelle strutture sociali che contraddicono questo principio, come la schiavitù o la tirannia.

L'evoluzione esterna, invece, segue più da vicino la selezione naturale darwiniana. L'idea fondamentale, qui, è che le norme morali contribuiscono al successo o al fallimento dei gruppi che le adottano. I gruppi che adottano norme vantaggiose (cioè più adattive) prosperano e si moltiplicano, determinando la sopravvivenza e la diffusione di quelle stesse norme morali. Hayek scrive che la morale dell'uomo è costituita da «regole che egli non ha scelto deliberatamente, ma che si sono diffuse perché alcune pratiche hanno favorito la prosperità di certi gruppi e ne hanno portato all'espansione, forse più per l'attrazione di soggetti esterni che per una più rapida procreazione»²⁰.

Dal momento che la morale costituisce un ordine spontaneo, essa non è – e non può essere – il prodotto della progettazione razionale umana. Hayek enfatizza con forza questo punto, tanto da criticare esplicitamente i tentativi progressisti di “migliorare” la morale comune per via razionale. Hayek usa spesso il termine “tradizione” per riferirsi alla morale e arriva ad affermare che «ogni progresso deve basarsi sulla tradizione»²¹.

Questa posizione apparentemente “tradizionalista” ha portato alcuni autori ad accostare Hayek alla prospettiva comunitarista di Alasdair MacIntyre²². Roger Scruton, a questo proposito, in-

20. F.A. Hayek, *Our Moral Heritage*, cit., p. 3.

21. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., p. 167.

22. Cfr. C.R. McCann, *F. A. Hayek: The Liberal as Communitarian*, in «The Review of Austrian Economics», XV, n. 1, 2002, pp. 5-34; E. Feser, *Hayek on*

clude Hayek a pieno titolo nel canone del pensiero conservatore²³. Quest'ultima collocazione non è priva di fondamento, dal momento che lo stesso Hayek, nel saggio intitolato *Why I Am Not a Conservative*²⁴, esprime una certa simpatia per il conservatorismo anti-razionalistico di Burke e De Maistre (tanto che – a giudizio di chi scrive – il saggio si sarebbe dovuto piuttosto intitolare *Why I Am Not a Neo-Conservative*).

Ciononostante, è evidente che il concetto di evoluzione implica quello di progresso, e Hayek stesso riconosce esplicitamente la bontà di alcune forme di progresso morale che si sono verificate in Occidente negli ultimi secoli, soprattutto in merito al maggior riconoscimento della libertà individuale della persona umana.

La critica di Hayek al progressismo razionalistico va intesa come un ammonimento: l'“innovatore morale” si rende responsabile della stessa “velleità epistemologica” che caratterizza il pianificatore economico. Così come il mercato organizza una quantità di informazioni che nessun pianificatore potrebbe mai possedere, allo stesso modo la tradizione morale trasmette una ricchezza di esperienze e di saggezza pratica che non può essere acquisita razionalmente da nessun individuo, né da un gruppo ristretto di individui²⁵. Di conseguenza, la

Tradition, cit.; M.C. Figueiredo Dalla Costa Ames et al., *Tradition: where MacIntyre meets Hayek to Ground Ethical Governance*, in «Empresa y Humanismo», XXVII, n. 1, 2024, pp. 7-33.

23. Cfr. R. Scruton, *Hayek and Conservatism*, in E. Feser (a cura di), *The Cambridge Companion to Hayek*, cit., pp. 208-231.

24. Cfr. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit., pp. 397-411.

25. «[Le norme morali] sono il prodotto di un lento processo di evoluzione durante il quale, in esse, si è sedimentata molta più esperienza e conoscenza di quanta una qualsiasi persona possa pienamente comprendere» (F.A. Hayek, *Kinds of Rationalism* [1965], in Id., *The Collected Works*, cit., pp. 39-53: p. 50).

giusta “prudenza epistemica” stabilisce che, in situazioni di incertezza – in cui emerge un conflitto dialettico fra “innovatori” e “conservatori” –, l’onere della prova ricade sui primi, mentre il beneficio del dubbio spetta ai secondi. In questi casi, infatti, il rischio di perdere un elemento fondamentale per la salute della civiltà è generalmente maggiore della probabilità che un’ipotetica innovazione porti a dei benefici significativi²⁶.

Dunque, la possibilità di un progresso morale non viene negata *tout court*; tuttavia, per Hayek, esso deve sempre aver luogo costruendo su ciò che è emerso spontaneamente (cioè sulla tradizione), mai distruggendo e sostituendo il prodotto di secoli di evoluzione culturale.

4. Oltre Hayek: il valore epistemico della tradizione morale

Come ha osservato Gaus, «Hayek non è stato trattato con gentilezza dalla critica», e «questo risulta particolarmente vero a proposito delle sue idee fondamentali sull’evoluzione della società»²⁷. A questo proposito, ritengo del tutto condivisibile l’opinione di Bruce Caldwell:

La conclusione che dobbiamo trarre è evidente: per quanto la ricostruzione hayekiana di cosa effettivamente

26. «[La morale] è un ordine che non possiamo migliorare, ma soltanto disturbare, se cerchiamo di modificarne deliberatamente una qualsiasi parte» (*ibidem*).

27. G.F. Gaus, *Hayek on the evolution of society and mind*, cit., p. 232. Per due esempi recenti di queste interpretazioni critiche, cfr. F.N. Faria, *Is market liberalism adaptive?* *Rethinking F. A. Hayek on moral evolution*, in «Journal of Bioeconomics», XIX, n. 3, 2017, pp. 307-326; D. Luban, *What Is Spontaneous Order?*, in «American Political Science Review», CXIV, n. 1, 2020, pp. 68-80.

te abbia avuto luogo nel processo di evoluzione culturale sia altamente suggestiva, essa è anche incompleta. Egli ha lasciato parecchio lavoro da svolgere alle future generazioni di studiosi.²⁸

Allo stesso modo, appare nel complesso fondata – seppur, a tratti, eccessivamente severa – la valutazione offerta da John Gray:

Ho sostenuto che nel pensiero di Hayek manca una visione ben costruita della giustizia e dei diritti morali, e ho suggerito che il suo tentativo, destinato al fallimento, di conciliare l'individualismo con il tradizionalismo è in parte riconducibile a questo difetto del suo pensiero. [...] La debolezza del pensiero di Hayek dovrebbe incoraggiare la ricerca di una teoria della giustizia e dei diritti morali. Il fallimento finale del sistema di idee di Hayek suggerisce che i liberali classici non possono permettersi di trascurare l'ardua impresa della teoria politica normativa, né di ignorare le questioni di epistemologia e metafisica in cui tale teoria è inevitabilmente implicata.²⁹

In questo ambito, ritengo particolarmente interessante il tentativo, da parte di Feser, di fondare la prospettiva hayekiana su un'etica della virtù di stampo aristotelico³⁰, così come il suggerimento di Gregory Collins, secondo cui leggere Hayek alla luce dell'etica religiosa di Burke potrebbe «rafforzare i fondamenti dell'ordine liberale contemporaneo»³¹.

28. B. Caldwell, *Hayek and cultural evolution*, in U. Mäki (a cura di), *Fact and Fiction in Economics: Models, Realism and Social Construction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 285-303: p. 299.

29. J.N. Gray, *F.A. Hayek on Liberty and Tradition*, in «Journal of Libertarian Studies», IV, n. 2, 1980, pp. 119-137: p. 134.

30. Cfr. E. Feser, *Hayek on Tradition*, cit.

31. G.M. Collins, *Spontaneous order and civilization: Burke and Hayek on markets, contracts and social order*, in «Philosophy and Social Criticism», XLVIII, n. 3, 2022, pp. 386-415: p. 410.

Da parte mia, intendo dedicare questa parte finale dell'articolo alla presentazione di una proposta che tenti di superare i limiti della prospettiva hayekiana conservando al contempo il valore delle sue intuizioni fondamentali. Per prima cosa, vanno fatte presenti due inconsistenze del pensiero morale di Hayek. La prima, già notata da Kukathas, riguarda il fatto che, nonostante Hayek affermi più volte che i principi morali non sono giustificabili razionalmente (nemmeno a posteriori), egli fornisce delle giustificazioni razionali per alcuni di questi principi, in particolare per il diritto alla proprietà privata³².

Un'ulteriore inconsistenza, di tenore simile, è individuata da Reiner:

Hayek ha affermato ripetutamente che la sua divergenza con socialisti, comunisti e tutti gli altri sostenitori della pianificazione economica collettivista sia di natura scientifica piuttosto che etica. [...] Dal momento che non può negare che i suoi valori differiscono da quelli dei pianificatori collettivisti, specialmente riguardo alle questioni di giustizia distributiva, è indubbio che Hayek creda di poter derivare un “dover essere” da un “essere”: deve credere che la differenza di valori tra sé e i pianificatori possa essere risolta facendo appello ai fatti. Egli cerca di realizzare ciò identificando il successo evolutivo con la solidità etica. Ciò gli consente di affermare che i suoi valori sono superiori perché sono evolutivamente i più riusciti, per via del fatto che producono la maggiore prosperità. Tuttavia, dovrebbe essere chiaro che non esiste alcuna valida ragione per accettare tale identificazione, e che, di conseguenza, la posizione di Hayek rimane irriducibilmente prescrittiva.³³

32. Cfr. C. Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford 1989.

33. R. Reiner, *Some Difficulties for Hayek's Evolutionary Account of Institutional Change*, in «Public Affairs Quarterly», IX, n. 3, 1995, pp. 241-251; pp. 249-250.

Reiner ha ragione quando afferma che la posizione di Hayek è prescrittiva, e che ciò contraddice le affermazioni dello stesso Hayek; tuttavia, il suo punto di vista non è accettabile laddove sembra suggerire che una posizione prescrittiva debba essere necessariamente soggettiva o, peggio ancora, fallace.

In definitiva, ritengo che il quadro morale di Hayek possa essere maggiormente valorizzato (e coerentizzato) superando le timidezze dello stesso Hayek, e adottando una posizione apertamente realista³⁴. Si tratta, cioè, di prendere sul serio l'indicazione offerta da *The Fatal Conceit*, laddove il processo svolto dagli ordini spontanei è definito come «una procedura di scoperta»³⁵. Ma che cos'è che viene scoperto in questo processo? Nel caso della morale, mi sembra che ciò che viene scoperto siano precisamente delle verità morali. La tradizione morale, così come la descrive Hayek, potrebbe quindi avere un valore eminentemente epistemico.

Supponiamo che gli esseri umani possiedano una certa natura, e che da questa natura scaturiscano delle verità morali oggettive e universali. Supponiamo anche che questa natura sia troppo complessa o troppo oscura per poter essere compresa chiaramente da una singola mente umana, rendendo quindi impossibile lo sviluppo soddisfacente di un'etica puramente deduttiva di matrice razionalista.

34. Questa interpretazione mi è stata in parte suggerita da un'intuizione contenuta in P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, pp. 238-240. Tale posizione trova, inoltre, un certo precedente in letteratura, nel tentativo di Angner di collocare Hayek all'interno della tradizione giusnaturalista (cfr. E. Angner, *Hayek and Natural Law*, Routledge, London-New York 2007). Lo stesso Hayek ammette esplicitamente la sua stima per questa tradizione (cfr. F.A. Hayek, *Kinds of Rationalism*, cit., p. 42).

35. F.A. Hayek, *The Fatal Conceit*, cit., p. 19. Cfr. anche F.A. Hayek, *Competition as a Discovery Procedure* (1968), in Id., *The Collected Works*, cit., pp. 304-313.

Coerente con queste due supposizioni è l'ipotesi che la tradizione morale costituisca uno sforzo cooperativo di più menti per ottenere una conoscenza sempre maggiore della natura umana, attraverso un processo di approfondimento progressivo rafforzato dal *feedback* fornito dall'ambiente in ciascuna fase. Più una tradizione si dimostra capace di resistere alla prova del tempo e di produrre frutti, sia materiali che spirituali, più è probabile che i pilastri di quella tradizione incarnino delle verità morali oggettive, scoperte gradualmente lungo un processo di cooperazione intergenerazionale.

5. Conclusioni

Ho tentato di riassumere in poche pagine gli elementi fondamentali della teoria hayekiana dell'ordine spontaneo e le sue applicazioni socioculturali, in particolare morali. Pur non essendo priva di limiti e persino di qualche incoerenza interna, ritengo che la prospettiva evolutiva di Hayek offra comunque alcuni spunti di valore per la filosofia morale. In particolare, ho suggerito che la teoria di Hayek possa supportare una filosofia morale di stampo realista, se si interpreta il ruolo della tradizione morale in termini epistemici (e non, come talvolta sembra fare lo stesso Hayek, in termini puramente funzionalistici). In quest'ottica, la tradizione può essere concepita come il processo attraverso cui varie generazioni superano cooperativamente i limiti cognitivi della singola mente umana, giungendo a verità morali che sarebbero altrimenti inaccessibili all'individuo lasciato a se stesso. Inoltre, la prospettiva che propongo è compatibile con l'idea che la ragione umana, una volta resa partecipe di queste verità morali tramite la tradizione, possa continuare ad esplorarne l'essenza più profonda e il loro legame con la natura umana in senso più ampio.

La mia interpretazione di Hayek, dunque, si allinea non soltanto a una prospettiva morale realista, ma anche a un “razionalismo moderato”, il quale, pur negando la possibilità di derivare a priori le verità morali a partire dalla natura umana, ammette la capacità della ragione umana di indagare a posteriori le verità morali trasmesse dalla tradizione. Questo razionalismo moderato è descritto dallo stesso Hayek, quando afferma che «per i pensatori medievali, la ragione significava soprattutto una capacità di riconoscere la verità, in particolare la verità morale, quando la incontravano, piuttosto che una capacità di ragionamento deduttivo da premesse esplicite»³⁶. A mio giudizio, questa razionalità “medievale” – ma direi, più in generale, “classica” – non rappresenta soltanto la posizione più corretta dal punto di vista filosofico, ma anche quella che meglio valorizza le intuizioni fondamentali della prospettiva hayekiana³⁷.

In altri termini, alla luce di questa interpretazione, si può dire che la tradizione fornisce alla filosofia morale la “materia prima” su cui la ragione può esercitare le sue facoltà analitiche. Elaborare questa materia prima in teorie coerenti, fornendo argomentazioni solide a sostegno delle verità morali di cui la tradizione ci rende partecipi, è precisamente il lavoro dei filosofi morali.

36. F.A. Hayek, *Kinds of Rationalism*, cit., p. 42.

37. Hayek, a ben vedere, riconosce in questa forma di razionalità le radici storiche di quel “razionalismo critico” (di matrice humeana e popperiana) che egli sostiene in modo esplicito (cfr. ivi, pp. 52-53). Iscrivere Hayek alla scuola di Aristotele e Tommaso, affrancandolo dall’influenza non sempre salubre di Hume e Popper, potrebbe quindi non risultare un’opzione ermeneutica così azzardata.

Progresso morale ed etica normativa

*Morale ed etica, norme e télos
Ricoeur e i prolegomeni di una futura
filosofia pratica*

Angela Renzi*

Attraversando alcuni luoghi della filosofia ricoeuriana, il presente contributo intende rilevare un peculiare nesso tra progresso morale ed etica normativa, dove i termini della questione si definiscono in una innovativa interrelazione, al fine di evidenziare l'emergere di una ermeneutica pratica costituente i prolegomeni di una futura filosofia pratica.

Nel testo intendo soffermarmi su due aspetti della questione. In primo luogo, intendo ripercorrere la distinzione che Ricoeur delinea fra etica e morale, fra piano teleologico e piano deontologico, dove vedremo stabilirsi un rapporto a un tempo di subordinazione, della seconda in rapporto alla prima, e di complementarità. In secondo luogo, intendo analizzare la transizione dal piano dell'obbligazione morale al piano "storico" dell'applicazione e verificare se essa necessiti di ricorrere alle risorse dell'etica attraverso una saggezza pratica in relazione e in situazione.

* Università degli Studi del Molise.

1. *Morale ed etica tra subordinazione e complementarità*

La distinzione dirimente che Ricoeur compie fra etica e morale è un lavoro di linguaggio e, insieme, di pensiero. Lavoro di linguaggio poiché tale distinzione è una opportunità che le principali lingue europee offrono nella loro parentela o, almeno, nell'eredità culturale – greca per la prima e latina per la seconda –, sicché a due termini non corrispondono due accezioni, anzi *éthos* e *mores* spesso vengono assunti come sinonimi, rinviando all'idea intuitiva di costumi. Tuttavia, esse possono delinearsi in maniera differente attraverso un lavoro di pensiero e una scelta filosofica. Ricoeur, infatti, delinea il termine etica come ricerca della *vita buona* e il termine morale come ricerca del *dover-essere*. Tuttavia, non considera applicabile una separazione netta fra prescrivere – inteso appunto come dover essere – ed essere, giacché la prospettiva teleologica è applicabile all'etica e si può connettere direttamente al piano dell'azione, mentre i predicati deontologici, che provengono dalla morale del dovere, sembrano imporsi dal di fuori. Siamo di fronte a due grandi tendenze del pensiero, che rimandano in un qualche modo alla prospettiva aristotelica e a quella kantiana, due eredità – potremmo dire – delle quali Ricoeur riconosce esplicitamente l'influenza. Nell'eredità aristotelica, l'etica è caratterizzata da una prospettiva teleologica: *télos* significa, infatti, “fine”. Nell'eredità kantiana, la morale è definita dal carattere di obbligazione della norma, caratterizzata da un punto di vista deontologico: deontologico significa, infatti, “dovere”. Tuttavia, «se si arriva a mostrare che il punto di vista deontologico è subordinato alla prospettiva teleologica, allora lo scarto fra dover essere ed essere apparirà meno insuperabile»¹. In altri termini, queste due tendenze del pen-

1. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2011, p. 266 (ed. or., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990).

siero esprimono una specifica distinzione, la quale, però, non è una alternativa fra cui scegliere, ma una dialettica aperta, che sollecita una integrazione².

Questa sfumatura, inoltre, abbozza una duplice connotazione di ciò che è stimato buono e di ciò che si impone come obbligatorio: l'etica si configura come la prospettiva di una vita compiuta, mentre la morale si configura come l'articolazione di tale prospettiva all'interno di norme, caratterizzate da una sorta di aspirazione alla universalità e, insieme, da un effetto di coercizione.

Ricoeur espone questa articolazione fra prospettiva e norme principalmente nella sua *petite éthique*, che corrisponde agli studi dal settimo al nono di *Se stesso come un altro*, i quali, considerati insieme, «vanno ad aggiungere alla dimensione del linguaggio, alla dimensione pratica e a quella narrativa dell'ipseità una dimensione nuova, ad un tempo etica e morale»³. Il filosofo francese delinea questa dimensione attraverso un triplice obiettivo: il primato dell'etica sulla morale; la necessità per la prospettiva etica di passare al vaglio della norma; la legittimità di un percorso dalla norma alla prospettiva, allorquando la norma conduce a delle aporie pratiche.

Secondo l'ipotesi di lavoro proposta, la morale costituirebbe soltanto una effettuazione limitata, sebbene legittima e anche indispensabile, della prospettiva etica, e l'etica, in questo senso, coinvolgerebbe la morale. Non vedremo, dunque, Kant sostituirsi ad Aristotele, ad onta di una rispettabile tradizione. Fra le due eredità si stabilirà, piuttosto, un rapporto che è, ad un tempo, di subordinazione e di complementari-

2. D. Jervolino, *Ricoeur: l'etica e le etiche*, in P. Ricoeur, *Etica e morale*, tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 5-8. (Salvo diverse indicazioni, si citerà sempre da questa edizione).

3. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 263.

tà, che il ricorso finale della morale all'etica verrà finalmente a rafforzare.⁴

Pertanto, il momento teleologico dell'etica precede sia nella esposizione che nell'ordine della fondazione il momento normativo della morale, sicché prima di qualsiasi morale fatta di norme, divieti e ingiunzioni, vi è il *télos*, l'aspirazione a una vita buona, che è proustianamente la vita vera. In altri termini, prima dell'imperativo vi è l'ottativo.

Al fine di dimostrare il primo obiettivo – ossia il primato dell'etica sulla morale – è necessario definire questa aspirazione etica, che è insieme una prospettiva. Ricoeur scrive: «Chiamiamo “prospettiva etica” la *prospettiva della “vita buona” con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste*»⁵.

Il primo termine della triade, “prospettiva di una vita buona” e che Ricoeur delinea anche come “auspicio di una vita buona”, indica l'etica nella profondità del desiderio, caratterizzato da una speranza antecedente ogni imperativo, espresso nella formula “Ah, possa io vivere bene, nell'orizzonte di una vita compiuta e, in questo senso, felice!”. L'elemento etico di questo auspicio – il cui termine per il Ricoeur di *Éthique et morale* è da intendersi come “cura” – indica il concetto della *stima di sé*, secondo la quale il soggetto – nella relazione con l'altro o con l'istituzione – non potrebbe riconoscersi come un essere responsabile, se non fosse capace di rispondere di sé attraverso la propria capacità di scegliere e di introdurre dei cambiamenti nel corso della vita, per cui «la stima di sé, così intesa, non è una raffinata forma di egoismo o di solipsismo.

4. Ivi, p. 265, e cfr. P. Ricoeur, *Etica e morale* (1990), in C. Vigna (a cura di), *L'etica e il suo altro*, FrancoAngeli, Milano 1994, pp. 217-227. Qui uso l'edizione P. Ricoeur, *Etica e morale*, cit., pp. 33-55. Cfr. ivi, p. 34.

5. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 266, e cfr. D. Jervolino, *Ricoeur: l'etica e le etiche*, cit., pp. 8-9.

Il termine *sé* mette qui in guardia nei confronti della riduzione ad un io incentrato su se stesso»⁶, il quale, tuttavia, si trova in un incessante lavoro di interpretazione delle azioni, e, dunque, di se stesso. In tal senso, la ricerca di adeguazione fra gli ideali di vita e le decisioni non è suscettibile della pratica di verifica propria dalle scienze, classicamente intese, ossia fondate sull'osservazione, bensì emerge dalla pratica del giudizio, dove la convinzione di giudicare bene e di agire bene confina con quella sorta di evidenza esperienziale – quale emerge al termine del libro VI dell'*Etica Nicomachea* – in una momentanea e provvisoria approssimazione al vivere bene⁷.

Il secondo termine della triade etica – l'espressione “con e per gli altri” intesa come movimento verso l'altro in risposta a una chiamata dell'altro, denominata *sollecitudine* – non si aggiunge dal di fuori alla stima di *sé*, ma ne dispiega la dimensione dialogale, aggiungendo «essenzialmente il momento della *mananza* [...]»; per contraccolpo della sollecitudine sulla stima di *sé*, il *sé* percepisce se stesso *come* un altro fra gli altri»⁸. Diventano, così, fondamentalmente equivalenti la stima dell'*altro come un se stesso* e la stima di *se stesso come un altro*⁹. In particolare, Ricoeur sottolinea che l'istanza etica più profonda è la reciprocità, la quale «costituisce l'altro in quanto mio simile e me

6. P. Ricoeur, *La persona*, tr. it., a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2015, p. 40 (ed. or. in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992). Cfr. Id., *Etica e morale*, cit., pp. 34-35.

7. Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 275.

8. Ivi, p. 289. Cfr. anche V. Brugiattelli, *La sfida dell'altro nella prospettiva etica di Paul Ricoeur*, in M. Piras (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, pp. 123-141; D. Müller, *L'accueil de l'autre et le souci de soi. La dialectique de la subjectivité et l'altérité comme thème de l'éthique*, in «Revue de théologie et de philosophie», n. 123, 1991, pp. 195-212.

9. Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 290, e cfr. D. Iannotta, *L'alterità nel cuore dello stesso*, ivi, p. 58, e P. Ricoeur, *Etica e morale*, cit., pp. 35-35.

stesso come il simile dell'altro»¹⁰: questa idea ha delle caratteristiche precipue che non possono essere rese da una genesi a partire dal Medesimo, come in Husserl, o da una genesi a partire dell'Altro, come in Lévinas¹¹. Nel piano etico, la reciprocità deve essere intesa come mutuo riconoscimento, senza il quale l'alterità sarebbe espressione di una distanza incolmabile e non quella di un altro simile all'io stesso: detto altrimenti, la relazione può essere considerata come sollecitudine e come reciprocità, attraverso differenti “percorsi” del riconoscimento.

Il terzo termine della triade – l'auspicio di “vivere all'interno di istituzioni giuste” – introduce una relazione all'altro differente della relazione amicale della sollecitudine, in quanto l'altro che sta di fronte all'io è il ciascuno, raggiungibile attraverso i canali delle *istituzioni*. Nello specifico, Ricoeur intende per istituzione quella struttura del vivere insieme di una comunità storica, struttura che è irriducibile alle relazioni interpersonali, avendo come caratteristica la concertazione e una peculiare forma di pluralità. Quest'ultima è da intendersi come l'estensione dei rapporti interumani ai terzi, istituendo un limite a ogni tentativo di delineare il legame sociale come una mera relazione diadica. La pluralità include dei terzi che non saranno mai dei volti, ma degli “anonimi” inclusi, tuttavia, nella prospettiva più ampia della vita autentica, laddove «tale inclusione del terzo [...] non deve essere limitata all'aspetto *istantaneo* del voler agire insieme, ma distribuita nella *durata*»¹². In tal modo, si

10. P. Ricoeur, *La persona*, cit., p. 41. Cfr. P. Valenza, *Asimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, in «Archivio di Filosofia», LXXXI, n. 1-2, 2013 (*Attraverso la crisi e il confitto. Pensare altrimenti con Paul Ricoeur*, a cura di C. Chinello, C. Pedone, A. Romele, P. Valenza), pp. 11-27.

11. Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 278. Cfr. Aristotele, *Éthique à Nicomaque*, a cura di R.-A. Gauthier e J.-Y. Jolif, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1958, VIII, 3, 1156b 9.

12. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 292.

esperisce la dimensione politica dell'*ethos*: il ciascuno è sì senza volto, ma non per questo deve rimanere senza diritti e senza un posto all'interno delle mutue e autentiche relazioni. Il momento normativo si costituisce come orizzonte sovra-individuale di riconoscimento intersoggettivo, per cui il senso della giustizia è implicito nella stessa nozione di altro. Da un lato, la prospettiva del vivere bene non può limitarsi alle relazioni interpersonali, ma si estende alla vita delle istituzioni; dall'altro lato, la giustizia presenta aspetti etici che non sono contenuti nella sollecitudine, giacché esprimono in una differente esigenza – che a questo livello del discorso possiamo definire di uguaglianza: «l'istituzione come punto di applicazione della giustizia, e l'uguaglianza come contenuto etico del senso della giustizia sono le due poste in gioco dell'indagine che verte sulla terza componente della prospettiva etica»¹³.

Pertanto, se l'*ethos* comprende costitutivamente la cura di sé, la cura dell'altro e la cura dell'istituzione¹⁴, la giustizia di quest'ultima non sminuisce la sollecitudine, la quale, invece, è presupposta, giacché considera il sé e l'altro insostituibili. È evidente che, se la sollecitudine è alla base della giustizia e si esprime nella responsabilità verso l'altro, la giustizia dovrà esprimere una responsabilità più ampia, un dovere di rispondere di sé a ciascuno.

2. *Norme, risorse dell'etica ed ermeneutica pratica*

Il secondo obiettivo, delineato da Ricoeur, vede la struttura etica sottoporsi al vaglio della norma, regolata dalla ragione pratica: è necessario attuare un percorso obbligato nella mo-

13. Ivi, p. 290.

14. P. Ricoeur, *La persona*, cit., pp. 47-48, e Id., *Etica e morale*, cit., pp. 37-39.

ralità, senza il quale è possibile divenire vittime della falsa coscienza e delle inclinazioni. Di fatto, nella vita, l'uomo è un essere affetto patologicamente – per dirla con un linguaggio kantiano – e nella storia si dà violenza, giacché agire significa sempre esercitare un “potere” sugli altri, i quali sono suscettibili di divenire delle vittime¹⁵. Così Ricoeur:

Non è, forse, dal male, e dall'inscrutabile costituzione del (libero) arbitrio che ne risulta, che deriva la *necessità* per l'etica di assumere i tratti della morale? Poiché *c'è* il male, la prospettiva della 'vita buona' deve assumere l'esame dell'obbligo morale, che potrebbe essere riscritto nei termini seguenti: Agisci unicamente secondo quella massima che consente che tu possa volere, nello stesso tempo, che *non sia* ciò che *non dovrebbe essere*, è cioè il male.¹⁶

Dalla possibilità della violenza e affinché l'etica dell'interazione non risulti astratta, bisogna rilevare come l'autonomia nella prospettiva ricoeuriana sia intesa quale sublimazione dell'obbedienza: Kant ha interiorizzato il problema ponendo nello stesso soggetto il potere di comandare e quello di obbedire o disobbedire. «Dissimulata sotto la fierezza dell'asserzione di autonomia, non vi è piuttosto il riconoscimento di una certa ricettività, nella misura in cui la legge, determinando la libertà, la *affetta*?»¹⁷.

Attraverso la prima formulazione dell'imperativo categorico, la stima di sé deve sottoporre le massime alla universalizzazione della norma, in modo da agire secondo quella massima della volontà per mezzo della quale si vuole che essa stessa possa divenire una legge universale. Questa esprime l'autonomia della ragione, intesa come *autòs-nomos*, per cui la libertà obbedisce

15. Cfr. D. Jervolino, *Ricoeur: l'etica e le etiche*, cit., pp. 9-10.

16. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 318-319, e cfr. D. Jervolino, *Ricoeur: l'etica e le etiche*, cit., p. 8.

17. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 313.

alla legge che la volontà dà a se stessa. Questa norma, tuttavia, non rimane formale, poiché, in grazia della seconda formulazione dell'imperativo categorico, ci si impone di rispettare l'umanità nell'altro e in se stessi sempre insieme come fine e mai semplicemente come mezzo. Attraverso le persone considerate come fini in sé e col rispetto da tributare agli altri, il narcisistico amor proprio è umiliato e non può essere posto come movente primario da un uso "pervertito" della libertà. Ci si apre alla nozione di rispetto, parallelamente al modo in cui la stima di sé si apre all'altro nello sguardo della sollecitudine: la massima dell'azione porta in primo piano la capacità di determinazione autonoma del soggetto, mentre l'idea di umanità dà risalto al rispetto dovuto alla persona come fine in sé. Autonomia e rispetto si presentano come i corrispettivi morali della stima di sé e della sollecitudine per l'altro nell'orizzonte etico¹⁸. Pertanto, mi pare legittimo vedere nel rispetto kantiano la variante della stima di sé che ha superato l'esame del criterio di universalizzazione: il rispetto, in quanto movente, introduce un fattore di passività nel cuore stesso del principio di autonomia: ci sarebbe una sorta di "etero-determinazione interna", o, per usare una espressione di Rigobello, una sor-

18. Cfr. D. Iannotta, *Etica e morale. Prospettive per una "vita buona"*, in «Il Tema di B@bel», n. 1, 2020, pp. 161-166: pp. 163-164. Per quanto riguarda le formulazioni dell'imperativo categorico kantiano cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. e intr. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009. La prima formulazione è la seguente: «*agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per mezzo della tua volontà una legge universale della natura*» (ivi, p. 75). La seconda formulazione suona: «*agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo*» (ivi, p. 91). La terza formula dell'imperativo categorico parla dell'idea «*della volontà di ogni essere razionale come volontà universalmente legislatrice*» (ivi, p. 95); quindi, in modo più articolato, la moralità stessa consiste nell'agire secondo il principio per cui «*la volontà, attraverso la propria massima, possa insieme considerare se stessa come universalmente legislatrice*» (ivi, p. 103).

ta di “estraneità interiore”¹⁹. La stima di sé, passata al vaglio della norma, rinvia alla sollecitudine attraverso la Regola d’oro, conservando la pretesa universale dei valori: sembra lecito parlare di *éndoxa*, cui fa appello l’etica aristotelica, ossia quelle nozioni “ricevute” che il filosofo ha il compito di chiarire e giustificare²⁰.

Ora, è possibile che si generino delle aporie, sia al livello dell’autonomia che al livello del rispetto. In primo luogo, nel caso in cui l’autonomia si sottopone sempre e comunque alla lettera del principio di universalizzazione, sicché tale regola «produce situazioni conflittuali, allorché la pretesa universalistica, interpretata da una certa tradizione in modo irriflesso, si scontra con il particolarismo proprio dei contesti storici e comunitari»²¹. Si pensi ad «altri universali in potenza [...] nascosti all’interno di culture ritenute esotiche»²² o – aggiungo – alle controversie sui riferimenti etico-morali tra le culture. Trattandosi di confrontarsi con la pluralità delle “fonti di moralità”, si vede come la procedura universalizzante possa essere viziata da particolari-

19. Cfr. A. Rigobello, *L’estraneità interiore*, Studium, Roma 2001, p. IX: «Estraneo, estraneazione, estraneità sono parole che evocano una assenza, un limite, una ferita nel nostro desiderio di pienezza, di compimento [...] l’estraneità [...] rivela la sua genesi a livello ontologico, come presenza nell’ambito coscienziale e quindi come elemento di un’analisi dell’esistenza, come figura trascendentale della condizione umana. L’aggettivo *interiore* che accompagna il termine estraneità lo specifica come nota costitutiva della coscienza personale colta nel suo concreto esercizio». Cfr. L. Alici, *Persona e vita morale*, in «Studium», CXIII, n. 5, 2017 (Armando Rigobello. *La filosofia come testimonianza*, a cura di L. Alici, O. Grassi, G. Salmeri, C. Vinti), pp. 688-695; I. Poma, *Autenticità di un pensiero relazionale*, ivi, pp. 750-755; A. Pieretti, *I limiti del trascendentale*, ivi, pp. 664-669; F. Miano, *Dimensioni del soggetto. Alterità, relazionalità, trascendenza*, AVE, Roma 2003.

20. Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 320.

21. P. Ricoeur, *Etica e morale*, cit., pp. 47-48.

22. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 399.

smo – sebbene non si neghi che vi siano connessi principi autenticamente universali – per cui Ricoeur postula la necessità di ricorrere alle risorse etiche del dialogo tra le culture, il quale dialogo «farà apparire quel che veramente merita di essere definito “universale”»²³, ossia si potrebbe definire un comune denominatore di universalità morale.

In secondo luogo, anche al livello del rispetto si possono generare dei conflitti, allorquando determinate costrizioni o pratiche limitano di fatto il rispetto verso l'altro e la sua realizzazione si trova di fronte alla singolarità insostituibile, dove la domanda che sorge è se il soggetto sia davvero preso in considerazione. Tale discorso diviene più arduo rispetto alle novità dei casi della società attuale, quali i temi assai dibattuti della bio-etica, delle neuroscienze e simili. Si raggiunge un livello ulteriore e più complesso di difficoltà: su questo «secondo cammino può prender corpo la suggestione [...] per cui la considerazione delle persone come fini in sé introduce un fattore nuovo, potenzialmente discordante in rapporto all'idea di umanità, che si limita a prolungare l'universalità nella pluralità a detrimento dell'alterità»²⁴. Di qui, per il filosofo francese «ancor meno si dovrebbe legiferare in un ambito in cui la responsabilità di scelte laceranti non potrebbe essere alleviata dalla legge»²⁵, mentre si potrebbe restituire alla sollecitudine “preoccupata” dell'alterità delle persone, soprattutto in quelle situazioni inedite generate dai poteri che la tecnica conferisce all'uomo sui fenomeni della vita.

In questo orizzonte, la deontologia dell'azione, con i suoi possibili conflitti, deve essere considerata non soltanto in relazione a se stessi o all'altro della relazione amicale, ma anche nelle

23. P. Ricoeur, *Etica e morale*, cit., p. 48.

24. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 372.

25. Ivi, p. 377.

conseguenze che essa comporta nei confronti di quei ciascuno “senza volto” con cui il sé condivide lo spazio di appartenenza, ma anche il contratto sociale istituzionale. In altri termini, il soggetto è chiamato a dare conto delle proprie azioni, ad assumerne la responsabilità e a ritenersi, conseguentemente, anche imputabile. La metafora del “dare conto” direttamente allude a una sorta di alterazione dell’uguaglianza della giustizia, nella misura in cui è necessario trovare un criterio o delle modalità per ristabilire un nuovo equilibrio rispetto all’atto violento o malvagio. La riflessione morale diviene, pertanto, riflessione giuridica: il pervertirsi dell’azione da potenza di agire in potere sull’altro genera il diritto, con i suoi “problemi interni”, dove si intersecano sofferenza, male morale e colpa, al punto da determinare un groviglio irrisolvibile di motivazioni e comportamenti opposti e conflittuali, tali da inficiare la possibilità di mettere a fuoco e di distinguere le responsabilità individuali. Qui, a parere di Ricoeur, bisogna sottolineare la dimensione dell’altro e della persona all’interno del *corpus* della legge e nella dialettica fra un’uguaglianza semplice – per cui tutte le parti sono uguali – e un’uguaglianza proporzionale, in relazione col concetto di equità, quale chiave del concetto di giustizia²⁶. Il filosofo francese, a questo livello, intende pacificare le aporie suscitate da una teoria della giustizia, fondata sul formalismo dei principi e sul rigore della procedura, spesso incapace di trovare una sintesi tra universalismo e contestualismo ed evitare, in tal modo, che tale tentativo procedurale della giustizia si svincoli o oblii il punto di vista teleologico dell’etica, osservando il mero percorso deontologico.

In altri termini, Ricoeur intende procedere da questo piano deontologico, necessario ma non sufficiente, al piano fondazionale della deontologia stessa, dove l’umanità si riscopra come fine in

26. Cfr. *ivi*, p. 329.

sé e dove l'obiettivo delle istituzioni non sia la coercizione, ma il voler-vivere-insieme, radicandosi nel desiderio etico di vivere bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste²⁷. Pertanto, la morale non traccia un percorso di sola andata, ma determina un attraversamento che postula un ritorno, un ritorno all'etica fondazionale nella misura in cui aiuti a risanare i conflitti al livello dell'astrazione delle massime. Queste non sono sempre in grado di dirimere le conflittualità, dal momento che non possono neutralizzare le alternanze del desiderio e, in particolare, la tendenza al male e alla violenza: il tragico va ricercato nello stadio più avanzato della moralità, in quei conflitti che emergono nella applicazione della regola. In altri termini, vi è un tragico dell'azione, che riconduce un certo formalismo della morale nel solco vivo dell'etica, giacché «il conflitto è ogni volta il punto di questo ricorso in appello nelle tre regioni [...] il sé universale, la pluralità delle persone e la cerchia istituzionale»²⁸.

Al livello di questo “punto di inflessione della *catharsis* tragica alla convinzione morale”, si pongono due questioni. La prima chiede cosa renda effettivamente inevitabile il conflitto. Un principio di risposta è il seguente: «non soltanto l'unilateralità dei caratteri ma anche quella dei principi morali messi a confronto con la complessità della vita è fonte di conflitti»²⁹. La seconda domanda riguarda l'azione e cosa essa possa apportare alla risoluzione del conflitto. Ricoeur abbozza la seguente risposta: «nei conflitti suscitati dalla moralità, soltanto un ricorso al fondo etico sul quale si staglia la morale può suscitare la

27. Cfr. *ivi*, p. 342. Così Ricoeur: «Il contratto si trova ad occupare, sul piano delle istituzioni, il posto che l'autonomia rivendica sul piano fondamentale della moralità. Ma, mentre l'autonomia può essere detta un “fatto della ragione”, il contratto sociale sembra non potersi basare se non su di una finzione, una finzione fondatrice certamente, ma nondimeno una finzione».

28. *Ivi*, p. 355.

29. *Ivi*, p. 354.

saggezza del giudizio in situazione, dal *phronêin* tragico alla *phrónesis* pratica sarà questa la massima in grado di sottrarre la convinzione morale alla rovinosa alternativa dell'univocità o dell'arbitrio»³⁰.

Si originano inevitabilmente due livelli. Nel primo livello, l'etica si nutre nel dialogo e nella saggezza pratica, in quanto la morale può essere pratica solo se è in relazione alle situazioni specifiche dei rapporti tra esseri umani, anche se, intrinsecamente, le è costitutivo l'elemento di universalità. Si può per questo rilevare come Ricoeur prospetti un percorso etico che, muovendo dalle percezioni e dalle convinzioni intime della persona, sappia e possa ritrovare in norme di valore universale un comune denominatore di validità morale per tutta l'umanità³¹. In tal senso è fondamentale non subire la fascinazione della crisi che la renderebbe pensiero della crisi e nichilismo imperfetto; piuttosto, nell'orizzonte della persona, «la sola cosa importante è discernere con tono giusto l'intollerabile dell'oggi e riconoscere il mio debito rispetto alle cause più importanti di me stesso, che mi requisiscono»³².

Tuttavia e veniamo al secondo livello, «la posta in gioco è di sapere se, sul piano etico, giuridico, politico, sociale si possono formulare principi universali, validi indipendentemente dalla diversità delle persone, delle comunità e delle culture suscettibili di applicarli, e senza alcuna limitazione attinente alle circostanze particolari di applicazione e, principalmente, alla novità dei casi apparsi in epoca moderna»³³. È chiamata

30. *Ibidem*.

31. Cfr. G. Mollo, *Aspetti pedagogici del pensiero di Paul Ricoeur*, in «Pedagogia e vita», V, n. 6, 2009, pp. 67-82: p. 73.

32. P. Ricoeur, *La persona*, cit., p. 36.

33. P. Ricoeur, *Il giusto*, tr. it. di D. Iannotta, vol. II, Effatà, Cantalupa 2007, p. 274.

in causa una sorta di saggezza pratica in grado di confrontarsi di volta in volta con la realtà che si trova ad affrontare e porti alla deliberazione giusta. Quindi, Ricoeur ritrascrive il concetto aristotelico di *phrónesis* nei termini di un giudizio morale in situazione, ispirato dall'etica, ma che si assuma il rischio di arrivare a una deliberazione controversa, riportando al centro la questione del soggetto. Questi deve riequilibrare i tre elementi che ricava dalla sfera etica insieme ai possibili conflitti della sfera morale.

Per quanto concerne la stima di sé nei confronti della regola dell'universalizzazione, è possibile ricorrere alle nozioni di "universali in contesto" o di universali "in potenza", i quali rendono conto di un equilibrio riflessivo tra universalità e storicismo: «solo una discussione al livello concreto delle culture potrà dire – alla fine di una lunga storia ancora a venire – quali pretesi universali diverranno universali riconosciuti»³⁴.

Per quanto concerne il conflitto tra sollecitudine e rispetto, è possibile rinviare a una sollecitudine critica, la quale «ha attraversato il duplice esame delle condizioni morali del rispetto e dei conflitti suscitati da quest'ultimo. Tale *sollecitudine critica* è la forma che la saggezza pratica assume nella regione delle relazioni interpersonali»³⁵.

Per quanto riguarda i conflitti tra il giusto e le istituzioni democratiche, sembra lecito riferirsi alla nozione di saggezza superiore e pubblica, che rinvia all'equità come «un altro nome del senso di giustizia, quando questa ha attraversato i conflitti suscitati dall'applicazione stessa della regola di giustizia»³⁶. Qui troviamo una diffida rispetto a una giustizia astratta e univer-

34. P. Ricoeur, *Etica e morale*, cit., p. 48.

35. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 382.

36. P. Ricoeur, *Etica e morale*, cit., p. 52.

sale, un correttivo necessario di saggezza rispetto al “giusto legale”, da definire nei termini di equità: «l'equo è sì giusto, ma non è il giusto secondo la legge, bensì un correttivo del giusto legale. Il motivo è che la legge è sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente [...]. Perciò l'equo è giusto, anzi migliore di un certo tipo di giusto»³⁷.

In sintesi, potremmo inquadrare il problema nel cosiddetto *double bind* tra universalismo e contestualismo:

L'universalismo e il contestualismo non si contrappongono sullo stesso piano, ma fanno capo a due differenti livelli della moralità, quello della obbligazione presuntivamente universale e quello della saggezza pratica, che prende in carico la diversità delle eredità culturali. Non sarebbe inesatto dire che la transizione dal piano universale dell'obbligazione al piano storico dell'applicazione torna a ricorrere alle risorse dell'etica del viver bene per, se non risolvere, quanto meno pacificare le aporie suscitate dalle smisurate esigenze di una teoria della giustizia o di una teoria del discorso, che facesse fondo esclusivamente sul formalismo dei principi e il rigore della procedura.³⁸

Emerge una sorta di ermeneutica pratica costituente i prolegomeni di una futura filosofia pratica, atta a promuovere aspetti innovativi ed emancipativi ispirata a principi di giustizia giudiziaria, economica, sociale e politica³⁹. Una ermeneutica pratica tanto più preziosa in un'epoca in cui l'etica è terreno di molteplici controversie, riluttanti a lasciarsi guidare dalla saggezza pratica e lungi dal considerare il discernimento

37. Aristotele, *Etica Nicomachea*, V,10.

38. P. Ricoeur, *Il giusto*, cit., p. 293.

39. Cfr. F. Sarcinelli, *Soggetto morale, politica e giustizia in Paul Ricoeur*, in «Filosofia in circolo», 22 ottobre 2012, p. 8 (disponibile online: <http://filosofia.incircolorivistafilosofica.it/testi/Ricoeur.pdf>).

riflessivo della coscienza come compito relazionale e dialogico, oltre che una guida dell'azione nei conflitti della vita pratica – nel versante etico in senso stretto – e – nel versante più strettamente etico-politico – negli accidenti della storia, che generano vuoti democratici.

Progresso morale e direzionalità della storia

Storicità, azione, valori
Per una «filosofia materiale del progresso»? ⁹

Marco Barbieri*

In un articolo originariamente pubblicato nel 1963, e tradotto in italiano con il fedele titolo de *La fatalità del progresso* (*Das Verhängnis des Fortschritts*), Karl Löwith sottolineava con la consueta eloquenza i tratti ambigui e chiaroscurali dell'idea moderna e contemporanea di progresso. Una posizione così fortemente critica non è certo un *unicum* all'interno del panorama novecentesco, all'interno del quale le eccezioni sono semmai rappresentate dalla parte contraria, da coloro che ancora si ostinano a difendere un'idea di perfezionamento dell'umanità nel suo divenire storico; per l'intensità e la continuità dei suoi attacchi, Löwith è tuttavia paradigmatico. Nell'articolo citato, l'autore parla per l'appunto di uno spostamento non tanto concettuale, quanto soprattutto relativo alla *Stimmung* associata all'idea di progresso. Se infatti il progresso ha assunto le funzioni della Provvidenza cristiana, e ne ha dunque ereditato l'ottimismo quale continuo miglioramento della vicenda umana, tale dinamica è andata sfumando in una sensazione diversa e più minacciosa: è divenuto fatalità proprio

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, Università Suor Orsola Benincasa di Napoli.

a causa di ciò che apparentemente lo giustifica, e cioè il suo enorme successo¹. Il progresso è divenuto la *sorte* dell'uomo, così che questi non riesce più sfilarsi da un movimento che appare inarrestabile e meccanico, e che non riesce a controllare né a comprendere sino in fondo. Löwith si domanda se esiste un'istanza che possa limitare il progresso, o se è inevitabile che l'uomo faccia tutto ciò che può fare. In caso di risposta affermativa a quest'ultima domanda, si realizza la scandalosa eventualità che la libertà incateni².

In questo senso vi sarebbe un'esperienza immediata del fenomeno del progresso, che lascia poco adito a dubbi; compito della filosofia sarebbe semmai interrogarsi sul suo carattere più o meno problematico, sottoporre a critica una dinamica in sé innegabile. Ora, se associamo questa riflessione alla nota genealogia delle filosofie della storia dello stesso Löwith³ ci troviamo in una situazione paradossale. Da un lato non possiamo più avere fede nel progresso, non dopo lo smascheramento concettuale della sua vera origine (cristiana e fideistica) – nel senso che il fluire storico non consente di nutrire la certezza di un miglioramento della condizione umana –, e dall'altro non possiamo non disporre e sperimentare una qualche forma di esso, nelle scienze e nelle tecnologie. Un'idea di progresso è

1. K. Löwith, *Fatalità del progresso*, in tr. it. di A. Mazzone e A.M. Pozzan, K. Löwith, *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 143-170: p. 162.

2. Ivi, pp. 167-170.

3. K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. di F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano 2015. Lo schema delineato nel testo è sufficientemente celebre da poter essere riassunto in pochi passaggi: quello dalla concezione ciclica del mondo antico alla concezione lineare imposta dalla tradizione ebraico-cristiana, sino alla indebita secolarizzazione di questa nella moderna filosofia della storia; con l'esito finale – e nichilistico – di una assenza di fondamento della storia, come sarebbe evidente nell'esperienza storicistica.

confermata e sperimentata nel momento stesso in cui un'altra concezione di progresso è violentemente smentita. Naturalmente ciò è possibile perché vanno distinte almeno due grandi concezioni di progresso, morale e materiale. Il secondo, inarrestabile, sarebbe nettamente distinto dal primo; e ciononostante si ripresenterebbe il problema della loro relazione, poiché resta dubbio il poter pensare a un progresso materiale che non abbia alcuna ricaduta a livello morale.

Vorremmo tuttavia porci a un livello differente e, ci pare, preliminare rispetto a questa biforcazione. Preme per il momento segnalare un unico punto, in sé banale ma con conseguenze forse non meditate appieno: l'idea di progresso è sempre e comunque intrinsecamente storica, a un duplice livello: il progresso avviene nella vita storica (progresso come esperienza), ed è una prospettiva filosofica, più o meno legittima, sulla storia (progresso come teoria). In quest'ultimo verso si potrebbe persino pensare alla convinzione nel progresso come a una sorta di *Weltanschauung*. Ma di conseguenza ogni volta che si parla di progresso si producono, implicitamente o esplicitamente, a un raffinato livello di teoresi filosofica o nel linguaggio della quotidianità, assunti di filosofia della storia (ciò è stato acutamente notato da Ágnes Heller nel suo *Una teoria della storia*⁴). Ne segue che se si esce da tale contesto, o se lo si accetta ma senza abitarlo sino in fondo, *dimenticandolo*, l'idea stessa di progresso è fortemente snaturata. Qui sta forse il rischio di un approccio esclusivamente rivolto a singoli casi, o casistiche, sintomatiche di un possibile progresso morale, da discutere separatamente dal complessivo problema del progresso storico come se potessero avere una valenza «astorica». Naturalmente una parte consistente dell'attenzione deve essere dedicata al momento

4. A. Heller, *Una teoria della storia*, tr. it. di V. Franco, Castelvechi, Roma 2018, p. 92.

applicativo. E tuttavia – date queste premesse – ci pare urgente tornare a riflettere su un nesso ripetutamente esplorato ma a tratti attualmente dimenticato, e cioè quello di etica e storia. L'idea di progresso è in questo senso il punto di incontro tra i due poli, giacché esprime un'esigenza (o una realtà, a seconda delle interpretazioni) etica che per sua natura si dispiega storicamente, senza realizzare mai un definitivo compimento. *Di progresso morale si può allora parlare solo se si riconosce* (e si integra nell'analisi) *l'essenziale storicità dell'umano*.

Questo punto ci guida per tutto il resto del percorso, insieme a un'ulteriore considerazione. Resta il fatto, persino l'ovvietà, che l'idea tradizionale di un perfezionamento graduale dell'umanità è stata fortemente scossa dalle vicende tragiche del secolo scorso (e anche degli ultimi mesi e anni, se pensiamo ai più recenti conflitti). Se si vuole mantenerne una qualche accezione, eventualmente anche solo quale idea guida capace di dare un contributo orientativo rispetto all'azione pratica, è dunque necessaria una trasformazione profonda. «Che *forma* può ancora assumere il progresso», questa la domanda a cui cerchiamo di rispondere attraverso due autori – uno in particolare – che non sono affatto cronologicamente successivi a Löwith quali Robin George Collingwood, solo di passaggio, e ad Ernst Troeltsch, al quale invece dedicheremo uno spazio più ampio. Non abbiamo qui la pretesa di fornire una ricostruzione approfondita di questa o quella tesi; l'intenzione è solamente quella di estrarre alcuni spunti ancora preziosi per la riflessione odierna.

In uno dei suoi testi più celebri, *The Idea of History* (pubblicato nel 1946), Collingwood dedica poche ma penetranti pagine al tema del progresso. Tratta dello stesso tema anche in articoli brevi, che tuttavia qui non affronteremo⁵; e allo stesso

5. Si veda in particolare. R. G. Collingwood, *The Theory of Historical Cycles. Cycles and Progress*, in «Antiquity», IV, n. 1, 1927, pp. 435-446. Per maggiori

modo, ci limitiamo qui a mettere in evidenza un unico punto⁶. Collingwood specifica di riflettere sul progresso storico (distinto da quello naturale), e nel tentativo di fornire una definizione afferma che tale idea non si riferisce semplicemente ad azioni nuove, ma ad azioni nuove e appartenenti a un nuovo specifico tipo, le quali vanno inoltre concepite nei termini del miglioramento⁷. Ora, qui sta un punto rilevante. Collingwood si domanda «dal punto di vista di chi vi è il miglioramento?», e sottolinea che la questione è ineludibile poiché quanto è un miglioramento da un punto di vista può essere un peggioramento da un altro; e se si sceglie di ricorrere al giudizio di un terzo, di nuovo sorge la domanda attorno a chi può essere questo «giudice imparziale». Il punto è che la valutazione intorno al supposto miglioramento può essere svolta adeguatamente solo da chi conosce entrambe le alternative possibili, la situazione precedente e quella corrente; e questa conoscenza non è affatto una contemplazione a distanza, quanto l'effettiva esperienza dell'una e dell'altra opzione nel segno di un «intuizione simpatetica»⁸.

Non si tratta affatto di un'operazione semplice e scontata, effettuabile senza difficoltà: al contrario, non a caso spesso i cambiamenti storici sono solo lentamente visti come forme di

riferimenti e una più estesa trattazione del tema cfr. W.J. van der Dussen, *Collingwood and the Idea of Progress*, in «History and Theory», XIX, n. 4, 1990, pp. 21-41.

6. È interessante notare che queste pagine sono poste in punto decisivo dell'opera, la sua conclusione, come se costituissero un punto d'arrivo almeno temporaneo della speculazione. Va tuttavia evidenziato il carattere inconcluso dell'opera, la pubblicazione risale a dopo la morte dell'autore, il quale aveva dunque in mente una struttura probabilmente differente.

7. R.G. Collingwood, *Il concetto della storia*, tr. it., a cura di D. Pesce, Fabbrì, Milano 1966, pp. 334-337.

8. Ivi, p. 338.

progresso, il consenso non è unanime e il giudizio può cambiare nel corso del tempo. Così il compito dello storico è altrettanto arduo e delicato, poiché non gli basta affatto osservare in maniera disinteressata i mutamenti, ma deve riviverli in sé. Il punto per noi decisivo è che è esattamente su questo piano che si colloca la possibilità del progresso. Esso accade in un unico modo: il «rivivere delle esperienze passate nella mente del pensatore presente»⁹. Né si tratta di un mero rapporto di successione, quanto di vera e propria continuità. Per essere tale, il progresso deve innestarsi sulla dinamica precedente, comprendendola appieno al fine di trasformarla. La conseguenza è radicale: Collingwood arriva ad affermare che il pensiero storico non solo riconosce bensì *crea* il progresso¹⁰. Non si tratta di «scoprire» senz'altro il progresso, poiché la scoperta implica già l'attiva e operosa formazione¹¹.

Collingwood, dunque, ci costringe a rifocalizzare l'ottica con la quale parliamo e pensiamo al progresso. La separa da una cornice storico-mondiale, o meglio tra questa e l'esperienza del progresso frappone l'elemento coscienziale della storicità in primo luogo individuale. La coscienza storica non si svolge mai secondo una dinamica distaccata e neutrale, ma è per sua natura produttiva: il progresso è il prodotto dell'attività della coscienza storica – e viene da domandarsi se la coscienza storica possa davvero evitare di creare progresso nel momento in cui pensa. In questo modo guadagniamo una possibilità di riformulare il problema in un modo che aggira e toglie rilevanza all'aporia apparentemente insuperabile di Löwith: quello *weltgeschichtlich*, dove l'osservazione del progresso permane

9. *Ibidem*.

10. Ivi, p. 344.

11. Si apre qui il tema del *re-enactment of history* (ivi, pp. 297-316), per il quale rimandiamo a W.H. Dray, *History as Re-enactment*. R. G. Collingwood's *Idea of History*, Oxford University Press, Oxford 1999.

effettivamente problematica, non sarebbe nient'altro che un piano *derivato*.

Resta però da formulare una proposta positiva, a partire da questa impostazione. È interessante per i nostri fini notare, ad esempio, come Collingwood parli di progresso storico in generale, considerando il progresso morale come una delle molteplici declinazioni di questo ma mettendone soprattutto in discussione l'effettiva possibilità. Per l'autore, la vita morale non consiste nello sviluppo di codici morali ma nella loro applicazione a problemi individuali di condotta, i quali sorgono da esperienza irriflessa e a partire da desideri che non mutano storicamente. L'unico senso nel quale si potrebbe affermare una forma di progresso morale implica l'entrata in gioco delle istituzioni sociali, le quali hanno da un lato un carattere storico e dall'altro possono porre agli individui problemi di ordine morale¹². Non ci pare però questa una notazione sufficiente, ed è allora necessario un approfondimento proprio a tal proposito.

Per compiere questo passo ulteriore chiamiamo in causa l'ultimo e principale protagonista di questo breve percorso, Ernst Troeltsch. Bisogna tuttavia riconoscere, in verso preliminare, che questi non discute del problema del progresso in maniera approfondita, anche se è del tutto consapevole della sua rilevanza; vi dedica limitate osservazioni, all'interno di quel testo per noi fondamentale che è *Lo storicismo e i suoi problemi* (originariamente pubblicato nel 1920 e rimasto incompiuto, nel senso che l'autore, scomparso improvvisamente, prevedeva un progetto assai più ampio). Pur in questo spazio ridotto, ci pare che la posizione troeltschiana sia qui accostabile

12. Ivi, p. 342. Tra gli esempi di Collingwood vi è il caso dell'arruolamento volontario nella guerra condotta dal proprio paese, ove si ha un conflitto tra le forze morali rappresentate dall'istituzione statale e l'ideale morale della pace internazionale.

a quella di Collingwood. Nel primo capitolo del primo volume, che è intitolato *Logica e filosofia materiale della storia*, l'autore distingue tra il concetto storico dello sviluppo (*Entwicklung*), il concetto di progresso proprio della filosofia della storia (*Fortschritt*) e il concetto di evoluzione proprio delle scienze naturali (*Evolution*). La preferenza va esplicitamente al concetto di sviluppo, mentre quello di progresso – che è proprio della filosofia della storia ed è assimilabile alla definizione data da Löwith, quale secolarizzazione dell'escatologia cristiana e dell'idea di uno scopo finale universale – risulta accettabile solo come fede, mentre non è davvero ravvisabile nel divenire storico-mondiale. Al contrario, il concetto di sviluppo intende esprimere «la mobilità e la fluidità storica come tale», e concerne allora «sempre soltanto i singoli periodi storici, senza poter ricondurre» i singoli segmenti a uno movimento comune e indice di perfezionamento¹³. Peraltro anche in ogni singola «totalità evolutiva» si intersecano una quantità di singole linee di sviluppo, le quali amalgamandosi mostrano per l'appunto una totalità di senso, ma certo non un esplicito *telos*. Troeltsch aggiunge, e ci pare emblematico della sua intera proposta speculativa, che «di un progresso complessivo continuo, che costantemente si espande accumulando e sviluppando ogni cosa, non si può parlare; il sistema nervoso dell'uomo non potrebbe neppure reggerlo e dominarlo»¹⁴.

Qui dunque non viene soltanto a mancare l'idea di progresso, giudicata insostenibile per l'uomo e la sua esistenza storica; viene a mancare anche l'elemento morale che abbiamo finora dato per scontato. A giudicare da questo passaggio, isolato dal resto della trattazione, sembrerebbe che l'etica sia del tut-

13. Cfr. E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, tr. it., a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, vol. I, Guida, Napoli 1991, p. 119.

14. Ivi, pp. 119-120.

to estranea all'esperienza del divenire storico-universale – il quale, nel suo flusso inesausto, si porrebbe per l'appunto al di qua di ogni dinamica di miglioramento o regresso. Non appena si riconnettono queste frasi al resto dell'opera e delle opere troeltschiane, è evidente che non è così¹⁵.

Nel verso in questa sede più pertinente, si riscontra al contrario che la filosofia della storia non può fare a meno di un elemento fideistico e che d'altro canto è essenzialmente abitata da un problema di carattere etico¹⁶. In tal modo anche le affrettate osservazioni sul progresso diventano assai rilevanti e forse si scorge meglio l'affinità con l'impostazione di Collingwood. In primo luogo Troeltsch allude al progetto di una filosofia *materiale* della storia. Ciò è assai intrigante se si pensa che il contesto complessivo di quegli anni era quello di un imperante storicismo, ancorché ormai critico e problematico o quantomeno non più così serenamente assoluto, il quale credeva

15. Si può affermare pacificamente che tre sono i poli decisivi dell'intera riflessione troeltschiana, e cioè etica, storia e religione. Anche con un superficiale accenno rileviamo nessi intrinseci tra questi elementi, così che in Troeltsch ad esempio la riflessione sul ruolo e sulla pretesa di assolutezza del cristianesimo (il quale è letto attraverso una lente essenzialmente etica, come via cioè per la costruzione di un regno di valori) nel mondo contemporaneo dipende problematicamente dall'imporsi della coscienza storica; o ancora, l'etica denuncia il carattere storico del suo svolgersi (a partire dalla storicità esistenziale degli individui che la praticano) e soprattutto a un tempo si svincola e rimane ambigualmente legata all'insegnamento religioso della tradizione cristiana. A confermare questo nesso sono perfino i titoli di numerosa letteratura e di curatele dell'opera troeltschiana: G. Cantillo, *Il tormento della modernità. Religione, etica, filosofia della storia. Studi su Ernst Troeltsch*, Inschibboleth, Roma 2017; G. Cantillo - D. Conte - A. Donise - E. Massimilla, *Ernst Troeltsch. Religione, etica, filosofia della storia*, Liguori, Napoli 2018; E. Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1974.

16. Senza poterci qui sull'ispirazione fideistica, è emblematico che Troeltsch parli della possibilità del suo progetto complessivo nei termini di una «questione di fede» (ivi, pp. 239-240).

di essersi liberato una volta per tutte della filosofia della storia e di tutte le sue maestose, ma teoreticamente ingiustificate, architetture *weltgeschichtlich*. E invece, per così dire, con Troeltsch la filosofia della storia rientra dalla finestra, giacché se certo le impostazioni tradizionali non sono più difendibili, anche lo storicismo non è privo di limiti e di potenziali rischi (può, cioè, sfociare nel relativismo, nell'inattiva contemplazione e in termini nietzschiani rappresentare così una malattia, una paralisi dell'umano)¹⁷. Ma soprattutto, essa è definita «materiale» poiché è il materiale storico stesso a invocare una sua organizzazione, in modo tale da tratteggiare un orientamento per l'azione a venire. Troeltsch, come è noto, parla di *sintesi culturale del presente* (*gegenwärtige Kultursynthese*) la quale parte dai risultati della ricerca storiografica, ma sempre per integrarli e sistematizzarli con l'ottica dello sviluppo ulteriore. Compie cioè un'operazione profondamente radicata nel presente, solo a partire dal quale si individuano i valori e i movimenti da assumere come guida¹⁸; sta proprio qui il cuore dell'idea di una filosofia materiale della storia. Appunto per non ricadere nell'inerte contemplazione tipica di un certo storicismo, la *logica della storia* (la quale è logica del nuovo e del creativo, e si riconosce nella categoria fondamentale della totalità individuale, cioè nella consapevolezza che «la storia ha dinanzi a sé a priori soltanto nature complesse») secondo Troeltsch deve sfociare nella costruzione materiale della storia¹⁹.

Non possiamo qui soffermarci su come verrebbe effettivamente operata tale costruzione, ed è sempre il caso di ricordare l'incompletezza dell'opera a causa della morte improvvisa dell'au-

17. E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., pp. 129-131.

18. Per la trattazione completa cfr. ivi, pp. 229-286.

19. Ivi, p. 132.

tore. Ma è evidente, ed è sottolineato dallo stesso Troeltsch, come questo processo storico-universale venga costruito dal punto di vista dell'osservatore²⁰, ed è proprio qui che il progetto si separa dalle tradizionali filosofie della storia, le quali pretendevano di estendersi all'ambito dell'intera umanità e di tutte le possibilità di valori. Qui l'obiettivo è, per così dire, assai meno ambizioso: si riconosce l'impossibilità di una prospettiva onniabbracciante, che includa in sé tutti i valori possibili; piuttosto, l'intero dovrà apparire come l'*Erlebnis* di un soggetto unitario che comprende la sua situazione attuale a partire dalla connessione dei suoi stati passati. Il risultato, lo si accennava, è che il passato è costruito a partire dal presente e viceversa, il tutto in vista di quello scopo che è lo sviluppo ulteriore, includendo dunque anche il futuro nella trattazione²¹.

Ora, questa operazione, con la quale – citando Troeltsch – «termina la storia come pura indagine e comincia la storia come azione»²², consiste in una presa oggettiva riguardo ai valori, per i quali ci si decide liberamente. Dunque il piano puramente scientifico è già superato, nel senso hegeliano del termine: è sempre lì e fornisce il materiale, ma occorre poi raggiungere il livello delle decisioni di carattere vitale. La storia empirica sfocia in una costruzione di filosofia della storia che si realizza a livello etico e ha un'impronta essenzialmente assiologica: ri-

20. Ivi, pp. 135-138.

21. Ciò non esclude naturalmente la possibilità e anzi il dovere di un allargamento della prospettiva, affinché non rimanga solipsistica. La totalità storica di volta in volta indagata, infatti, va inserita in quello che l'autore chiama «sistema generale delle possibilità di senso e di valore». In ultima istanza, o almeno questa è la tendenza, si deve pensare a una esposizione che abbracci una sempre più larga totalità, «fino al limite estremo dell'umanità», concependo l'idea di uno sviluppo complessivo (che, di nuovo, non è mai obbligato progresso). In tal modo, anche il proprio presente e il proprio futuro vengono inseriti all'interno dell'unità di senso dell'umanità (ivi, p. 134).

22. Ivi, p. 140.

guarda, cioè, l'edificazione di un regno dei valori (l'elemento fideistico, presente nella forma tuttavia cruciale del residuo, sta nella fede che ciò sia possibile). In altre parole, l'immagine della storia è composta attraverso l'organizzazione dei valori, mediante la loro gerarchizzazione e ordinamento: o ancora, la componente assiologica realizza il coagulo della molteplicità caotica tipica della storia empirica in una totalità. Certamente qui Troeltsch è ben attento a sfuggire a qualsiasi rischio di assolutismo di questo o quell'ordinamento di valori, poiché questi si impongono in una lotta serrata e continua, così che – weberianamente – l'uno può sempre essere rovesciato dall'altro e viceversa. È in questo modo che la storia stessa rimane aperta. D'altro canto, secondo Troeltsch la relatività dei valori non va intesa nel senso di un relativismo, poiché la dottrina dei valori è tale solo se reca in sé degli sfondi metafisici, provocando una penetrazione di fattualità e di dover-essere²³. Si assiste cioè a una convergenza nell'individuale di relativo e universale: l'universale si fa fattuale, concreto, si sporca di storicità; e così il relativo si eleva, senza perdere affatto la sua storicità, a un piano più alto, capace di tenere insieme – nella loro irrinunciabile diversità – le numerose singolarità. Con un termine profondamente troeltschiano, i valori possono formarsi e realizzarsi solo nella dinamica del compromesso (*Kompromiss*)²⁴.

Al termine del percorso, dobbiamo domandarci cosa ciò implichi a proposito del tema del progresso. Le notazioni che seguono vanno intese quali primi appunti in vista di una sistematizzazione ben più adeguata. Va detto, in sede preliminare, che sono ovvie ed evidenti le affinità con Collingwood riguardo alla critica della supposta neutralità dell'idea di progresso (e da qui di progresso morale) del corso storico: il progresso si

23. Ivi, pp. 265-269.

24. Sul tema cfr. M. Piccinini, *Teologico e sociologico in Troeltsch. Ancora sulla nozione di compromesso*, in «Humanitas», LXXI, n. 2, 2016, pp. 311-329.

produce, al più, nella costruzione attiva e laboriosa, mai definitiva e sempre soggetta al rischio del naufragio, da parte di un osservatore partecipante. Potremmo in effetti sostenere che se l'idea di sviluppo ha soppiantato l'idea di progresso (inteso nel senso «classico» delle *Geschichtsphilosophien*) quest'ultimo, tuttavia, rientra – di nascosto – nel discorso quale dinamica chiave della proposta di sintesi culturale del presente. Senza l'apporto di una tendenza che è qualcosa di più della semplice concrezione di sempre nuove forme storiche, la *gegenwärtige Kultursynthese* non è nemmeno pensabile. Il progresso vi rientra, peraltro, in una veste ben specifica e cioè in termini esattamente morali, nella forma di un rapporto per così dire agonale tra i valori di volta in volta dominanti. *Non c'è progresso, in questo senso, che non sia già progresso morale*: che non presenti, cioè, un retroterra assiologico. In questo senso potremmo forse parlare di una «filosofia materiale del progresso», e provare a delineare alcune sue caratteristiche rispetto a quanto emerso in precedenza, per vedere quanto di esse costituisca validi motivi di riflessione nel contesto contemporaneo.

In primo luogo, ricaviamo un'indicazione a proposito della questione di progressi (materiali) al plurale e progresso (morale) al singolare. Una filosofia materiale del progresso tende a includere entrambi i termini, coordinandoli e superando l'*aut aut*. Inclina, infatti, verso l'idea di progresso, inteso tuttavia come totalità di senso includente – e mai annullante – molteplici fenomeni singolari, i quali soli sono attestati e attestabili dal materiale storiografico (a differenza dell'idea di *Fortschritt* propria delle filosofie della storia classiche). Il concetto di una filosofia materiale del progresso, dunque, suggerisce il sempre incompiuto confluire dei singoli perfezionamenti in un unico movimento, il quale però non conquista mai la consistenza dell'effettività empirica. Parte dall'esperienza del mondo empirico attuale per condurre oltre; in questo senso vieta la tesi di un progresso materiale e concreto al singolare, di por-

tata storico-universale. Si può parlare però di un'idea guida che inquadra e promuove la realizzazione di singoli progressi.

In secondo luogo, l'idea di progresso ottenuta perde la caratteristica tradizionalmente attribuitagli e oramai problematica, cioè quella di direzionalità e linearità. La filosofia materiale del progresso prospetta una continua esplosione e sostituzione di valori, i quali singolarmente intesi hanno pretese di direzionalità e linearità, e tuttavia non riescono a produrla in quanto sono ostacolati e travolti da altre traiettorie, alle volte parzialmente divergenti e in altri casi totalmente opposte. Potremmo dire che la filosofia materiale del progresso rinuncia all'idea allettante di un *telos* intrinseco e unico della storia per poter garantire la costruibilità sempre parziale e sempre ambigua degli infiniti processi storici, secondo l'ideale di regni di valori ogni volta molteplici. A prima vista questa forma di opposizione tra valori appare come una criticità e un ostacolo alla costruzione del mondo storico; essi, annullandosi a vicenda, paralizzerebbero lo sviluppo. Non riuscendo a imporsi completamente, nessun valore potrebbe dar vita a qualcosa. E invece la prospettiva troeltschiana ci insegna a ribaltare la prospettiva e a comprendere che è solo nella lotta dei valori che si costruisce il mondo storico. Con una formula, *la vita storica si realizza sì assiologicamente, ma nel polemos assiologico*. Viceversa, *polemos* è il luogo dei valori, e di conseguenza della vita storica.

Infine, terminiamo con un ultimo riferimento a quel nesso di storia ed etica che si è venuto delineando sin dall'inizio. L'idea di progresso attesta, a nostro avviso, l'imprescindibilità e l'urgenza di tale legame, che però è venuto sfaldandosi nell'epoca moderna. Dopotutto il nesso era stato evidenziato, seppur con un giudizio estremamente negativo, dallo stesso Löwith: il progresso era la – falsa – idea di perfezionamento morale che avviene, si dispiega, nel corso del divenire storico, finendo per attribuirvi un senso. Ma allora ci pare che la contemporaneità, e in particolar modo quella occidentale, si trovi in un'aporia

certo pratico-morale, la quale ha tuttavia radici almeno in parte teoriche. Essa, infatti, si dichiara profondamente interessata alle questioni etico-politiche, quali l'estensione dei diritti umani, della giustizia sociale, della tutela dell'ambiente, e tuttavia tende spesso ad affrontarle – magari anche con strumenti teorici raffinati – in maniera astorica, o solo superficialmente storica (approntando al più, ad esempio, schemi di ricostruzione utili a imporre poi la propria visione del mondo). Dimentica, cioè, che l'urgenza etica è sempre e intrinsecamente un problema storico: di divenire storico-mondiale e di storicità esistenziale. Riprendendo la terminologia di Collingwood, non si produce più alcun *re-enactment of history*.

In particolare, se viene a mancare del tutto una cornice storica meditata e approfondita, a un tempo *historisch e geschichtlich*, rimane assai incerto il modo in cui i valori possano essere effettivamente riconosciuti e quindi implementati. Solo una immagine storico-mondiale, approntata a partire dai materiali della storiografia e mai arbitrariamente, può dare un'idea – certo mai normativa, certo sempre di puro orientamento – circa la realizzazione dei valori. Senza di essa, non solo rimane teoreticamente impossibile parlare di un'idea di progresso, nemmeno se ridotta ai termini assai più modesti della filosofia materiale di cui discutiamo; ma vi è anche il rischio assai peggiore che manchino gli strumenti per distinguere ciò che può legittimamente essere giudicato progresso da ciò che invece ne reca soltanto la facciata e l'apparenza ed è in realtà nient'altro che regresso: utile, ad esempio, a riprodurre in maniera solo meno vistosa i medesimi rapporti di forza, le uguali ingiustizie, la consueta carica di violenza. Poiché l'idea di progresso, quando non sottoposta a un esame severo e rigoroso, può essere anche questo: nient'altro che ideologia e inganno. Si auspica, allora, che il legittimo (e doveroso) afflato morale per un miglioramento del reale non cessi di passare attraverso il filtro di una critica che non può, e per buone ragioni, non essere sospettosa.

*«Giudico il mondo sempre essere stato
ad uno medesimo modo»
Machiavelli nella concezione althusseriana
del processo storico*

Fabrizio Carlino*

1. Introduzione

La concezione marxista della storia, pur nelle sue diverse declinazioni, sembra essere indissociabile da una certa idea di progresso, che ha nell'avvento di una società senza classi il suo orizzonte non solo storico-politico, ma anche morale. È infatti indubbio che la tradizione marxista si sia nutrita, congiuntamente ma talvolta anche giocandoli l'uno contro l'altro, dei due grandi filoni teorici che nella modernità hanno sorretto l'idea di progresso morale. Nello stesso Marx è rintracciabile, da un lato, per il tramite del materialismo del Settecento, la fiducia nell'avanzamento delle conoscenze scientifiche e della tecnica, che si traduce nello sviluppo delle forze produttive; dall'altro, per il tramite della dialettica hegeliana, la fiducia nello sviluppo della contraddizione tra quelle forze e i rapporti di produzione, che porterà necessariamente alla rivoluzione proletaria e infine, dopo un periodo di transizione, al comunismo. I fattori che hanno determinato prima uno stato di crisi, e poi, nel corso degli anni Ottanta, la marginalizzazio-

* Groupe de recherches matérialistes, Parigi.

ne crescente dell'approccio marxista in filosofia, sono naturalmente molteplici e irriducibili al piano della storia delle idee. Tuttavia, nella misura in cui è definito da questa specifica prospettiva di emancipazione umana, assicurata al contempo dal perfezionamento tecnico-scientifico e dall'intensificarsi della contraddizione fondamentale, il marxismo è stato travolto, nel corso del Novecento, da eventi storici e teorici, all'origine di nuovi problemi filosofici, morali ed epistemologici, che innegabilmente non sono senza rapporto con quelli che hanno condotto al superamento della concezione moderna del progresso morale.

Di fronte al recente ritorno, nell'ambito della filosofia morale, del tema del progresso, spogliato dei suoi precedenti caratteri di necessità, appare dunque lecito chiedersi se e a quali condizioni, una volta sgombrato il campo dai residui idealistici e deterministici insiti nella filosofia della storia che ne ha a lungo sorretto l'impianto concettuale, non sia possibile recuperare del marxismo alcuni aspetti irriducibili all'impianto teleologico e suscettibili di fornire un contributo al dibattito attuale sul tema.

Per definire i termini di una possibile risposta, farò riferimento alla particolare funzione che la concezione machiavelliana della storia svolge nell'elaborazione della critica del «marxismo ortodosso», alla quale Louis Althusser ha dedicato gran parte dei suoi sforzi per ripensare una teoria rivoluzionaria all'altezza della crisi del movimento operaio internazionale. Nell'autore dei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio* emergerebbe infatti una concezione radicalmente congiunturale dell'azione politica che, secondo il filosofo francese, integrata alla filosofia marxista sarebbe in grado di liberarla dalla incrostazioni idealistiche di origine hegeliana che ne bloccano lo sviluppo e la rendono inefficace. Dal brano dei *Discorsi* da cui è tratta la citazione del titolo del presente contributo emergerebbe, nella prospettiva althusseriana, una concezione della storia in cui

il cambiamento non è determinato da un *telos* o da un principio, interno o esterno che sia, ma dalla variazione impressa dagli uomini ai rapporti tra gli elementi del corpo sociale. L'efficacia dell'azione politica, non più garantita da una dialettica di stampo hegeliano, appare nondimeno possibile come realizzazione, esposta al fallimento, di tale variazione. L'idea di progresso, lungi dall'essere semplicemente negata, viene così da Althusser ripensata all'interno di un processo storico non più teleologicamente orientato, ma neanche condannato alla ripetizione, né alla circolarità, nel quale l'umanità può quindi ancora dirigersi verso un miglioramento. Solo che la direzione del processo non è da cercarsi in una Origine o in un Fine, bensì nello svolgersi stesso dei conflitti, il cui esito dipende dall'efficacia dell'agire politico.

2. *Di fronte alla crisi del marxismo*

Per Althusser, Machiavelli è a pieno titolo un «teorico della rivoluzione»¹. Non deve sorprendere che un filosofo marxista francese, tra gli anni Sessanta e Ottanta del Novecento, si interessi all'opera del Segretario fiorentino nell'intento di rinnovare la teoria rivoluzionaria del movimento comunista internazionale. L'idea che Machiavelli potesse essere considerata come un precursore di Marx non era certo nuova. Prima di lui, un altro grande teorico marxista, Antonio Gramsci, aveva compiuto un'operazione apparentemente simile, identificando

1. Cfr. E. Terray, *Une rencontre entre Althusser et Machiavel*, in S. Lazarus (a cura di), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, PUF, Paris 1993, pp. 137-160; J. Pallotta, *Althusser lecteur de Machiavel: la pratique politique en question*, in «Période», 16 febbraio 2017, <http://revueperiode.net/althusser-lecteur-de-machiavel-la-pratique-politique-en-question> (consultato il 30 novembre 2024).

il Moderno Principe con il partito comunista, in quanto mezzo per affermare l'egemonia preliminare alla costituzione di uno Stato nuovo².

Solo che, commenta Althusser in uno scritto del 1978, Gramsci «si sbaglia»: «il partito non è un Principe»³. È innanzitutto la strategia ad essere totalmente diversa: mentre il Principe incarna la strategia della borghesia nascente, che mira a distruggere gli Stati feudali per fondare uno Stato che sarà a sua volta mezzo ed espressione dello sfruttamento, il partito comunista deve organizzare il processo che porta alla distruzione dello Stato borghese per fondare uno Stato rivoluzionario, il quale, diversamente da ogni forma statale precedente, è «destinato a sopprimere lo sfruttamento e l'oppressione»⁴. Occorre quindi distinguere accuratamente le categorie della transizione marxiana al comunismo da quelle che operano nel passaggio dalla società feudale a quella borghese. Ma allora, se in ragione della radicale diversità di orizzonti storici la strada che condurrebbe dal partito al Principe è sbarrata, ciò che cerca Althusser in Machiavelli è altro da ciò che vi ha già trovato Gramsci. Il limite fondamentale di quest'ultimo consisterebbe nell'aver soppresso, «in Machiavelli, ogni traccia del problema che lui stesso ha sollevato: cioè la necessità che l'egemonia [...] sia preliminarmente realizzata affinché il principe divenga possibile»⁵. È invece Machiavelli che, mostrandosi in questo uomo politico più acuto del dirigente comunista, assume fino in fondo tale contraddizione. Ed è alla ricerca di questo dispositivo nei testi machiavelliani che si muove il filosofo francese,

2. Cfr. A. Gramsci, *Machiavelli*, Editori Riuniti, Roma 1992, in part. pp. 3-22.

3. L. Althusser, *Che fare?*, tr. it. di F. Carlino e A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 80.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*.

al fine di trarne gli strumenti necessari per pensare, all'interno della teoria marxiana ma contro il determinismo teleologico marxista, il rapporto tra la realizzazione di *condizioni* preliminari e la *possibilità* del processo rivoluzionario.

Per riconoscere l'importanza del ruolo che tale ricerca ricopre nell'economia dell'opera di Althusser, dobbiamo ricordare che l'originalità della sua proposta teorica ruota intorno alla critica radicale, condotta dall'interno del Partito comunista francese, di una determinata concezione del processo storico, come è andata definendosi nella tradizione marxista. Tale concezione poggia su una certa idea di progresso, in virtù della quale l'avvento di una società senza classi appare come orizzonte al contempo storico-politico e morale, che consentirà all'uomo di esprimere pienamente la sua vera essenza, il suo essere onnilaterale, o di dare vita a una nuova umanità⁶. Nella presenza dell'idea propriamente moderna di progresso Althusser vede un pericolo mortale per la teoria marxista: egli rigetta entrambi i filoni che abbiamo evocato sopra, sia quello che si fonda sull'idea di un avanzamento incessante della scienza e della tecnica che sarebbe all'origine del dirigersi necessario della storia verso un perfezionamento dell'umanità, sia il filone che vede nel progresso morale l'espressione della razionalità essenziale della storia, intesa come sviluppo, spirituale o materiale che sia.

Le battaglie teoriche di Althusser si inscrivono pienamente nella reazione novecentesca contro le teorie del progresso, dirigendosi in particolare contro una certa concezione della necessità dialettica che la Seconda come la Terza Internazionale comunista ponevano a fondamento del materialismo sto-

6. Sull'«umanismo teorico» attraverso cui l'ideologia borghese infiltra la teoria marxista, cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris 2005, in part. pp. 235-258.

rico. Già dagli anni Sessanta, nello stesso movimento operaio internazionale, difendere l'idea che lo sviluppo storico mondiale portasse necessariamente al comunismo era un compito tutt'altro che semplice, a fronte sia di un processo di transizione al comunismo che in Unione sovietica e nei paesi socialisti appariva bloccato, sia delle sconfitte che nel mondo occidentale le organizzazioni rivoluzionarie andavano accumulando. La sola constatazione di queste difficoltà invitava a rimettere in questione sia l'idea di una razionalità come motore di uno sviluppo storico inarrestabile, sia quella di una imminente e ineluttabile rottura rivoluzionaria. E tuttavia, Althusser ha concentrato tutti i suoi sforzi, sul piano teorico e politico, per rimanere *all'interno* di questa stessa tradizione, conservando quindi l'orizzonte del progresso, ma sostituendo alla precedente necessità dialettica e teleologica un nuovo tipo di necessità, che è introvabile nei classici del marxismo e che occorre quindi definire cercando al di fuori del canone marxista⁷. È qui che interviene Machiavelli.

Occorre quindi ora rapidamente ricordare le posizioni con le quali Althusser interviene nel dibattito filosofico marxista francese, alla metà degli anni Sessanta. È infatti nel tentativo di far fronte alle difficoltà sollevate dalle sue stesse posizioni che Althusser lavora sul *Principe* e sui *Discorsi*, segretamente: gli scritti incentrati sulla filosofia di Machiavelli saranno infatti in larga parte pubblicati postumi⁸; alcune ipotesi sulla ragione di tale segretezza emergeranno più avanti.

7. Cfr. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, in Id., *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris 1998, pp. 163-198.

8. L. Althusser, *Machiavel et nous*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, 2 voll., Stock-Imec, Paris 1994-1995, vol. II, pp. 42-168; Id., *Solitude de Machiavel*, in Id., *Solitude de Machiavel*, cit., pp. 311-324 (sulla vicenda editoriale di questo scritto si veda più avanti); Id., *Politique et histoire de Machiavel à Marx*, Seuil, Paris 2005, pp. 207-260.

3. *Sulla dialettica materialista*

Il primo gesto filosofico di Althusser consiste nel separare Marx da Hegel, che il marxismo a lui contemporaneo tendeva invece ad unire⁹. Andando contro la dottrina ufficiale del materialismo dialettico e storico, egli considera la celebre metafora del capovolgimento – metafora che è dello stesso Marx – come del tutto inadeguata a esprimere la rivoluzione teorica compiuta nel *Capitale*¹⁰. Se Marx si fosse limitato a capovolgere la dialettica hegeliana, rimettendola sui suoi piedi, ne avrebbe infatti conservato l'essenziale, ossia la sua causalità, che sarebbe rimasta sostanzialmente invariata seppure capovolta. Per inaugurare la nuova scienza della storia, ossia il materialismo storico, Marx ha invece dovuto, secondo Althusser, rompere definitivamente con la dialettica hegeliana, definendo così un nuovo tipo di causalità¹¹. In effetti la dialettica hegeliana sarebbe retta da un tipo di causalità qualificata come «espressiva»¹², poiché in essa ogni fenomeno non sarebbe altro che espressione di un'essenza, contenuta in ogni punto della totalità, raffigurata come sfera¹³. Non basta quindi applicare la dialettica hegeliana alla materialità del processo storico per ottenere la dialettica marxiana. La concezione della storia che ne deriverebbe sarebbe infatti ancora di tipo teleologico, nella misura in cui il movimento storico sarebbe ancora interamente espressione dello sviluppo della contraddizione fondamentale, contenuta in ogni momento del processo. Nella dialettica di stampo hegeliano, ancorché rimessa sui suoi piedi, l'Origine

9. Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, cit., in part. pp. 45-84.

10. Cfr. L. Althusser, *L'objet du Capital*, in L. Althusser - É. Balibar et al., *Lire le Capital*, PUF, Paris 2014, in part. pp. 396-411.

11. Cfr. ivi, pp. 405 ss.

12. Ivi, pp. 280, 402.

13. Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 69.

e il Fine non possono che coincidere, rendendo impossibile l'azione politica in un processo che è già da sempre teleologicamente orientato – un processo cioè il cui fine, l'avvento della società comunista, è sin dall'inizio presupposto e quindi garantito dal «Senso della storia»¹⁴. Il marxismo deve liberarsi da questo residuo idealista che si annida in ogni filosofia della storia e riconoscere la specificità della causalità marxiana. Questa nuova causalità è definita «strutturale»¹⁵ perché si basa non più su una totalità espressiva, ma su un «tutto strutturato», nel quale avviene l'articolazione degli elementi. Ogni istanza del tutto marxiano, lungi dall'essere espressione di un nucleo essenziale, realizzazione di una contraddizione fondamentale, possiede invece una sua consistenza propria, una sua autonomia relativa¹⁶.

Ora, tracciando una linea di rottura tra la totalità espressiva hegeliana e il tutto strutturato marxiano, Althusser ha certo liberato il campo da due mali che a suo avviso soffocavano l'analisi marxista: da un lato, il determinismo economico, che vedeva nella sovrastruttura politica e ideologica nient'altro che l'espressione fenomenica della contraddizione essenziale, presente nella struttura economica; dall'altro, una teoria della storia, che postulava l'esistenza di leggi della storia che agiscono con la stessa ferrea necessità delle leggi naturali, dirigendo il processo storico necessariamente verso la società liberata dalla dominazione di classe. Allo stesso tempo, però, la causalità strutturale portava con sé una difficoltà di non poca

14. L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, cit., vol. I, risp. pp. 390, 561. Sulla tematizzazione del rigetto del mito dell'Origine e della Fine negli scritti dell'«ultimo Althusser», cfr. Y. Ichida - F. Matheron, *Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser?* *Considérations aléatoires sur le matérialisme aléatoire*, in «Multitudes», n. 21, 2005, pp. 167-178.

15. L. Althusser, *L'objet du Capital*, cit., pp. 404, 452.

16. Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, cit., pp. 198-206.

importanza: nel «tutto complesso strutturato “già dato”»¹⁷ è il movimento storico che rischia di divenire impensabile. Come avviene il passaggio da una struttura all'altra? Su cosa poggia il processo rivoluzionario se la formazione economico-sociale attuale non è altro che l'articolazione di elementi e di istanze autonome? Come pensare la transizione da una società all'altra se non abbiamo più né la garanzia della coincidenza dell'Origine e del Fine, né la direzione data dal necessario sviluppo della contraddizione fondamentale?

Althusser vede sin dall'inizio queste difficoltà e tenta di farvi fronte integrando alla causalità strutturale la nozione di congiuntura¹⁸. Con tale nozione, centrale in tutta la sua opera, egli intende indicare anzitutto una «determinata disposizione della struttura»¹⁹, del tutto contingente, sulla quale occorre fare leva per imprimere un cambiamento, per provocare il passaggio a nuova struttura. Nella congiuntura le contraddizioni si spostano in modo imprevedibile, si accumulano, si condensano in luoghi di volta in volta diversi²⁰. Sul piano politico, ciò implica che il rivoluzionario debba essere in grado di cogliere i nodi decisivi, senza alcuna garanzia di successo. Mentre nel canone marxista la contraddizione fondamentale assicurava l'avanzare del processo storico e aveva un posto ben definito, assegnatole in partenza, quello dell'economico, nel tutto strutturato invece, che è esposto alla contingenza della congiuntura, le contraddizioni non hanno un luogo predefinito ed è quindi affidato alla sola intelligenza politica il compito di cogliere l'anello decisivo, di trovare il luogo del-

17. Ivi, p. 198.

18. Cfr. L. Althusser, *L'objet du Capital*, cit., in part. pp. 283-293.

19. É. Balibar, *Structural Causality, Overdetermination, and Antagonism*, in A. Callari, D.F. Ruccio (a cura di), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, Wesleyan University Press, Hanover 1996, p. 115.

20. Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, cit., pp. 175-185.

la contraddizione che consentirà la rottura rivoluzionaria e il passaggio a una nuova struttura.

Anche questa soluzione, tuttavia, non sembra essere pienamente soddisfacente. Nell'elaborare un pensiero della congiuntura, al fine di rendere dinamica la struttura, Althusser ha come riferimento esplicito il modello di Lenin²¹. Ma il leninismo così inteso comporta un nuovo rischio, quello di cadere in un puro volontarismo, nel soggettivismo, ossia nell'idea che il mutamento storico dipenda unicamente dalla volontà e dalla capacità del soggetto agente. Si rendeva necessario quindi cercare degli strumenti concettuali che consentissero di mantenere il *nesso* tra le condizioni oggettive e soggettive del passaggio a una nuova società, tra la contingenza della congiuntura e la capacità politica dei soggetti agenti; e allo stesso tempo, occorre fare attenzione a non ricadere né nel determinismo del processo di filiazione, che pone l'accento sulle condizioni oggettive che necessariamente generano la nuova società, né nel soggettivismo che affida questo passaggio all'iniziativa degli agenti rivoluzionari.

4. *Tra necessità e contingenza*

È così che mentre nei suoi interventi pubblici faceva riferimento a Lenin²², Althusser cominciava a interessarsi, sin dai suoi corsi all'École Normale Supérieure di Parigi, al *Princi-*

21. Per una riconsiderazione dell'uso che Althusser fa di Lenin, si veda W. Montag, *Le Lénine d'Althusser*, in «Période», 20 luglio 2015, <http://revueperiode.net/le-lenine-dalthusser> (consultato il 30 novembre 2024).

22. Si vedano, oltre agli articoli già citati, raccolti in *Pour Marx*, anche L. Althusser, *Lénine et la philosophie, suivi de Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris 1972.

pe e ai *Discorsi*. Il confronto con Machiavelli, cominciato nei primi anni Sessanta, durerà fino alla fine, negli scritti sul «materialismo aleatorio» degli anni Ottanta. Si tratterà però di un confronto segreto, come in un laboratorio, di cui anche i suoi più stretti collaboratori, come Étienne Balibar, non immaginavano la portata²³. Nell'opera di Althusser pubblicata in vita, i riferimenti a Machiavelli sono rari. Un solo breve articolo gli è interamente dedicato, *Solitude de Machiavel*, tratto dal testo di una conferenza pronunciata nel 1977, ma pubblicato per la prima volta in inglese e in tedesco dieci anni dopo, e in francese qualche mese prima della morte, nel 1990²⁴. Sono invece stati invece scoperti dopo la sua morte, e pubblicati postumi, non solo i suoi corsi su Machiavelli, in particolare quello del '62²⁵, insieme a diversi frammenti e appunti, ma anche il manoscritto di un testo compiuto, al quale lavorò intensamente e per un arco di tempo che va dal '72 fino probabilmente all'86, e che porta il titolo di *Machiavel et nous*²⁶. Non sorprende, sulla scorta di quanto ricordato sopra, che questo confronto segreto non si ponesse lo scopo di fornire un'interpretazione nuova di Machiavelli, ma intendesse piuttosto assumere il punto di vista di Machiavelli per risolvere un problema eminentemente politico, il problema politico del suo tempo, quello dell'apparente impossibilità della transizione al comunismo, che rimanda a quel blocco politico che Althusser, come abbiamo visto, aveva già pensato filosoficamente nei termini del rigetto della necessità dialettica di origine hegeliana.

23. Cfr. É. Balibar, *Une rencontre en Romagne*, in L. Althusser, *Machiavel et nous*, Tallandier, Paris 2009, pp. 9-30.

24. L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, cit., pp. 311-324.

25. L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx*, cit., pp. 207-260.

26. Per l'edizione italiana, si veda L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. di M.T. Ricci, Manifestolibri, Roma 1999.

Infatti, anche Machiavelli pensa in una fase di passaggio, che dal mondo feudale avrebbe portato alla modernità, che appariva tanto impossibile quanto il passaggio successivo che dalla società capitalista avrebbe dovuto portare alla società comunista. Molto è stato detto sul rapporto complesso, quasi di immedesimazione, che filosofo francese avrebbe stabilito con il Segretario fiorentino²⁷. La solitudine che egli attribuisce a Machiavelli, e che dà il titolo alla conferenza del '77, non è altro che la sua propria solitudine. Machiavelli è solo perché le condizioni per realizzare il compito politico che assegna al Principe sembrano assenti, così come sembrano assenti le condizioni per realizzare il nuovo compito politico, quello che Gramsci assegnava, sbagliando secondo Althusser, al Partito come Principe nuovo. Non è un caso che alla figura concettuale del vuoto, ricorrente nell'opera di Althusser, venga riservato un posto centrale negli scritti su Machiavelli. Essa indica proprio questa *assenza di condizioni* per la realizzazione del compito storico, assenza che è ciò che accomuna le due transizioni in questione, dalla feudalità alla modernità e dal capitalismo al comunismo.

Ora, da questo punto di vista sul vuoto di condizioni guadagnato grazie a Machiavelli, Althusser può pensare un nuovo genere di necessità, non più dialettica, che egli chiama «necessità della contingenza»²⁸: contingenza dell'incontro tra la virtù e la Fortuna, che è al contempo necessario per il passaggio al nuovo (la fondazione di uno Stato, come nel *Principe*) e

27. Antonio Negri ha scritto che Machiavelli è stato «l'analista» di Althusser (A. Negri, *Machiavel selon Althusser*, in G. Albiac et al., *Lire Althusser aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris-Montréal 1997, pp. 139-158; cfr. anche S. Legrand, *Présence de Machiavel dans le marxisme*, intervento al seminario del GRM del 2 febbraio 2008, <https://grm.hypotheses.org/files/2013/01/GRM1e.10-seance.pdf> (consultato il 30 novembre 2024).

28. L. Althusser, *Du «Capital» à la philosophie de Marx*, in L. Althusser - É. Balibar et al., *Lire le Capital*, cit., p. 46.

per farlo durare (come illustra l'esempio di Roma nei *Discorsi*). Tale incontro è necessario non perché iscritto nelle leggi della storia, ma per il fine cui mira, per il compito politico da realizzare; ed è un incontro aleatorio, esposto quindi necessariamente al fallimento.

5. *Dal movimento immobile a una nuova dialettica*

Althusser ricava così da Machiavelli il dispositivo della corrispondenza tra Fortuna e virtù, secondo cui la virtù deve strutturare politicamente la materia della Fortuna, il che significa che allo stesso tempo è la Fortuna a disporre la materia che deve ricevere forma attraverso la virtù²⁹. Sul piano politico, ciò implica che le condizioni oggettive sono necessarie in quanto materia che detta la forma che il Principe deve essere capace di imprimere e la Repubblica di far durare. Questo dispositivo che sorregge il mutamento storico viene desunto dal carattere apparentemente contraddittorio di tre tesi individuate da Althusser nei *Discorsi*.

La prima consiste nell'affermare che il mondo è sempre stato lo stesso: «Giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo»³⁰. Si tratta di una tesi filosofica e non teorico-scientifica, riconducibile a un materialismo oggettivo, sostiene Althusser, perché la sua funzione è di rendere possibile il confronto tra epoche storiche, tra realtà geografiche e congiunture diverse: che il mondo sia il medesimo è condizione della conoscenza del mondo stesso³¹.

29. Cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous*, cit., pp. 136-137.

30. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in Id., *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1993, II, *Proemio*, p. 76.

31. Cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous*, cit., pp. 78-79.

Ma Machiavelli afferma anche che «tutte le cose degli uomini» sono «in moto»³², non possono stare salde, salgono e scendono. È la legge della Fortuna, della sua necessità imprevedibile, una tesi del mutamento che, scrive Althusser, contraddice formalmente la prima. Questa contraddizione si trasforma in tesi «“dialettica” o piuttosto “aleatoria”»³³, continua Althusser, perché rende precisamente possibili le variazioni comparate e la rivoluzione. A sostegno di ciò egli fa riferimento anche al *Principe*: la voga della Fortuna ha ripreso credito «ne’ nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuori di ogni umana coniektura»³⁴.

Althusser identifica poi una terza tesi, quella della visione ciclica della storia, ripresa da Polibio, che negando le due precedenti sembra risolvere la contraddizione: «Nel principio del mondo nacquono queste variazioni de’ governi a caso intra gli uomini»³⁵. La storia sarebbe infine definita come «movimento immobile [...] immutabile movimento della ripetizione dei medesimi cambiamenti»³⁶. Potremmo credere di ritrovarci di fronte a una forma volgare di sintesi hegeliana tra la prima tesi – il corso immutabile – e la seconda – mobilità universale e di essere così ricaduti in una teoria generale della storia che Althusser si era proposto di rigettare. Sarebbe tuttavia un er-

32. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, cap. 7, p. 86.

33. L. Althusser, *Machiavel et nous*, cit., p. 80.

34. N. Machiavelli, *Il Principe*, in Id., *Tutte le opere*, cit., cap. 25, p. 295. Notiamo che la traduzione francese, sulla quale lavora Althusser, rende «variazione grande delle cose» con «révolution» (cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous*, cit., p. 80).

35. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, cap. 2, p. 80. Si noti che Althusser traduce «principio del mondo», fuori dal virgolettato che riporta la citazione esatta, con «aux commencements de la société» (L. Althusser, *Machiavel et nous*, cit., p. 81).

36. L. Althusser, *Machiavel et nous*, cit., p. 84.

rore, perché resta da definire ancora – ed è qui l'essenziale – la modalità di questa teoria, il suo funzionamento teorico, ossia il suo dispositivo: le negazioni successive che abbiamo visto vanno prese insieme, nella loro articolazione. Da un lato, la prima tesi – ossia la tesi materialista dell'oggettività – consente alla seconda di funzionare come determinazione aleatoria dell'oggettività: senza articolarsi alla prima, la seconda funzionerebbe solo nella modalità scettica del relativismo soggettivo. Dall'altro, la seconda tesi – ossia la tesi dialettica-aleatoria del movimento – nega la prima, ma in questo modo, in realtà, la determina oggettivamente, poiché «pone l'oggettività, cioè l'intelligibilità, del *cambiamento universale*»³⁷. La terza, infine, mira non tanto a riprendere una vecchia tipologia delle forme di governo, quanto a raggiungere il vero obiettivo che sta a cuore a Machiavelli, dopo quello della fondazione di uno Stato, che è la sua durata. Appare così una quarta tesi, che per Althusser corrisponde all'autentico dispositivo dei *Discorsi*. Quest'ultima tesi non si limita a negare la terza, ma la sposta, perché oggetto dell'interesse di Machiavelli non sono i governi della tipologia ciclica, ma un altro tipo di governo, che permetta per l'appunto la durata dello Stato, in modo da sfuggire al ciclo della ripetizione infinita³⁸.

Forzando senza dubbio i testi, Althusser cerca insomma di trarre da Machiavelli un nuovo tipo di dialettica storica che sostituisca efficacemente quella hegel-marxiana. Nel funzionamento delle tre tesi, nella loro articolazione che rappresenta l'originalità della posizione machiavelliana, si profilano infatti i tre momenti del materialismo dell'incontro che Althusser sta cercando di definire: in principio abbiamo gli elementi, che non mutano; questi elementi si incontrano, in modo aleatorio, e

37. Ivi, p. 88.

38. Cfr. *ibidem*.

si dispongono in una nuova struttura, determinando il mutamento; in un terzo momento si tratta di far in modo che la loro articolazione duri nel tempo. Questa nuova dialettica storica, che si profilerebbe già in Machiavelli, può essere illustrata e chiarita con un esempio. Se nel *Principe* si rifiutano i principati esistenti, è perché questi appartengono alla feudalità, quindi al passato, e sono per ciò stesso inadeguati al compito storico dell'avvenire: sono affetti da «impotenza storica»³⁹. Di conseguenza, è proprio qui che emerge l'esigenza di una teoria dell'incontro di una congiuntura fortunata e di un individuo virtuoso, per la fondazione del Principato nuovo ad opera del Principe nuovo. Un incontro aleatorio, nel quale il nuovo non è generato dal vecchio: la vecchia società non è gravida della nuova, com'era nella dialettica hegel-marxiana che Althusser è intento a scalzare facendo leva su Machiavelli. Il feudalismo non contiene i germi del capitalismo, così come il capitalismo non contiene in sé i germi del comunismo. E tuttavia, il passato fornisce la materia al presente affinché un agente politico nuovo ne ristrutturì gli elementi dandole forma politica nuova⁴⁰.

Il tema dell'incontro tra Fortuna e virtù sembra quindi utilizzato da Althusser per individuare i termini più efficaci nei quali andava affrontato, nella crisi del marxismo, il problema del rapporto tra condizioni oggettive e soggettive del processo storico. La condizione per la fondazione di uno Stato che duri non si identifica né con lo sviluppo delle condizioni oggettive, che realizzerebbero il loro destino come in un rapporto di filiazione dialettica, né nella volontà costituente di un soggetto

39. Ivi, p. 138.

40. Per giudicare della pertinenza della terminologia del «materialismo aleatorio», sviluppato negli anni Ottanta, per comprendere il dispositivo che Althusser desume dalla lettura di Machiavelli, si rinvia a M. Vatter, *Althusser et Machiavel. La politique après la critique de Marx*, in «Multitudes», n. 13, 2003, pp. 151-163.

agente, ma appunto nel loro incontro, pensato come al contempo possibile, necessario e imprevedibile, in questo senso necessariamente contingente e necessario come un compito da realizzare, necessario rispetto a un fine.

Progresso storico e progresso morale nel frammento sull'Apokatastasis di G.W. Leibniz

Roberto Celada Ballanti*

Scritto nell'ora del declino e quasi al cospetto della morte, il frammento sull'*Apokatastasis* di Leibniz, risalente al 1715 e destinato a rimanere sepolto nella *Niedersächsische Landesbibliothek* di Hannover fino al 1921, anno in cui fu pubblicato a cura di Max Ettlinger¹, è documento di straordinario inte-

* Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia, Università degli Studi di Genova.

1. Cfr. M. Ettlinger, *Leibniz als Geschichtsphilosoph. Mit Beigabe eines bisher unveröffentlichten Leibnizfragmentes über "Die Wiederherstellung aller Dinge"* (*Apokatastasis panton*), Kösel & Pustet, München 1921, p. 6. Rinvio in particolare per il testo leibniziano a G.W. Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine* (1693) – *Apokatastasis panton* (*La Restitution universelle*) (1715), testi inediti, tr. fr. e note a cura di M. Fichant, seguiti da una postfazione: *Plus ultra*, Vrin, Paris 1991, p. 172. Del frammento si danno due versioni: quella originariamente pubblicata da Ettlinger, il cui titolo sul manoscritto leibniziano suonava semplicemente *Apokatastasis*, e una versione più breve, manifestamente anteriore, intitolata *Apokatastasis panton*. Si veda la mia traduzione del frammento, in entrambe le versioni: G.W. Leibniz, *Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatastasis (1715)*, a cura di R. Celada Ballanti, il melangolo, Genova 2001. Una traduzione italiana del frammento sull'*Apokatastasis* si trova anche in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, 3 voll., UTET, Torino 2000, vol. III, pp. 557-561.

resse che, nel discutere la nozione origeniana di *apokatastasis*, dunque il problema del destino della storia e dell'universalità della salvezza, mostra in filigrana i processi di secolarizzazione che hanno investito tra Sei e Settecento la visione storico-universale e l'escatologia², riformulando la dottrina origeniana alla luce dell'infinita variazione e del progresso, affermati sul rifiuto del ritorno ciclico degli eventi e della palingenesi finale, incompatibili con la concezione leibniziana dell'*harmonia universalis*. Addirittura, in questo scritto, è lecito scorgere una sintesi della teoria della storia del pensatore di Hannover, nel suo disporsi tra teodicea e storiografia, tra giustificazione *a priori* della storia e ricerca *a posteriori* dei fatti.

In effetti, è come se il frammento latino fosse scritto in due linguaggi eterogenei: quello della storiografia annalistica e quello, tutto filosofico, della teoria dell'armonia universale e del progresso. Meglio di tutti, Hans Blumenberg in un saggio dedicato a tale scritto leibniziano ha colto nel frammento sull'*Apokatastasis* il dualismo tra una teoria della storiografia e una metafisica o teodicea della storia³:

2. Cfr. sul tema A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Musterschmidt, Göttingen-Berlin-Frankfurt a.M. 1960; W. Conze, *Leibniz als Historiker (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag [1646-1946]. Lieferung 6)*, de Gruyter, Berlin 1951, p. 39. Ho trattato questi temi nella mia monografia *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G.W. Leibniz*, Liguori, Napoli 2004, particolarmente nel cap. III, pp. 403 ss.; il cap. IV del volume è dedicato all'analisi del frammento sull'*Apokatastasis*, pp. 509-555.

3. Il sintagma «teodicea della storia», che in questa sede facciamo nostro, è stato impiegato da E. Cassirer, ancor prima che a proposito di Lessing e della *Educazione del genere umano*, in relazione a Leibniz. Ciò avviene nello studio *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen* (1901), dove si trovano precisamente le espressioni: «Leibniz' Theodizeebegriff der Geschichte» e «philosophische Theodizee der Geschichte». Cfr. E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, in Id., *Gesammelte*

Guardando a distanza il tardo frammento leibniziano si nota subito che è scritto in due lingue: nella lingua di un esame combinatorio della storiografia, col risultato che ogni corso storico, dopo periodi lunghi a piacere, deve ripetersi; nella lingua di una speculazione metafisica il cui risultato è che nel corso dell'universo nulla può ripetersi, ma che la premessa di questa impossibilità è data al di sotto della soglia dell'accertabilità, da modificazioni impercettibilmente piccole. [...] In contrasto con la teoria leibniziana della storia reale, che poggia interamente sul suo sistema speculativo, la sua teoria della storiografia può essere attribuita a questo fenomenalismo.⁴

A quale teoria e pratica della storiografia allude Blumenberg quando parla di «fenomenalismo»? Si tratta dell'annalistica erudita, nei cui canoni si inquadra l'opera storica del pensatore di Hannover, autore, com'è noto, degli *Annales Imperii*, la storia rimasta incompiuta della Casata dei principi di Hannover. Nella prima parte del frammento, in effetti, ritroviamo alcuni tratti dell'erudizione storica: in particolare, quello dell'identità tra fatto e protocollo, tra realtà storica e storiografia, a cui il pensatore applica l'ipotesi del calcolo combinatorio decretando con coerenza matematica l'esauribilità delle *Historiae* pubbliche e private, destinate alla fine a ripetersi producendo il ritorno degli stessi libri e delle stesse cronache. Solo, infatti, in base al postulato dell'identità tra evento e cronaca è possibile concludere che, per il numero finito delle combinazioni

Werke. Hamburger Ausgabe, a cura di B. Recki, testo e note a cura di M. Simon, vol. I, Meiner, Hamburg 1998, pp. 403 e 426. Cfr. la tr. it. del testo in questione: Id., *Cartesio e Leibniz*, a cura di G.A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 328 e 347.

4. H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, tr. it. di B. Argenton, il Mulino, Bologna 1984, p. 147. Riprendo la tesi di Blumenberg sull'imperfetta ricomposizione della teoria leibniziana della storia in *Leibniz. Teodicea della storia e storiografia*, in «Humanitas», LXIV, n. 1, 2009 (*Teodicea*, a cura di R. Celada Ballanti), pp. 11-30.

alfabetiche, a un certo punto la Biblioteca storica universale si esaurirà e le cronache si ripeteranno.

Sin dove, nell'esposizione, Leibniz enuncia l'ipotesi combinatoria che conclude nella ripetibilità delle *Historiae*, Libro storico e Realtà storica sono specularmente saldati e coincidenti. Tutto, dunque, si risolve in un sistema descrittivo ed enumerativo, in tassonomie di fatti storici? Sì, a restare fermi al lavoro del cronista annalista. In realtà, nel frammento leibniziano c'è altro: procedendo oltre, infatti, quando al compilatore degli *in-folio* si sostituisce il filosofo dell'infinità dell'individuale e del *continuum* fisico che va all'infinito, qualcosa interviene a infrangere l'identità postulata tra Cronaca e Mondo, tra Libro e Universo, tra storia reale e storiografia. Si tratta delle «petites perceptions», delle variazioni infinitesime che innervano ontologicamente uomini e cose. Si potrebbe dire, in questo senso, che il passaggio dagli annali e dall'epistemologia storica in essi implicata alla metafisica o teodicea della storia è segnato dall'ingresso in scena delle variazioni minime e della nuova e diversa ontologia della soggettività storica a cui danno luogo. La riduzione del mondo storico a cronaca, di fronte all'inesausta ulteriorità dell'individuale e alla sua irriducibilità a termine di descrizione, mostra il suo carattere selettivo e parziale.

Dopo aver ipotizzato, dunque, una Biblioteca universale che ricorda la Biblioteca di Babele di Borges, in grado di contenere ed esaurire tutte le combinazioni alfabetiche così da propiziare, alla fine, il ritorno ciclico degli stessi libri e delle stesse cronache, tale ipotesi viene scartata alla luce delle variazioni infinitesime che l'ontologia della monade implica, che esclude il ritorno delle cose e di ogni loro dettaglio. In esso potranno darsi somiglianze, ma non assolute identità.

È infatti questo sostrato di micro-stimoli, di micro-scatti, di micro-deviazioni, di invisibili molle che innervano il *continuum* fisico, che avviluppano l'individualità, nella logica dello

scritto leibniziano, a far progredire il corso storico impedendo, con il loro lavoro sotterraneo, il ritorno ciclico dell'uguale, e torcendo il circolo dell'*apokatastasis* in progresso infinito verso il meglio.

C'è, dunque, nello scritto che stiamo analizzando, la coscienza di un al di là del libro e della sua codificazione alfabetica, un al di là del documento, un'eccedenza della storia reale rispetto a quella fissata negli atti scritti, uno iato tra storia empirica, quella ordinata nelle cronache, e storia reale, destinata a rimanere occulta, a sfuggire alla presa della storiografia, in sé ferma ai principi dell'autopsia e della tesaurizzazione dei fatti. In questa storia nascosta e collocata al di sotto della soglia di accertabilità dello storico è rinvenibile anche una temporalità non identificabile con quella propria dell'annalistica: quella, secondo la lettera del frammento, per cui il presente è carico del passato e gravido dell'avvenire. Ossia, la temporalità della durata interna alla monade⁵.

Alla staticità e fissità temporale delle cronache annuali universali, condannate alla fine alla ripetizione ciclica, si oppone così il tempo dinamico ed elastico della durata, fatto di salti e rivoluzioni, intimamente implicato con la vita della monade, fonte e origine di un progresso universale mai pianificabile, affidato a una serie di fattori imponderabili. Di questa storia non più cronachisticamente additiva, non più rigidamente articolata nella griglia annalistica ma sorretta da una connessione universale che fa capo a una metafisica, o a una teodicea, che nei *Saggi di teodicea* porta Leibniz a definire la storia universale del genere umano come «romanzo di Dio»⁶, si possono

5. Sul tema del tempo in Leibniz, rimando nuovamente alla mia monografia *Erudizione e teodicea*, cit., in part. il cap. I, pp. 99-227.

6. L'espressione è contenuta nel § 149 degli *Essais de théodicée*, nella Parte seconda dell'opera. Cfr. G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, in Id., *Scritti filoso-*

evincere, dal frammento, alcuni tratti essenziali: quelli di un universo di individualità monadiche in sviluppo, di un organismo unitario in cui i singoli ricevono la loro unica e irripetibile collocazione entro un'universalità che non è totalità, in quanto inesauribile, e all'interno di un progresso senza fine. La Gloria di Dio, lungi dall'identificarsi con la contemplazione statica di un universo già fatto, coincide con tale realtà dinamica, realizzantesi progressivamente nel mondo morale degli spiriti che tendono, ciascuno nel proprio dipartimento, nella propria provincia, dalla tenebra alla luce, in un perfezionamento illimitato.

Qui Leibniz risponde al problema del senso della storia universale in termini non più teologici, alla luce delle Scritture e della *Historia sacra*, ma di una teoria filosofica, o di una teodicea speculativa, grande novità, questa, sul piano della storia delle idee, sintomatica dei processi di secolarizzazione moderni. La domanda di una giustificazione della storia universale, in realtà, in sé non ha nulla di nuovo. Il pensiero occidentale la conosce sin dal *De civitate Dei* di Agostino, secondo una tradizione teologica che arriva al *Discours sur l'histoire universelle* (1681) di Jacques-Bénigne Bossuet. Innovativa è la soluzione leibniziana all'antico problema: per essa, il principio sul cui fondamento tempo e storia ricevono senso universale non è rappresentato, come dicevo, dalle Sacre Scritture o da una teologia dogmatica, dunque dalla Rivelazione, né dalle vecchie periodizzazioni delle sei età del mondo o dei quattro

fici, cit., vol. III, p. 216. Osserva R. Koselleck: «Leibniz, che intendeva ancora la storiografia e la poesia come discipline morali, poté già interpretare la storia del genere umano nel senso di un romanzo di Dio, la cui conclusione era già contenuta nella creazione» (R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Marietti, Genova 1986, p. 43). Il volume di Koselleck è fondamentale anche per documentare gli inizi dell'idea di progresso universale proprio in Leibniz.

imperi, ma da un sistema metafisico-teleologico e da una teodicea filosofica. I problemi provenienti dalla tradizione agostiniana vengono dunque riproposti da Leibniz in una luce certo ancora teologica e soteriologica, ma sulla base del principio di ragione, ossia di una teologia razionale e non rivelata.

Due temporalità, dunque, si combattono nel frammento di Leibniz: da un lato, la sua adesione al vecchio modello della storiografia annalistica, fondata su cronologie e genealogie, testimonia il suo rimanere fedele a un tempo statico, legato alla natura, ciclico e uniforme; dall'altro, il filosofo di Hannover, com'è noto, è il teorico del progresso, da lui proiettato in un orizzonte universale.

Idea, quella di progresso, quale emerge anche nel finale del *De rerum originatione radicali*⁷, che partecipa al distacco dal tempo naturale, essendo essa basata sulla legge, non naturale, come quella legata all'avvicinarsi delle stagioni e alla successione di sovrani o principi, ma metafisica, dell'armonia universale, nonché sulla nozione morale di felicità e sull'esperienza di un'accelerazione nel campo della conoscenza e delle tecniche. Questo contrasto tra il tempo statico dell'annalistica e quello dinamico dell'idea di progresso documenta assai bene che Leibniz si trova alla frontiera di due mondi, in una connessione epocale dove forze antiche e nuove lottano avviluppando tensioni e contrasti.

Decisivo, dunque, anche per la storia e per l'idea di progresso, appare il tempo come durata, forma di tempo incluso nella vita della monade. Relazione di relazioni, la durata potrebbe essere definita una sorta di tempo-gomitolo, o tempo-piega che avviluppa, per ripetizione e accumulo, in base al principio

7. Cfr. G.W. Leibniz, *L'origine radicale delle cose*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 480-487.

di inerenza dei predicati al soggetto-monade e in una sintesi ogni volta unica, la serie di percezioni della sostanza, tese tra memoria del passato, attenzione al presente e attesa dell'avvenire. Il tempo come durata, nella monade, è la tendenza legalmente regolata a passare da una percezione all'altra, ciò che ne fa un flusso di rinvii senza fine in cui nulla è isolato e tutto si compenetra.

Come osserva Gilles Deleuze, quelle micro-cause, quelle «piccole molle che cercano di distendersi» agendo come stimoli impercettibili sulla macchina corporea, conferiscono alla materia il carattere di una materia-forza o una materia-molla compressa, pronta ogni istante a scaricarsi, a esplodere, dando luogo ai fenomeni sensibili secondo un dinamismo eruttivo, o di emissione che, in una lettera a Gilles Filleau des Billettes (4/14 dicembre 1696), Leibniz paragona a «un vento che soffia e che domanda tempo», e a una scarica di «una infinità di archibugi a vento»⁸.

Recita un passo del frammento:

Nondimeno, benché talora un secolo anteriore ritorni quanto alle cose sensibili, ossia a ciò che i libri possono descrivere, esso non tornerà completamente secondo tutti gli aspetti: sempre, infatti, vi sarebbero delle discriminanti, benché impercettibili e tali che nessun libro potrebbe descrivere a sufficienza. Poiché il continuo è diviso in un'infinità attuale di parti, al punto che in ogni parte di materia esiste un mondo di infinite creature che non può essere descritto in alcun libro, per quanto grande.⁹

È qui la sorgente del progresso, o, per dirla con Ernst Bloch, dell'utopia, ma anche dei tempi plurali: in effetti, nel suo im-

8. Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, tr. it. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990, pp. 10 ss.

9. G.W. Leibniz, *Storia universale ed escatologia*, cit., p. 17.

plicare un passato che non passa e un futuro che già c'è, il tempo-durata della monade è un incrocio di tempi diversi, è l'esperienza della *Ungleichzeitigkeit* (asincronia). Tutt'altro che superficie temporalmente piana, lineare, levigata, essa appare solcata da nervature o venature temporali a diversa andatura, pronte a contrarsi o a dilatarsi come su tela elastica, traforata da labirintiche porosità, cavità, crepe, cunicoli che conducono verso il passato, trascinandolo verso il presente, e che celano infinite, impercettibili molle in grado di comprimersi e di esplodere verso il futuro. Così, nutrita da simili linfe, alimentata da simili flussi temporali che vengono dal passato e conducono verso l'avvenire, la vita della monade appare definita da una molteplicità di stratificazioni temporali elastiche, vischiose, che si accavallano e si sovrappongono, sospendendo il corso continuo del tempo e i suoi intervalli regolari nella trama annodata di tempi piegati, plurali, esprimibili in termini di concentrazione, accumulo, esplosione, accelerazione, arresto, implicazione, esplicazione ecc.

L'impressione, per concludere, offerta dal testo del 1715 è che la concezione storica leibniziana sia lacerata da due istanze divergenti e non bene ricomposte: da un lato, quella legata alla *fides historica*, che conduce il pensatore a tener ferma, sul piano del metodo storiografico, la rigida griglia del postulato erudito-annalistico, l'identità tra *acta* e *facta*; dall'altro, quella dell'infinità del *continuum* fisico e delle piccole percezioni, che si traduce in una metafisica o teodicea della storia e nella teoria del progresso infinito.

Nel mostrare il conflitto indicato, nella forma di una giustapposizione tra due forme di storicità – una scrittura storica erudito-annalistica e una metafisica della storia fondata sull'*harmonia universalis* – il frammento sull'*Apokatastasis* può dunque bene ambire a porsi come specchio finale del pensiero storico leibniziano.

Esso, lo si ricorderà, è stato scritto nel 1715. Chissà se Leibniz, che si spegne l'anno successivo, avrebbe condotto oltre, se ne avesse avuto il tempo, la problematizzazione del modello storiografico annalistico-erudito al quale aderì fino alla fine con la stessa fedeltà prestata alla corte di Hannover.

«*Un popolo civile senza metafisica*»
*Zeitlosigkeit e Zeitlichkeit nella Scienza della logica
di Hegel*

Beatrice Monti*

In apertura alla *Scienza della Logica*, opera dedicata all'esposizione del puro pensiero speculativo, Hegel non può esimersi dallo spiegare le ragioni storiche che rendono, ai suoi occhi, necessaria una tale impresa filosofica. La prefazione appare come una protuberanza, un'eccedenza di fronte allo sviluppo speculativo dell'opera, dove il cominciamento deve essere un «cominciare subito dalla cosa stessa, senza riflessioni preliminari»¹. Ma è proprio in queste pagine introduttive che si rende palese come la Logica sia, non solo una risposta a una questione propriamente etica, ma anche il terreno entro il quale il piano del divenire storico e quello dell'intemporalità del concetto giungono a collisione. La possibilità stessa di una filosofia speculativa si apre in un complesso rapporto tra divenire storico concreto e immanenza ontologica del concetto entro ogni determinatezza storica. D'altra parte la dimensione storica costituisce un momento necessario per la Logica almeno secondo due lati: la Logica è inserita entro una lunga

* Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università degli Studi di Palermo.

1. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, intr. di L. Lugarini, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2021, vol. I, p. 23.

tradizione di pensiero, «il bisogno di occuparsi di puri pensieri presuppone un lungo cammino, che lo spirito umano deve aver percorso»²; il suo bisogno sorge a partire dalla concretezza delle condizioni di esistenza proprie della modernità e, proprio in virtù di questo ancoramento nei bisogni effettivi dell'uomo storico, il puro pensiero è a sua volta chiamato a rendersi effettuale nel mondo. In questo contesto, la filosofia è innanzitutto il sorgere del bisogno della filosofia entro la concreta esistenza ed è dunque a questa concretezza che il pensiero, dopo essersi innalzato alla purezza logica, deve fare ritorno³. Più nello specifico, nel caso hegeliano, l'urgenza a cui la filosofia speculativa è chiamata a rispondere si trova nell'incontro, entro la modernità, di due specifiche condizioni storiche: da un lato, il mondo moderno caratterizzato dal darsi di scissioni entro le quali l'esistente umano si trova a vivere in uno stato di alienazione; dall'altro, il progressivo sradicamento della metafisica a cui corrisponde l'impossibilità di superamento delle scissioni stesse. Così, nella prefazione alla prima edizione dell'opera, Hegel descrive il suo tempo come «il singolare spettacolo di un popolo civile senza metafisica, – simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario»⁴. È a partire da questa considerazione hegeliana che si vuole evidenziare tanto la portata etica della Logica quanto il complesso rapporto che si apre, a partire dalla considerazione del suo valore eminentemente etico, tra il piano del divenire storico concreto e la *Zeitlosigkeit* del concetto. Si tratta, allora, in prima istanza, di indagare come possiamo intendere da un lato la civiltà di un popolo e, dall'altro, l'ambito metafisico, secondo

2. Ivi, p. 12.

3. Si veda a questo proposito, H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, tr. it. di E. Arnauld, La Nuova Italia, Firenze 1969.

4. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 4.

la formula hegeliana che associa la civiltà agli ornamenti e la metafisica al santuario.

Il primo piano – «il popolo civile» – è il piano degli ornamenti. Questo ha il suo senso solo in rapporto al santuario, la cui funzione è cerimoniale, religiosa, di modo che è questa funzione a giustificare l'esistenza degli abbellimenti esteriori. A loro volta, quest'ultimi possono essere più o meno ricchi, assumere forme differenti, sono così il piano della contingenza storica. Ogni momento storico, possiamo dire, ha una sua specifica fisionomia ornamentale. Come si rende evidente dalle considerazioni che precedono questa metafora hegeliana⁵, la civiltà di un popolo si presenta come dimensione dell'utile storicamente determinato, di ciò che rende profitto nell'immediato; ambito entro il quale si muovono le scienze empiriche, ma anche la vita pubblica e politica. Quest'ultime possono essere particolarmente avanzate, ma, a ogni modo, se prive della dimensione speculativa – della funzione cerimoniale del santuario – non sono che morti ornamenti. Il progresso in questo ambito non significa una soluzione dell'urgenza etica; l'ampliamento degli ornamenti non è che un'accumulazione senza sviluppo. Questi, infatti, appaiono come immobilizzazioni del divenire storico, cristallizzazioni, se privati del loro senso cerimoniale, della dimensione speculativa.

Il secondo piano – la metafisica – è il santuario che, se pure costituisce la ragione d'esistenza degli ornamenti, è ciò che nel presente storico non si dà, non si mostra. Ed è proprio in ragione della sua mancanza che non si può dare nel primo piano – quello degli ornamenti – un reale sviluppo, ma piuttosto

5. «[...] l'urgente necessità dei tempi, che drizza lo sguardo al bisogno immediato, proclamando che come per il conoscere è l'esperienza il primo, così per le attitudini e l'abilità nella vita pubblica e privata il considerare le cose teoricamente riesce addirittura dannoso, doveché nell'esercizio e nell'educazione pratica sta l'essenziale, quello che unicamente profitta» (*ibidem*).

una stasi, un noioso avvicinarsi del medesimo⁶. Se il piano dell'immediato e dell'utile appare così come una dimensione statica dove il movimento non è che un movimento apparente, se vogliamo parlare di sviluppo e non di semplice accumulazione, dobbiamo reintrodurre in questa immediatezza la dimensione dell'intemporalità del concetto. La funzione del santuario, l'atto cerimoniale, appare così necessaria. Questa necessità sta a indicare la contraddizione che permette di pensare il movimento temporale a partire da un'istanza intemporale, ossia come effettualità di un movimento di senso che non si lascia ridurre alla molteplicità storica degli ornamenti. La *Zeitlosigkeit* concettuale è, infatti, come si tratterà di mostrare, ciò che non può essere ricondotto entro un tempo spazializzabile; la ragione del movimento temporale come ciò che non può essere convertito in geometria; il residuo ineliminabile di ogni traduzione della temporalità secondo il prima e il poi tramutati in uno accanto all'altro. Lo sviluppo, dunque, si ha solo per mezzo di un ritorno al fondamento come ciò che manca nell'immediatezza storica. Questa mancanza è ciò che impedisce al presente di potersi cogliere e, dunque, operare secondo il suo senso. Viceversa, il retrocedere come reintroduzione del movimento entro il piano statico degli or-

6. Si veda a questo proposito la nota critica che Hegel muove, all'interno della *Dottrina dell'Essere*, alla cattiva infinità, ossia all'infinità quantitativa. Di fronte al progresso infinito quantitativo «il pensiero soccombe, si finisce colla caduta e colle vertigini. Ciò che fa soccombere il pensiero, e produce la sua caduta e le vertigini, non è altro che la noia della ripetizione, la quale lascia che un limite scompaia e poi si ripresenti e di nuovo scompaia, e che quindi perpetuamente l'uno sorga e di nuovo perisca per l'altro, [...] dando soltanto il sentimento dell'impotenza di questo infinito o di questo dover essere, che vuol sottomettersi il finito, e non può. [...] Questo cosiddetto orrido sorpassare come un che d'infruttuoso è vano [...], solo col rinunciare a questo vuoto progresso all'infinito si rende appunto presente [...] il vero infinito» (ivi, p. 251).

namenti è il piano proprio della metafisica divenuta ora logica speculativa.

Nella modernità, la metafisica, ci dice Hegel, è estirpata fin dalla radice, scomparsa tra le scienze⁷ e, per questo, gli ornamenti stanno, ma stanno senza santuario. Essi, dunque, permangono ma nel modo della menzogna che sancisce la loro fissità. Tra le scienze non vi è spazio per il pensiero speculativo e ciò significa, per Hegel, che è andato perduto «lo spirito reale che si occupa della sua propria pura essenza»⁸. La

7. «Quello che prima si chiamava metafisica è stato, per così dire, estirpato fin dalla radice, ed è scomparso di fra le scienze. [...] È un fatto che l'interesse, sia per il contenuto, sia per la forma, sia infine per il contenuto e la forma insieme dell'antica metafisica, è andato perduto» (ivi, p. 3). A partire da qui, possiamo notare come a essere andato perduto non è unicamente l'interesse per il contenuto proprio dell'interrogazione metafisica (ontologia, psicologia razionale, cosmologia, teologia naturale), ma, proprio a causa dell'abbandono dei temi specifici della metafisica, è cessata, di pari passo, quella forma specifica di interrogazione che qualifica l'interrogazione propriamente filosofica: la dimensione propriamente speculativa della metafisica; «il contenuto e la forma insieme».

8. «[...] quando un *popolo* perde la *sua* metafisica, quando presso di esso non ha più alcun *reale esistere* lo *spirito* che si occupa della *sua propria pura essenza*» (*ibidem*; corsivi nostri). Prestando attenzione al seguente passo hegeliano – a come il termine metafisica è qualificato come *proprio di un popolo*; a come l'esigenza della logica è messa in rapporto al *reale esistere* dello *spirito*; a come l'*essenza* che si tratta di ritrovare è detta allo sesso tempo *pura e propria di un popolo* – si può notare la correlazione tra la centralità del problema eminentemente etico-pratico e la necessità di un ripensamento della dinamica storico-temporale: la centralità del tema etico, infatti, non si traduce unicamente nell'ancoramento hegeliano della filosofia entro i bisogni concreti degli uomini, ma, più radicalmente, impone un pensiero della temporalità, e, dunque, un effettiva messa in moto, affinché si dia un reale accesso al piano etico: per accedere al luogo di proferimento presso il quale il dire etico abbia un *effetto* nel reale e dunque possa qualificarsi come *etico* – per accedere là dove la *verità* dell'etica sia tale, ossia sia *operativa nel reale* –, è necessario adottare una logica di pensiero, una grammatica

rinuncia al pensiero speculativo ha così il significato dell'impossibilità del pensiero di conoscere se stesso. Se da un lato lo svilupparsi delle scienze che si occupano del puro dato fa sì che il sapere si esaurisca in un impegno unicamente speso nella dimensione della datità immediata, del bisogno contingente, dall'altro tutta la dimensione propriamente metafisica cade nell'irrazionale, nel sentimentalismo: la spinta oltre l'immediato, oltre la dimensione "patologica" (in senso kantiano) dell'uomo, non ha più spazio nel sapere. Se la metafisica risulta completamente dissolta, la logica – lo studio delle categorie del pensiero – non si trova entro la modernità in una situazione migliore. In ambito logico, sostiene Hegel, non si fa che ripetere la tradizione, dove la logica rimane una logica puramente formale. Mentre l'utilizzo delle categorie logiche entro la logica naturale, ossia nel linguaggio quotidiano, non solo è totalmente asservito al dominio dei beni, abbassato all'utilità della vita, ma è per di più incosciente, non sa se stesso. Anche in questo ambito, dunque, lo sviluppo concreto ha lasciato posto a una sterile ripetizione, alla vertigine dell'infinito ripresentarsi dello stesso.

A questa scomparsa della metafisica si accompagna così l'idea di un pensiero sempre più connesso all'utile, mentre la dimensione propriamente etica è piuttosto collocabile interamente nel sapere speculativo, in quel piano entro il quale il pensiero può sapere se stesso istituendosi così come Autocoscienza Universale. La logica speculativa come risposta al bisogno della filosofia si presenta così come: *a)* risoluzione del problema storico delle scissioni e delle lacerazioni per mezzo del pensiero della totalità contraddittoria; *b)* risoluzione del problema storico, che sempre e di nuovo si può ripresentare,

del dire, che consideri non solo il rapporto tra temporale e intemporale, ma che lo consideri in modo propriamente dialettico.

di un pensiero che non sa se stesso, che ha rinunciato a questa sua possibilità più propria; c) risoluzione della problematica strutturale della logica naturale per cui usiamo categorie logiche senza avvedercene, siamo abitati da un pensiero che ci muove e neanche sappiamo dove e come⁹.

Essa è così, in quanto pensiero che sa se stesso, una pratica di liberazione tanto dall'alienazione in cui la coscienza si trova in quanto irretita in opposizioni statiche e irrisolte, quanto dal giogo di un pensiero sottomesso al dominio dei beni e ai dati di fatto. Non, dunque, un mettersi al di sopra del pensiero, una sua appropriazione quasi fosse possibile rendere il pensiero uno strumento umano, ma un farsi essere abitati da un pensiero liberato¹⁰. La libertà assume qui la portata di una categoria ontologica, è la qualificazione propria del movimento concettuale. Questa pratica di liberazione ha poi come sua condizione il superamento della concezione del tempo quantitativo ed estrinseco e l'autocostituzione della temporalità propria del concetto come specifico movimento dell'Autoco-

9. «Ma mentre così gli oggetti logici, come le loro espressioni, sono un che di universalmente noto, nella cultura, quello che è noto, come dissi altrove, non è già perciò conosciuto. [...] E che cosa è più noto che le determinazioni del pensiero, delle quali facciamo uso in ogni occasione, e che ci vengono alla bocca in ogni proposizione che pronunciamo?» (ivi, p. 12). Si tratta allora di riportare a conoscenza, di analizzare, l'uso *inconscio* delle categorie logiche, categorie immanenti a ogni nostro proferire.

10. «[...] è che meno che mai possiam credere che quelle forme di pensiero, le quali si estendono attraverso a tutte le nostre rappresentazioni [...], servano a noi; che cioè siamo noi, che le abbiamo in nostro possesso, e non piuttosto quelle, che hanno in possesso noi. Che cosa rimane a noi di fronte a esse? Come potremmo noi, come potrei io mettermi al di sopra di esse come più universale, al di sopra di esse, che sono appunto l'universale come tale?» (ivi, p. 14). Sulla necessità di una interpretazione non umanistico-antropologica del *Logos* hegeliano si veda J. Hyppolite, *Logica ed Esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, tr. it., con testo a fronte, a cura di S. Palazzo, Bompiani, Milano 2017.

scienza, del sapersi del pensiero. La realizzazione dell'Autocoscienza Universale come preciso compito etico ha così il senso dell'inversione temporale, dal tempo orizzontale del sapere empirico alla circolarità del concetto. Poiché il problema del progresso in ambito etico non può ridursi a un progresso nel piano dei saperi empirici e neppure nel dominio dei beni, nel miglioramento delle condizioni storiche, sociali, economiche e neppure giuridiche, come evidenzia Jean Hyppolite in *Ruse de la raison et histoire chez Hegel*¹¹, la storia non è intesa da Hegel secondo il modello ottimistico della filosofia dei lumi; la storia non è il progresso lineare di un'umanità che diventa sempre più soddisfatta di sé. La questione della libertà non può essere compresa secondo il piano di un progresso orizzontale: l'apertura dello spazio etico si dà solo nel campo della temporalità concettuale.

L'accesso all'etica implica un superamento tanto della metafisica della presenza quanto di un intendimento del tempo meramente quantitativo ed estrinseco. L'intendimento dialettico del tempo è quindi, innanzitutto, una critica alla verità della presenza in quanto la verità non è riducibile alla dimensione dell'immediatezza. Il presente non è esaustivo della verità

11. J. Hyppolite, *Ruse de la raison et histoire chez Hegel*, in Id., *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968*, 2 voll., vol. I, PUF, Paris 1971, pp. 150-157. Qui Hyppolite insiste sull'ambiguità dell'intendimento della storia in Hegel e propone una lettura dell'hegelismo al di là della sua possibile interpretazione umanistico-antropologica. Il problema diventa così quello di pensare al rapporto dialettico tra concretezza storica e piano logico del Sapere Assoluto; piano, quest'ultimo, che impedirebbe di intendere il problema etico dell'alienazione in termini meramente antropologici. «*Qu'en est-il alors de l'homme, et quels rapports existent entre l'anthropologie et l'ontologie ? Que devient l'histoire dans la perspective du savoir absolu ? Ce sont là les questions fondamentales qui se posent quand on se refuse à suivre la première direction de l'hégélianisme, celle qui aboutit à l'humanisme marxiste, ou même à l'humanisme sartrien*» (ivi, p. 157).

dell'ente. Nel suo manifestarsi iniziale ogni cosa è ingiustificata. Per questo, il cammino del sapere ha il suo inizio nel dubbio e nella disperazione: ci troviamo gettati in un inizio, già sempre iniziato, in una accidentalità storicamente determinata di cui non cogliamo le ragioni. Lo stesso sorgere del pensiero, nel suo sorgere, è sovrabbondante, ossia il suo senso sarà espresso solo a seguito del suo sviluppo. Dal momento che il presente non mostra le sue ragioni, il superamento dell'immediatezza non va però ridotto a una comprensione del tempo come presentazione seriale dei fatti. Ciò che si deve evitare è un formalismo del tempo come processo vuoto entro il quale la specifica collocazione dei fatti storici nel tempo non incide sul loro contenuto. Il tempo sarebbe, in questo caso, quantità pura, molteplicità indifferente. La critica alla mera rappresentazione cronologica è così critica all'intendimento comune del tempo come serialità orizzontale in quanto temporalità alienata, ossia meramente esteriore e per questo inadeguata a cogliere il movimento autentico del pensiero.

Il superamento della cronologia orizzontale è così necessario per l'istituzione della temporalità concettuale. Quest'ultima, però, intesa in senso dialettico, non è situabile al di là della storia, non è da intendere come un mondo di forme eterne dietro il mondo storico. In questo senso, la ripresa della dimensione metafisica ha, piuttosto, in Hegel, il senso di un superamento della metafisica in logica speculativa. Se rispetto alla temporalità orizzontale dei fatti il concetto si presenta come un movimento verticale – *zeitlos* – questa verticalità non va intesa in senso trascendente, contrapposta al tempo, essa è, piuttosto, un movimento di internamento che invoca un movimento di fuoriuscita: il retrocedere al fondamento è un dirigersi verso il passato come ciò che nell'immediato non si mostrava e, insieme, un estrinsecarsi dell'intemporale nella temporalità storica, un farsi particolare dell'universale. La necessità di questo doppio movimento, in avanti e indietro, è indice della porta-

ta etica del problema del concetto in Hegel: la necessità per il concetto di farsi effettuale nel mondo risponde all'esigenza etica di farsi carico del proprio tempo. L'universale che non passa per la sua esteriorizzazione è semplicemente astratto e ineffettuale. Sono note, a questo proposito, le critiche hegeliane alla legge morale kantiana e all'astrazione alienante in cui si trova irretita la figura dell'anima bella all'interno della *Fenomenologia*; figura che sta a indicare quella specifica postura nei confronti del mondo entro la quale il soggetto sfugge alla sua alienazione ossia al suo divenire effettuale e, a causa di questo rifiuto, è condotto a un vero e proprio «delirio della presunzione», insomma, cade nella follia¹².

Al fine di meglio specificare il rapporto tra *Zeitlosigkeit* e *Zeitlichkeit* è necessario fare riferimento alla parte della Logica dedicata alla *Dottrina dell'Essenza*, dove, appunto, viene esposta la loro dialettica. L'essenza viene qui presentata come l'essere passato, ma l'essere passato senza tempo (*zeitlos*)¹³: l'essenza è il già accaduto che non passa. Se nella serialità orizzontale il precedente svanisce là dove sorge il successivo, l'essenza apre a una dimensione di permanenza come il passato che non passa. Essa è infatti ciò da cui l'essere immediato, l'ente che incontriamo nell'esperienza sensibile, è venuto fuori. In questo senso, la sezione della Logica dedicata all'Essenza è, di fatto, una distruzione dell'ontologia del presente, una serrata critica alla presunta autosussistenza dell'immediato.

12. A questo proposito, si vedano rispettivamente i capitoli della *Fenomenologia* dedicati alla legge del cuore e all'anima bella; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, pp. 306-315; vol. II, pp. 162-196.

13. «[...] il sapere, muovendo dall'immediato essere, s'interna, trova per via di questa mediazione l'essenza. – La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 433).

L'essere immediato si mostra di fatti come un essere posto da parte dell'essenza, come il risultato del movimento negativo. L'immediatezza è già da sempre mediazione, unità di essere e pensiero, soggetto e oggetto. Ma questo è vero soltanto poi, ossia l'essenza si mostra come ciò che stava prima dell'essere solo a partire dal movimento del sapere. Per questo, l'essenza, come fondamento e passato dell'essere, è ciò che non poteva mostrarsi all'inizio. L'essenza è così il futuro dell'essere, il risultato del suo sviluppo logico. Il rapporto tra piano temporale e l'eternità del concetto è dunque da intendersi secondo un doppio movimento: interiorizzazione, retrocedere dell'essere al fondamento, dal presente al passato; exteriorizzazione, concretizzarsi del fondamento per mezzo dell'esposizione nella temporalità storica, dal passato al presente. Come doppio movimento di internamento e fuoriuscita, il tempo si mostra come circolarità dialettica.

Se il passato è l'essenza come fondamento dell'essere e il futuro il mostramento dell'essenza entro il sapere speculativo, il presente si mostra come l'esteriorizzazione immediata e, dunque, non saputa o, anche, astratta, del concetto. Dal momento che il reale è da intendersi in Hegel come identità di essere e sapere e il sapere implica sempre un certo tempo per svolgersi, risulta che il reale è tale solo alla fine. Il reale è tale solo entro l'esposizione logica del sapere speculativo: solo il Sapere Assoluto come espressione del movimento concettuale è autentica concretezza, effettualità. Ciò significa che il piano dell'essere immediato, il susseguirsi empirico degli eventi, si caratterizza per il fatto di essere non-ancora-sapere. Vi è dunque propriamente una sola struttura temporale, quella invertita, la circolarità concettuale. Ma, questa si può, o meglio, si deve presentare *prima* nella forma del non-sapere, dell'immediatezza priva di ragioni, e solo *poi* nella forma del sapere sé. In questo senso, la temporalità naturale e orizzontale altro non è che oblio del fondamento, un pensiero che non sa se stesso.

Così il carattere invertito della temporalità è immanente alla temporalità stessa. Ossia, la circolarità concettuale altro non è che l'autofondarsi negativo di quella temporalità dove il primo è svelato solo poi, dal momento che il primo altro non è che la sua auto-negazione, il suo movimento di inversione, il suo proprio capovolgimento, negazione di una negazione. Ogni accadere è un accadere dell'assoluto (unità di essere e senso). Ma, nell'immediato, il carattere assoluto dell'accadere è ciò che non si mostra. Per questo, l'immediato è sempre astratto e mai concreto. E se il concetto come movimento dell'assoluto è ciò che non si mostra è perché l'assoluto, proprio in quanto è *Sapere Assoluto*, sapere che sa se stesso, non è sostanza, ma movimento, ossia implica un passaggio dal non-sapere al sapere. Il sapere è sempre una certa transizione, spostamento: l'assoluto non si dà, non accade nel presente puntiforme, si spiega. Esso non è altro che la continua mancata soddisfazione rispetto alla presenza immediata. In virtù di questa particolare forma di immanenza dell'assoluto in ogni particolarità – l'assoluto è, allo stesso tempo, ciò che sempre accade ma nella forma della mancanza, della mancata soddisfazione, della necessità dello sviluppo – ogni esistente è di più rispetto alla sua momentanea determinatezza. Questa struttura della mediazione come sottolinea giustamente Rametta in *Il problema dell'esposizione speculativa in Hegel*, implica che

persino l'ora dell'*Ewigkeit* speculativa viene a mancare a se stesso, trascinato per così dire in un vortice che lo risucchia nel passato, e sempre di nuovo lo disloca dal piano della presenza che pure in esso dovrebbe compiutamente realizzarsi – da tutto ciò risorge il movimento, riemerge il flusso di una temporalità, che benché non abbia più nulla a che fare con la cronologia della rappresentazione o della visione "ordinaria" pure ripristina la processualità di uno svolgersi diveniente entro il concetto stesso dell'eternità. Per generare se stessa, quest'ultima deve continuamente riprodurre la dialettica delle dimensioni [temporali], da cui proviene. La realizzazione

del tempo nell'eternità origina sempre di nuovo il movimento che la produce, che ricostituisce simultaneamente il momento del suo inizio. Ecco perché in Hegel l'eternità non si contrappone al tempo.¹⁴

L'eternità costituisce il fondamento della temporalità, la forza motrice del tempo; e questo in ragione del fatto che l'eternità non è data nell'immediato, essa è piuttosto ciò che nel presente storico non appare, ciò che per mostrarsi necessita del lavoro del pensiero. E così, «proprio in quanto l'eternità si trova inscritta entro il circuito dell'esposizione, essa cessa di designare uno stato sussistente, cessa di indicare l'immutabilità e l'immobilità»¹⁵.

In conclusione, la dialettica tra tempo e intemporale, in una lettura che mostri il carattere decentrante del movimento del sapere verso il passato e, simultaneamente, verso il futuro in quanto produzione, consente di evitare di intendere il problema del progresso in Hegel in termini meramente lineari e, insieme, consente di non ridurre la questione del Sapere Assoluto a una presunta fine della storia¹⁶ o al raggiungimento di una definitiva quiete e soddisfazione. La stretta correlazione tra piano etico e storicità nella logica hegeliana non solo sta a indicare la necessità di una rimessa in movimento del piano statico degli ornamenti per mezzo di un'interrogazione retroflessa che interroghi il processo storico di produzione del reale; non solo, indicando la filosofia come risposta al bisogno di unificazione, consente, a chi voglia, di tentare l'applicazione della dialettica alle scissioni che caratterizzano la contemporaneità; ma – più radicalmente – situando il problema dell'unifi-

14. G. Rametta, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Insichibboleth Edizioni, Roma 2020, pp. 129-130.

15. Ivi, p. 146.

16. Cfr. J. Hyppolite, *Ruse de la raison et histoire chez Hegel*, cit.

cazione e il campo dell'etica entro il piano dell'Autocoscienza Universale pone alla contemporaneità una domanda circa le conseguenze di una impostazione che, a partire dai bisogni concreti degli uomini, dal desiderio umano nella sua particolarità, si risolve nel sapere.

Sempre e di nuovo l'accadere del tempo è l'accadere innanzitutto di un immediato che non mostra le sue ragioni; è l'accadere del sonno della coscienza, il darsi della sua alienazione e il suo viversi nella scissione. Tale accadere è dunque sempre insieme il risorgere del bisogno della filosofia come bisogno di risoluzione della scissione, di uscita dall'oblio. Bisogno che sorge per la coscienza innanzitutto come bisogno di affermare se stessa, di rendersi effettuale nel mondo, di potersi cogliere nell'alterità. Dal momento che la coscienza, nella sua immediatezza, altro non è che oblio del movimento negativo dell'Autocoscienza Universale, essa, proprio perché astratta, collocata in un'originaria, nel senso di strutturale, mancanza di conoscenza, si troverà sospinta dalla forza motrice dell'inquietudine del negativo a operare nel reale secondo il potere della negazione, potere dell'universale che, negando il particolare, allo stesso tempo, lo svela come un essere già da sempre posto da parte del movimento negativo dell'universale. Così mossa nel suo operare, però, se si arresterà alla staticità delle distinzioni intellettuali, se indietreggerà di fronte alla necessità della sua alienazione, se misconoscerà la mediazione che denuncia la sua impossibilità di sussistere da sé sola, non solo permarrà in un radicale misconoscimento di se stessa¹⁷, ma questo misconoscimento le imporrà condizioni concrete di vita caratterizzate da una insolubile lacerazione, da una vuota ripetizione. Poiché, «l'uomo che non ha imparato a pensare,

17. A questo proposito si rimanda a J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, tr. it. di G.A. De Toni, intr. di V. Cicerò, Bompiani, Milano 2005, in part. p. 464.

che non esce dalle brevi, solite connessioni delle rappresentazioni, cade in ciò che è l'eterno ieri. Egli ripete quello che altri hanno ripetuto, egli segue passivamente una frase»¹⁸. Si ripresenta così la stretta connessione tra temporalità, sapere e piano etico. L'Autocoscienza Universale, come risulta evidente a partire dalla *Fenomenologia* hegeliana, non costituisce il punto di inizio del viaggio verso il Sapere Assoluto, ma, piuttosto, il punto di arrivo come dispiegamento di ciò che fin dall'inizio operava nell'oblio. Essa non è data all'inizio se non come ciò che manca. Ma affermare che è data come ciò che manca significa che in qualche modo essa è presente o, meglio, immanente, anche solo nel senso di una mancanza, di un bisogno, di un desiderio che preme verso la sua soddisfazione. Il non-sapere-sé della coscienza altro non è che il desiderio come traccia dell'operare negativo del Sapere Assoluto. Citando Ernst Bloch, il lungo calvario della coscienza può essere tradotto in questa espressione: «Io sono. Ma non mi possiedo. Per questo innanzitutto diveniamo»¹⁹. Frase particolarmente felice perché permette di comprendere il primo tempo dell'individualità immediata ancora astratta e priva di ragioni – l'«io sono» – ; il secondo tempo come tempo della mancanza, ossia il desiderio di sapersi come desiderio di possedersi, secondo tempo che denuncia l'astrazione e, dunque, l'insoddisfazione del primo tempo – il «ma non mi possiedo» –; infine, il carattere universale del sapere come superamento dell'individualità e dell'immediatezza astratta – il «diveniamo» – al plurale. Se, dunque, la coscienza particolare vuole riappropriarsi del proprio io per mezzo del sapere, ciò che alla fine avrà tra le mani sarà un plurale. Dove, evidentemente, il passaggio del verbo

18. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1962, p. 13.

19. E. Bloch, *Tracce*, tr. it., a cura di L. Boella, Coliseum, Milano 1989, p. LXXVII.

dal singolare al plurale può essere compreso solo là dove si riconosca in questo passaggio l'operare negativo dell'universale. Il sapere entro il quale la coscienza ricercava l'unità tra certezza e verità della sua esistenza non sarà allora una demistificazione del suo originario desiderio di possedersi per mezzo del sapere, o anche, del possedersi in quanto soggetto che sa? La *Fenomenologia* di Hegel inizia con una coscienza infelice – insoddisfatta – che vuole affermare nel mondo la certezza della sua esistenza e si conclude con un'Autocoscienza Universale, con il felice discorso dell'Essere, discorso che mostra alla coscienza che ciò che in realtà spingeva in avanti il suo movimento non era ciò che essa credeva. La coscienza non sapeva il suo desiderio, nel senso che non conosceva la causa del suo desiderare. Perché quella certezza di sé che voleva ritrovare nel mondo non poteva essere la certezza e la verità della sua singolare esistenza, ma la negazione di ogni particolarità determinata come ciò che nell'esistente umano costituisce il momento dell'universale, l'inquietudine dello Spirito. Per questo, il suo desiderio la porta in inganno. Ciò che credeva di desiderare trova in realtà soddisfazione, sempre che la possa trovare, in un sapere che nega la legittimità, la verità, dell'intendimento iniziale che la coscienza aveva del suo desiderio. La liberazione del pensiero ha così il senso della liberazione innanzitutto dalla nostra presunta possibilità di padroneggiamento di quest'ultimo. Il desiderio di possedersi è traccia di un radicale spossessamento, dal momento che la coscienza come desiderante²⁰ non avrebbe altro luogo di insorgenza se non appunto il sapere come movimento negativo

20. Sul problema della coscienza come desiderio si veda J. Hyppolite, *Genesi e struttura*, cit.; A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, tr. it., a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996; J. Butler, *Soggetti di desiderio*, tr. it. di G. Giuliani, Laterza, Roma-Bari 2009.

dell'universale. Il punto, allora, pare quello di domandarsi a quale pensiero si sta prestando servizio, per quale sapere siamo messi all'opera. E, infondo, è proprio questa l'operazione che la logica speculativa rende possibile: una interrogazione sul sapere di modo che il suo operare invisibile e silenzioso si possa mostrare.

Progresso e dissonanza storica *Hegel e la Rivoluzione francese*

Federica Pitillo*

1. Introduzione

Quando si pensa al rapporto di Hegel con la Rivoluzione francese si deve tenere conto non soltanto della sua interpretazione del fenomeno rivoluzionario e del peso che esso ha avuto nella sua vita intellettuale. Il concetto di rivoluzione e l'idea di progresso a esso sottesa implicano un discorso più complesso che tocca alcuni nodi centrali del pensiero hegeliano, non solo la sua filosofia pratico-politica, ma anche il significato della dialettica e il rapporto tra teoria e prassi¹. Certamente l'interpretazione hegeliana del fenomeno rivoluzionario resta, per molta parte, legata al proprio tempo, e, dunque, non assimilabile alla sensibilità contemporanea, tuttavia, le sue analisi della modernità e del progresso possono giocare ancora un ruolo per la comprensione di temi e questioni che attraversano problematicamente il nostro mondo.

* Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli Federico II.

1. C. Cesa, *Hegel e la Rivoluzione francese*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXVIII, n. 2, 1973, pp. 176-195: p. 176.

Questo saggio intende concentrarsi sul tema del differimento tra esperienza e narrazione, tempo e pensiero, per come emerge nella interpretazione hegeliana della Rivoluzione. Per Hegel, lo sfasamento tra la coscienza filosofica tedesca e gli eventi rivoluzionari francesi esprime l'incapacità del pensiero di cogliere l'esperienza storica concreta. La filosofia insegue il tempo storico e giunge quando i fatti sono già accaduti. Diversamente dalla tesi di Habermas², secondo cui Hegel utilizzerebbe la filosofia come strumento per contemplare la Rivoluzione da una distanza di sicurezza, intendiamo sostenere invece che Hegel avverte la necessità di attraversare le contraddizioni della realtà, nel tentativo di individuarne la trama nascosta. Tale attraversamento non giunge necessariamente a un approdo finale, in cui riposarsi dalle tempeste e dai naufragi dell'esistenza, ma rispecchia la complessità del lavoro dialettico³.

Il saggio intende mostrare come la filosofia hegeliana presenti strumenti concettuali che consentono di comprendere il progresso non semplicemente come uno sviluppo lineare, nel quale gli individui appaiono come puri mezzi per lo sviluppo dello spirito del mondo, ma anche come una nozione capace di accogliere al proprio interno un alto grado di frammentazione e discontinuità, e di moltiplicare piani, livelli e tempi nei quali si struttura la complessità della storia umana. A un breve *excursus* sul rapporto della filosofia classica tedesca col fenomeno rivoluzionario (§ 2), seguirà un'analisi del rapporto tra tempo e pensiero nella riflessione hegeliana (§ 3). Il saggio si

2. J. Habermas, *La critica hegeliana della Rivoluzione francese*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, tr. it. di A. Gajano, il Mulino, Bologna 1973, pp. 175-199.

3. R. Bodei, *Introduzione*, in H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, tr. it. di F. Rigotti, il Mulino, Bologna 1985, pp. 7-23.

concluderà con alcune considerazioni relative al rapporto di Hegel con la rivoluzione degli schiavi di Haiti, in cui emergerà anche la connotazione morale della sua interpretazione del progresso storico (§ 4).

2. Una rivoluzione silenziosa

In un acuto passaggio della *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843), il giovane Marx scriveva: «come i popoli antichi vivevano la loro preistoria nell'immaginazione, nella *mitologia*, così noi tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia futura nel pensiero, nella *filosofia*. Noi siamo i contemporanei *filosofici* del presente, senza esserne i contemporanei *storici*. La filosofia tedesca è il *prolungamento ideale* della storia tedesca»⁴. Queste righe condensano in modo efficace il tema dello sfasamento tra storia tedesca e filosofia tedesca, ovvero l'idea secondo cui la Germania avrebbe sviluppato sul piano del pensiero ciò che la Rivoluzione francese avrebbe invece realizzato sul piano della prassi.

Se il fenomeno rivoluzionario aveva suscitato, nell'animo dei tedeschi, il desiderio di emanciparsi da uno Stato arretrato e autoritario, tuttavia la loro adesione ai suoi principi giuridici metteva in discussione l'attuazione di tale proposito. Desiderio di emancipazione e, al contempo, rassegnazione nei confronti dell'ordine costituito innervavano problematicamente l'atteggiamento degli intellettuali tedeschi nei confronti della Rivoluzione francese. Ciò che non poteva trovare realizzazione nel

4. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Id., *La questione ebraica*, tr. it. di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 57.

mondo reale diventava così possibile nel mondo delle idee⁵. Di qui il ricorso alla metafora del naufragio e dello spettatore, molto utilizzata dagli scrittori e dai filosofi di quel tempo.

Il punto di riferimento principale è Kant e il concetto di sublime politico prodotto dall'azione umana, che ricalca il sublime dinamico innescato nella coscienza dall'attività spontanea della natura, descritto nel § 28 della *Critica della facoltà di giudizio* (1790):

Rocce audaci, incombenti, quasi minacciose, nuvole tempestose che torreggiano nel cielo e si appressano con fulmini e tuoni, vulcani in tutta la loro violenza distruttiva, uragani che lasciano dietro di sé la desolazione, l'oceano infuriato e senza limiti, un'alta cascata di un potente fiume, e così via, riducono la nostra capacità di resistere, a paragone con la loro potenza, a una piccolezza insignificante. Ma la loro vista diventa tanto più attraente quanto più è temibile, purché ci troviamo al sicuro; e volentieri diciamo sublimi questi oggetti, perché elevano la forza d'animo sopra la sua abituale mediocrità e ci fanno scoprire una capacità di resistenza di tutt'altra specie, che ci incoraggia a poterci misurare con l'apparente onnipotenza della natura.⁶

L'aspetto più interessante di questa riflessione kantiana è il legame che tiene assieme lato morale e lato naturale: offrendo

5. Si tratta di uno stereotipo, alla cui diffusione hanno contribuito gli stessi intellettuali tedeschi. Tuttavia, come ha rilevato Bodei, non c'è stato periodo più fecondo, nella storia della Germania, in cui la cultura ha lottato per far coincidere teoria e prassi. Bisogna, perciò, chiedersi se la filosofia classica tedesca «non abbia conferito ai concetti sorti dalla rivoluzione francese una maggiore persistenza e articolazione, non li abbia cioè elaborati in maniera più lenta, più 'carsica', ma anche più sottile, ramificata e profonda» (R. Bodei, *Le dissonanze del mondo. Rivoluzione francese e filosofia tedesca tra Kant e Hegel*, in F. Furet [a cura di], *L'eredità della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 103-132: pp. 127-128).

6. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, tr. it., a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, p. 97.

uno spettacolo di potenze umane che hanno rotto gli argini precedenti e che esplodono con effetti devastanti, la Rivoluzione francese solleva l'animo dalla distruzione e dai delitti del presente verso i grandi principi morali di libertà, uguaglianza, fraternità e giustizia. La vittoria di questi ideali non è certa, ma, secondo Kant, è il segno delle possibilità di progresso insite nella specie umana. Come leggiamo nella seconda sezione del *Conflitto delle facoltà* (1798), intitolata *Di un avvenimento del nostro tempo che rivela questa tendenza morale della specie umana*, si tratta di un *prognosticum* capace di mostrare all'osservatore esterno, più che all'attore storico, la tendenza della specie umana al progresso.

Dunque, sebbene presenti lati negativi e violenti, per Kant, la rivoluzione suscita entusiasmo, ovvero partecipazione appassionata al bene e al desiderio di instaurare un mondo migliore: «questa rivoluzione [...] trova però negli animi di tutti gli spettatori (che non sono essi stessi coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* di ispirazioni che quasi sconfina nell'entusiasmo e la cui manifestazione non era anche disgiunta dal pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale del genere umana»⁷. Kant vuole, dunque, realizzare la rivoluzione in Germania, ma senza passare attraverso gli sconvolgimenti e gli spargimenti di sangue che avevano devastato la Francia⁸.

In questo quadro teorico, la distanza estetica diviene funzionale a controbilanciare la rivoluzione politica mancata, come mostra la riflessione di Schiller nelle *Lettere sull'educazione estetica*: «nello Stato estetico tutto, anche lo strumento che

7. I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it., a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 229.

8. Sul carattere rivoluzionario della filosofia kantiana, cfr. A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, PUF, Paris 1988.

serve, è un libero cittadino, che ha gli stessi diritti del più nobile, e l'intelletto, che piega con la violenza ai suoi scopi la massa paziente, qui deve chiederle l'assenso. Qui dunque, nel regno dell'apparenza estetica, si compie l'ideale dell'eguaglianza, che il sognatore vorrebbe veder realizzato nella sostanza [...]»⁹. Il progetto filosofico inaugurato da Schiller è condiviso da Hegel, Hölderlin e Schelling durante gli anni trascorsi allo *Stift* di Tubinga, dove, com'è noto, i tre amici piantarono l'albero della libertà all'indomani della Rivoluzione francese.

A testimonianza di ciò, resta il celebre testo su *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, composto a Francoforte tra il 1796 e il 1797¹⁰. Sono poche pagine dense e suggestive in cui si annuncia l'esigenza di una «mitologia della ragione» che faccia appello ad una missione storica della poesia, «maestra di umanità»¹¹, per superare la disgregazione della modernità. È necessaria una rivoluzione nel sapere filosofico: la metafisica deve essere ricompresa nella morale e il filosofo deve possedere un'attitudine estetica come il poeta, mentre la ragione deve rinunciare al suo monoteismo tenendo conto anche del politeismo dell'immaginazione e dell'arte¹². La filosofia deve diventare mitologica e la mitologia dev'essere filosofica. Nell'intenzione dei tre amici, non si tratta di produrre

9. F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, in Id., *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Aesthetica, Palermo 2009, pp. 90-91.

10. Per le vicende legate alla composizione e attribuzione di questo testo, rimandiamo a L. Amoroso, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel (?) - F.W.J. Schelling (?) - F. Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, tr. it., intr. e commento di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007, pp. 7-14.

11. G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, tr. it. di E. Mirri, Orthotes, Salerno-Napoli 2015, p. 698.

12. *Ibidem*. Di qui la critica di elitismo e impoliticità rivolta a questo testo da D. Losurdo, *Hegel, questione nazionale, Restaurazione*, Università degli Studi di Urbino, Urbino 1983, pp. 26 s.

un'estetica politicizzata, finalizzata a veicolare contenuti politici, quanto piuttosto di un agire politico che si ispira alla poesia e alla bellezza¹³. Il ricorso al modello della Grecia classica rappresenta, dunque, la reazione dei giovani idealisti tedeschi alla mancata rivoluzione politica in Germania.

3. *La nottola di Minerva è sempre in ritardo*

Tuttavia, l'idea di un ritorno al mondo classico si rivela ben presto un paradigma insufficiente. La ricerca di un nuovo ideale di umanità deve tenere assieme l'autonomia del soggetto razionale, conquistata dalla filosofia kantiana, e il progetto di costruzione di una comunità vivente, fondata sul comune legame spirituale tra i suoi membri, che solo può dare consistenza reale alla libertà del singolo. Così, a partire dagli anni jenesi, nel pensiero hegeliano non troviamo più tracce del precedente atteggiamento estetizzante, quanto piuttosto un'aspra critica nei confronti di quelle forme di soggettività che rifiutano di riconoscere i vincoli sociali, politici e giuridici, che contempnano soltanto sé stesse e che pongono, «al posto della libertà etica», «la più grande pignoleria, il cupido egoismo e la cronica infermità etica»¹⁴.

13. Come ha sostenuto Farina, «il *Systemprogramm*, per quanto povero di esplicite indicazioni normative, può essere inteso piuttosto come il progetto per una politica estetica che non come la teorizzazione di un'estetica politicizzata» (M. Farina, *Hegel, Hölderlin, Schelling. La Rivoluzione e l'idea di Europa nella genesi dell'idealismo tedesco*, in «Archivio di Filosofia», XC, n. 1, 2022 [*Europa. Radici e prospettive di un'idea a partire dalla filosofia classica tedesca*, a cura di F. Campana, E. Nardelli e F. Pitillo], pp. 111-122: p. 120).

14. G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, tr. it. di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 210.

Ma come superare la distonia tra anima bella e realtà effettuale, tra sentimento del singolo e attività universale dello spirito? Hegel riflette profondamente sulla scissione insanabile tra il corso del mondo e le aspirazioni del soggetto, seguita all'evento traumatico della Rivoluzione francese, e giunge alla conclusione che l'individuo non può sottrarsi agli eventi né sostituire i propri ideali e desideri con la realtà. Si tratta, quindi, di preservare il diritto della soggettività senza che ciò si traduca in forme patologiche di assolutizzazione della libertà individuale.

A tal proposito, nell'Aggiunta al § 396 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), Hegel istituisce un parallelismo tra lo sviluppo dell'individuo e quello dello spirito:

[...] l'impossibilità di una realizzazione dei suoi ideali rende l'uomo ipocondriaco. [...] In questo stato d'animo morboso l'uomo non vuole superare la sua soggettività, non riesce a oltrepassare la ripugnanza della realtà effettuale e si trova proprio perciò nella condizione di relativa incapacità, che diventa facilmente una reale incapacità. Se l'uomo non vuole perdersi, allora deve riconoscere il mondo come autonomo, essenzialmente *finito* [*fertig*], accettare le condizioni che esso pone e strappare alla sua ritrosia ciò che egli vuole per sé.¹⁵

La soggettività moderna è costitutivamente esposta alla ritrosia del mondo. Nella prospettiva hegeliana, questo senso di inadeguatezza non può però tradursi in forme di impotenza, solitudine, egoismo e narcisismo; piuttosto l'individuo ottiene realtà concreta soltanto nella continua interazione con la mutevolezza del mondo. Solo realizzandosi in reazione a un mondo in sé mutevole, l'individuo può generare nuovi atti di autodeterminazione per ricomporre la frattura tra particolare e universale, ovvero tra aspirazioni dell'individuo e scenario storico.

15. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, in Id., *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, vol. X, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, § 396 Z., p. 84 (tr. nostra).

Nel pensiero di Hegel, la sfasatura tra la percezione di un blocco del reale e la ricerca di una via di fuga attraverso il pensiero, che, come abbiamo rilevato, caratterizza l'atteggiamento della cultura tedesca nei confronti della Rivoluzione, assume un'inedita fecondità. La Rivoluzione francese diviene un evento catalizzatore, «un caso estremo di anacronismo strutturale che affligge ogni epoca storica»: «gli orologi non sono mai sincronizzati, i piani non sono mai coordinati, ogni epoca è un miscuglio discordante di ritmi divergenti, durate diseguali e velocità variabili»¹⁶. Questo differimento tra tempo e pensiero è espresso plasticamente dalla celebre immagine della nottola di Minerva, che arriva sempre in ritardo, ovvero quando i fatti sono già accaduti. Perciò, nell'interpretazione hegeliana, l'evento rivoluzionario rivela che «il presente non è mai raggiunto da sé stesso, incontriamo la storia virtualmente, vicariamente, voyeuristicamente – sempre ritardatari e precursori della nostra esperienza, estranei alle nostre vicende più intime. Siamo gravati dai progetti incompiuti di altri, che ci colpiscono con l'opacità brutale di significanti enigmatici – reliquie intempestive di un'epoca dimenticata e promemoria invadenti di un futuro precluso»¹⁷.

La mancata sincronia di tempo e pensiero diviene aperta contraddizione nel capitolo della *Fenomenologia dello spirito* (1807), intitolato *La libertà assoluta e il terrore*. Nella Rivoluzione francese, la coscienza fa esperienza delle aporie cui è destinata la sua pretesa di valere, in quanto singola, immediatamente come universale. Tradotta in espressione della volontà di una collettività, questa libertà diventa la *furia del dileguare* del terrore rivoluzionario, ovvero il tentativo di imporre il dominio della volontà generale sulla volontà degli individui. Ma, poiché i singoli si oppongono a questa forma di tirannia,

16. R. Comay, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford 2011, p. 4 (tr. nostra).

17. Ivi, pp. 4-5.

che non tollera le differenze, allora entra in scena «il signore assoluto», ovvero la morte, la «morte più fredda e più piatta, che non ha più significato di quanto non ne abbia il tagliare una testa di cavolo, o deglutire un sorso d'acqua»¹⁸.

Così la dittatura giacobina è una tappa fondamentale del processo di dispiegamento della libertà, che Hegel non manca d'altra parte di criticare. Si tratta di pagine essenziali della storia umana, perché riportano l'individuo nel vortice degli eventi, mostrandone la fragilità e la dipendenza dal destino della comunità: «questo potere non è dispotismo, *bensì tirannia*, pura, spietata signoria; ma esso è *necessario e giusto, in quanto costituisce e conserva* lo Stato come questo *individuo reale*. [...] in esso il male è riconciliato con sé stesso»¹⁹. Dal punto di vista simbolico, la distonia temporale della dittatura giacobina trova espressione nel calendario rivoluzionario, che produce una frattura nell'ordine lineare del tempo, spezza la continuità storica e instaura un tempo nuovo – un tempo che, però, si ripiega vertiginosamente su stesso, mostrando la stridente contraddizione tra l'aspirazione a cancellare ogni forma di dogmatismo in nome della libertà e l'esito cui tale aspirazione conduce, ovvero il culto dell'Essere Supremo.

4. *La rivoluzione di Haiti*

Recependo la lezione dell'amico Hölderlin, per Hegel, «i conflitti e le scissioni portati dalla rivoluzione francese assurgono a tragedia che non si può e non si deve evitare, ad uno spet-

18. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it., a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 392.

19. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, tr. it., a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 145-146.

tacco di cui si deve essere, ciascuno al proprio posto, attori e spettatori insieme»²⁰. Tuttavia, diversamente da Hölderlin, per il quale quelle scissioni restano insuperabili, lo scopo della filosofia hegeliana è proprio quello di accettare l'immane potenza del negativo. Le lacerazioni che attraversano il tessuto della vita e del pensiero possono essere accolte solo attraverso la comprensione dei movimenti e delle aperture dello *spirito del tempo*. Orientarsi attraverso lo spirito del tempo è la soluzione che Hegel offre ai dilemmi posti dalla Rivoluzione, che viene trasformata in cifra epocale del suo pensiero.

Come ha rilevato Ritter,

attraverso questo rivolgersi alla concreta storicità della Rivoluzione Hegel viene in chiaro sul fatto che non esiste alcuna possibilità di delineare e di costruire nel pensiero, in base a principi filosofici, soluzioni universali per i problemi concernenti ciò che si compie nella realtà storica [...]. I problemi della rivoluzione, la scissione dell'esistenza e la discontinuità della storia fondata su di essa, non possono essere superati nella deduzione speculativa di un nuovo mondo che deve essere.²¹

Di qui deriva anche l'interesse di Hegel, sin dagli anni di Berna e soprattutto nel periodo di Jena, per lo studio dell'economia politica²². L'individuo libero è, anzitutto, l'individuo della

20. R. Bodei, *Le dissonanze del mondo*, cit., pp. 118-119.

21. J. Ritter, *Hegel e la Rivoluzione francese*, tr. it. di A. Carcagni, Guida, Napoli 1970, p. 47.

22. Su questo, si veda il classico studio di G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1960, ma anche M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, tr. it. e intr. a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1974; M. Anzalone, *Economia e politica nella Filosofia dello spirito jenese di Hegel*, in D. Losurdo - S.G. Azzarà (a cura di), *Die Philosophie und die Idee einer Weltgesellschaft (Filosofia e globalizzazione)*, Millepiani, Pisa 2009, pp. 391-425; R. Bodei, *Economia politica e tempo della storia. Scritti su Hegel*, a cura di A. Ferrarin, IISF Press, Napoli 2023.

società civile. Per Hegel, ciò che distingue la moderna rivoluzione politica da tutte le altre forme di sovvertimento, tumulto e rivolta non sta più nella forma politica che adotta la violenza, bensì nell'emancipazione sociale che è alla base di essa. In altre parole, la società civile è anche la forza motrice della rivoluzione politica. L'introduzione della società civile, fondata sul lavoro e sul sistema atomistico dei bisogni, è la presa d'atto del nuovo significato attribuito da Hegel al lavoro, non più inteso come attività poetica, individuale, alla maniera aristotelica, ma come momento costitutivo della società.

In questo preciso quadro teorico, può essere compresa la posizione di Hegel nei confronti della rivoluzione degli schiavi di Haiti, che, negli ultimi decenni, è stata molto discussa anche sulla scorta del dibattito aperto dai *postcolonial studies*²³. In un libro intitolato *Hegel, Haiti and Universal History*²⁴, Susan Buck-Morss ha sostenuto che Hegel, nell'elaborazione della dialettica servo-signore, si sarebbe ispirato alla rivoluzione haitiana.

23. Cfr., tra i molti studi dedicati a questo tema, R. Bernasconi, *The Return of Africa: Hegel and the Question of the Racial Identity of the Egyptians*, in P.T. Grier (a cura di), *Identity and Difference*, State University of New York Press, Albany 2007; S. Parekh, *Hegel's New World: History, Freedom, and Race*, in W. Dudley (a cura di), *Hegel and History*, State University of New York Press, Albany 2009, pp. 111-131; A. de Laurentiis, *Race in Hegel: Text and Context*, in M. Egger (a cura di), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, de Gruyter, Berlin 2014, pp. 607-639; R. Zambrana, *Hegel, History, and Race*, in N. Zack (a cura di), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 251-260; A. Stone, *Hegel and Colonialism*, in «Hegel Bulletin», XLI, n. 2, 2020, pp. 247-270; D. James - F. Knappik (a cura di), *Racism and Colonialism in Hegel's Philosophy*, «Hegel Bulletin», XLV, n. 1, 2024.

24. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, University of Pittsburgh, Pittsburgh 2009. Il primo saggio contenuto in questo volume, *Hegel and Haiti*, è stato tradotto in italiano a cura di F. Francis, *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni*, Ombre corte, Verona 2023.

Si tratta di una tesi estremamente suggestiva, che nello scorso decennio è stata molto criticata e dibattuta. Con la sola eccezione di un riferimento presente in un'annotazione della tarda *Filosofia dello spirito*²⁵, Hegel non menziona mai esplicitamente la rivoluzione degli schiavi neri di Haiti. Tuttavia, è possibile affermare, con una qualche certezza, che egli fosse a conoscenza dei fatti, poiché era un assiduo lettore della rivista «Minerva», che della rivolta di Haiti aveva fornito ampi e dettagliati resoconti.

Buck-Morss sottolinea ciò che, in fondo, era sotto gli occhi di tutti, vale a dire la paradossale coesistenza degli ideali dell'Illuminismo con la pratica della schiavitù, che non venne mai concretamente messa in discussione: «il dispiegarsi della logica della libertà nelle colonie minacciava di disfare l'intera cornice istituzionale dell'economia basata sulla schiavitù, dai cui profitti dipendeva una parte consistente della *bourgeoisie* francese, che era naturalmente la vera artefice della rivoluzione»²⁶. La tesi di Buck-Morss è che Hegel avrebbe tradotto sul piano teorico un'opposizione dialettica ispirata al reale, confermando quell'interazione del pensiero dialettico con le strutture dell'economia moderna operante sin dagli anni jenesi, che denota un'acuta comprensione delle trasformazioni in atto nel modello produttivo, e delle moderne forme di schiavitù ad esso connesse.

Certamente la dialettica servo-signore²⁷ presenta una serie di motivi teorici che non si lasciano ridurre soltanto a un'inter-

25. «Non si può negare loro [ai neri] l'attitudine alla cultura; non solo hanno qua e là accettato il cristianesimo con la massima gratitudine, e parlato con emozione della libertà ottenuta per mezzo di quello dopo una lunga schiavitù spirituale, ma hanno anche, ad Haiti, formato uno Stato secondo principi cristiani» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, vol. III, *Filosofia dello spirito*, tr. it., a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, p. 126).

26. S. Buck-Morss, *Hegel e Haiti*, cit., p. 38.

27. In questo contesto specifico, citiamo soltanto Fanon e la sua interpretazione della lotta hegeliana per il riconoscimento, che, all'interno del processo

pretazione degli avvenimenti connessi alla rivoluzione di Haiti, e su cui la letteratura si è a lungo interrogata. Inoltre, diversamente dai *Sistemenwürfe* jenesi, in cui Hegel utilizza in modo interscambiabile le parole *Sklave* (schiavo) e *Knecht* (servo)²⁸, nella *Fenomenologia dello spirito*, che è l'opera attorno a cui Buck-Morss costruisce la sua interpretazione, il filosofo si riferisce solo al servo e non allo schiavo. Tuttavia, ciò che appare interessante, nella posizione di questa interprete, è l'accento posto sul concetto hegeliano di lavoro come strumento attraverso cui lo schiavo realizzerebbe la propria soggettività, vale a dire raggiungerebbe l'autocoscienza, dimostrando di non essere una cosa, un oggetto, bensì un soggetto capace di trasformare la propria natura materiale. Così la libertà non può essere concessa dall'alto, ma è il frutto di un processo di auto-soggettivazione: «[...] è unicamente mettendo a repentaglio la vita che si dimostra la propria libertà [...]. L'individuo che non ha osato rischiare può bensì venire riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come autocoscienza autonoma»²⁹.

Il processo di liberazione non può comportare semplicemente un'inversione dei ruoli, vale a dire l'asservimento del signore, quanto piuttosto l'abolizione della servitù come istituzione. In tal senso, la dialettica servo-signore oltrepasserebbe i confini della dimensione esistenziale, ovvero del riconoscimento tra due sole autocoscienze, per acquisire una portata etico-poli-

di soggettivazione nel rapporto bianco-nero, diventa piuttosto *misconoscimento* (F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, tr. it. di S. Chiletto, ETS, Pisa 2015).

28. Cfr. S. Achella, *Riconoscimento e violenza. Hegel, Fanon e la rivoluzione dei neri*, in A. Mascolo (a cura di), *La nostalgia del frammento. Studi sul concetto di universalità nella riflessione filosofica moderna e contemporanea*, ETS, Pisa 2020, pp. 99-112, in part. pp. 104-108.

29. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia*, cit., p. 131.

tica: «che l'uomo diventi libero comporta anche un mondo libero. Che non ci sia più la schiavitù è un'istanza etica. Questa istanza viene realizzata solo se ciò che deve essere si manifesta come un mondo esterno adeguato all'uomo»³⁰. Nella prospettiva hegeliana, la libertà del singolo deve corrispondere alla libertà del mondo. Il rapporto di schiavitù non concerne, dunque, soltanto due autocoscienze, ma innerva i rapporti intersoggettivi che attraversano la società. La liberazione dalla schiavitù può avvenire soltanto attraverso una ristrutturazione dei rapporti sociali, attraverso una trasformazione del mondo, che si realizza proprio nelle interferenze del tempo, nello scarto tra esperienza e narrazione, quando il vecchio non è ancora tramontato e il nuovo non è ancora sorto: «il progresso non è di casa nella continuità del corso del tempo, ma nelle sue interferenze: là, dove il veramente nuovo si rende percepibile per la prima volta con la sobrietà del mattino»³¹.

30. G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817-1818) und Homeyer (Berlin 1818-1819)*, a cura di K.-H. Ilting, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, p. 128.

31. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, ed. it. a cura di E. Ganni, vol. IX, Einaudi, Torino 2010, p. 532.

Progresso morale e utopia

La profezia di sventura come veicolo di progresso morale

Damiano Bondi*

1. Giona il “falso” profeta

A certe condizioni, la profezia di sventura può rientrare tra le *self-denying prophecies*, le profezie che si autoannullano o si auto-smentiscono, ovvero la controparte delle più celebri profezie che si autoavverano. Prima di cercare di formalizzarne alcuni aspetti, esaminiamone un modello classico, anzi forse il modello per eccellenza. Si tratta del racconto veterotestamentario di Giona.

Secondo la Bibbia, Dio chiede a Giona di andare ad annunciare la distruzione della città assira di Ninive, ma Giona si rifiuta di farlo, e fugge a Tarsis. Si imbarca con altri marinai, ma in mare li investe una forte tempesta mandata da Dio; Giona viene gettato in acqua perché considerato colpevole, e finisce mangiato da un grosso pesce; dal ventre del pesce Giona invoca il perdono di Dio, e così, dopo tre giorni, viene risputato sulla terraferma. A quel punto Giona si convince che sia meglio ascoltare Dio, e si reca a Ninive. Ed è qui che la storia di Giona diventa preziosa per il nostro argomento.

* Dipartimento di Economia, Società, Politica, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

Leggiamo dunque dal *Libro di Giona*, cap. 3 (3-10):

Giona si alzò e andò a Ninive secondo la parola del Signore. [...] Giona cominciò a percorrere la città per un giorno di cammino e predicava: “Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta”. I cittadini di Ninive credettero a Dio e bandirono un digiuno, vestirono il sacco, grandi e piccoli. Giunta la notizia fino al re di Ninive, egli si alzò dal trono, si tolse il manto, si coprì di sacco e si mise a sedere sulla cenere. [...] “Uomini e animali si coprano di sacco, e Dio sia invocato con tutte le forze; ognuno si converta dalla sua condotta malvagia e dalla violenza che è nelle sue mani. Chi sa che Dio non cambi, si ravveda, deponga il suo ardente sdegno e noi non abbiamo a perire!”. Dio vide le loro opere, che cioè si erano convertiti dalla loro condotta malvagia, e Dio si ravvide riguardo al male che aveva minacciato di fare loro e non lo fece.

Tutto sembrerebbe essere andato per il meglio. Eppure, se giriamo pagina, al cap. 4 (1-5) leggiamo queste parole:

Ma Giona ne provò grande dispiacere e ne fu sdegnato. Pregò il Signore: “Signore, non era forse questo che dicevo quand’ero nel mio paese? Per questo motivo mi affrettai a fuggire a Tarsis; perché so che tu sei un Dio misericordioso e pietoso, lento all’ira, di grande amore e che ti ravvedi riguardo al male minacciato. Or dunque, Signore, toglimi la vita, perché meglio è per me morire che vivere!”. Ma il Signore gli rispose: “Ti sembra giusto essere sdegnato così?”. Giona allora uscì dalla città e sostò a oriente di essa.

Dobbiamo chiederci: perché Giona è arrabbiato e stizzito? E perché lascia la città? La risposta possibile sembra essere una sola: *perché adesso è considerato un falso profeta*. Addirittura, Giona rinfaccia al Signore di averlo usato ripetutamente in questo modo: «Non era forse questo che dicevo quand’ero nel mio paese [cioè Israele]? Per questo motivo mi affrettai a fuggire a Tarsis [per non andare a Ninive]; perché so che tu sei misericordioso [e cambi idea]». Giona sembra accusare Dio di avergli sciupato la credibilità di profeta, di avergli infangato il

curriculum: egli è così efficace nella sua predicazione che la gente lo ascolta e si converte, ma così – a causa della misericordia di Dio – le sue profezie di sventura non si avverano, e dunque la sua stessa attendibilità ne esce intaccata. In un celebre *Midrash* dell’VIII sec., il *Pirke de-Rabbi Eliezer*, al capitolo 10, c’è un approfondimento su questo punto. Il rabbi ci ricorda che il nome di Giona, “figlio di Amittai”, appare anche nel secondo *Libro dei Re* (14,25), e a partire da qui egli ricostruisce il *prequel* del libro di Giona:

Jonah fuggì davanti al suo Dio. Perché fuggì? Perché alla prima occasione in cui [Dio] lo inviò a ripristinare il confine di Israele, le sue parole si realizzarono, come è detto, “E recuperò a Israele il confine dall’ingresso di Camat fino al mare dell’Araba”. Alla seconda occasione, lo mandò a Gerusalemme per profetizzare che la avrebbe distrutta. Ma l’Altissimo, sia benedetto, agì secondo l’abbondanza della Sua tenera misericordia e si pentì del decreto maligno, e non la distrusse; *allora lo chiamarono un profeta bugiardo*. Alla terza occasione, Dio lo mandò contro Ninive per distruggerla. Giona discusse con sé stesso, dicendo: “So che le nazioni sono prossime al pentimento [...] Non basta che Israele mi chiami profeta bugiardo; ora anche le nazioni del mondo faranno altrettanto?”¹

2. La profezia di sventura come profezia che si autosmentisce: elementi logico-formali

Oltre alle conseguenze dell’esempio di Giona rispetto alla credibilità del *profeta*, su cui ritorneremo, vediamo alcune conseguenze rispetto allo statuto di verità e alla struttura della

1. *Pirke de-Rabbi Eliezer*, cap. 10, ca. VIII sec., tr. ingl. online: https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer?tab=contents (consultato nel mese di settembre 2022).

profezia di sventura. Un primo spunto in questo senso ci viene offerto dal matematico John Venn (celebre per il diagramma di Eulero-Venn, che molti di noi hanno studiato a scuola). Nel suo volume *The Logic of Chance* (1876), egli si rifà all'episodio di Giona in quanto archetipo di quelle che definisce *suicidal prophecies*: «Si tratta di quella fastidiosa contingenza a cui sono soggetti i profeti fin dai tempi di Giona, di pronunciare profezie suicide; di pubblicare conclusioni che sono perfettamente certe quando tutte le condizioni e le cause sono state considerate tranne una, cioè l'effetto della profezia stessa su coloro ai quali si riferisce»².

A livello logico-formale, quelle che Venn definisce *suicidal prophecies* sembrano essere speculari alle più celebri “profezie che si autoavverano”. Queste ultime, in particolare, sono state indagate da alcuni sociologi del secolo scorso, a partire dal celebre saggio da Robert Merton *The Self-fulfilling Prophecy* del 1948. Qui, Merton individua una sorta di “principio di indeterminazione” delle scienze sociali:

Le descrizioni pubbliche di una situazione (profezie o previsioni) diventano parte integrante della situazione stessa, e quindi influenzano gli sviluppi successivi. Questo è un aspetto peculiare degli affari umani. Non si trova nel mondo della natura. Le previsioni sul ritorno della cometa di Halley non influenzano la sua orbita. Tuttavia, la presunta insolvenza della banca di Millingville ne ha influenzato l'esito effettivo. La profezia del collasso ha portato al suo stesso compimento.³

2. «It is nothing else than that annoying contingency to which prophets since the time of Jonah have been subject, of uttering suicidal prophecies; of publishing conclusions which are perfectly certain when every condition and cause but one have been considered, that one being the effect of the prophecy itself upon those to whom it refers» (J. Venn, *The Logic of Chance*, MacMillan, London 1876¹; BoD, Norderstedt 2019, p. 183; tr. mia).

3. R.K. Merton, *The Self-fulfilling Prophecy*, in «The Antioch Review», VIII, n. 2, 1948, pp. 193-210: p. 195.

In nota, Merton specifica che c'è una «controparte della profezia che si autoavvera» – Merton la chiama *suicidal prophecy*, come Venn – e fa riferimento a un suo precedente articolo del 1936, *The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action*. In tale articolo, in realtà, Merton non si occupa specificamente della profezia che si autosmentisce; nondimeno, egli ne coglie uno dei due elementi principali, il quale è presente anche nella profezia che si autoavvera (mentre il secondo, come vedremo, non lo è). Questo primo elemento è *la necessità che la profezia sia pubblica*, affinché possa agire su sé stessa con un *feedback* positivo o negativo.

Nella misura in cui le previsioni degli scienziati sociali vengono rese pubbliche e l'azione procede nella piena consapevolezza di tali previsioni, la condizione “a parità di condizioni” (*other-things-being-equal*), tacitamente assunta in ogni previsione, non è soddisfatta. Le condizioni non saranno pari proprio perché lo scienziato ha introdotto una nuova “cosa” – la sua previsione. Questa contingenza può spesso spiegare lo sviluppo di movimenti sociali in direzioni del tutto imprevedute, e assume quindi una notevole importanza per la pianificazione sociale.⁴

Partendo da queste intuizioni, e indagando specificamente la profezia che si autosmentisce, il sociologo italiano Lorenzo Sabetta ne ha individuato il secondo elemento strutturale: *l'accuratezza della descrizione iniziale della situazione*. La previsione che si autoavvera si verifica quando, come afferma lo stesso Merton, «una *falsa* definizione della situazione iniziale [se creduta vera], produce un nuovo comportamento, che fa avverare la concezione originariamente falsa», mentre l'effetto autodistruttivo della profezia che si autosmentisce «rappresenta il processo esattamente complementare e opposto». Nella

4. R.K. Merton, *The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action*, in «American Sociological Review», I, n. 6, 1936, pp. 894-904: p. 904.

profezia che si autosmentisce, una descrizione iniziale *vera*, se creduta tale, produce un comportamento che *non* farà avverare le conseguenze che si sarebbero prodotte se la profezia non fosse stata proferita⁵.

Sarebbe interessante, ma non possiamo farlo qui, approfondire la *logica* di questo tipo di profezia, nel senso di distinguere la *verità* della profezia dal suo *avveramento* – cioè dall’effettiva realizzazione degli esiti previsti –, e di interpretarla piuttosto all’interno della logica dei futuri contingenti. Mentre cioè, a livello intuitivo, il criterio principale per stabilire *ex-post* la verità di una profezia risiede nella realizzazione o meno delle sue previsioni, nel caso della profezia di sventura non sarebbe così⁶. Anzi – e qui veniamo precisamente al tema del progresso morale, che ci interessa in questa sede –, *uno degli*

5. Cfr. L. Sabetta, *Self-Defeating Prophecies: When Sociology Really Matters*, in R. Poli - M. Valerio (a cura di), *Anticipation, Agency and Complexity*, Springer Nature, London 2019, pp. 51-60: p. 54.

6. Una possibile sistemazione teoretica di questo punto comprenderebbe la distinzione tra due significati fondamentali di “verità” nella tradizione filosofica occidentale, che spero di approfondire in un articolo apposito. La prima concezione della verità (la chiameremo Verità-A) affonda le sue radici nel pensiero platonico, poi nella tradizione agostiniana, e uno dei suoi sostenitori nel XX secolo è Martin Heidegger. La seconda concezione della verità (Verità-B) ha invece origine nella tradizione aristotelica e poi tomistica, e uno dei suoi più famosi sostenitori del XX secolo è Ludwig Wittgenstein. In modo molto schematico, secondo la concezione A, la “verità” è la rivelazione di qualcosa di nascosto; secondo la concezione B, è la proprietà logica di un giudizio proposizionale. Seguendo A, la verità si manifesta in qualche modo, a volte, in qualche luogo e a qualcuno, e chiede di essere riconosciuta come tale; secondo B, se un giudizio su qualcosa nel mondo corrisponde a come quella cosa o evento è realmente, allora il giudizio è “vero”. Come possiamo vedere, l’opposizione principale nella Verità-B è tra “vero” e “falso (false)”, mentre nella Verità-A è tra “vero” e “finto (*fake*)”. La verità è una proprietà ontologica secondo A, e una proprietà logica secondo B; è il valore ontologico di una cosa secondo A, il valore logico di una proposizione secondo B. In questo senso, la profezia di Giona sarebbe A-vera ma B-falsa..

scopi della profezia di sventura è esattamente quello di non avverarsi, per il bene delle persone stesse a cui la profezia viene proferita (anche se non sempre per il bene del profeta che la proferisce).

3. *Intermezzo: tra Giona e Jonas*

Quello che abbiamo detto può valere unicamente in un contesto religioso e culturale in cui gli esseri umani sono liberi e Dio può cambiare idea a causa degli atti degli esseri umani. Nel mondo greco antico le profezie di sventura erano più semplici, rispondenti alla logica binaria: se gli esiti si realizzano, allora la profezia è vera; altrimenti, è falsa.

Eleonore Stump, nel suo *Prophecy, Past Truth and Eternity* (1991), ci ricorda in merito la storia di Edipo: l'oracolo dice che Edipo ucciderà suo padre e sposerà sua madre. Per evitare ciò, i genitori lasciano il figlio da solo su una montagna. Edipo viene trovato da un pastore e portato a Corinto, dove viene allevato dai sovrani. Edipo stesso si reca dall'oracolo, che gli racconta la stessa profezia. Credendo che la profezia si riferisca ai re di Corinto (i quali, secondo Edipo, sono i suoi genitori), egli per non ucciderli fugge a Tebe: qui, immancabilmente, travolge il padre biologico con l'auriga e poi sposa sua madre, e così la profezia si compie.

La storia di Edipo può essere vista come una profezia che si autoavvera, tuttavia è presentata come fatalistica: Edipo non può in alcun modo sfuggire al suo destino. Stump, con Norman Kretzmann, commenta:

non è necessario concludere che l'uccisione e il matrimonio non siano azioni libere di Edipo. Ciò che è inevitabile è, tutt'al più, il verificarsi di tali azioni nel periodo compreso tra il pronunciamento dell'oracolo e la morte delle persone menzionate

nella profezia. Niente, in questo vincolo, implica che qualsiasi azione particolare di Edipo sia inevitabile o non libera.⁷

Stump e Kretzmann hanno ragione nel dire ciò; tuttavia, poco dopo, sbagliano nell'accomunare semplicemente questo tipo di profezia a quella biblico-cristiana, senza riconoscere la profonda differenza tra le due. In entrambi i casi le azioni umane possono essere definite libere, certo, ma nell'universo biblico-cristiano il destino viene sostituito da una volontà personale, che non solo è essa stessa libera, ma anche misericordiosa. La volontà personale di Dio può mettere alla prova la libertà e la fede degli esseri umani per salvarli, in molti modi. Uno di questi è la profezia di sventura, in cui Dio, tramite un profeta, presenta al popolo un futuro contingente nella forma di uno necessario, cioè nel tempo grammaticale del futuro anteriore.

Per approfondire questo tema prendiamo un altro episodio tratto dall'Antico Testamento, quello di Noè, commentato e integrato a mo' di *Midrash* da Gunther Anders (che, se l'analogia regge, sarebbe il *rabbi* di questo commento) in *Endzeit und Zeitenende* (1972). Il Noè di Anders era stanco di fare il profeta di sventura e di annunciare una catastrofe che non avveniva mai, così:

un giorno si vestì di un vecchio sacco e si cosparsé la cenere sul capo. [...] Gli venne chiesto se qualcuno era morto e chi era il morto. Noè rispose che erano molti in molti, e, con grande divertimento di quanti lo ascoltavano, che quei morti erano loro. Quando gli fu chiesto quando si era verificata la catastrofe, egli rispose: "Domani. [...]" "Dopodomani il diluvio sarà una cosa che sarà stata. E quando il diluvio sarà stato, *tutto quello che è non sarà mai esistito*. [...] *Se sono venuto davanti a voi, è per invertire i tempi*, è per piange-

7. E. Stump - N. Kretzmann, *Prophecy, Past Truth, and Eternity*, in «Philosophical Perspectives», n. 5, 1991, pp. 395-424: p. 402.

re oggi i morti di domani. Dopodomani sarà troppo tardi". Dopo di che se ne tornò a casa, si sbarazzò del suo abito, della cenere che gli ricopriva il capo e andò nel suo laboratorio. A sera, un carpentiere bussò alla sua porta e gli disse: lascia che ti aiuti a costruire l'arca, *perché quello che hai detto diventa falso*.⁸

Jean-Pierre Dupuy commenta questa "parabola" di Anders dicendo che «per rendere credibile la prospettiva della catastrofe è necessario intensificare la forza ontologica della sua iscrizione nel futuro [...] secondo il modo del futuro anteriore: esiste un momento dal cui punto di vista si potrà dire che la catastrofe *avrà avuto* luogo. Se tuttavia lo si fa troppo bene, se ne sarà perduta di vista la finalità, che è appunto quella di motivare la presa di coscienza e l'azione perché la catastrofe *non si verifichi*»⁹.

Ci avviciniamo qui, come si vede, alla nozione di *euristica della paura* elaborata da Hans Jonas. La celebre formula jonasiana viene spesso chiamata in causa a sproposito, e destituita di robustezza filosofica, ma se ci rifacciamo al testo vediamo che il filosofo tedesco è ben conscio delle potenzialità e dei limiti della sua proposta.

Jonas parte dal presupposto generale che «è naturale che la percezione del *malum* ci riesca infinitamente più facile della conoscenza del *bonum*; essa è più immediata, più plausibile, molto meno esposta a divergenze di opinioni e soprattutto non intenzionale». In breve, «sappiamo molto meglio ciò che non vogliamo che ciò che vogliamo. Perciò la filosofia morale dovrebbe consultare i nostri timori prima che i nostri deside-

8. G. Anders, *Endzeit und Zeitenende*, Beck, München 1972, cap. I.

9. J.-P. Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, Paris 2005; tr. it. di M. Guerra, *Piccola metafisica degli tsunami*, Donzelli, Roma 2006, p. 16.

ri, per accertare quello che veramente apprezziamo»¹⁰. Ovviamente Jonas non intende dire che dovremmo costantemente e coscientemente mettere in pericolo la nostra esistenza per comprendere quello a cui veramente teniamo – anche perché vi potrebbero essere danni irreparabili, sia in senso individuale, sia collettivo – bensì che bisognerebbe tenere a mente la possibilità che il male avvenga affinché il bene possa essere adeguatamente compreso e messo in atto. In una formula: il male potenziale come condizione per la ricerca del bene attuale.

Jonas riconosce che la sua proposta non è esente da problemi, e «non è certo l'ultima parola nella ricerca del bene; purtroppo, essa è una prima parola estremamente utile»¹¹. Questa parola ci sarà utile, ad esempio, quando faremo cenno alle odierne “profezie” ecologiste. Per adesso riconosciamo l'analogia tra Giona e Jonas (non solo a livello di nome): se trasponiamo l'“euristica della paura” a livello pubblico collettivo otteniamo un effetto sociale molto simile a quello delle profezie di sventura che abbiamo esaminato, anche se in forma secolarizzata. Lo scopo resta quello di produrre un cambiamento verso il meglio – dalla semplice sopravvivenza degli esseri umani nel caso in cui si voglia evitare una catastrofe, fino a un progresso di tipo morale – attraverso la presentazione di un futuro catastrofico che avverrà sicuramente, *a meno che* non prendiamo seriamente tale anticipazione e proviamo a cambiare il futuro (non facendo avverare la profezia). Se non ci fosse la pur minima speranza di produrre un cambiamento, a cosa mai servirebbe la profezia di sventura? Che senso avrebbe, se non quello di gettare le persone nel caos più assoluto?

10. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, p. 35.

11. *Ibidem*.

4. Alcuni elementi per una epistemologia della profezia di sventura

In base a quanto detto, possiamo provare a tracciare le linee essenziali di una epistemologia della profezia di sventura.

Per essere tale e sperare di produrre il suo effetto, una profezia di sventura deve presentare le caratteristiche di essere 1) pubblica; e 2) accurata nella descrizione della situazione.

In linea di principio, dovremmo aggiungere a questi due elementi un terzo, ovvero l'effettiva possibilità, per gli esseri umani, di cambiare qualcosa rispetto all'esito previsto. Nel passo di Venn che abbiamo ricordato all'inizio, in effetti, si specificava che la profezia che si autosmentisce riguarda in modo peculiare «gli affari umani. Non si trova nel mondo della natura. Le previsioni sul ritorno della cometa di Halley non influenzano la sua orbita. Tuttavia, la presunta insolvenza della banca di Millingville ne ha influenzato l'esito effettivo». Tuttavia, dobbiamo avanzare una riserva rispetto a questo argomento. In realtà, se gli esseri umani a cui la profezia è rivolta sarebbero in qualche modo colpiti negativamente nel caso si realizzasse, allora farebbero veramente di tutto per trovare un modo per annullarla, quantomeno di dilazionarla il più possibile. Per riprendere l'esempio di Venn: se il ritorno della cometa di Halley causasse la morte degli esseri umani, allora essi si adoprerebbero per cercare di influenzare e deviare la sua orbita. Nel prossimo paragrafo, non a caso, vedremo esattamente questo esempio, rappresentato in un film.

Piuttosto, dovremmo inserire la variabile temporale all'interno di questa dinamica: se cioè la profezia viene proferita poco prima del verificarsi dell'evento, allora più difficilmente potrà essere annullata. Tuttavia, tutti possono essere profeti se predicono che un aereo si schianterà quando già si sono rotti i motori e sta precipitando sopra le Ande; un *grande* profeta, invece, è tale quando solo lui, con grande anticipo, predice

qualcosa che gli altri non si aspettano. Come fare, dunque, per farsi ascoltare e credere?

A questo proposito, Dupuy sottolinea che il profeta, per rafforzare l'efficacia della profezia, è portato a presentare il futuro catastrofico come assoluto e necessario, cioè a *enfaticizzare retoricamente* il pericolo di fronte al pubblico. Questo artificio può andare a detrimento del punto 2), ovvero può distorcere la descrizione della situazione iniziale rendendola meno accurata; e questo, a sua volta, può portare a rendere meno credibile la profezia stessa, rendendola così anche meno efficace.

Dovremmo, infine, considerare anche il pericolo opposto: se si enfatizza all'estremo un pericolo futuro in maniera *troppo* convincente, la gente crederà che la sua realizzazione sia pressoché ineluttabile, e così potrebbe lasciarsi andare alla rassegnazione e/o alla perdita di qualsiasi scrupolo morale, non sperando più in alcun cambiamento possibile e con ciò stesso non compiendolo. In tal caso, la profezia di sventura diventa una profezia che si autoavvera, e non che si autoannulla¹².

C'è un delicato equilibrio tra il bisogno di rafforzare retoricamente una previsione, il rischio di disaffezione rispetto alla "causa", e il pericolo di distorcere troppo la realtà.

Se adesso ci spostiamo verso forme secolarizzate e contemporanee di profezia di sventura, dobbiamo aggiungere un ulteriore elemento sul piatto della bilancia epistemologica. Oggi,

12. Questo effetto non si produce nella profezia di ventura, dove invece quanto più si esalta il compimento finale, tanto più si esaltano i cuori nell'andare verso di esso. Un'analogia tra utopia e distopia, in questo senso, è quella di criticare una visione troppo funzionalista e "riformista" secondo cui il progresso morale si otterrebbe soltanto mediante la presa di coscienza delle proprie possibilità concrete; spesso, invece, è il sentirsi "investiti" da un destino più grande di noi, necessario e quasi al di là delle nostre possibilità, oppure il sentirsi minacciati da un evento catastrofico, che fa scattare la molla del cambiamento sociale per il meglio.

infatti, gli elementi che rendono credibile una profezia e un profeta, ovvero i descrittori della situazione iniziale considerati maggiormente accurati, non sono i decreti divini né i peccati degli uomini, bensì i dati, le evidenze, le previsioni scientifiche. Tuttavia, c'è il pericolo che questi dati statistici vengano presentati, retoricamente, come sostituti di una necessità divina, ovvero come assoluti e indubitabili, mettendo così tra parentesi la consapevolezza della fallibilità di qualsiasi previsione scientifica, e producendo nuove forme parareligiose di profezia di sventura – con tutte le conseguenze che ne possono derivare, socialmente e individualmente.

5. *Giona e Ninive oggi: due esempi contemporanei*

È sempre Jonas a fornirci lo spunto per passare dalle profezie classiche a quelle contemporanee, ovvero dal mondo dei “profeti di sventura” a quello degli “allarmisti”, sottolineando le possibili ripercussioni sociali su questi ultimi. Egli scrive infatti che «la profezia di sventura è fatta per scongiurare che si verifichi quanto si è temuto; sarebbe il colmo dell'ingiustizia deridere in seguito gli allarmisti con l'argomento che in fondo non è andata così male; l'aver avuto torto sarà stato il loro merito»¹³. Nel paragrafo precedente ci siamo occupati di individuare alcuni criteri epistemologici per assegnare un certo grado di credibilità *ex ante* alle profezie di sventura, in mancanza dei quali dovremmo accordare la stessa credibilità a qualsiasi profezia di sventura, e questo non favorirebbe certamente alcun progresso morale. In questo paragrafo vediamo invece questi criteri nella loro operatività, e insieme le possibili conseguenze di alcune “profezie di sventura” su coloro che

13. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 93.

le hanno proferite. Per farlo prendiamo due esempi contemporanei di previsioni “allarmiste”: uno dalla realtà, l’altro dal mondo del cinema. Si tratta della pandemia da Covid-19¹⁴, e del film *Don’t Look Up* di Adam McKay (2021).

1) Il Covid è stata una pandemia; noi, tuttavia, ci concentreremo su quanto avvenuto in un solo paese, il Regno Unito, come caso paradigmatico. Analoghe ricostruzioni potrebbero essere fatte per altre nazioni, Italia compresa.

Il 19 marzo 2020 l’*Imperial College* di Londra produce un *report*¹⁵ in cui vengono presentati alcuni scenari possibili di diffusione futura del virus secondo diversi livelli di vaccinazione e *lockdown* collettivi. In breve, senza vaccinazione né misure di *lockdown*, più di mezzo milione di persone sarebbero morte. Con una combinazione ottimale di misure, la cifra sarebbe scesa a 250.000. Anche grazie alle previsioni di questo *report*, il Regno Unito è passato, come sappiamo, da una politica di raggiungimento di “immunità di gregge”, priva dell’adozione di misure significative di contenimento, ad una invece molto più restrittiva, con misure più severe di *lockdown* e una campagna di vaccinazione a tappeto. A seguito di ciò, il direttore dell’*Imperial College*, Neil Ferguson, ha dunque ridotto il numero previsionale di morti, nello scenario migliore, a 20.000. Questa notevole riduzione ha subito scatenato una mole di critiche che chiedevano all’“allarmista” che ammettesse di essersi sbagliato. Proprio come per Giona, si sono cominciati a citare alcuni suoi precedenti *report*, riguardanti i tassi di contagio

14. Forse non è un caso che uno dei pochissimi articoli che si trovano online sulla profezia che si autoannulla riguardi proprio il vaccino anti Covid: <https://theconversation.com/a-strange-paradox-the-better-we-manage-to-contain-the-coronavirus-pandemic-the-less-we-will-learn-from-it-135268>, 2 aprile 2020 (consultato nel mese di ottobre 2024).

15. Cfr. <https://www.imperial.ac.uk/media/imperial-college/medicine/sph/ide/gida-fellowships/Imperial-College-COVID19-NPI-modelling-16-03-2020.pdf>.

di diverse malattie, per dimostrare come anche in quei casi le sue previsioni si fossero rivelate false¹⁶. Chiaramente, oggi, la fama di falso profeta si diffonde molto più rapidamente che ai tempi di Giona: non a caso, i *post* che vengono condivisi e rilanciati ripetutamente in rete (in questo caso, volti a screditare Ferguson) sono detti essi stessi “virali”. Con tempi più lenti e modi più istituzionali, in Gran Bretagna e in altri Paesi si sono aperte delle inchieste pubbliche per stabilire quanto i virologi abbiano agito e parlato in buona fede e con cognizione scientifica durante gli anni 2020-2021. All’interno di un’audizione per la *Covid Inquiry*¹⁷, lo stesso Ferguson ha ammesso di aver enfatizzato retoricamente le proprie previsioni per convincere il popolo e il governo ad adottare misure più restrittive, arginando quello che considerava un serio pericolo di contagio; al contempo, tuttavia, non crede di aver “oltrepassato la linea” (*stepping over the line*) dell’onestà intellettuale e scientifica, sconfinando così nella politica:

Non credo di aver oltrepassato quel limite dicendo “dobbiamo farlo adesso”. Ciò che a volte ho cercato di fare, uscendo dal semplice ruolo di consulente scientifico, è stato cercare di focalizzare la mente delle persone su ciò che sarebbe accaduto e sulle conseguenze delle tendenze allora attuali.¹⁸

16. Cfr. “*So the real scandal is: Why did anyone ever listen to this guy?*”, nel blog «Statistical Modeling, Causal Inference, and Social Science», 8 maggio 2020, <https://statmodeling.stat.columbia.edu/2020/05/08/so-the-real-scandal-is-why-did-anyone-ever-listen-to-this-guy> (consultato nel mese di novembre 2024); molte di queste ricostruzioni sono totalmente inventate, come acclarato dal sito di *fact-checking* indipendente «The Ferret»: <https://theferret.scot/fact-check-neil-ferguson-covid-19-predictions> (consultato nel mese di novembre 2024).

17. Cfr. <https://covid19.public-inquiry.uk>.

18. Cfr. J. Kirby, *Neil Ferguson denies stepping over the line when advising Government in pandemic*, in «Independent», 17 ottobre 2023, <https://www.independent.co.uk/news/uk/neil-ferguson-government-chris-whitty-covid-nhs-b2431304.html>.

Ritroviamo qui una declinazione concreta di tutti gli elementi che abbiamo evidenziato teoreticamente nel paragrafo precedente: la necessità di presentare pubblicamente le proprie previsioni; l'opportunità e la volontà di enfatizzare retoricamente i dati al fine di produrre un certo cambiamento; il pericolo di travalicare una soglia critica oltre la quale la profezia perde di credibilità, oppure diventa talmente credibile da non produrre più alcun cambiamento contrario (che è ciò che si spera di produrre); infine, le conseguenze sulla credibilità della profezia e del profeta, una volta che la profezia ha raggiunto il suo scopo *non avverandosi*. Oltre a tutto ciò, l'esempio del Covid-19 mette in luce un problema che nella storia di Giona è presente, ma rimane sullo sfondo: il rapporto con il decisore politico, che è colui che può guidare (o ordinare) il cambiamento di tutti gli altri. Con il secondo esempio questo tema diverrà assolutamente centrale.

2) *Don't Look Up* è stata interpretata una satira allegorica di stampo ecologista: il modo in cui viene accolta e gestita la previsione di un impatto catastrofico di una cometa sulla Terra simboleggia il modo in cui spesso affrontiamo, a livello politico e sociale, le questioni ambientali. Tuttavia, questa non è l'unica chiave di lettura: dovremmo almeno aggiungervi l'elemento religioso e il problema della condizione esistenziale del profeta di sventura. In effetti, il film può essere visto come un rovesciamento del racconto di Giona, dove gli abitanti di Ninive non si convertono. In *Don't Look Up* i "profeti" sono due astronomi, Randall (Leonardo di Caprio) e Kate (Jennifer Lawrence), i quali scoprono che un'enorme cometa si schianterà sulla Terra nell'arco di sei mesi, comportando la distruzione totale della vita sul pianeta. Sono scioccati, e *non vorrebbero* dire la cosa al pubblico, ma devono.

Ecco però sorgere i primi problemi, che abbiamo teoricamente menzionato, e cioè: come rendere pubblica questa profezia?

Come fare per essere credibili e al tempo stesso retoricamente efficaci?

Randall e Kate tentano anzitutto la via politica, andando dalla presidente della Casa Bianca, che però è più occupata da calcoli elettorali nazionali che da problemi ambientali globali, e decide di non abbracciare la campagna. Ad ogni modo, dice, «non possiamo dire alla popolazione che al 99% moriremo tutti, si impaurirebbero troppo». Un suo esperto di comunicazione consiglia agli scienziati di non usare alcun dato numerico («no math») per spiegare la cosa, al che Randall obietta: perché non possiamo semplicemente dire alla gente “la verità”? Considerati ingenui e poco adatti alla comunicazione pubblica, i profeti-scienziati vengono così sottoposti a un «*media training*», al termine del quale appaiono finalmente sullo schermo per rendere pubblica la loro scoperta. Subito si capisce che Kate non padroneggia il mezzo, usando un tono fortemente apocalittico e impaurito, mentre Randall appare più a suo agio. Ad ogni modo, la comunicazione sembra inizialmente funzionare: come in Giona, la gente si impaurisce ma non troppo, e dunque *si mobilita* per far sì che il futuro anteriore in cui la profezia sarà stata vera *non* si realizzi. Questo processo viene rinforzato da un evento fortuito: la presidente USA viene coinvolta in uno scandalo erotico, e dunque, per rifarsi la faccia e distogliere l'attenzione del popolo verso altro, decide infine di guidare la campagna per distruggere la cometa prima dell'impatto con la Terra. Vengono spese enormi somme per allestire una missione spaziale, grazie soprattutto all'appoggio di Peter Isherwell (Mark Rylance), ricchissimo investitore privato, uno stralunato postumanista idealista sullo stile di Elon Musk. Al contempo, si pensa ad una adeguata compagna di comunicazione: Kate vorrebbe parlare di dati e di *peer review* per avallare la scientificità e dunque la veridicità della profezia, ma viene rapidamente messa all'angolo; Randall, invece, capisce come raggiungere il pubblico ampio, divenendo un retore letteralmente “sofistica-

to” e il testimonial ufficiale dell’intera campagna. I social, non a caso, iniziano a definirlo *the doomsday prophet*.

La missione parte e pare avere successo, ma improvvisamente viene abortita per volere di Peter Isherwell, il quale scopre che sulla cometa ci sono un sacco di materiali preziosi che potrebbero garantire un futuro radioso per l’umanità tutta. Propone di fare avvicinare la cometa un altro po’, per poi farla esplodere grazie a dei microesplosivi: i frammenti che sarebbero caduti sulla terra, in questo modo, sarebbero stati abbastanza piccoli da non distruggere alcunché, e sarebbe stato possibile raccogliarli.

Ninive, all’ultimo momento, non si converte. Vince l’avidità dei potenti che guidano il popolo, i quali scelgono la ricchezza al posto del bene. Il sacco sulla testa non se lo mette il re, ma viene messo a Kate quando si ribella con tutte le sue forze: la chiudono in una macchina e la portano via.

Anche Randall, che aveva sperato nella campagna, alla fine esplode di rabbia e sgomento. Lo fa in diretta TV, divenendo veramente una sorta di Giona contemporaneo:

Ma che diavolo ci sta capitando a tutti? [...] Non riusciamo neanche a comunicare tra di noi! Cosa abbiamo fatto a noi stessi? Come si risolve? [...] E ora loro stanno licenziando gli scienziati come me che fanno sentire la propria voce [...] e sono sicuro che molte persone là fuori nemmeno ascolteranno quello che ho detto [...] ma io vi assicuro che non sto da una parte o dall’altra, vi sto solo dicendo come stanno le cose. [...] Sentite, anch’io, come tutti voi, spero in Dio: io spero in Dio che il presidente sappia quello che fa, spero che si prenda cura di tutti noi, però la verità è che io credo che tutta questa amministrazione sia completamente fuori di testa, cazzo! E credo che moriremo tutti quanti!

Il discorso apocalittico di Randall scatena letteralmente il “finimondo”. Alcuni iniziano a pregare il cielo – la cometa sim-

boleggia anche un elemento di sacralità, e non a caso Randall, quando la vede apparire per la prima volta nel cielo, sembra prorompere in una citazione di Rudolf Otto, esclamando che essa «è bella e terribile allo stesso tempo» –; altri si abbandonano a un nichilismo distruttivo, altri ancora parlano di allarmismo ingiustificato, altri infine vogliono semplicemente continuare a vivere come se niente fosse.

Su quest'ultima scia, la presidente scatena la campagna in favore dell'imprenditore con lo slogan *Don't Look Up*: «vogliamo mettervi paura», dice, ma voi state tranquilli e penseremo noi a risolvere tutto.

Ma, ovviamente, il piano dell'imprenditore fallisce, e la cometa non si può più fermare.

Una delle scene finali è particolarmente significativa. Randall e Kate, insieme ai rispettivi cari, cenano sereni a casa della famiglia di Randall, mentre fuori si avvicina la fine del mondo: sono consapevoli di aver tentato di persuadere l'umanità, ma anche che da soli non sarebbero riusciti a salvarla. Questa scena consolatoria rappresenta una sorta di contraltare del finale del libro di Giona, in cui Dio fa crescere accanto al profeta risentito una pianta di ricino, per dargli un po' di conforto e fargli capire che la sua vocazione è più preziosa della sua credibilità.

Non a caso, in questa scena del film, compare una preghiera di ringraziamento, per bocca del nuovo compagno di Kate:

Caro Padre e Creatore onnipotente, stasera chiediamo la tua grazia nonostante il nostro orgoglio, il tuo perdono nonostante i nostri dubbi; soprattutto, Signore, chiediamo che il tuo amore ci dia conforto in questi tempi bui, per affrontare qualunque cosa accada per tua divina volontà, con il coraggio e il cuore aperto all'accettazione. Amen.

La profezia di sventura si è avverata, ma nessuno è lì per riconoscere a Randall e Kate il loro valore di veri profeti. Mentre

in Giona c'è un progresso morale della città e un "regresso" risentito del profeta, in *Don't Look Up* c'è un progresso morale dei due profeti, ma un regresso totale dell'umanità fino al suo annichilimento suicida.

6. Conclusioni

Se dovessimo trarre una "morale" dalle storie che abbiamo esaminato, in linea con quadro teorico che abbiamo cercato di presentare e in funzione del tema del progresso morale che qui ci interessa, potremmo dire quanto segue. Una profezia di sventura può avere come fine quello di autoannullarsi, ovvero di indurre le persone che la ricevono a compiere un'azione che ne sconfessi gli esiti. Questa azione, se compiuta, costituisce un progresso di fatto, nel caso in cui gli esiti inizialmente predetti avessero comportato la morte delle persone stesse (e nel caso in cui tali esiti vengano concretamente annullati), oppure costituisce in sé un progresso morale all'interno di un quadro etico e/o religioso condiviso, entro cui la condotta iniziale descritta sia riprovevole e l'azione compiuta ammirevole.

Le condizioni necessarie affinché la profezia di sventura possa produrre un tale progresso della comunità di persone a cui si rivolge sono: 1) essere pubblica; 2) presentare una descrizione accurata della situazione iniziale; 3) indurre le persone all'azione buona. In merito a quest'ultima condizione, la probabilità di produrre un progresso morale aumenta in funzione della capacità dei profeti di presentare le conseguenze negative come molto probabili, enfatizzandone retoricamente la portata, ma non fino al punto da presentarle come totalmente ineluttabili.

Tutte queste sono condizioni necessarie, ma non sufficienti. Infatti, la profezia di sventura, per quanto comunicata efficacemente, non è mai sufficiente da sola a produrre un progres-

so morale: essa fa sempre appello alla responsabilità morale di coloro a cui è rivolta, *in primis* i rappresentanti della comunità.

Infine, se la profezia di sventura si autoannulla e produce un progresso morale, questo può comportare alcune conseguenze negative per i profeti, che rischiano di essere considerati falsi profeti dalla maggior parte delle persone della comunità a cui la profezia era rivolta. Se ciò accade, può risultarne un *possibile* regresso morale della comunità stessa, nella misura in cui 1) le persone negano che la propria buona condotta sia servita ad annullare la profezia, tornando alla precedente condotta malvagia precedente, oppure 2) i profeti vengono rinnegati, espulsi e/o puniti. Ad ogni modo, se una profezia pubblica, accurata, convincente ed efficace si autoannulla poiché creduta vera, e se questo conduce nondimeno ad una perdita di credibilità dei profeti e della loro profezia, allora si è prodotto un sicuro regresso *epistemologico*. Questo articolo è volto anche a scongiurare questo esito.

Il progresso morale tra sogno e incubo *Utopia e distopia in Bloch e Anders*

Antonino Giannetto*

1. Introduzione

Nella seconda metà del XIX secolo, John Stuart Mill adoperò per la prima volta il termine “distopia” per riferirsi ai suoi avversari politici. La distopia era ciò che non convergeva con il sogno di un autentico progresso morale in seno alle proposte politiche che venivano avanzate. Rispetto alla voluta ambiguità dei prefissi *-ou* ed *-eu* dell’utopia, l’anteposizione del *-dis* suggeriva così che il male venisse anteposto al bene, la ripugnanza al desiderio, l’incubo al sogno. Nel secolo immediatamente successivo, la fortuna del neologismo sconfinò dall’ambito strettamente politico e incontrò il favore di brillanti scrittori che via via contribuirono al consolidamento della distopia come modulo narrativo e torsione dialettica dell’utopia. A fronte dell’ascesa dei totalitarismi, della privazione della libertà, del controllo pervasivo delle forme di vita civili, della discriminazione e della possibilità di incombere nell’auto-distruzione dell’umanità per mezzo di sempre più raffinati artefatti tecnici, i distopici intendevano estremizzare i punti

* Università degli Studi di Messina.

critici dell'esistente mostrandone le più terrificanti implicazioni, ricalcando volutamente i colori scuri di un futuro che appariva tutt'altro che speranzoso.

Ma sebbene a un primo sguardo utopia e distopia possano apparire antitetiche, ad essere diversa sembra invero solo la manifestazione del loro comune intento¹: provocare il presente per farne affiorare i pericoli o le possibilità, ponendosi come contro-specchi² critici del loro tempo. Tale funzione critica può ritrovare in filosofia l'esemplificazione di due atteggiamenti riconducibili alla disperazione e alla speranza, i cui maggiori rappresentanti nella riflessione novecentesca risultano essere Günther Anders ed Ernst Bloch. Benché l'interrogazione antropologica costituisca per entrambi un passaggio ineludibile³, tale punto di snodo conduce a un esito radicalmente differente.

Se in Anders la distopia è la disperazione che si annida nel dislivello e nella frattura tra progresso morale e progresso tecnico, rendendo l'uomo stesso antiquato, in Bloch l'utopia emerge come principio di speranza e di dinamizzazione storica, capace di orientare la tecnica e l'agire umano attraverso la forza trainante del desiderio del *non-ancora*⁴. Anders addita Bloch per l'irrealismo e l'ipocrisia delle sue speranze gratuite,

1. M. Ceretta, *Esorcizzare la paura, invocare le paure. Utopia e distopia di fronte a una passione antica*, in «Governare la paura», 2016, pp. 237-250.

2. Cfr. R. Mordacci, *Ritorno a utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 3.

3. Cfr. M. Farnesi Camellone, *La politica e l'immagine. Saggio su Ernst Bloch*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 16; M. Latini, *L'antropologia eretica di Günther Anders. Contingenza dell'umano ed eclissi del senso*, in «B@bel-online», n. 5, 2008, pp. 97-106.

4. Per una panoramica più approfondita sul desiderio in Bloch rimando a D. Dibitonto, *Luce, oscurità e colore del desiderio in Ernst Bloch. Un'eredità non ancora indagata della filosofia di Ernst Bloch*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

facendo leva sulla cautela e sulla preservazione di un esistente costantemente sporto nell'abisso del non-più. Dal canto suo, l'utopia blochiana si oppone per principio all'arrendevolezza della disperazione e senza nondimeno rifugiarsi in nostalgie regressive o futuri irrealistici⁵. Il progresso morale non risponde di una paura paralizzante, ma s'innesta nelle diverse datità storiche in cui sarebbe possibile realizzarlo. Attraverso il suo carattere sperimentale, l'utopia di Bloch è infatti *docta spes*, utopia concreta che patteggia con un mondo tutt'altro che fantastico, ma anzi irretito dalla violenza e dalle difficoltà di un domani non necessariamente catastrofico.

Così la distopia e l'utopia, come Anders e Bloch, emergono come l'*incubo* e il *sogno* che si agitano nei sotterranei della storia: ambedue fanno leva sulle criticità del presente da una prospettiva a loro peculiare, la distopia gettando un'ombra cupa all'idea di progresso morale, l'utopia sforzandosi di valorizzarla per orientarla alla ricerca inesausta del *bonum* umano.

Con il fine di trattare l'utopia e la distopia avvalendosi dell'immaginario del sogno e dell'incubo sull'avvenire, la prima parte del lavoro prenderà in considerazione la riflessione blochiana sui sogni notturni e diurni per mettere in risalto il carattere dinamico della sua ontologia del non-ancora. Questa caratterizzazione si rivela funzionale per mostrare il carattere processuale del pensiero di Bloch e la sua convinzione per cui la storia sia un orizzonte aperto alle determinazioni sperimentali di una temporalità complessa e non solamente ipostatizzata in un passato anamnastico, rimosso o archetipico. Proprio per l'articolato intreccio temporale con cui il filosofo tedesco struttura la sua impalcatura teoretica, conducendolo ad abbracciare quel "sogno di una cosa" che aveva portato Marx a scrivere

5. Cfr. R. Bodei, *Ombre sulla speranza*, intr. a E. Bloch, *Il principio speranza*, tr. it. di L. Uccelli, Garzanti, Milano 2005, p. XIII.

della discontinuità tra passato e futuro, per Bloch il progresso non è identificabile né nella figura della linea né in quella del cerchio. È piuttosto la spirale a rimandare più propriamente al carattere asincronico e non-contemporaneo della storia, ma non per questo avventizio a quell'anelito verso l'*Humanum* non ancora raggiunto.

La seconda parte del contributo si concentra invece sul diretto contraltare della speranza blochiana, ovvero sulla palpabile ansietà del non-più che affiora nella prospettiva di Anders. Pur nella natura asistemica e occasionale del suo filosofare, Anders volge acutamente il suo sguardo disincantato sull'avvenire a seguito di quell'evento *sovrالiminale* rappresentato dalla bomba atomica: vero e proprio punto di non ritorno. Se il principio del macchinale aveva già determinato l'inadeguatezza, la passività e l'asimmetria tra l'uomo e i suoi prodotti, per il filosofo la possibilità dell'autodistruzione rende evidente l'illusione delle aspirazioni utopiche, che devono invece lasciar spazio alla preservazione di un esserci-ancora-appena. In questo modo, l'angolo prospettico con cui Anders si rivolge alle istanze cautelative del presente permette di vedere l'utopia e la distopia, il sogno e l'incubo non tanto in termini di opposizione, quanto di convergenza⁶ nel rilievo critico di un tempo refrattario a qualsiasi illusione ingiustificata sul progresso.

6. D'altra parte, tanto l'immaginazione utopica quanto quella distopica si pongono, come sostiene Giovanna Costanzo rifacendosi al pensiero di Ágnes Heller, quali forme di resistenza rispetto alle forze centripete di un orizzonte stazionario e, proprio per questo, suppostamente necessario. Cfr. G. Costanzo, "Immaginare il mondo". *Resistenza, utopia e distopia in Ágnes Heller*, in «Critical Hermeneutics», IV, n. spec., 2020, pp. 43-64.

2. *Il multiversum della speranza: il sogno dell'Humanum non ancora raggiunto*

Non ci sono dubbi sul fatto che Bloch avesse bene in mente la concezione alla base dell'*Interpretazione dei sogni* di Sigmund Freud, nonché le implicazioni che essa avrebbe comportato per l'elaborazione della sua *Ontologie des Nocht-Nicht-Sein*⁷. Quasi allo scoccare del nuovo secolo, la pubblicazione di quest'opera che intendeva dismettere le concezioni prescientifiche divinatorie e tutta la letteratura scientifica che sino a quel momento si era occupata dell'indecifrabile mondo onirico, avrebbe comportato una ferma e decisa opposizione al valore del sogno come dinamica processuale e generativa verso un non-ancora. Nella conclusione del suo scritto, almeno nei termini della relazione conoscitiva tra sogno e futuro, è lo stesso Sigmund Freud a volerlo rimarcare:

E il valore del sogno per la conoscenza del futuro? Naturalmente, non è il caso di pensarci. Si vorrebbe inserire in sua vece: per la conoscenza del passato. Poiché è dal passato che deriva il sogno, in ogni senso. È vero, anche l'antica credenza che il sogno ci mostra il futuro, non è completamente priva di un fondamento di verità. Rappresentandoci un desiderio come appagato, il sogno ci porta certo verso il futuro; ma questo futuro, considerato dal sognatore come presente, è modellato dal desiderio indistruttibile a immagine di quel passato.⁸

Il senso di queste parole freudiane non avrebbe potuto essere più chiaro: il sogno non è mai espressione di un tempo altro

7. In effetti lo stesso Bloch, nella sua gnoseologia, come sostiene Farnesi, assume il concetto marxiano di bisogno riarticolarlo la nozione di pulsione di Freud (*Trieb*), dimostrando quindi una non banale conoscenza degli scritti dello psicanalista. Cfr. M. Farnesi Camellone, *La politica e l'immagine*, cit., p. 24.

8. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, tr. it. di E. Facchinelli e H. Trettl, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 372.

rispetto al passato. Anzi, quand'anche il futuro vi sia implicato, è sempre il passato nella forma di un desiderio disseppeilito a rievocarlo. L'inconscio, il rimosso e la censura onirica stanno alla base di tale concezione: l'infante come perverso polimorfo, descritto nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*⁹, e la civiltà come ordine contenitivo delle pulsioni, ne *Il disagio nella civiltà*¹⁰, sono infatti dei mirabili esempi di come il pensiero di Freud abbia portato avanti l'idea di un passato inevitabilmente costitutivo per la vita dell'individuo, e più di quanto il futuro avrebbe significato in quell'immenso giacimento dei sogni a occhi aperti esplorato da Bloch. Non è allora difficile, per il filosofo tedesco, accostare anche il nome di Jung a quella stessa temporalità regressiva confinata in un *già-stato*. Dall'angolazione prospettica della coscienza utopica, il già-stato di Jung è anzi più anteriore della cantina della coscienza freudiana. Lo psicoanalista svizzero, stante il rifiuto di diverse intuizioni del maestro, mette a contatto la psiche individuale con una dimensione archetipica con cui essa comunica. Qui l'oggetto non è l'enigma che si agita nell'anfratto oscuro del sé, ma la notte primordiale del diluviano¹¹.

Sia Freud sia Jung protenderebbero quindi per lo stesso tempo, confinando il sogno dell'uomo in un passato via via sempre più remoto, il cui futuro non è altro che la rappresentazione condizionata di un vestigio. Eppure, proprio il futuro, come ciò che ancora non è o che potrebbe non essere, è nell'orizzonte avveniristico dell'utopia ciò che problematizza la possibilità di pensare il *progresso morale*, sebbene esso non sia

9. Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, tr. it. di M. Montinari, Bollati Boringhieri, Torino 1977.

10. Cfr. S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, tr. it. di E. Ganni, Einaudi, Torino 2009.

11. Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, a cura di E. Bodei, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano, 2005, p. 15.

affatto disgiunto da una certa mediazione critica con il presente¹². In una certa misura, anche il sogno può infatti riprodurre una *concezione del mondo*. Il fatto che la vita onirica fosse informata dalle divinità stava alla base di un rapporto che l'antico intratteneva con un mondo soprannaturale. Agire sul modo in cui si guarda al sogno potrebbe, allora, essere un valido ausilio per esplorare i rapporti tra utopia, distopia e progresso. D'altra parte, cos'era il progresso nella civiltà per Freud, se non il semplice fatto che una comunità si istituisce in contrapposizione alle pulsioni più barbariche del singolo, alla sua forza bruta, alle sedimentazioni di un passato non immediatamente manifesto?

A un primo ordine di analisi, è proprio su questa direttrice ermeneutica che possiamo riferire il ribaltamento teoretico operato da Bloch ne *Il principio speranza*. Il filosofo tedesco non vuole deporre le armi rispetto al disfattismo del suo tempo. Al contrario, è proprio su una ripresa critica del sogno, come momento ineludibile della sua ontologia del non-ancora, che Bloch intende rigenerare il progresso dai suoi pervertimenti. Sin dalle prime sezioni della sua poderosa enciclopedia utopica, il filosofo tedesco distingue tra sogno notturno e sogno diurno, intendendo con il primo le già rievocate visioni di Freud e Jung e con il secondo il vero superamento del riduzionismo psicoanalitico: la speranza come «atto orientativo

12. Sebbene nella sua recente pubblicazione Jaeggi non tratti direttamente l'utopia, ma solo il motivo del progresso, è interessante notare come la studiosa lo intenda come un processo di risposta, arricchimento e apprendimento rispetto alle contraddizioni pratiche che ineriscono a una determinata situazione di crisi. Il regresso, al contrario, sarebbe invece, secondo Jaeggi, ciò che si oppone a questa dinamica processuale, restando refrattario rispetto a un'apertura al possibile. Cfr. R. Jaeggi, *Fortschritt und Regression*, Surhkamp, Berlin 2023; tr. it., *Progresso e regressione*, a cura di F. Ferrari, Giuntina (i.c.s.); R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvecchi, Roma 2023, p. 11.

di specie cognitiva»¹³. Quest'ultima, a differenza del *non-più-conscio* dei sogni notturni, non rinvia all'appagamento del desiderio nelle allucinazioni oniriche, ma a una vita migliore nel futuro: il *non-ancora-conscio*. Qui non è il già-stato di ciò che è seppellito, ma ciò che viene desiderato e anticipato senza alcuna censura morale o fughe insipide dalla realtà. Per Bloch ciò certifica che il *non-ancora conscio* non è altro che il correlato psichico del *non-ancora divenuto*, sostanziano la *tendenza* che informa il contenuto latente della materia¹⁴. Da questa prospettiva, anche il passato e il futuro assumono una connotazione difforme rispetto all'angolazione teorica della psicoanalisi, assumendo una rilevanza significativa anche per quanto riguarda le pre-apparizioni artistiche e le rivoluzioni politiche.

Per Bloch il passato non è infatti il disseppellito o il fossile mitico, ma qualcosa che è realizzato solo a metà e che attende il futuro come il suo riscatto. In questo senso, la falda dei sogni a occhi aperti custodisce un futuro irrisolto nel passato, che a guisa d'esempio, come riporta lo stesso Bloch, è inquadrabile nella congiuntura tra la *Presa della Bastiglia* e la *Libertà che guida il popolo* di Delacroix, entrambi intesi come appello ai «nipoti che porteranno a miglior fine la battaglia»¹⁵. Non si tratta allora della fissazione del piacere, circoscritta nel rap-

13. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 16.

14. Cfr. ivi, p. 8; F. Toscani, *Speranza e utopia nel pensiero di Ernst Bloch*, in «Koinè», XVI, n. 209, 2010, p. 7; D. Dibitonto, *Luce, oscurità e colore del desiderio in Ernst Bloch*, cit., pp. 45-58.

15. E. Bloch, *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, tr. it. di E. Zingotto, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 40. Questa espressione è un riferimento ricorrente nell'opera blochiana, specie negli ultimi scritti. Essa è primariamente riconducibile alle parole dei contadini tedeschi sopravvissuti dopo la sconfitta nella battaglia di Frankenhäusen, facendo intendere il carattere differito di un futuro che avrebbe potuto compiersi nel passato, ma che per la sua mancata realizzazione è rimandato, appunto, ai nipoti. Cfr. F. Toscani, *Speranza e utopia*, cit., p. 21.

porto antinomico tra il singolo e la morale borghese, ma della *fame* come «autoampliamento»¹⁶, quale espressione pulsionale del carattere attivo tra soggetto e mondo¹⁷ e della convinzione per cui «pensare significa oltrepassare»¹⁸. Di fatto, l'esemplificazione di questi due atteggiamenti era già presente in *Spirito dell'utopia*, tra coloro che si adagiano nel «tepore del loro salotto» e coloro che invece portano «tanti sogni e tante speranze»¹⁹, proprio come il dipinto di Delacroix. È a quest'ultimi che si deve un autentico progresso morale, giacché alle brutture del loro presente hanno osato *sognare l'impossibile*, trasgredendo l'accettazione passiva del loro momento storico e contribuendo al raggiungimento di un'inedita libertà.

Anche a dispetto dei cambiamenti che hanno influenzato l'itinerario intellettuale di Bloch, il comune denominatore, ravvivato da una convinzione che rimane nondimeno centrale, rimane dunque una visione articolata della temporalità e della spazialità. Qui l'utopia contribuisce a mantenere viva un'apertura nei confronti della storia, non identificandosi mai con un «vuoto pneumatico»²⁰ o con un *eidos* platonica disancorata da una mediazione con la realtà concreta. E nemmeno l'utopia blochiana è riducibile alla fantasmagoria della merce o ai paradisi a buon mercato che il capitalismo eleva a dimensione auratica delle sue illusioni evanescenti. Al contrario, al desiderio utopico non è avventizio né un affrancamento dal profitto, né la possibilità di pensare una *tecnica umanistica*²¹,

16. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 90.

17. Cfr. M. Farnesi Camellone, *La politica e l'immagine*, cit., p. 26.

18. Ivi, p. 8.

19. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, tr. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, a cura di F. Coppellotti, Rizzoli, Milano 2009, p. 32.

20. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 1.

21. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 48.

come tale improntata e orientata alla liberazione dalla fatica del lavoro. Come molti dei suoi coevi mitteleuropei²², infatti, Bloch non condanna in *toto* la società moderna, ma solo i suoi effetti meccanizzanti.

A ciò si ascrive anche una ferma opposizione a ciò che rimane sotteso alla razionalità illuminista, il cui indiscusso basamento incomincia a scuotersi a fine XIX secolo: una filosofia della storia che concepisce il progresso in senso evolucionistico, con la convinzione che al dopo corrisponde necessariamente il meglio²³. È in tal senso che l'eretica inattualità del filosofo si discosta dalle pretese scientiste dell'ortodossia marxista; le stesse che già Buber e Benjamin avevano ferocemente criticato, riferendola ore a un'«escatologia apocalittica»²⁴, ora a un fiume carsico dove è abbarbicata la stessa socialdemocrazia²⁵. Di fatto anche la *corrente calda* del marxismo, che Bloch non vuole abbandonare²⁶, è da rintracciarsi in quel «sogno di una cosa», come Marx scrive a Ruge in una corrispondenza del 1843:

Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensì di realizzare i pensieri del passato. Si mostrerà infine come l'umanità non incominci un lavoro nuovo, ma porti a compimento consapevolmente il suo vecchio lavoro.²⁷

22. Cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tr. it. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 147-153.

23. Cfr. *ivi*, p. 27.

24. Cfr. M. Buber, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, tr. it., a cura di D. Di Cesare, Marietti 1820, Genova 2020, pp. 49-51.

25. Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, in *Id., Opere complete*, vol. VIII, *Scritti 1938-1940*, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006, p. 490.

26. Cfr. F. Toscani, *Speranza e utopia*, cit., p. 8.

27. K. Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, tr. it. di R. Panzieri, Rinascita, Roma 1954, p. 40.

L'inattualità di questi afflati utopici rispetto al progresso sta non solo nella loro funzione eminentemente critica, tale da tradursi come un «contro-specchio»²⁸ speculare al proprio presente, ma nella loro intrinseca irriducibilità a schemi geometrici reificanti, cumulativi e sempre identici. Come si evince in una conferenza del '55, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, né la linea retta e nemmeno il cerchio sono infatti rappresentativi della filosofia blochiana²⁹. Se la prima fa capo all'idea trionfalistica del progresso moderno, sulla cui illusione può marciare l'imperialismo e il preteso processo di incivilimento dei popoli colonizzati, il secondo sta alla base di un sotteso conservazionismo che informa il pensiero di Spengler³⁰. Quest'ultimo, pur avendo il merito di aver destituito l'Occidente dal suo protagonismo storico, promuovendo la valorizzazione delle culture extraeuropee, finisce nondimeno per impelagarsi in un'assenza di comunicazione tra popoli, ciascuno incapsulato in cicli biologici di inizio e fine³¹.

Ciò che per Bloch inerisce invece a un *progresso qualitativo* è il riconoscimento della sua essenza polifonica e poliritmica; un *multiversum* di tempi e spazi che interagiscono tra loro nella comune partecipazione a un'unica meta: l'*Humanum* non ancora raggiunto³². In particolare, tale partecipazione a un unico corso storico si sostanzia attraverso molteplici *non-contemporaneità*, nel senso stesso che la realtà è sempre in fase di predicazione e il mondo alla ricerca della sua essen-

28. R. Mordacci, *Ritorno a utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 3.

29. Cfr. E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, tr. it., a cura di V. Morfino, Pgreco, Milano 2023, pp. 45-46.

30. M. Latini, *Ombre sul progresso. Forme del tempo e immagini del mondo nel pensiero di Ernst Bloch*, in S. Losurdo e S.G. Azzarà (a cura di), *Filosofia e globalizzazione*, Millepiani, Pisa 2009, p. 658.

31. *Ibidem*.

32. Cfr. E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 55.

za, sottoscrivendo un progresso morale ancora possibile per l'uomo che ricerca sé stesso. Da questo tracciato blochiano, il progresso non viene affatto congedato, ma dislocato in una visione corale e complessa che non si riconosce nel rettilineo o nel circolare, ma nella fruttuosa discontinuità della spirale³³.

La gravidanza concettuale di questa visione permette così di non condannare aprioristicamente il progresso, né tantomeno di riferirlo a un destino di perfezionamenti o tragedie, ma di inquadrarlo nel sogno che

l'humanum [...] con i suoi molti sentieri tentati e che contribuiscono a raggiungerlo, fornisce l'unico punto temporale autenticamente tollerabile, direi utopicamente tollerabile. E quante più nazioni e culture nazionali apparterranno al campo umanistico, tanto più sarà ampia, certa ed efficace, e perciò comprensibile, l'unica di scopo dei multiversa nella nuova storia della civiltà.³⁴

3. *Dal sogno dell'uomo all'incubo della macchina*

Contro la speranza di Bloch sul non-ancora e sulla sua volontà di non rigettare del tutto la categoria del progresso, si ritrova un versante filosofico non soltanto abbastanza solido, ma forse anche maggioritario nel XX secolo, quale tempo dell'angoscia, della letteratura distopica e della fine delle utopie. Si potrebbe anzi dire, riportando la lucida analisi di Svetlana Boym, che al tramontare delle speranze utopiche affiorino altri orientamenti che non si esauriscono solo nell'orizzonte dell'asfittica oppressione distopica, ma che si risolvono anche nella mitizzazione di una supposta età dell'oro da contrapporre alle brut-

33. Cfr. M. Latini, *Ombre sul progresso*, cit., p. 664.

34. E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 47.

ture del presente, sostanziano tanto un'inversione di rotta rispetto all'ampio respiro dell'utopia, quanto l'affiancamento di una realtà altra, parallela:

Il ventesimo secolo iniziò con un'utopia futuristica e finì con una nostalgia. La fiducia ottimistica nel futuro fu gettata via come un'astronave fuori moda a un certo punto negli anni Sessanta. La nostalgia stessa ha una dimensione utopica, solo che non è più diretta verso il futuro. A volte la nostalgia non è nemmeno diretta verso il passato, bensì piuttosto verso una strada laterale. Il nostalgico si sente soffocare entro i confini convenzionali del tempo e dello spazio.³⁵

Pur potendo ascrivere diversi nomi suscettibili di incarnare un tale sentimento reazionario, chi veramente rappresenta un contraltare diretto al sogno di Bloch è l'incubo di Günther Anders³⁶, che al non-ancora antepone il non-più, alla speranza di un progresso morale ancora possibile per l'uomo, l'unico progresso che resta assiso sul trono della storia: quello della tecnica. A dispetto della sua appartenenza ebraica³⁷ nel contesto mitteleuropeo di primo Novecento, nelle riflessioni di Anders, da un certo punto in poi, non c'è infatti spazio per il messianismo, l'utopia libertaria o la via per una redenzione. Se l'avvento del nazismo in Germania lo costringe all'esilio e alla sperimentazione diretta di quella realtà che andrà via via elaborando nel suo statuto di filosofo *en plen air*, lavorando come

35. S. Boym, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York 2001 (ed. digitale), *Introduction*.

36. Ovviamente insieme ad Anders si potrebbe anche ascrivere, come termine di confronto, anche Hans Jonas, che nell'ultima parte del suo *Principio responsabilità* mette in luce i pericoli insiti nella concezione utopica di Bloch, sottolineando. Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. Rinaudo, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, pp. 227-243.

37. Cfr. E. Adunka, *Günther Anders und das jüdische Erbe*, in K.P. Liessmann (a cura di), *Günther Anders kontrovers*, Beck, München 1992, pp. 72-80.

operaio nelle fabbriche automobilistiche statunitensi, l'evento che segna irrimediabilmente il suo affrancamento da qualsiasi speranza è lo sgancio della bomba atomica su Hiroshima:

Anch'io sono per lunghi anni vissuto – anche in questo ero appunto molto ebreo – nell'attesa del non-ancora [...] fino al 6 agosto 1945 – il giorno di Hiroshima – quando piombò in me come un fulmine l'idea che forse, o addirittura probabilmente, stavamo andando verso un 'non più'. Questa fu la fine del mio messianismo.³⁸

Inizio dell'incubo e fine del sogno, dunque: *il sogno utopico dell'uomo diventa il sogno distopico della macchina*³⁹. Dalla prospettiva andersiana sembra addirittura che il sogno della macchina destrutturi, nell'immanenza stessa della sua dinamica, ciò che direttamente pertiene all'utopia e al suo rapporto con il presente: la macchina vuole infatti votarsi a realizzare immediatamente il desiderio⁴⁰, quando invece l'utopia arrancherebbe sempre nella mediazione tra le sue istanze e i punti critici del reale con cui si confronta.

L'adagio blochiano della prima edizione di *Spirito dell'utopia*, cioè quello di diventare *sognatori canonici*, raggiungerebbe quindi il suo massimo grado di paradossalità, come paradossale è la stessa frattura che la bomba atomica comporta in seno alla storia dell'uomo. Per Anders non si tratta solo di un mero particolarismo storico, ma che proprio da questo si faccia largo il problema metafisico della bomba in sé, come simbolo indiscusso di un perfezionamento tecnico via via sempre più

38. G. Anders, *Il mio ebraismo*, tr. it. di E. Mori, in A. Cavaglion (a cura di), *Gli aratori del vulcano. Razzismo e antisemitismo, 1933-1993*, Linea d'ombra, Milano 1994, pp. 93-116: p. 106.

39. Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, tr. it. di M.A. Mori, Bollati Borinighieri, Torino 1992, p. 109.

40. *Ibidem*.

macabro. Dall'atomica sino ai neutroni, la necessità di raffinare una violenza che va oltre sé stessa è infatti perfettamente consonante con uno degli imperativi sottesi all'apparato tecnico: «il possibile [*das Mögliche*] è quasi sempre accettato come obbligatorio, ciò che si può fare [*das Gekonnte*] come ciò che si deve fare»⁴¹. Se la prima rivoluzione industriale era caratterizzata dalla *fabbricazione macchinale di macchine* e la seconda dalla produzione del bisogno, la terza è ciò che con la bomba costituisce il punto di non ritorno: un «esser-ci-ancora-appena»⁴² dove «la nostra era è e rimane l'ultima»⁴³, e la cui fine è solo la fine che abbiamo prodotto.

Un prometeo scatenato e incurante del limite, pervenuto così alla sua radicalità, non può più permettere alcun possibile per l'uomo, né tantomeno un mondo per l'uomo, ma al massimo *un mondo dopo l'uomo*, come recita il titolo di un celebre scritto di Anders. Quale *Experimentum Mundi*? E come riporre fiducia in una positività ontologica anche dopo Auschwitz? Nell'ottica di Anders, non è più possibile concepire il progresso morale in un *contenuto-fine* che possa dare un senso all'umanità nel mondo, specie quando è l'inadeguatezza dell'uomo rispetto ai suoi prodotti a renderlo *antiquato*. Anzi, ciò che affiora prepotentemente nella cronometria dei processi produttivi è la subalternità del «processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita»⁴⁴. È questa, nella prospettiva del filosofo, la «vergogna prometeica»⁴⁵ che l'uomo avverte

41. Ivi, p. 11.

42. Ivi, p. 14.

43. *Ibidem*.

44. G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 35.

45. Ivi, p. 30. Cfr. A.S. Caridi, *Apocalisse senza regno. La catastrofe come cifra del pensiero di Günther Anders*, in M. Latini - A. Meccariello (a cura

nei confronti di un universo di mezzi che afferra le redini della storia. Egli è ormai solo un fattore ausiliario, un costorico⁴⁶ che nella sua insufficiente indeterminatezza può solo assumersi un'unica responsabilità: la preservazione dell'esistente.

Per Anders né spirali, linee o cerchi, ma solo un orizzonte di *previsione e responsabilità*⁴⁷ che si situa tra la limitatezza e la dismisura morale, tra «l'ora e l'eternità»⁴⁸. Se la prima va oltre l'attimo immediatamente vissuto, il secondo è una vana iterazione di senso che viene estesa *ad infinitum*, alla maniera dei filosofi della speranza. In altre parole, il senso pragmatico di trovare una dimensione di mezzo si traduce nella scelta di uno spazio né troppo stretto né troppo esteso, ma in uno spazio sufficientemente ampio per poter anticipare l'effetto catastrofico del nostro fare. Anticipazione che può anche assumere la forma di una *contro-violenza*⁴⁹ verso la minaccia distruttiva: movimenti di agitazioni episodiche e casuali che non si rivolgono contro i mezzi atomici, nel senso di un acritico luddismo, ma verso i loro responsabili. Contro di essi, più che la morte deve essere suscitato il *pericolo*, operando così una peculiare forma di sensibilizzazione che, per il loro attaccamento alla vita, li avvicini quanto più possibile al sentire delle vittime⁵⁰.

Sarebbe questo perciò, per il filosofo, l'unico possibile dell'uomo dinanzi all'incubo: nessuna anticipazione utopica e nessun sogno. Solo la paura come complemento dell'azione preser-

di), *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios, Trieste 2020, p. 22.

46. Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 254.

47. Cfr. *ivi*, p. 363.

48. *Ibidem*.

49. Cfr. G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, tr. it., a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 22.

50. *Ibidem*.

vante, e non più la speranza, è la cifra di un mondo che corre verso un unico binario mortale:

La parola è una parola d'onore, infatti oggi il compito morale più importante consiste nel rendere chiaro alla gente che deve spaventarsi e che deve proclamare apertamente la sua legittima paura.⁵¹

Più vicina, dunque, al già-stato e al cono d'ombra della notte degli psicoanalisti, almeno nel senso della custodia di un tempo che non può pensarsi nelle grammatiche di un a-chescopo utopico, ciò che accomuna la cupa prospettiva di Anders a quella più luminosa di Bloch è quanto intreccia l'utopia e la distopia: un ulteriore contributo concettuale alla critica del presente. D'altra parte, il tono apocalittico di Anders può assumere il suo senso più profondo solo se si riesce a inquadrarne la capacità di riattivare «quelle risorse etiche e politiche necessarie per contrastare l'anestetizzazione morale della società contemporanea»⁵². Questo è particolarmente evidente se si consideri come il filosofo si sia speso in una seria militanza nei movimenti pacifisti e in una sincera premura verso la coscienza colpevole del pilota Claude Eatherly, incaricato di sganciare la bomba atomica su Hiroshima. In un partecipato rapporto dialogico con questi⁵³, Anders era forse più vicino a un'apertura speranzosa più di quanto egli potesse credere. Questo perché, in fondo, tanto il filosofo della disperazione quanto quello della speranza⁵⁴ ci consegnano, ciascuno a suo

51. Ivi, p. 86.

52. A. S. Caridi, *Apocalisse senza regno*, cit., p. 18.

53. G. Costanzo, "Parole medicinali" e riparazione. Sull'etica delle relazioni e sulla giustizia riparativa, in «Critical Hermeneutics», VII, n. 2, 2023, pp. 119-138.

54. Cfr. A. Münster, *Speranza o pessimismo?* Ernst Bloch e Günther Anders, in C. Di Marco (a cura di), *Un mondo altro è possibile*, Mimesis, Milano 2004, pp. 255-270.

modo, solo una domanda che riguarda essenzialmente il margine possibile del nostro fare: quale risposta al sogno e all'incubo del progresso?

Progresso morale e progresso scientifico

*Progresso tecnologico, regresso morale
e prassi politica
Dalla critica alla politica come professione*

Giuseppe De Ruvo*

1. Progresso morale e sviluppo tecnologico: questioni introduttive

Il rapido sviluppo tecnologico che ha caratterizzato gli ultimi anni ha indubbiamente messo la filosofia morale davanti a problematiche scottanti, da cui sono sorte reazioni contrastanti. Infatti, il diffondersi delle tecnologie algoritmiche e l'accelerazione nell'implementazione di tecnologie di intelligenza artificiale – fenomeni avvenuti in un contesto di crescente mediatizzazione del mondo della vita, in cui i limiti tra l'*online* e l'*offline* paiono essere oramai scemati¹ – hanno obbligato l'etica a riflettere nuovamente su questioni centrali, come l'autonomia, la giustizia, la trasparenza e la responsabilità.

A siffatto sforzo teorico, sviluppatosi prevalentemente a livello di etiche applicate e che si occupa soprattutto di mitigare i rischi posti dalle nuove tecnologie², si è tuttavia affiancata un'ul-

* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano, European Centre for Social Ethics.

1. A. Hepp, *Deep Mediatization*, Routledge, London-New York 2020.

2. Si veda, in via del tutto generale, M. Dubber - F. Pasquale - S. Das (a cura di), *Oxford Handbook of Ethics of Ai*, Oxford University Press, Oxford 2021.

teriore branca di ricerca, che riguarda il rapporto tra progresso morale e sviluppo tecnologico. La domanda da cui questo dibattito muove è riassumibile in questi termini: l'onnipresenza e la pervasività delle nuove tecnologie digitali sono compatibili con il progresso morale, inteso come processo di evoluzione positiva dei valori, delle norme e dei comportamenti etici all'interno di una società o dell'umanità nel suo complesso?³

Questa domanda ha generato fondamentalmente due approcci, i quali – come cercheremo di mostrare – scontano problematiche paradossalmente simili, nella misura in cui tematizzano in maniera “estrinseca” i rapporti strutturali che intercorrono tra tecnologia, potere e progresso.

Da un lato, infatti, molti studiosi ritengono che, nell'attuale contesto tecnologico, il progresso morale sia impossibile *a causa della natura degli algoritmi e dell'intelligenza artificiale*⁴. Secondo questa lettura, le nuove tecnologie sarebbero ontologicamente in grado di svuotare di senso la prassi umana, nella misura in cui la potenza di calcolo e di quantificazione degli algoritmi che governano la nostra vita digitale ha raggiunto una tale potenza da portare gli esseri umani a vivere all'interno di un determinismo digitale, a cui è possibile opporsi solo *abbandonando* la rete e ricreando, *in the real world*, spazi fisici di aggregazione⁵. Insomma, secondo questi autori, il progresso morale, *in un ambiente digitalizzato*, è strutturalmente impossibile, proprio perché la tecnica sarebbe capace

3. F. Testini, *Progresso morale ed evoluzione: una nota critica*, in «Notizie di Politeia», XL, n. 153, 2024, pp. 61-77. Si veda anche F. Bina, *Il progresso morale. Teorie e prospettive sul cambiamento dei valori*, il Mulino, Bologna 2025.

4. B-C. Han, *Infocrazia*, tr. it. di F. Buongiorno, Einaudi, Torino 2023.

5. J. Lanier, *Dieci ragioni per cancellare subito i tuoi account social*, tr. it. di F. Mastruzzo, il Saggiatore, Milano 2018.

di quantificare la dimensione qualitativa della prassi umana e di determinare le azioni dei soggetti.

Ora, per quanto questa prospettiva sia senza dubbio affascinante e utile per identificare i possibili rischi posti dal nuovo ecosistema tecnologico, essa sconta tuttavia dei limiti importanti, che la portano a risultati paradossali. Non è qui possibile scendere nel dettaglio, ma la letteratura tecnico-ingegneristica, oltre che epistemologica, sulle nuove tecnologie digitali mostra chiaramente come, allo stato dell'arte, nessun algoritmo e nessuna IA siano in grado di "totalizzare" l'esperienza dei soggetti umani e di rinchiuderli in un determinismo algoritmico⁶. E senz'altro vero, ovviamente, che nella loro esistenza digitale gli utenti sono spinti a compiere certe azioni piuttosto che altre, e tuttavia – come si vedrà più avanti – le nuove tecnologie non sarebbero in grado di svolgere questa funzione se esse non fossero calate in un contesto di senso più ampio, caratterizzato dalle strutture di potere – identificabili a livello ideologico, politico e sociologico – attivamente promosse da quella forma di vita che chiamiamo, per brevità, capitalismo digitale.

In una parola: chi teme che, nell'attuale ecosistema tecnologico, il progresso morale sia a rischio ha senza dubbio ragione, tuttavia – proprio in virtù dei limiti tecnici delle nuove tecnologie – sbaglia nel ritenere che ciò dipenda *direttamente* da queste ultime. Ciò che mina i valori su cui si basa il progresso morale (e la loro realizzazione sociale) non sono gli ancora limitati algoritmi di *machine learning* o le IA "strette" con cui abbiamo a che fare, quanto il sistema di organizzazione sociale e ideologico messo in campo dal capitalismo digitale, che ha influito sulla nascita stessa di queste tecnologie, influenzandone il *design*, e che affianca a esse narrazioni e contesti di scelta

6. Si veda, T. Numerico, *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Carocci, Roma 2021.

tutt'altro che neutri. Paradossalmente, dunque, gli autori che considerano il progresso morale incompatibile con le specificità tecniche delle nuove tecnologie dotano queste ultime di un potere maggiore di quello che, da un punto di vista tecnico, esse possono effettivamente esercitare, indicando il dito dell'algoritmo o dell'IA e non la luna del capitalismo digitale e delle sue pratiche di potere.

Veniamo alla seconda posizione. Gli autori che la sostengono ritengono che, in fin dei conti, le nuove tecnologie siano, come tutte le tecnologie, "neutre" e che tutto dipenda dalla loro governance. Queste posizioni tendono a prendere le mosse da definizioni esclusivamente tecniche delle nuove tecnologie, concentrandosi sulla loro natura di «costrutti matematici»⁷. Data la neutralità di questi costrutti matematici, scrive Floridi, «non è l'innovazione digitale ciò che conta di più, ma la governance»⁸. Secondo questo approccio, che comunque riconosce gli effetti potenzialmente malevoli delle nuove tecnologie, il processo di invenzione scientifica e di innovazione tecnologica non viene praticamente mai questionato, e l'etica del digitale avrebbe il compito – rigorosamente da intraprendere *post festum* – di impegnarsi nel «segnalare quali sono i problemi etici rilevanti, nell'impegnarsi con le parti interessate da tali problemi etici e, soprattutto, nel disegnare e implementare soluzioni condivisibili»⁹. Ovviamente, per essere efficace, l'etica dovrebbe riuscire ad agire nelle prime fasi di sviluppo di una tecnologia, ovvero «quando cambiare rotta è più facile e meno costoso»¹⁰. In questo senso, le nuove tecnologie sa-

7. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Cortina, Milano 2022, p. 146.

8. Ivi, p. 124.

9. Ivi, p. 143.

10. *Ibidem*.

rebbero compatibili con il progresso morale nella misura in cui esse siano incardinate in un sistema etico di *governance*, assente al momento della loro creazione.

Ora, anche questa prospettiva sconta enormi problemi. Innanzitutto, sarebbe banale ricordare come in realtà i processi di ricerca scientifica e di innovazione tecnologica siano neutri solo in rarissimi casi, e questo vale anche – se non soprattutto – per i sistemi algoritmici e di IA, i quali – prima di essere “costrutti matematici” – sono «realità sociali»¹¹, sviluppate da attori che mirano non solo a “inventare”, ma anche – se non soprattutto – a fare profitto. Insomma, affermare che è possibile concentrarsi sulla *governance* senza tematizzare la *produzione* dell'innovazione – che ha, peraltro, un'enorme dimensione industriale, le cui impronte ecologiche e sociali sono state poco approfondite dalla letteratura – significa rinunciare a vedere come, in realtà, *esista già* una *governance* della realtà digitale, che si genera informalmente nell'interscambio tra potere economico e potere politico. Ciò avviene attraverso meccanismi di partnership e collaborazione pubblico-privato che, anche in virtù della dimensione strategica delle nuove tecnologie, portano gli Stati – in particolare USA e Cina – a tutelare le loro aziende tecnologiche sia dalla concorrenza straniera sia da eccessivi tentativi di regolamentazione interna, i quali minerebbero – come infatti avviene in Unione Europea, dove la regolamentazione è decisamente più stringente¹² – il loro potenziale d'innovazione¹³. In questo senso, dunque, il progresso morale non è bloccato dall'*assenza* di *governance*, quanto dalla

11. S. Lindgren, *Critical Theory of AI*, Wiley, London 2023, p. 23.

12. Su questo punto si è largamente soffermato Mario Draghi nel recente rapporto sulla competitività dell'Unione.

13. Su questi problemi, si vedano A. Aresu, *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*, La nve di Teseo, Milano 2020, e, più recentemente, Id., *Geopolitica dell'intelligenza artificiale*, Feltrinelli, Milano 2024.

presenza di una *governance non emancipativa e di certo non etica*, la quale – tuttavia – viene paradossalmente nascosta da quegli approcci che, concentrandosi solo sulla regolamentazione *post festum*, rinunciano a immergersi nell'intricatissima genesi che si nasconde dietro la neutralità delle nuove tecnologie, da cui sgorga il potere che le caratterizza. Insomma, per dirla con Horkheimer, questi approcci applicativi si configurano come una riedizione delle teorie tradizionali, le quali dimenticano che, in una società capitalisticamente avanzata, «l'attività sociale si presenta come potenza trascendentale»¹⁴.

Ovviamente, ciò non significa che non siano pensabili forme emancipative di governo delle nuove tecnologie. Esse, tuttavia, presuppongono un atto e una postura critica che permetta di cogliere riflessivamente le dinamiche di potere che muovono l'ecosistema tecnologico, per poi pensare una *governance* etico-politica di quest'ultimo che sia in grado di rispondere alla sua complessità scientifico-tecnologica, fuggendo ogni possibile postura tecnofoba o astrattamente entusiastica.

Ciò significa che, prima di parlare di progresso morale *in concreto*, è necessario ricostruirne le condizioni di possibilità. Ed è quanto ci proponiamo di fare in queste pagine, tematizzando due dispositivi pratici che possano concorrere a rispondere alla domanda: come è possibile un progresso morale nell'attuale contesto sociotecnologico?

In via del tutto provvisoria, riteniamo che queste condizioni di possibilità riguardino, dal punto di vista etico, l'assunzione di un atteggiamento riflessivo, ovvero di una postura in virtù della quale il rapporto tra tecnologia e potere viene indagato criticamente, sia da un punto di vista genealogico sia da un punto

14. M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in E. Donaggio (a cura di), *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005, p. 24.

di vista di critica dell'ideologia. Questo approccio etico-critico non mira alla mera denuncia, quanto a generare *nella prassi* dei soggetti la consapevolezza dell'«inaccettabilità riflessiva»¹⁵ dell'attuale contesto sociotecnologico, senza tuttavia scadere in posture tecnofobe. Al contrario, ciò che siffatta pratica dovrebbe mostrare è – come si è visto – la natura *sociopolitica* dei rapporti di potere che si generano nel capitalismo digitale e che sono assolutamente irriducibili al mero fatto tecnico.

Dal punto di vista pratico-politico, a siffatto atteggiamento etico-critico deve essere affiancato un approccio politico responsabile, che non significa esclusivamente “preventivo”, ma in grado di *rispondere* alle sfide poste dal capitalismo digitale sulla base della conoscenza dei rapporti di forza che lo costituiscono. In una parola, affinché l'attuale contesto tecnologico possa essere fertile per il progresso morale, è necessaria una politica all'altezza della tecnica, che ne conosca i limiti e i punti di forza e che sia dunque in grado di promuoverne un governo efficace, coniugando convinzione e responsabilità.

2. *L'atteggiamento etico-riflessivo come condizione di possibilità formale del progresso morale*

In precedenza, si è affermato che il potere delle nuove tecnologie digitali – e il regresso morale che siffatto potere può generare – non dipendono dalle loro mere funzionalità tecniche, quanto dal contesto socioeconomico in cui sono immerse, i cui contorni sono disegnati da quel sistema di dominio che chiameremo capitalismo digitale.

15. R. Celikates, *Critique as Social Practice*, Rowman & Littlefield, London 2018, p. 175.

Infatti, la totalità della letteratura tecnico-ingegneristica mostra chiaramente come – allo stato dell’arte – gli algoritmi e le IA scontino profonde limitazioni, che vanno dall’impossibilità di prendere in considerazione tutti i dati che sarebbe necessario prendere in considerazione per effettuare una previsione su uno stato di cose¹⁶ all’inevitabile natura *biased* di queste previsioni¹⁷, passando per il carattere sempre approssimato e probabilistico della operazioni algoritmiche¹⁸ – che dunque non sono in grado di operare una chiusura causale del mondo. Questi problemi – è bene sottolinearlo – non derivano dalle limitazioni dei singoli algoritmi, ma sono intrinseci al concetto stesso di algoritmo, la cui definizione informale – su cui si basa il *design* dei singoli algoritmi – contiene una contraddizione tra efficienza computazionale (la capacità di completare il calcolo in un tempo finito e ragionevole) e precisione prescrittiva, le quali sono in fin dei conti indirettamente proporzionali. Inoltre, bisogna ricordare come questi limiti non possano essere risolti o mitigati esclusivamente a livello di *software*. Per aumentare la potenza di calcolo di un sistema intelligente o per aumentare la quantità di dati che questo può prendere in considerazione, sono necessari investimenti infrastrutturali nello sviluppo di circuiti elettrici e nella costruzione di *data centers*, oltre che nell’approvvigionamento e nella produzione di schede grafiche. Insomma, l’IA ha una sua materialità e, dunque, ha i suoi costi di produzione, che sono anche ecologici e sociali¹⁹. Nel 2023, i *data centers* sparsi in giro per il mondo hanno

16. S. Ben-David et al., *Learnability can be undecidable*, in «Nature Machine Intelligence», n. 1, 2019, pp. 44-48.

17. K. Crawford, *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell’IA*, tr. it. di G. Arganese, il Mulino, Bologna 2020.

18. P. Zellini, *Numero e logos*, Adelphi, Milano 2010.

19. Si veda B. Brevini, *Is AI Good for the Planet?*, Polity Press, London 2021; F. Ferrari, *Neural production networks: AI’s infrastructural geographies*, in

infatti consumato circa 300 miliardi di litri d'acqua²⁰, una cifra che è destinata ad aumentare ma che, evidentemente, segnala la dipendenza del capitalismo digitale da condizioni *materiali* e *naturali* di produzione. Le quali, come oramai è noto, non sono illimitate²¹ e dunque danno luogo a competizioni tra i principali attori geopolitici²².

Il problema fondamentale, però, è che siffatte limitazioni entrano in contraddizione con l'obiettivo economico fondamentale del capitalismo digitale, che è quello di massimizzare i profitti derivanti dall'advertising fornendo alle aziende servizi pubblicitari *tailor-made*, basati sull'uso di sistemi di raccomandazione algoritmici che devono essere quanto più precisi possibili. Come ha scritto Zuboff, per il capitalismo digitale «ogni comportamento imprevisto equivale a un guadagno perso»²³ e dunque, paradossalmente, l'incapacità tecnica degli algoritmi di prevedere tutti i comportamenti dei soggetti si configura come un *limite* per il capitalismo digitale, che è obbligato a trovare nuovi mezzi per raggiungere siffatto obiettivo. Mez-

«Environment and Planning F», II, n. 4, 2023, pp. 459-476; F. van der Vlist - A. Helmond - F. Ferrari, *Big AI: Cloud infrastructure dependence and the industrialisation of artificial intelligence*, in «Big Data & Society», XI, n. 1, 2024, <https://doi.org/10.1177/20539517241232630>.

20. Su questo, S. Lehuédé, *An elemental ethics for artificial intelligence: water as resistance within AI's value chain*, in «AI & Society», XL, n. 3, 2025, pp. 1761-1774.

21. In questo senso, lungi dall'essere un qualcosa di etereo, anche il capitalismo digitale sarebbe “cannibale”, nel senso che cannibalizza quelle risorse di cui ha bisogno per funzionare. Cfr. N. Fraser, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, tr. it. di F. Lopiparo, Laterza, Roma-Bari 2023.

22. Su questo, A. Aresu, *Geoecologia dei data center*, in «Limes», n. 11, 2024, pp. 159-174.

23. S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Profile Books, London 2019, p. 151.

zi che, ovviamente, non possono essere tecnici, per i motivi esposti in precedenza.

Per questa ragione, il capitalismo digitale – come è stato notato da più parti – si è dotato di una dimensione *performativa*, ovvero esso ha sviluppato e sfruttato dispositivi ideologici, sociologici e inerenti al design delle piattaforme che incapsulano il soggetto in un contesto sociotecnico tutt'altro che neutro. Dispositivi come quelli dell'ideologia dell'oggettività algoritmica – ovvero una pervasiva narrazione circa l'infallibilità delle previsioni algoritmiche –, dell'accelerazione digitale²⁴ e del *digital nudging*²⁵, infatti, portano i soggetti ad abitare un mondo digitale all'interno del quale seguire pedissequamente le indicazioni algoritmiche si rivela non solo decisamente più comodo²⁶, ma anche – e soprattutto – foriero di possibilità di incrementare la propria reputazione digitale²⁷ e dunque, in qualche modo, di ricevere forme ideologiche di riconoscimento²⁸, grazie alle quali il soggetto si sente apprezzato e premiato per la sua aderenza agli input delle piattaforme²⁹. La conseguenza

24. Data la complessità delle questioni e l'impossibilità di sintetizzarle, mi permetto di rimandare a G. De Ruvo, *Algorithmic Objectivity as Ideology. Toward a Critical Ethics of Digital Capitalism*, in «Topoi», XLIV, n. 1, 2025, pp. 175-186, e a Id., *For a Critical Ethics of Digital Acceleration*, in «The Future of Science and Ethics», IX, 2024, pp. 32-42.

25. K. Yeung, *Hypernudge: big data as a mode of regulation by design*, in «Information, Communication & Society», XX, n. 1, 2017, pp. 118-136.

26. J. Cohn, *The Burden of Choice. Recommendations, Subversion, and Algorithmic Culture*, Rutgers University Press, New Brunswick 2019.

27. G. Origgi, *La Reputazione. Chi dice cosa di chi*, Egea-Università Bocconi Editore, Milano 2016.

28. A. Honneth, *Recognition as Ideology*, in B. van den Brink - D. Owen (a cura di), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, New York 2007, pp. 323-347.

29. H.-G. Moeller - P.J. D'Ambrosio, *Il tuo profilo e te. L'identità dopo l'autenticità*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

dell'azione coordinata di queste pratiche di potere è che i soggetti, abituati a seguire le prescrizioni algoritmiche, sviluppano un *digital habitus*³⁰ coerente con esse, ovvero una postura irriflessa che li porta ad agire *come se* le previsioni algoritmiche fossero in grado di totalizzare le loro esperienze, così aumentando il tasso di conversione pubblicitaria e aumentando i ricavi sia per le piattaforme sia per gli inserzionisti. In sintesi, dato che i limiti tecnici impediscono agli algoritmi di “adattarsi” precisamente ai soggetti, il capitalismo digitale ha sviluppato una serie di pratiche di potere in virtù delle quali *i soggetti sono spinti ad adattarsi agli algoritmi*, i quali “rappresentano” e promuovono gli obiettivi economici delle piattaforme³¹.

Ora, se le cose stanno così, è evidente che il rischio del regresso morale esista, soprattutto nella misura in cui i soggetti rinunciano a praticare concretamente la loro autonomia e preferiscano seguire prescrizioni eteronome, che hanno come fine ultimo il profitto altrui e che, specie nel caso dell'IA, possono portare a un vero e proprio *de-skilling* nella capacità di riflessione etica³². E tuttavia, ciò che appare al contempo evidente da questa rassegna è come siffatto potenziale regresso morale non si generi in virtù della potenza strettamente tecnica delle nuove tecnologie, quanto dalla dialettica tra i loro *limiti*, le necessità del capitalismo digitale e il modo in cui esso sfrutta la necessità che gli esseri umani hanno – in un mondo sempre più complesso e accelerato – di affidarsi a meccanismi di riduzione della complessità. Tutta questa operazione avviene a livello

30. A. Romele, *Digital Habitus*, Routledge, London-New York 2023.

31. S. Pfeiffer, *Digital Capitalism and Distributive Forces*, Transcript, Bielefeld 2022; P. Langley - A. Leyshon, *Platform capitalism: The intermediation and capitalisation of digital economic circulation*, in «Finance and Society», III, n. 1, 2016, pp. 11-31.

32. M. Hansen, *From attention economy to cognitive lock-ins*, in «Big Data & Society», XI, n. 3, 2024, <https://doi.org/10.1177/20539517241275878>.

culturale, non tecnologico. Sono la pervasività dell'ideologia dell'oggettività algoritmica, dell'accelerazione digitale e dei *nudge* digitali a spingere i soggetti ad adeguarsi alle necessità del capitalismo digitale, *non gli algoritmi o l'IA in quanto tali*.

Evidentemente, in siffatto contesto sociotecnologico, il progresso morale è bloccato anche da un'asimmetria epistemica. Non solo, infatti, i soggetti non hanno accesso alla "scatola nera" degli algoritmi o dell'IA, ma essi – spesso – non hanno neppure le conoscenze tecniche necessarie per cogliere la dimensione ideologica delle narrazioni inerenti l'oggettività algoritmica o per riconoscere un *nudge*. È per questo che la narrazione catastrofista cui accennavamo in precedenza gioca, paradossalmente, un ruolo "conservatore". Affermare che dinnanzi alle nuove tecnologie non possa darsi progresso morale a causa della soverchiante potenza della Tecnica (rigorosamente con la maiuscola) significa dotare gli apparati del capitalismo digitale di un potere che essi, semplicemente, non possiedono, troncando sul nascere la possibilità di un'analisi riflessiva dell'attuale contesto sociotecnologico che, oltre a individuare i luoghi in cui il potere si genera e si esercita, dovrebbe anche riuscire a individuare i punti in cui questo potere può essere sfidato.

Da questo punto di vista, è dunque necessaria un'etica critica non solo dell'IA o degli algoritmi, *ma del capitalismo digitale* che, svelando in profondità queste contraddizioni e palesando la natura ideologico-culturale del potere del capitalismo digitale, mostri innanzitutto la *non inevitabilità* del regresso morale e il suo *non essere un qualcosa di necessitato tecnicamente*. L'etica critica che abbiamo in mente, infatti, non prende di mira la tecnica *in quanto tale*, ma mira a far sviluppare nei soggetti *pratiche* riflessive, attraverso il togliimento di quel «deficit strutturale di riflessività»³³ che il capitalismo digitale

33. R. Celikates, *Critique as Social Practice*, cit., p. 158.

genera nei soggetti attraverso la promozione del *digital habitus*. Come ha notato Eran Fisher, infatti,

È difficile immaginare l'ascesa al dominio della conoscenza algoritmica in un mondo popolato da esseri umani desiderosi di autoriflessione [...]. In tali circostanze, gli algoritmi non funzionerebbero bene. In primo luogo, verrebbero rifiutati come vie inaccettabili per raggiungere la libertà, perché escludono il soggetto. In secondo luogo, in condizioni di riflessività, gli algoritmi avrebbero più difficoltà a prevedere i desideri.³⁴

In questo senso, lo sviluppo di pratiche critico-riflessive e consapevoli deve essere considerato come un presupposto essenziale per parlare di progresso morale in un contesto socio-tecnologico avanzato come il nostro. Solo su queste basi, infatti, è possibile poi tematizzare l'applicazione di principi etici all'ecosistema digitale. E tuttavia, anche siffatta applicazione deve essere a sua volta essere ripensata, perché – come vedremo – essa non potrà che prendere le mosse da una politica che si tenga a debita distanza sia dalla Scilla del catastrofismo sia dalla Cariddi del innovazionismo. È necessaria, insomma, una politica che sia all'altezza della tecnica senza tuttavia scendere in tecnocrazia.

3. *Conclusione: convinzione e responsabilità tra realismo politico e progresso morale*

Le considerazioni sin qui svolte chiamano in causa, inevitabilmente, il problema del politico, inteso nel senso più ampio possibile del termine. Alla luce di quanto si è detto, infatti, emerge chiaramente come la *governance* delle nuove tecno-

34. E. Fisher, *Algorithms and Subjectivity*, Routledge, London-New York 2020, p. 20.

logie non possa interfacciarsi con esse trattandole come meri “costrutti matematici”, scevri da ogni logica di potere. L’attuale congiuntura, lungi dall’essere caratterizzata da un’economia puramente postindustriale e immateriale della conoscenza³⁵, è ancora basata su quella scienza «operativa, pratica e utilizzata per il dominio tecnico della natura da parte dell’uomo»³⁶, che non genera incidentalmente forme di dominio, *ma le presuppone per il suo stesso esercizio*, essendo questa conoscenza oramai producibile soltanto attraverso l’interazione tra potere politico ed economico. La complessità delle catene del valore tecnologiche³⁷, la costante vicinanza tra università, *start-up* e mondo della Difesa³⁸, insieme alla crescente securitarizzazione dell’economia internazionale³⁹ e all’uso strumentale del diritto⁴⁰ generano infatti una congiuntura in cui è impossibile pensare delle regolamentazioni etiche *post-festum*, che mirino esclusivamente ad “applicare” valori al sistema economico-industriale vigente indipendentemente da come esso agisce nella creazione stessa del sistema che poi si vorrebbe regolare.

Ignorare siffatte dimensioni significa, in termini weberiani, agire esclusivamente secondo l’etica della convinzione, ridu-

35. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York 1973.

36. K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, tr. it. di E. Brissa, A. Künkler Giavotto e A.M. Pozzan, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 93.

37. C. Miller, *Chip War. La sfida tra Cina e USA per il controllo della tecnologia che deciderà il nostro futuro*, tr. it. di D. Martirani, Garzanti, Milano 2023.

38. R.M. Shah - C. Kirchhoff, *Unit X. How the Pentagon and Silicon Valley Are Transforming the Future of War*, Scribner, New York 2024.

39. J.B. Heath, *The New National Security Challenge to the Economic Order*, in «The Yale Law Journal», CXXIX, n. 4, 2019-2020, pp. 1048-1049.

40. L. Picotti, *La legge del più forte. Il diritto come strumento di competizione tra Stati*, Luiss University Press, Roma 2023.

cendo il politico a un attore volenteroso a cui, però, «rimangono ignote quelle potenze diaboliche che entrano in gioco»⁴¹. Non basta elaborare standard etici per promuovere una governance effettivamente emancipativa delle nuove tecnologie, perché – se non si fa i conti con il fatto che «il diavolo non è nato ieri»⁴² – il capitalismo digitale troverà, come del resto sta già facendo⁴³, degli stratagemmi per aggirare siffatte regolamentazioni.

Paradossalmente, dunque, l'etica della convinzione non è in grado, da sola, di assicurare il progresso morale. È certamente giusto pensare a standard etici di governance, ma essi devono essere applicati non *a seguito dell'innovazione*, ma solo dopo una analisi critica stringente che sveli come, dietro a significanti vuoti come “IA” o “algoritmo”, vi sia in realtà un mondo di sfruttamento, di appropriazione di terre e di corsi d'acqua, di narrazioni ideologiche volte a colmare i limiti tecnici di quei *software* la cui capacità di calcolo è, in realtà, letteralmente resa possibile da enormi data center costruiti in Iowa⁴⁴ o in Virginia⁴⁵.

Solo in questo modo la politica sarà davvero in grado di *rispondere* alle enormi sfide poste dal capitalismo digitale. E solo sulla base di questo atto di *responsabilità* sarà possibi-

41. M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di P. Rossi e F. Tuccari, Mondadori, Milano 2018, p. 126.

42. Ivi, p. 127.

43. Sulle strategie di *ethicswashing*, *greenwashing* e *pinkwashing* delle aziende digitali, si vedano T. Numerico, *Big data e algoritmi*, cit.; S. Lindgren, *Critical Theory of AI*, cit.; e S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, cit.

44. A. Chu, *US data centre announcements tripled in first half of 2024*, in «The Financial Times», 17 ottobre 2024.

45. C. Hodgson, *US tech groups' water consumption soars in 'data centre alley'*, in «The Financial Times», 18 agosto 2024.

le promuovere una governance effettivamente emancipativa delle nuove tecnologie che, lungi dal rinunciare a esse o dal trattarle come meri costrutti matematici, riesca a liberarne la potenza in vista di un interesse collettivo.

Siffatta politica resta ancora da pensare⁴⁶, eppure – in un contesto complesso come quello attuale – è evidente che «l’etica dei principi e l’etica della responsabilità non costituiscono due poli assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda»⁴⁷. Tutto sta nel caricare eticamente l’etica della responsabilità, che non si configura come mera presa di coscienza delle strutture del capitalismo digitale, quanto come conoscenza di queste strutture *orientata all’emancipazione*⁴⁸. L’etica della responsabilità, dunque, non ha carattere “tecnocratico”, ma – al contrario – essa si configura come la condizione di possibilità per pensare, sulla base della conoscenza delle patologie dell’attuale sistema di potere, forme emancipative di governance, ricavando i caratteri normativi proprio dalle contraddizioni immanenti a queste ultime, nella misura in cui – nella sua relazione con l’etica della convinzione – esse vengono tematizzate *in vista di* uno stato di cose e di un’organizzazione sociale *meno ingiusti*. All’interno dei quali sia finalmente possibile pensare in maniera positiva il rapporto tra sviluppo tecnologico e progresso morale.

46. Non potendo qui approfondire i contorni di una *governance* che, prendendo le mosse dai limiti degli algoritmi e dell’IA, si configuri come etico-emancipativa, mi permetto di rimandare a G. De Ruvo, *Limiti computazionali e responsabilità dei social network. Un approccio interdisciplinare alla algorithm governance*, in «Notizie di Politeia», XL, n. 155, 2024, pp. 61-84, dove si tematizza una possibile forma europea di governance mirata a mitigare gli effetti di potere del capitalismo digitale soprattutto per quanto riguarda l’autonomia individuale.

47. M. Weber, *La politica come professione*, cit., p. 128.

48. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, tr. it. di G.E. Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1970.

Transumanismo ed etica teistica

Roberto Di Ceglie*

1. Introduzione

Secondo i sostenitori del transumanismo, la tecnologia contemporanea può portarci a ridefinire la natura umana superandone i limiti, soprattutto biologici e cognitivi. Forse meno interessante è ai loro occhi la possibilità di superare limitazioni di tipo morale, sebbene una tale possibilità risulti enormemente importante, per almeno due motivi. Uno, praticamente ovvio, è che, data la storia di male che l'umanità si è inflitta attraverso i tempi, sarebbe di straordinario valore migliorarsi moralmente¹. L'altro motivo è che, mentre il miglioramento cognitivo e biologico sembra essere un obiettivo effettivamente raggiungibile, tanto che la discussione su di esso è rivolta esclusivamente a considerarne il valore, le potenzialità e

* Pontificia Università Lateranense, Roma.

1. I. Persson e J. Savulescu, tra i primi a sostenere il «biomedical moral enhancement» (BME), sostengono che esso sia necessario affinché si scongiuri un *danno finale* (cfr. il loro *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012). Per «danno finale» essi intendono la capacità di rendere impossibile per sempre una vita degna, capacità che si va aumentando grazie al potere della tecnologia.

gli effetti collaterali, quando si tratta di potenziamento morale sembra che problemi sostanziali lo rendano difficilmente realizzabile².

Chiamerò i problemi in questione «ignoranza tecnologica» e «passività tecnologica». Al tempo stesso sosterrò che le loro controparti nell'etica teistica (ignoranza e passività *teologiche*) non impediscono il progresso morale conseguibile attraverso l'etica teistica. Dimostrare questo è importante per almeno due ragioni. In primo luogo, cose come l'ignoranza e la passività sembrano riguardare, almeno di primo acchito, più l'etica teistica che la scienza e la tecnologia. Infatti, queste si sviluppano sulla base della ragione e dell'impegno umano. Se invece esiste un Creatore di tutte le cose, allora è plausibile supporre che i credenti siano almeno in parte affetti da ignoranza e passività di fronte al suo intervento nella loro esperienza. In secondo luogo, sembra una *default position* che il miglioramento morale ottenuto attraverso l'impegno umano sia preferibile a quello ottenuto attraverso l'intervento soprannaturale. Nel contesto della religione cristiana, alla quale mi limiterò qui³, la grazia di Dio gioca un ruolo cruciale nel progresso morale. E questo confligge con la convinzione diffusa che il potenziamento morale si basi unicamente sulla libertà e sul merito che

2. Non sorprende che siano emerse molteplici forme di disaccordo. C'è disaccordo sul fatto che il BME sia possibile o desiderabile (cfr. L. Coyne - M. Hauskeller [a cura di], *Moral Enhancement: Critical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2018). Contro la tesi di Persson e Savulescu (cfr. *supra*, nota 1), pensatori come J. Harris sostengono che il BME non è realmente possibile e costituisce una minaccia per la libertà umana (cfr. J. Harris, *How to be Good: The Possibility of Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2016). Vi è inoltre disaccordo sul fatto che il BME debba essere per tutti o solo per alcuni, e se debba riguardare le capacità o il comportamento.

3. Da ciò non segue che quanto dirò non possa applicarsi, anche solo in parte, ad altre religioni teistiche.

l'etica contempla⁴. Libertà e merito sembrerebbero insomma non valere per il progresso morale raggiunto attraverso la fede.

In questa sede, intendo procedere in due fasi. In primo luogo mostrando i due sopramenzionati limiti al miglioramento morale per via tecnologica. In secondo luogo sostenendo che questi limiti, una volta trasferiti nell'ambito del teismo, non minano l'etica cristiana, che risulta quindi preferibile al miglioramento morale per via tecnologica.⁵

4. In questo articolo non considererò il progresso morale semplicemente in termini di promozione di un comportamento migliore, ad esempio un comportamento volto a non danneggiare gli altri. Considererò invece *il processo virtuoso* che dà forma ai desideri e ai comportamenti. Questo approccio classico al progresso morale è stato recentemente ripreso da B.A. Rath, *Are There Any True Moral Enhancements? Aristotelian and Thomistic Perspectives*, in «Philosophy, Theology and the Sciences», X, n. 2, 2023, pp. 221-237. Anche A. Benders ritiene che per diventare persone moralmente migliori sia necessario un libero sviluppo dei tratti caratteriali. Si veda A. Benders, *Genetic Moral Enhancement? Yes. Holiness? No*, in «Theology and Science», XVI, n. 3, 2018, pp. 308-318. Sull'importanza delle virtù mi soffermerò in seguito utilizzando l'esempio di Giacomo e concentrandomi sull'etica cristiana di Tommaso d'Aquino.

5. Condivido l'opinione di S. Goundrey-Smith secondo cui i cristiani non dovrebbero né accettare acriticamente le tecnologie transumaniste né reagire con un «rifiuto istintivo» (cfr. S. Goundrey-Smith, *Transhumanism, Ethics, and the Therapeutic Revolution: Agents of Change*, Routledge, New York 2023, p. 9). Inoltre, questo mio contributo può essere inteso come parte dell'«assiologia del teismo», che è una tendenza recente nell'indagine filosofica sull'esistenza di Dio. A differenza del teismo tradizionale, teso a stabilire se Dio esiste, l'assiologia del teismo esplora quali implicazioni di valore l'esistenza di Dio potrebbe avere per la nostra vita. Per una panoramica, si veda K. Kraay (a cura di), *Does God Matter? Essays on the Axiological Consequences of Theism*, Routledge, London 2018.

2. Due limiti al perfezionamento morale per via tecnologica

Il primo limite alla possibilità di ottenere un miglioramento morale con mezzi tecnologici lo chiamo «ignoranza tecnologica». L'ignoranza tecnologica può essere intesa come una conoscenza insufficiente, anche se a livelli diversi, della ricerca tecnologica, dei suoi benefici e dei suoi effetti collaterali. Questa ignoranza, incompatibile con la libertà di scelta e il progresso morale, finisce per limitare anche i protagonisti del progresso tecnologico (quelli che compiono certe scoperte come pure gli esperti che ne gestiscono le applicazioni). I livelli di complessità e di specializzazione nel nostro tempo sono tali che è molto improbabile che alcuni siano in grado di conoscere un determinato processo scientifico e tecnologico nella sua interezza, dalle sue origini ai suoi sviluppi. Non per caso, i transumanisti non sono in grado di determinare con esattezza le potenzialità della tecnologia transumanista⁶. Va poi riconosciuto il ruolo dominante svolto da fattori extra-scientifici nella definizione degli obiettivi del progresso tecnologico. Sono fattori estranei alla ricerca scientifica e al desiderio di superare i limiti della natura umana. Sono fattori economici, poiché la ricerca in campi come l'informatica o le nanotecnologie è possibile solo sulla base di ingenti investimenti finanziari. Sono fattori politici e persino militari, poiché i progressi in campi

6. Si consideri l'incertezza su quando potrebbero verificarsi eventi come la ben nota «singolarità» e l'avvento dell'«IA forte». Nel 2005, R. Kurzweil ha sostenuto che l'arrivo della singolarità poteva essere previsto per il 2045 (cfr. R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, Viking Press, New York 2005; si veda anche il suo *The Singularity is Nearer. When We Merge with Computers*, Vintage Publishing, New York 2024, in cui viene confermata la previsione in questione). Nel 2014, N. Bostrom ha sostenuto che la GAI (intelligenza artificiale generale) sarebbe stata disponibile nel 2022 con una probabilità del 10% e nel 2090 con una probabilità del 90% (cfr. N. Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, New York 2014, p. 23).

come l'intelligenza artificiale e la robotica sono spesso il risultato della competizione – anche bellica – tra Paesi e blocchi di Paesi nel mondo.

Si può allora affermare che solo pochi possono sapere cosa accadrà loro se decidono di sfruttare i vantaggi promessi dalla scienza e dalla tecnologia. Ciò porta a chiedersi come si possa conciliare l'ignoranza con il progresso morale. Una risposta possibile è che dovremmo distinguere *il fine* del miglioramento morale dai *mezzi* utilizzati.

Si consideri l'esempio di Giacomo, che vuole diventare *generoso*. Si aprono due scenari. Uno è futuristico: Giacomo assume una pillola o si fa impiantare un *microchip*. L'altro è quello attuale: Giacomo si sforza di mettere in pratica ciò che pensa sia la generosità in ogni possibile circostanza. In ciascuna di queste, potrebbero emergere fattori che influenzano l'esercizio della generosità. In primo luogo, le reazioni degli altri: la gratitudine o l'ingratitude influiscono sulla generosità? Dinanzi all'ingratitude, Giacomo non ha forse bisogno di sviluppare una virtù come la fermezza e non solo la generosità? In secondo luogo, le condizioni sociali: dovremmo essere generosi con chi chiede la carità per strada, magari per conto della criminalità organizzata? La generosità non confliggerebbe con la virtù della giustizia? In terzo luogo, i nostri stati d'animo: dovremmo essere generosi anche con coloro che ci provocano risentimento e disgusto? Qual è allora il rapporto tra generosità e temperanza? In conclusione, è evidente che prendere una pillola o impiantare un *microchip* non consentirà a Giacomo di rispondere a queste domande e di conoscere quale sia il fine del progresso morale, nel suo caso teso a conseguire la generosità. Se il mio argomento è corretto, il progresso morale per via tecnologica non è solo ignoranza dei mezzi. È anche ignoranza dei fini.

Passiamo ora alla «passività tecnologica», ovvero l'incapacità di coloro che si sottopongono a interventi genetici, chirurgici-

ci, farmacologici e cibernetici più o meno futuristici di determinare come questi interventi vengono effettuati e di essere certi del loro esito. Si noti che la passività tecnologica riguarda praticamente *tutti*. Anche i protagonisti attivi del progresso tecnologico possono essere tecnologicamente passivi mentre subiscono interventi in ambiti disciplinari diversi dal proprio. Inoltre, anche se un esperto è soggetto a questi interventi nel proprio campo, la passività tecnologica può ancora verificarsi. In primo luogo, a causa delle enormi limitazioni della conoscenza tecnologica derivanti dalla specializzazione e dalla settorializzazione delle competenze scientifiche. In secondo luogo, perché la persona su cui viene effettuato l'intervento può non essere in grado di controllarlo, anche se lei stessa ha ideato le tecniche utilizzate. Per inciso, la passività tecnologica non è solo conseguenza dell'ignoranza tecnologica. Si può non essere tecnologicamente ignoranti ed essere comunque in uno stato di passività tecnologica.

Una conseguenza della passività tecnologica è che Giacomo deve *fidarsi* dell'esperto che applica certe tecniche su di lui. È vero, la sua fiducia potrebbe essere ben riposta. Ma poiché tali tecniche sono controllate *da altri*, esse potrebbero comunque servire scopi diversi da quelli di Giacomo⁷. E data la miriade di forme di oppressione e ingiustizia che hanno afflitto e continuano ad affliggere l'umanità, perché si dovrebbe con-

7. A questo proposito, vorrei attirare l'attenzione del lettore su P. Crutchfield, il quale si è spinto a sostenere che, poiché abbiamo dei doveri nei confronti delle generazioni future – in primo luogo il dovere di non danneggiarle e di proteggerle – tutti dovrebbero essere sottoposti, finanche a loro insaputa, a trattamenti (obbligatori) per il biopotenziamento morale. Inoltre, la politica appropriata dovrebbe essere definita dai funzionari della sanità pubblica (cfr. P. Crutchfield, *Moral Enhancement and the Public Good*, Routledge, New York 2021). Per una risposta, si veda L. Austin-Eames, *Should Moral Bioenhancement Be Covert? A Response to Crutchfield*, in «Neuroethics», XVI, 2023, art. 21, <https://doi.org/10.1007/s12152-023-09529-y>.

fidare nella purezza delle intenzioni di coloro che controllano determinati processi tecnologici? Quale garanzia abbiamo di diventare moralmente migliori anziché moralmente peggiori, soprattutto se consideriamo gli interessi economici, politici e militari prima evocati? Non a caso, sono aumentati i tentativi da parte di vari attori della scena politica internazionale – governi, grandi colossi tecnologici, rappresentanti della Chiesa, ecc. – di trovare modi per limitare e controllare giuridicamente la scienza e le sue applicazioni.

Si potrebbe obiettare che allora dovremmo diffidare di quanto medici, dentisti e meccanici fanno quotidianamente quando ci affidiamo a loro per curare una malattia o riparare la nostra auto. Credo che la risposta sia che, sì, in linea di principio diffidiamo. Non andiamo da un medico se temiamo ci operi per motivi che non hanno nulla a che fare con il nostro benessere. E comunque nel caso del medico possiamo facilmente scoprire, ad esempio da altri pazienti, se è affidabile o no (le cose potrebbero essere anche più complesse, ma non mi dilungo su questo). Mentre nel caso di grandi aziende coinvolte nella produzione di strumenti che potrebbero arrivare a modificare la natura umana, è enormemente più difficile sapere se ci si può fidare. È arduo capire quali interessi guidino le loro iniziative e quali conseguenze possano avere per le nostre società e per il futuro dell'umanità. Ecco perché, come già detto, dibattiti e tentativi di regolamentare le tecnologie più avanzate, che potrebbero addirittura cambiare la natura umana, aumentano costantemente.

3. Perché l'etica cristiana è preferibile alla visione transumanista del potenziamento morale

Intendo ora dimostrare che i due limiti che rendono improbabile il miglioramento morale attraverso la tecnologia non si ap-

plicano al progresso morale da ottenere attraverso l'etica teistica. Ma prima di procedere sono necessarie due considerazioni.

In primo luogo, ho già detto che per «etica teistica» intendo qui l'etica cristiana. Ma questa è ancora un'eccessiva generalizzazione. Aggiungo quindi che mi concentrerò sulla riflessione di Tommaso d'Aquino riguardo alla fede cristiana. Questo perché tale riflessione è spesso considerata convincente ben oltre la Chiesa cattolica, che la propone come esemplare. Ciò è confermato da numerosi studiosi che, non essendo né cattolici né cultori di Tommaso, non possono essere sospettati di partigianeria nei suoi confronti⁸.

In secondo luogo, mi occuperò della fede cristiana e non di argomenti basati su ciò che tutti, almeno in teoria, conoscono⁹. Si potrebbe quindi obiettare che, anche se l'etica teistica che sto per delineare risultasse preferibile all'etica transumanista, resta vero che la prima, a differenza della seconda, non offre risposte convincenti a chi non è cristiano. Si tratta di un'obiezione importante alla quale risponderò alla fine di questo articolo. Per ora, mi limito ad avvertire il lettore che ne sono consapevole e ritengo possa essere superata.

Passo ora a considerare la controparte dell'ignoranza tecnologica nell'ambito dell'etica cristiana. La chiamo «ignoranza teologica», cioè conoscenza inadeguata o del tutto assente dell'etica cristiana. Il paragone con l'ignoranza tecnologica è appropriata-

8. È il caso di J. Hick, *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge* (1957), Wipf & Stock, Eugene 2009, p. 12; è anche il caso di R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford University Press, Oxford 2005², p. 138.

9. L'espressione «ciò che in teoria tutti sanno» fu usata da R. McInerny per enfatizzare l'autonomia della filosofia da ogni influenza della fede (cfr. R. McInerny, *How I Became a Christian Philosopher*, in «Faith and Philosophy», XV, n. 2, 1998, pp. 145-146).

to? Avendo detto che l'ignoranza tecnologica riguarda la grande maggioranza di coloro che cercano di progredire moralmente attraverso la tecnologia, si può forse dire che, per analogia, l'ignoranza teologica riguarda la grande maggioranza di coloro che cercano di progredire moralmente attraverso la fede?

In effetti, i credenti sono spesso ignari di gran parte dell'etica cristiana. Ma anche se non sono tutti teologi morali, in quanto credenti conoscono l'etica in questione, anche se a diversi livelli di profondità. Conoscono almeno alcuni dei principi fondamentali della vita cristiana. Nel Nuovo Testamento, Gesù esorta tutti a non giudicare, perché si sarà giudicati con la stessa severità con cui si sono giudicati gli altri¹⁰. Per aiutare a capire che, di fronte alla possibilità di giudicare gli altri, bisogna prima guardare a se stessi, Gesù dice: «Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello»¹¹. Si può quindi affermare che i credenti, in quanto credenti e non in quanto teologi morali, già ricevono importanti insegnamenti su come progredire moralmente.

Si potrebbe ancora obiettare che, secondo Tommaso, per essere un credente è sufficiente sapere quali siano gli articoli del *Credo* e accettarli¹². Si potrebbe quindi essere credenti senza avere conoscenza di insegnamenti come quello appena citato dal Vangelo di Matteo. L'ignoranza teologica potrebbe quindi essere considerata altrettanto diffusa di quella tecnologica. Ma nello stesso articolo Tommaso parla anche di «fede implicita». A causa della fede implicita, anche se il credente

10. Cfr. *Mt* 7,1-2.

11. *Mt* 7,5 (tr. it. *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1974).

12. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* (d'ora innanzi, *ST*), II-II, q. 2, a. 5. L'ed. it. cui farò riferimento è quella a cura dei Padri Domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985.

non avesse mai conosciuto certe proposizioni contenute nella rivelazione divina, sarebbe pronto a crederci non appena ne venisse a conoscenza¹³.

Si noti che, secondo Tommaso, la disponibilità a credere è dovuta alla carità, che è l'amore di Dio che Dio stesso dona ai credenti. Questo permette di cogliere l'etica cristiana come non principalmente basata su regole: il semplice sapere cosa fare per progredire moralmente non è sufficiente. L'etica cristiana si basa piuttosto su una relazione con Dio. Dio non solo permette ai potenziali credenti di familiarizzare con alcune verità rivelate. Egli concede loro anche la carità, che è amore per lui, e che permette loro di fidarsi di lui e di essere pronti a credere ciò che ha rivelato.

Più avanti approfondirò il tema della carità e del rapporto con Dio. Per ora, intendo considerare ancora una volta la distinzione tra conoscenza del fine e conoscenza dei mezzi del progresso morale. Ho detto che chi cerca di migliorare moralmente attraverso la tecnologia conosce il fine (diventare più paziente, più umile, più altruista, più generoso) ma non i mezzi. Ignora in che modo esattamente l'assunzione di una pillola o l'impianto di neurotrasmettitori renderà moralmente migliori. Per quanto riguarda i credenti cristiani, si può dire che anche loro si aspettano di sapere quale dovrebbe essere il fine del loro progresso morale. Sono consapevoli che il loro fine è l'unione eterna con Cristo attraverso un cambiamento di vita, concesso principalmente dalla grazia. Per quanto riguarda i mezzi, la loro condizione è almeno in parte simile a quella di chi persegue il miglioramento morale per via tecnologica. Pochi credenti possono affermare di essere esperti di teologia morale. Tuttavia, come ho mostrato sopra, a differenza degli ignoranti tecnologici, i credenti devono aver saputo di e creduto a per-

13. Cfr. *ST*, II-II, q. 2, a. 5.

lomeno alcune proposizioni di base della dottrina cristiana; inoltre, a causa della fede implicita e della relazione con Dio, sono pronti a credere le proposizioni rivelate.

Per rafforzare la differenza tra coloro che soffrono di ignoranza tecnologica e i credenti, vorrei ora soffermarmi, anche se brevemente, su alcune affermazioni cruciali di Tommaso relative alla natura della fede e a come i credenti entrano in relazione con Dio.

Secondo Tommaso, la fede è «un atto dell'intelletto che dà assenso alla verità divina sotto il comando della volontà mossa da Dio per grazia»¹⁴. Questa definizione implica tre dimensioni, per cui la fede non è solo un atto dell'intelletto (questa è la sua dimensione *intellettuale*). L'intelletto è mosso dalla volontà umana ad assentire alla rivelazione divina, intesa come bene in sé (questa può essere intesa come la dimensione *morale* della fede). La volontà è a sua volta mossa dalla grazia divina, che permette al credente di amare Dio e confidare in Lui (questa può essere intesa come la dimensione *religiosa* della fede). Così la carità, che è l'amore di Dio che Dio stesso dona ai credenti, muove la volontà, che a sua volta spinge l'intelletto all'assenso. Come ho detto in precedenza, per Tommaso la carità «rende la volontà pronta a credere»¹⁵. In altre parole, Dio fa sì che i credenti lo amino, fidino in lui e credano a ciò che egli ha rivelato. Inoltre, Tommaso, in linea con una lunga tradizione¹⁶, sostiene che esistano diversi livelli di intensità con cui i credenti vivono la fede¹⁷. Si potrebbe quindi dire che più

14. ST, II-II, q. 2, a. 9. Per un approfondimento relativo alla visione tommasiana della fede, si permetta un riferimento a R. Di Ceglie, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*, Routledge, New York 2022.

15. ST, II-II, q. 2, a. 10, ad 2.

16. Si può farla risalire a *Mc* 10,43 e *Fil* 2,3.

17. Cfr. ST, II-II, q. 5, a. 4.

si ama Dio e si ha fiducia in lui, più si è pronti a credere alla sua rivelazione. È la carità, dunque, che rende salda la fede, e chi ha la carità crede in modo paradigmatico.

La fede, quindi, è un atto intellettuale di assenso che è causato, in ultima analisi, dalla carità¹⁸. Fede e carità sono direttamente proporzionali. Chi è saldo nella fede lo è anche nell'amore per Dio, dove Dio è inteso come il bene più grande. Più i credenti credono, più ci si aspetta che amino il bene più grande. Ma che cosa ha a che vedere tutto questo con l'ignoranza teologica? Il rapporto tra fede e carità può rafforzare la differenza tra coloro che soffrono di ignoranza tecnologica e i credenti?

Prima di rispondere a questa domanda, occorre chiarire perché l'intelletto ha bisogno della volontà, e in definitiva della carità, per dare assenso alla rivelazione divina. La risposta è che la fede, a differenza della conoscenza, non ha una piena evidenza – evidenza conclusiva – del suo oggetto. Il suo oggetto, ovvero ciò che i credenti devono credere, non è definitivamente evidente, ed è per questo che non può indurre l'intelletto a dare un assenso deciso, né per intuizione né per dimostrazione. Di conseguenza, «la fede implica l'assenso dell'intelletto a ciò che si crede»¹⁹, ma l'intelletto può acconsentire solo «per una scelta volontaria»²⁰.

Posso ora rispondere alla domanda posta sopra: il fatto che la fede sia legata alla carità può aumentare la differenza tra gli ignoranti tecnologici e i fedeli? La mia risposta è affermativa. La carità non solo perfeziona la fede. Dà forma agli atti di tut-

18. Va precisato che, per Tommaso, è anche possibile avere fede «informe», ovvero non perfezionata dalla fede (cfr. *ST*, II-II, q. 4, a. 4). Ma ai fini di questo contributo non ritengo necessario soffermarmi.

19. *ST*, II-II, q. 1, a. 4.

20. *Ibidem*.

te le altre virtù. Come dice Tommaso, «la carità è forma delle altre virtù»²¹, ed «è il fine delle altre virtù, perché le indirizza tutte al suo proprio fine»²². Come la carità modella la fede e la porta a perfezione, così modella altre virtù come la pazienza, il coraggio, la giustizia e molte altre. Ecco perché, nel definire le virtù, Tommaso dice che sono buone qualità della mente «che Dio produce in noi, senza di noi»²³. Chi perfeziona la fede attraverso la carità, cioè attraverso la grazia, perfeziona anche le virtù morali e quindi progredisce moralmente. Nella misura in cui il rapporto con Dio è caratterizzato dalla carità, tutte le virtù possono essere promosse e il progresso morale diventa possibile²⁴.

Sono ora necessari tre chiarimenti.

In primo luogo, se i credenti migliorano anche moralmente per mezzo del suddetto rapporto con Dio che Dio stesso dona loro, allora non progrediscono semplicemente perché conoscono i mezzi. (Non parlo del fine perché ora mi concentro solo sui mezzi). Giovanni ama Dio ed è abbastanza saldo nella fede. Crede e sa come comportarsi per migliorare moralmente. Eppure, parte del suo progresso morale è dovuto al fatto che, per grazia, si scopre capace di agire in modo altruistico,

21. *ST*, II-II, q. 23, a. 8, ad 1.

22. *ST*, II-II, q. 23, a. 8, ad 3.

23. Cfr. *ST*, I-II, q. 55, a. 4. Ovviamente, il riferimento all'intervento di Dio non ha nulla a che vedere con la prospettiva aristotelica delle virtù. Come sottolinea A. Pinsent, questo riferimento sottolinea il fatto che Tommaso sta parlando di «virtù infuse» e non di virtù infuse *e anche* di virtù *acquisite* (cfr. A. Pinsent, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics. Virtues and Gifts*, Routledge, New York 2012, p. 13).

24. Per una proposta di come, a partire dall'impulso della fede perfezionata dalla carità, un progresso morale e intellettuale risulti possibile, mi si permetta un riferimento a R. Di Ceglie, *God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology*, Cambridge University Press, New York 2023.

di essere paziente con la debolezza degli altri, di difendere coraggiosamente chi ha bisogno, e così via. Giovanni *non è del tutto consapevole* di come ci sia arrivato. Ciò potrebbe implicare un'ignoranza teologica da parte sua, che renderebbe la sua esperienza perlomeno in parte simile a quella di chi soffre di ignoranza tecnologica. Ma il punto è che, a differenza di loro, Giovanni ha anche una certa conoscenza dei mezzi del progresso morale, per quanto limitata possa essere.

In secondo luogo, si potrebbe sostenere che la conoscenza solo parziale da parte di Giovanni dei meccanismi attraverso i quali è diventato capace di amare il prossimo porta alla passività.

La discussione di questo punto di vista mi permette di affrontare la questione della «passività teologica». Per «passività teologica» intendo la presunta passività del credente che è spinto da Dio al progresso morale. Giovanni è un esempio di tale passività, nella misura in cui la sua volontà risulta essere mossa dalla grazia di Dio. In realtà, secondo Tommaso, la grazia divina non implica affatto la passività delle creature umane. Anche se «l'uomo non può far nulla senza la mozione di Dio»²⁵ e «il libero arbitrio non può volgersi a Dio, se Dio non lo piega verso di sé»²⁶, si deve anche dire che «la conversione dell'uomo a Dio avviene mediante il libero arbitrio»²⁷. Tommaso arriva a offrire la propria definizione di fede, che insiste essere principalmente dovuta alla grazia, proprio quando afferma che la fede è meritoria. È di particolare interesse notare *come* questo avvenga. Innanzitutto, Tommaso indica quando un atto è meritorio, dicendo che «i nostri atti sono meritori, in quanto procedono dal libero arbitrio mosso da Dio mediante la grazia». Poi mostra che l'atto di fede «è soggetto al libero arbitrio in ordine a Dio. Dun-

25. *ST*, I-II, q. 109, a. 6, ad 2.

26. *ST*, I-II, q. 109, a. 6, ad 1.

27. *Ibidem* (corsivo mio).

que, l'atto di fede può essere meritorio»²⁸. Insomma, Tommaso sostiene che quando una persona crede in Dio liberamente, lo fa anche con la grazia di Dio. Si può obiettare che ciò che gli esseri umani fanno con il libero arbitrio non può essere visto allo stesso tempo come il risultato della grazia divina²⁹. Tommaso risponderebbe che «spetta all'uomo preparare l'animo, poiché questo dipende dal suo libero arbitrio; ma codesta preparazione egli non può compierla senza l'aiuto di Dio che muove [a sé]»³⁰.

In terzo luogo, quando ho parlato della passività tecnologica, ho mostrato che uno dei motivi per cui essa costituisce un limite al miglioramento morale è che, a causa dell'esperienza del male e dell'ingiustizia che caratterizza la storia dell'umanità, non abbiamo motivo di fidarci di chi, a differenza di noi, controlla le operazioni tecnologiche a cui ci assoggettiamo. Lo stesso non si può dire di coloro che desiderano progredire moralmente anche attraverso la grazia divina. Se credono in Dio, si fidano di Lui, che considerano perfettamente amorevole. Pertanto, non hanno motivo di temere che Dio non agirà in loro favore.

Vorrei ora considerare un'obiezione sostanziale, obiezione che ho anticipato all'inizio di questa sezione. Può essere sollevata contro la mia tesi secondo cui, poiché i cristiani, a differenza dei transumanisti che perseguono il potenziamento morale, non sono afflitti da ignoranza e passività, si può concludere che l'etica cristiana è più vantaggiosa per noi e quindi preferibile al progetto transumanista di potenziamento morale. L'obiettore potrebbe far notare che il progetto transumanista si basa su ciò che tutti, perlomeno in teoria, sanno, mentre l'etica cristiana si basa anche su verità che solo i credenti possiedono.

28. *ST*, II-II, q. 2, a. 9.

29. *ST*, I-II, q. 109, a. 6, arg. 4.

30. *ST*, I-II, q. 109, a. 6, ad 4. Cfr. in merito F. Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism*, Blackwell Publishing, Oxford 2002, p. 143.

Di conseguenza, solo i credenti possono accettare che l'etica cristiana sia preferibile al progetto transumanista di perfezionamento morale.

La mia risposta è che, se è vero che le ragioni dell'etica cristiana risultano accettabili solo per i credenti, è anche vero che gran parte del progresso morale che ne deriva può essere visto e apprezzato da tutti, e quindi non solo dai credenti.

Per illustrare ciò, faccio riferimento a un noto dialogo tra Madre Teresa e un commentatore televisivo. Parlando del lavoro di Madre Teresa nel mezzo della malattia e della sofferenza che imperversavano a Calcutta, il giornalista le dice: «Non lo farei neanche per tutte le ricchezze del mondo». La risposta di Madre Teresa è: «Nemmeno io». In altri termini, l'intervistatore di Madre Teresa apprezza il suo lavoro di aiuto agli altri. A differenza di lei, non capisce *le ragioni* per cui Madre Teresa ha dedicato la sua vita ad aiutare i bisognosi. Perché? Perché queste ragioni hanno a che fare con la fede. Tuttavia, in base a ciò che tutti sanno, il giornalista chiaramente vede e apprezza il valore di ciò che Madre Teresa è in grado di fare. Si potrebbe obiettare che il giornalista può credere che anche altri potrebbero realizzare un'opera come quella di Madre Teresa per motivi diversi dalla fede cristiana. Ma quello che volevo dimostrare non è se l'opera di Madre Teresa sia possibile solo grazie alla fede cristiana, ma se essa – l'opera in questione – sia apprezzata da tutti, anche se non tutti accettano e apprezzano le ragioni di fede di Madre Teresa.

4. *Conclusione*

In questo saggio ho innanzitutto dimostrato che esistono due limiti che riguardano il miglioramento morale attraverso la tecnologia, limiti che ho chiamato «ignoranza tecnologica» e

«passività tecnologica». A causa dell'ignoranza tecnologica, la gran parte di coloro che tentano di migliorare moralmente attraverso la tecnologia non conoscono i mezzi con cui il miglioramento dovrebbe avvenire. A causa della passività tecnologica, poi, essi non possono esercitare alcun controllo su ciò che gli altri faranno loro. Di conseguenza, devono fidarsi di colui che ha il controllo della tecnologia, non sapendo se questi procederà davvero a renderli moralmente migliori o piuttosto peggiori. Per questo, il miglioramento morale attraverso la tecnologia è improbabile. Ho poi dimostrato che i limiti di cui sopra, una volta trasferiti nel contesto del teismo cristiano, non impediscono di progredire moralmente per via di fede. Ho anche respinto l'obiezione secondo cui, poiché il mio argomento implica l'accettazione della rivelazione cristiana per fede, potrebbe essere accettato solo dai credenti, mentre il progetto transumanista di potenziamento morale potrebbe essere compreso da tutti. Infatti, se è vero che le ragioni del progresso morale attraverso la fede possono essere viste solo dai credenti, i suoi effetti – che consistono nel progresso morale qui considerato – possono essere visti e apprezzati da tutti.

Interagire con gli agenti artificiali

Elementi di etica robotica

Angelo Tumminelli*

1. L'etica robotica come progresso dell'etica

L'avvento dei robot zoomorfi e umanoidi impiegati nell'ambito dell'assistenza ai fragili e della formazione ha sollevato e continua a generare sfide radicali per il progresso della disciplina etica, non solo rispetto alle possibilità e ai limiti della macchina stessa ma anche in riferimento alle modalità di interazione tra questa e la soggettività umana. Posto che ogni agente artificiale venga programmato eticamente, ovvero in modo tale da perseguire e non ostacolare la fioritura della persona umana nella sua pienezza di senso¹, rimane aperto il tema di una comprensione etica del rapporto tra i robot e gli esseri umani nella loro interazione immediata. Di questo si occupa quel ramo dell'etica robotica che si potrebbe definire “etica robotica sociale” la quale indaga, nello specifico, le modalità di in-

* Università di Roma LUMSA, Istituto Filosofico-Teologico “San Pietro” di Viterbo.

1. Per una comprensione globale e trasversale dell'idea dello *Human flourishing* cfr. M. Las Heras - M. Grau Grau - Y. Rofcanin (a cura di), *Human Flourishing. A Multidisciplinary Perspective on Neuroscience, Health, Organizations and Arts*, Springer, Cham 2023.

terazione tra i robot e gli umani studiando le conseguenze che queste possono assumere per la vita biologica e psichica delle persone. In un contesto in cui l'impiego di robot sociali diviene sempre più pervasivo investendo ambiti nuovi, come ad esempio quello didattico piuttosto che quello assistenziale o di intrattenimento sociale, interrogarsi sugli esiti bio-psico-sociali dell'interazione tra gli agenti robotici e gli umani diventa una frontiera dell'etica chiamata a indirizzare l'agire individuale verso la piena fioritura esistenziale dei soggetti.

Sullo sfondo di una tale questione, questo contributo vuole enucleare gli elementi fondamentali dell'etica robotica sociale soffermandosi, in particolare, sulle implicazioni poste in essere dall'interazione sociale uomo-androide tanto in ambito educativo, quanto nel settore dell'assistenza ai fragili. A tal proposito si prenderanno in considerazione gli effetti dell'impiego in tali ambiti dei cosiddetti robot assistivi ed emozionali in grado di suscitare, in chi interagisce con loro, emozioni immediate ma anche circuiti affettivi problematici; in questo scenario l'empatia, ovvero quel vissuto psichico di immedesimazione e comprensione di ciò che l'altro sta vivendo², diventa "artificiale" poiché dipende dall'interazione con i robot e dalla loro capacità di suscitare la dimensione affettiva personale³. Una tale modalità di interazione, però, non è esente da problematicità etiche che rischiano di condurre la persona ad una vera e propria dipendenza affettiva dal robot sociale il

2. Sull'empatia come vissuto strutturante della soggettività cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, tr. it., intr. e note a cura di E. Costantini, Studium, Roma 1985; L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Cortina, Milano 2006; Id., *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Cortina, Milano 2018; A. Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna 2020.

3. A tal proposito cfr. P. Dumouchel - L. Damiano, *Vivere con i robot. Saggio sull'empatia artificiale*, Cortina, Milano 2019.

quale potrebbe essere confuso con una realtà personale e intenzionale. Allora, l'etica robotica sociale, alla quale è dedicato questo contributo, indagando il rapporto che si instaura tra gli umani e i "care robot", cerca così di cogliere il senso etico di tali interazioni, le quali non possono definirsi autentiche relazioni interpersonali, costituendosi piuttosto come modalità artificiali e strumentali al benessere psico-fisico delle persone.

La domanda di fondo che guida la riflessione sull'etica robotica di tipo sociale è stata felicemente enucleata dalla studiosa Vera Tripodi la quale si chiede: «dobbiamo escludere che il sentirsi accuditi da una macchina possa essere una qualche forma di progresso morale?»⁴. Una tale questione sorge di fronte alla sempre maggiore diffusione di robot sociali utilizzati con funzioni di assistenza dell'umano negli ambiti più disparati. Qui ci si concentrerà sull'assistenza ai fragili e sul processo formativo personale dove la presenza dei robot assistivi implica notevoli conseguenze sul piano dell'affettività personale.

Nell'ottica di una definizione dell'ontologia robotica, va precisato anzitutto che un robot può essere qualificato come un agente artificiale che svolge funzioni simili a quelle umane ed è almeno parzialmente autonomo⁵. Se da un lato esistono varie tipologie di agenti robotici (i veicoli a guida autonoma, i robot da cucina, i robot militari, etc.), tuttavia qui ci si soffermerà sui robot sociali ovvero su quegli agenti artificiali (zoomorfi o umanoidi) destinati ad integrarsi nel tessuto delle relazioni umane.

Evidentemente, una tale analisi presuppone come sfondo la struttura dell'antropologico la quale si dà nella relazionalità propria dell'umano e nelle modalità con cui essa si configura so-

4. V. Tripodi, *Robotica sociale e assistenza sanitaria*, in M. Galletti - S. Zipoli Caiani (a cura di), *Filosofia dell'intelligenza artificiale. Sfide etiche e teoretiche*, il Mulino, Bologna 2024, p. 194.

5. P. Dumouchel - L. Damiano, *Vivere con i robot*, cit., pp. 9-15.

cialmente⁶. Infatti, proprio perché l'umano accade storicamente, per la sua stessa struttura intrinseca, come rete di relazioni in relazione con l'altro da sé, anche l'interazione tra i soggetti personali e i robot sociali può essere compresa come una dinamica co-evolutiva di reciproca riconfigurazione⁷. Partendo da un tale presupposto antropologico, la robotica sociale intende anche implementare il comportamento affettivo e relazionale dell'essere umano introducendo nuovi attori e incidendo sulle modalità di manifestazione della sfera emotiva⁸. A tal proposito Dumouchel e Damiano offrono un'interessante esplorazione epistemologica della modellizzazione robotica delle emozioni analizzando i cosiddetti "robot empatici" rivolti all'assistenza di persone vulnerabili con il fine di stabilire se tali robot sono in grado di partecipare a quei processi emotivi delle persone stimolando la loro capacità di scelta e di interazione⁹. La conclusione dei due studiosi è che i robot sociali non solo incrementano lo spettro delle azioni che ci impongono delle scelte¹⁰, ma

6. Per una riflessione antropologica sulla relazione come principio strutturante dell'identità umana cfr. M. Buber, *Ich und Du*, in Id., *Werke*, vol. I, *Schriften zur Philosophie*, Kösel-Schneider, München-Heidelberg 1962; tr. it., *Io e Tu*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 59-157; C. Caltagirone, «Sono me grazie a te». *Per un'antropologia e un'etica delle relazioni umane*, Studium, Roma 2022.

7. Come sostenuto da Giuseppe Longo, l'evoluzione biologica umana si è da sempre strettamente intrecciata con quella tecnologica e culturale al punto da poter parlare di sviluppo umano come evoluzione biotecnologica e bioculturale. Cfr. G.O. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2005.

8. Sull'idea che le emozioni sono connesse alla costitutiva relazionalità dell'umano cfr. F. Botturi, *Etica degli affetti?*, in F. Botturi - C. Vigna (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 37-64; C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, 2 voll., Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

9. P. Dumouchel - L. Damiano, *Vivere con i robot*, cit., pp. 110-132.

10. Ivi, pp. 167-173.

sono anche in grado di ampliare la sfera dell'affettività umana producendo forme sintetiche ma non per questo meno personalmente significative di affettività.

Nell'ottica di una maggiore chiarificazione del dominio proprio dell'etica robotica, occorre anche distinguere l'etica dei robot dalla robo-etica propriamente intesa. Mentre la prima si pone come obiettivo lo sviluppo di strategie che permettano di dare ai robot regole morali efficaci, al fine di assicurarsi che gli agenti artificiali autonomi agiscano in modo etico nella loro autonomia procedurale, la robo-etica va inquadrata come l'etica degli umani che progettano, costruiscono e usano i robot. Dalla prospettiva dell'etica dei robot, ad esempio, un robot assume un comportamento etico se segue protocolli morali stabiliti in anticipo, se li rispetta proceduralmente. In questo senso, come evidenzia Donatelli, i robot possono essere compresi come agenti morali impliciti nella misura in cui sono stati programmati per perseguire scopi umani eticamente legittimi¹¹. Nell'ambito dell'etica dei robot rientra anche la creazione di robot morali espliciti, ovvero agenti artificiali in grado di assumere decisioni sulla base di un ragionamento surrogato da sistemi algoritmici (un robot in grado di individuare le liste di priorità su chi va aiutato prima rientrerebbe, ad esempio, in questa fattispecie). Rispetto all'approccio dell'etica dei robot che parte dalla domanda sulla possibilità di considerare un agente artificiale intelligente come agente morale, la roboetica assume un punto di vista alternativo incentrandosi sull'umano come fine dell'interazione robotica. Essa parte dal presupposto che non si può in nessun caso sostituire la libertà di scelta propria degli umani ma anche dall'idea che gli agenti robotici, sottratti alla dimensione dell'intenzionalità creativa,

11. Cfr. P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, Einaudi, Torino 2020, pp. 244-250.

possono costituire soltanto dei supporti o degli strumenti utili al progresso etico dell'essere umano nella misura in cui ne promuovono la libertà e la relazionalità affettiva.

In quanto etica umana, la roboetica deve allora conformarsi ai principi etici fondamentali che pongono l'essere umano come fine promuovendone il compimento affettivo e bio-psico-spirituale della singola persona e dell'umanità in quanto tale. Da questo punto di vista la robo-etica è chiamata a cogliere le opportunità insite nell'interazione tra umani e robot¹² mettendo in evidenza quei rischi che potrebbero condurre ad una negazione dell'umano o ad una sua strumentalizzazione; il fine della robo-etica come progresso dell'etica è allora quello di promuovere la libertà umana favorendo non solo la libera espressione dei singoli ma anche la loro fioritura esistenziale attraverso un uso etico degli agenti artificiali robotici. Occorre, a questo punto, soffermare l'attenzione sulla robotica sociale di tipo assistivo ed educativo là dove l'uso dei robot può effettivamente contribuire, se adeguatamente orientato, alla fioritura umana tanto con riferimento alla condizione di fragilità psico-fisica delle singole vite personali quanto rispetto alle loro necessità formative.

2. La robotica assistiva: l'uso dei robot per l'assistenza ai fragili

Di fronte alla sempre maggiore necessità di trovare soluzioni praticabili ai bisogni di cura e di assistenza dovuti alla crescita

12. Cfr. P. Lin - R. Jenkins - K. Abney (a cura di), *Robot Ethics 2.0. From Autonomous Cars to Artificial Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2017; G. Tamburrini, *Etica delle macchine. Dilemmi morali per robotica e intelligenza artificiale*, Carocci, Roma 2020.

dell'aspettativa di vita e all'invecchiamento della popolazione, la tecnologia robotica offre importanti possibilità per le pratiche assistive, attestandosi come un importante strumento ausiliario nella cura degli anziani e delle persone fragili. Ne è esempio la fattispecie del Giappone dove si sta consolidando la pratica di affidare gli anziani ai robot non solo per il supporto logistico nelle azioni quotidiane ma anche al fine di contrastare la solitudine, prevenendo così il declino cognitivo connesso alla mancanza di interazione sociale¹³. Nel caso dei robot di compagnia, quelli utilizzati per lenire il senso di solitudine, ci si pone immediatamente il problema etico sulla possibilità che gli agenti robotici possano esercitare una "illusione affettiva" lasciando credere agli utenti di essere destinatari di un affetto personale quando, in realtà, sono semplicemente assistiti da una macchina. Di fronte a questo rischio, come sottolinea Tripodi, occorre suscitare negli utenti una consapevolezza circa il funzionamento robotico in modo tale da evitare pericolose disillusioni¹⁴.

L'ampio spettro dei *care robot*, ovvero di quel tipo particolare di robot sociale in grado di interagire socialmente con le persone include tanto quelli di sostegno, adoperati dal personale sanitario per le funzioni di sollevamento dei pazienti, quanto quelli interattivi in grado di stimolare le interazioni sociali degli assistiti con positivi effetti psicologici. Vi sono poi i robot umanoidi che possono aiutare il personale medico in diverse attività come, ad esempio, le visite, la distribuzione farmaci, le stimolazioni motorie e cognitive dei pazienti, le diagnosi (tramite il supporto di algoritmi e di Intelligenza artificiale). Quindi, non si può negare che l'uso dei *care robot* per l'assi-

13. Sull'uso della robotica assistiva e sociale in Giappone cfr. V. Tripodi, *Robotica sociale e assistenza sanitaria*, cit., pp. 198-201.

14. Ivi, pp. 182-183.

stenza sanitaria stia trasformando profondamente le relazioni di cura riconfigurando le modalità dei rapporti tra il personale medico-sanitario e i pazienti.

Nel caso specifico degli agenti robotici sociali da compagnia, si possono prendere in considerazione, ad esempio, *Paro* e *Aibo*, entrambi robot giapponesi zoomorfi: il primo, simile ad una foca con una morbida pelliccia e il secondo dalla forma di un cane robotizzato. Essi sono adoperati con importanti risultati a livello cognitivo e psicologico per stimolare le capacità interattive degli assistiti con una modalità molto simile a quella della *Pet Therapy*. È evidente che la promessa di questi robot di agire come badanti artificiali in grado di riconoscere emozioni e interagire con gli assistiti va strettamente correlata al bisogno di interazione sociale che contraddistingue l'umano nella sua stessa struttura esistenziale. Al fine di favorire l'interazione risulta essere fondamentale il design robotico capace di rendere più familiari robot costruiti con le forme simili ad animali o esseri umani. A questo proposito, va evidenziato come l'antropomorfismo costituisca una componente decisiva nella promozione delle interazioni non strumentali tra umani e robot. Ne è esempio *Kismet*, robot progettato per riprodurre espressioni facciali umane e identificare le emozioni, oppure i cosiddetti "telenoidi", artefatti robotici costruiti con l'intento di lasciar parlare gli anziani, stimolando le loro capacità narrative.

Rispetto all'utilizzo di robot umanoidi per stimolare l'interazione sociale, va evidenziato il bisogno del cervello umano di riconoscere un proprio simile per instaurare rapporti di fiducia; in questo senso diventa decisivo il design robotico, l'espressione facciale dell'artefatto e la sua capacità di pronunciare parole e nomi. Per una persona anziana o fragile, infatti, con la presenza di un robot umanoide l'ambiente può essere percepito più amichevole e familiare.

La comunicazione tra umani e i robot risulta senz'altro favorita dal riconoscimento vocale, dalle applicazioni dell'intelligenza artificiale (come, ad esempio, la *chatbot*), dall'interazione tattile e dalla stimolazione sensoriale: rimane, tuttavia, il problema delle aspettative inattese e della delusione che sperimenta la persona assistita quando il robot non è in grado di andare oltre determinate funzioni. In alcuni casi, la somiglianza del robot all'essere umano può anche provocare reazioni di disagio o repulsione.

Come sottolinea Di Blasi, quella tra umani e robot umanoidi rimane una interazione funzionale che non può sostituire ma solo integrare la cura interpersonale che è fatta sempre dell'incontro tra sguardi che si lasciano visitare e si aprono ad una responsabilità reciproca¹⁵.

Di fronte agli scenari della robotica sociale di tipo assistivo, le sfide etiche risultano assai rilevanti poiché si incentrano sulla possibilità di delegare le pratiche di cura ad agenti robotici non umani. Se la prospettiva etica si pone come fine la promozione della persona umana attraverso la relazione tra persone¹⁶, è evidente che una robo-etica è chiamata a garantire il percorso di sviluppo esistenziale della persona favorendo le interazioni interpersonali. Quando, invece la robotica inibisce le capacità di relazione con gli altri rischia allora di smarrire l'orizzonte etico trasformandosi in uno strumento puramente funzionale privo di significatività esistenziale. Le principali problematiche etiche connesse alla robotica sociale di tipo assistivo sono

15. Cfr. F. Di Blasi, *Anziani digitali. La risposta della tecnologia ad una popolazione che invecchia*, Armando, Roma 2023, pp. 94-110.

16. Sulla prospettiva etica come orizzonte di compimento esistenziale dell'essere umano cfr. C. Caltagirone, *Desiderio di essere. Per un'etica del compimento*, Studium, Roma 2020.

quelle dell'illusione, della responsabilità e del rischio di una personalizzazione delle relazioni di cura.

A proposito del problema dell'illusione occorre chiedersi se tutte le forme di finzione sono in realtà eticamente discutibili; anche la finzione letteraria o cinematografica, pur essendo illusoria, può stimolare le interazioni etiche. L'illusione va allora distinta dalla menzogna che è posta in essere con una specifica intenzione malevola. A volte si presuppone che l'inganno nell'assistenza robotica sia sempre moralmente inaccettabile e che i robot ingannino necessariamente l'utente creando un mondo virtuale. Come si accennava, anche la letteratura è illusoria eppure è in grado di suscitare emozioni autentiche. Quando la nostra esistenza è mediata dalla tecnologia robotica può essere considerata reale in tutti i sensi. Per Sorell e Draper per esserci davvero menzogna è necessario che chi programma il robot assistenziale lo faccia con l'esplicita intenzione di spingere le persone a sviluppare false credenze¹⁷. In realtà l'illusione, a differenza della menzogna, non è mossa da una intenzione malevola ponendosi come fine, piuttosto, quello di stimolare le capacità creative e relazionali dei soggetti. Occorre chiedersi allora se, nel caso della robotica assistiva, l'illusione che deriva dall'interazione tra umani e robot possa essere eticamente positiva.

Nella fattispecie che si sta discutendo, ci possono essere esempi di robot umanoidi dichiaratamente ingannevoli come il robot *Sophia* che può assumere varie espressioni facciali per convincere l'utente ad acquistare prodotti. In altri casi, però, l'utilizzo di robot sociali o affettivi produce una illusione che non è ingannevole. Se, ad esempio, si ritiene che un robot che sembra manifestare capacità mentali o competenze emotive

17. T. Sorell - H. Draper, *Second Thoughts about Privacy, Safety and Deception*, in «Connection Science», XXIX, n. 3, 2017, pp. 217-222.

sia una menzogna, in realtà, l'empatia che esso suscita nelle persone con cui interagisce è sicuramente un vissuto reale. Infatti, l'illusione che i robot abbiano stati mentali autentici o intenzionalità affettiva può essere in grado di suscitare vissuti autentici promuovendo la crescita affettiva della persona umana¹⁸. La preoccupazione etica per le illusioni emotive che la robotica sociale produce è riconducibile al fatto che i robot possono creare una realtà virtuale che rende le persone felici ma ingannate, proprio perché esse desiderano essere amate così come sono e non credere di esserlo. Per l'essere umano, infatti, non basta la mera soddisfazione di un bisogno di interazione sociale ma occorre l'incontro con un'altrità libera che sceglie di amare fino a manifestare il proprio amore nella cura e nella dedizione.

Strettamente legato al problema dell'illusione, c'è quello della responsabilità. Se, infatti, i robot possono essere ingannevoli anche senza l'intenzione del progettatore e le sue conseguenze non sono mai completamente prevedibili, si pone anche la questione della responsabilità morale di chi sviluppa i robot sociali già nella fase del design, della progettazione. Al fine di mitigare i rischi di una erronea attribuzione ai robot di stati mentali umani è necessario allora stimolare sia la responsabilità del progettatore sia quella dell'utente mediante un percorso di educazione ad un utilizzo etico degli agenti robotici. Responsabilità, infatti, significa capacità di rispondere dell'agire esprimendo così piena libertà di esistenza¹⁹; solo attraverso

18. V. Tripodi, *Robotica sociale e assistenza sanitaria*, cit., pp. 189-196.

19. Cfr. A. Da Re, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 155-156. A questo proposito si veda anche F. Turoldo, *Bioetica ed etica della responsabilità. Dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche*, Cittadella, Assisi 2009; V. Franco, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Donzelli, Roma 2015; G. Semerari - G. Acocella, *Responsabilità*, in Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate (a cura

la responsabilità, l'utilizzo degli agenti robotici sociali di tipo assistivo può essere indirizzato alla promozione dell'umano e all'incremento delle sue capacità cognitive e relazionali.

Infine, va posto il problema etico del rischio della spersonalizzazione delle relazioni di cura le quali sono espressione di un'affettività esclusivamente inter-personale che non può in alcun modo essere delegata ad agenti artificiali. A questo proposito va allora evidenziato come i robot non sono in grado di “prendersi cura” ma di “assistere”, poiché la loro efficacia è puramente funzionale e non intenzionale. Come sottolinea Luigina Mortari, la persona umana si sente accudita solo di fronte ad un volto personale che esercita una libera azione di cura nei suoi confronti²⁰: se è vero, allora che gli agenti robotici possono costituire uno strumento importante nelle pratiche di assistenza ai fragili, da un punto di vista etico essi non possono e non devono sostituirsi alle relazioni interpersonali le quali si fondano su rapporti di fiducia e sul reciproco riconoscimento di due libere identità personali che si vengono incontro manifestandosi l'una agli occhi dell'altra in tutta la loro significatività di valore.

3. *Le questioni etiche della robotica educativa*

L'introduzione dei robot umanoidi in ambito formativo e didattico esercita un notevole impatto a livello sociale promuovendo

di), *Enciclopedia filosofica*, vol. X, Bompiani, Milano 2006, pp. 9650-9653; F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009; R. Franzini Tibaldeo, *Responsabilità*, in «Lessico di etica pubblica», n. 1, 2012, pp. 183 ss.

20. Cfr. L. Mortari, *Sull'etica della cura*, Vita e Pensiero, Milano 2003; Id., *Filosofia della cura*, Cortina, Milano 2025, e C. Palazzini (a cura di), *Le relazioni che curano*, Lateran University Press, Roma 2013.

vendo strategie educative inclusive e innovative. Pur tenendo conto degli aspetti eticamente problematici della questione, è opportuno esplicitare il potenziale etico connesso all'incremento della didattica robotica nei contesti formativi al fine di promuovere negli studenti e nelle studentesse tutte le competenze di una *Digital Education*. In questo senso, una didattica ibrida e innovativa che si avvale della robotica educativa, se eticamente indirizzata, può avere un ruolo centrale per la formazione delle nuove generazioni con ricadute significative per la futura classe dirigente di un paese. Come evidenziano Pier Cesare Rivoltella e Pier Giuseppe Rossi²¹, in ambito didattico il dispositivo tecnologico si costituisce come mediatore tra soggetto e oggetto nel processo di metaforizzazione del reale: quindi, i mediatori didattici digitali (robot compresi), connessi ai processi di immersione e distanziamento necessari all'apprendimento, accompagnano l'esplorazione del mondo da parte degli allievi attraverso schemi senso-motori e la costruzione di reti intersoggettive di senso. Rivoltella e Rossi sottolineano, inoltre, che i contesti immersivi, favoriti dall'uso della tecnologia, incrementano una comprensione olistica e sistemica del reale, generando esperienze sensoriali, cognitive ed emotive. L'esperienza immersiva, però, necessita di un distanziamento critico per mezzo del quale essa viene razionalizzata come esperienza dotata di senso. Quindi, immersione e distanziamento si articolano in modo ricorsivo nelle pratiche didattiche: qui il ruolo dei mediatori digitali è quello di accompagnare il passaggio dall'immediatezza dell'esperienza immersiva alla sua metaforizzazione concettuale. In particolare, è da sviluppare un'indagine connessa all'implementazione dell'Intelligenza artificiale (IA) nella robotica con fini educati-

21. P.C. Rivoltella - P.G. Rossi, *La mediazione didattica*, in Id., *Il corpo e la macchina. Tecnologia, cultura, educazione*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 107-127.

vi. A tal proposito Panciroli e Rivoltella parlano di “pedagogia algoritmica” intendendo con essa l’insieme di strategie che si avvalgono di apparati tecnologici e digitali utilizzati nei contesti educativi per favorire l’apprendimento e la formazione integrale della persona²². I due studiosi fanno riferimento a tre possibili configurazioni della pedagogia algoritmica, e distinguono: l’«educazione con l’IA» la quale implica l’affiancamento dell’insegnante con il robot umanoide disponibile a rispondere alle domande degli allievi in base a processi di profilazione e programmazione individualizzata (qui il riferimento è ai robot utilizzati in co-docenza per la gestione dei feedback e il tutoraggio personalizzato); l’«educazione dell’IA» ovvero la dotazione per i dispositivi di criteri etici prestabiliti e predefiniti nella fase del design progettuale (a questo proposito entra in gioco la responsabilità del progettista informatico che già nella realizzazione dell’algoritmo e nella scrittura del codice stabilisce limiti e criteri etici)²³; e l’«educazione all’IA» la quale consiste nel compito di una educazione digitale finalizzata a suscitare un pensiero critico negli studenti. Tale consapevolezza implica la presa di distanza dall’agente robotico che viene riconosciuto nella sua utilità funzionale e non come sostituto delle relazioni educative interpersonali.

All’interno dell’ampio spettro dell’uso sistematico delle tecnologie digitali nelle pratiche della didattica e nella forma-

22. Cfr. C. Panciroli - P.C. Rivoltella, *Pedagogia algoritmica. Per una riflessione educativa sull’Intelligenza artificiale*, Scholé, Brescia 2023, in part. pp. 5-10, 18-27, 101-104.

23. Cfr. P. Benanti, *Human in the Loop. Decisioni umane e intelligenze artificiali*, Mondadori Università, Milano 2022. Qui Benanti estende le sue riflessioni sull’algoritmica incentrandosi sul rapporto tra intelligenza artificiale e decisioni umane. Agli occhi di Benanti il ruolo dell’algoritmica è quello di stabilire regole e criteri etici su cui fondare la *governance* degli algoritmi e, più in generale, dell’intelligenza artificiale, sia nell’ambito privato che in quello pubblico e globale.

zione, l'impiego dell'insegnamento robotico assume un ruolo sempre più rilevante aprendo la porta ad inediti ambiti di ricerca²⁴. Come mettono in evidenza Edoardo Datteri e Luisa Zecca²⁵, a tal proposito si configurano tre scenari: il primo è quello in cui il robot non sostituisce l'essere umano ma svolge un ruolo di mediatore didattico tra insegnanti e studenti. In questo scenario l'attività educativa consiste nella manipolazione e nella progettazione della struttura robotica per l'acquisizione di competenze disciplinari; il secondo è quello in cui il robot umanoide interagisce con gli studenti e impartisce istruzioni, fino al punto da potersi sostituire all'insegnante; e il terzo è quello in cui il robot umanoide si pone come pari degli studenti. Le questioni etiche connesse a tali scenari sono assai rilevanti: da un lato, infatti, si pone il problema dei dati personali (allorché i robot acquisiscono informazioni personali relative a minori), ma anche quello dell'ingannevole attribuzione di stati mentali e affettivi ai robot da parte dei bambini in età evolutiva. Insomma, insorge il rischio di una erronea interpretazione dei comportamenti robotici con la possibilità che l'attribuzione di emotività ai robot porti conseguenze negative al processo educativo. Come sottolinea Amanda J.C. Sharkey a tal proposito²⁶, il pericolo è quello che i bambini sviluppino legami di attaccamento non sani, impoverendo le relazioni affettive interumane e preferendo ad esse quelle con i robot.

24. Cfr. L. Rossi - E. Orsenigo - E. Bisagno - A. Cadamuro, *From learning machines to teaching robots. Interaction for educational purposes between the Social Robot NAO and children: a systematic review*, in «Journal of e-Learning and Knowledge Society», XX, n. 1, 2024, pp. 15-26.

25. E. Datteri - L. Zecca, *Le implicazioni etiche degli usi educativi e didattici dei robot*, in F. Fossa - V. Schiaffonati - G. Tamburrini (a cura di), *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, Carocci, Roma 2021, pp. 213-229.

26. Cfr. A.J.C. Sharkey, *Should we welcome robot teachers?*, in «Ethics and Information Technology», n. 18, 2016, pp. 283-297.

Allora il legame tra il robot e il bambino potrebbe degradare in forme patologiche di attaccamento.

È evidente che sull'uso dei robot a scuola sono necessari studi empirici approfonditi; se, però, per educare nel mondo contemporaneo sono indispensabili competenze che devono essere alla portata delle tecnologie attuali, rimane il problema tutto filosofico connesso alla liceità di questi scenari nella prospettiva di un'etica del compimento personale. Insomma, si tratta di cogliere il potenziale etico della robotica educativa nella consapevolezza di quelli che sono le possibili derive e i possibili rischi per la formazione personale. Come sottolineano ancora Rivoltella e Rossi, l'insegnamento robotico, se ben adoperato in ambito educativo, può senz'altro favorire la maturazione etica della persona nutrendo il percorso formativo di modalità del tutto innovative. Esso però, pur costituendosi come spazio di mediazione nei processi formativi e di apprendimento, non può prescindere dal ruolo personale dell'educatore che, agli occhi degli allievi, si pone come modello esemplare²⁷ per l'esplicitazione del senso dell'esistenza e per la rivelazione del suo più alto e inderogabile valore.

4. Conclusioni

Le brevi considerazioni qui proposte sull'etica robotica di tipo sociale, con particolare riferimento agli ambiti dell'assistenza ai fragili e della formazione personale, portano ad assumere la

27. A questo proposito, la categoria che meglio esprime la necessità di una formazione continua attraverso la sequela di modelli esemplari nel cammino umano verso il compimento esistenziale è quella della *Bildung* utilizzata dal filosofo Max Scheler in *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, tr. it., a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009.

persona umana come fine ultimo di ogni interazione tra umani e robot. Il loro impiego sociale, quindi, va considerato etico nella misura in cui promuove la persona umana nella sua "interaltà" favorendo i suoi percorsi di esplicitazione del senso esistenziale e di rivelazione assiologica. Dal punto di vista di chi scrive occorre assumere i robot sociali come strumenti funzionali e non come sostituti dell'azione umana. Nella loro valenza di supporto, essi possono costituirsi come validi strumenti artificiali messi a disposizione dell'umano e appartengono al processo di co-evoluzione tra l'umanità e la tecnica. A conclusione di queste note occorre, tuttavia, sottolineare il carattere peculiarmente personale delle relazioni di cura che, in quanto espressioni della natura relazionale dell'umano, non posso essere sostituite dall'interazione con robot. Tanto nella cura dell'altro quanto nella dinamica educativa, infatti, si fa avanti l'evento dell'incontro tra un Io e un Tu personali che si riconoscono in una reciproca responsabilità etica. Nelle relazioni educative e di cura, infatti, l'altro è accolto come presente gratuito e poiché invoca una risposta, porta il soggetto a farsi fuori di sé compendosi nel suo dinamismo di trascendenza. Nell'evento interpersonale dell'incontro, infatti, la persona non solo soccorre chi gli sta di fronte riconoscendolo nel suo valore assoluto ma realizza se stessa come realtà d'amore. La cura e l'educazione divengono così le modalità con cui, attraverso la custodia dell'altro, la persona perviene al suo significato più alto rivelando il proprio valore etico. In questo senso, la cura per sé e per l'altro si rivela come una fondamentale caratteristica di quella prossimità antropologica ed etica che è chiamata a «compiere» l'esistenza, cioè a renderla ricca della pienezza dell'umano. Questa dinamica, che è propria delle relazioni interpersonali, non può in alcun modo essere delegata all'interazione tra umani e robot; tutt'al più può essere da quest'ultima favorita e promossa.

*Etiche del futuro:
prospettive e dibattiti emergenti*

Il lungoterminismo come allargamento (problematico) del cerchio morale

Andrea Lavazza*

1. Introduzione

Oggi sono presenti sul nostro Pianeta poco più di 8 miliardi di persone. Si stima che nella storia umana siano finora vissuti cento miliardi di individui. Se proviamo a calcolare la probabile durata della Terra in condizioni abitabili, circa 500 milioni di anni, dobbiamo ipotizzare almeno milioni di miliardi di nostri pronipoti. Non è un pensiero che facciamo spesso, alle prese come dovremmo essere con questioni morali di volta in volta legate a gruppi ben più ridotti di nostri simili. Ma 1) le persone future contano; 2) ce ne saranno molte; 3) noi possiamo rendere migliori le loro esistenze; 4) dovremmo essere moralmente imparziali. Se accettiamo queste premesse, che *prima facie* non sembrano controverse, allora è necessario prendere molto sul serio il “lungoterminismo”¹.

* Dipartimento di Studi letterari, linguistici e filosofici, Università Pegaso, Napoli, e Centro Universitario Internazionale, Arezzo.

1. R. Krznaric, *The Good Ancestor: A Radical Prescription for Long-Term Thinking*, The Experiment, New York 2020; W. MacAskill, *What We Owe The Future. A Million-Year View*, Simon and Schuster, New York 2022.

In genere, tendiamo a dare la priorità a coloro che ci sono vicini, sebbene sia preferibile non imporre gerarchie morali: ciascuno, cioè, va trattato nello stesso modo, indipendentemente da chi è e da dove si trova. In questa prospettiva, si ritiene che il tempo sia simile allo spazio. Nel caso facessimo cadere rifiuti radioattivi in una sorgente d'acqua, affinché ci preoccupiamo di recuperarli non è importante sapere che si ammalerà una bambina fra un mese, due anni o mezzo secolo. Eccoci quindi portati a considerare come un dovere etico la cura delle prossime generazioni, perché siano in grado di prosperare nella maggior misura.

Ma quanto e come questa espansione del circolo morale ai prossimi abitanti umani della Terra deve orientare le nostre scelte morali oggi? Non si tratta soltanto di elaborare un argomento morale solido e plausibile, ma anche di trovare modi efficaci che siano compatibili con doveri morali che già abbiamo da assolvere. La riflessione filosofica sul lungoterminismo è senz'altro utile anche nell'affrontare le questioni etiche presenti. Tuttavia, sembra rimanere implausibile, per una serie di ragioni che si esporranno, una prospettiva che ponga quale primo criterio morale per guidare le nostre scelte la potenziale maggiore numerosità degli esseri umani futuri rispetto alla numerosità degli esseri umani attualmente viventi.

2. *L'argomento centrale*

2.1. *Le persone future contano*

Uno dei principi fondamentali del lungoterminismo è che le vite delle persone future hanno valore intrinseco, esattamente come quelle di chi vive oggi². Questo presupposto, *prima fa-*

2. W. MacAskill, *What We Owe The Future*, cit.

cie ampiamente condivisibile, ha rilevanti implicazioni morali. Viviamo spesso intrappolati nel presente, presi dalle urgenze immediate e dalle priorità contingenti, dimenticando che le nostre azioni avranno conseguenze a lungo termine. Tuttavia, riconoscere che le generazioni future contano significa assumersi una responsabilità verso di loro: proprio come ci sentiamo obbligati a considerare l'impatto delle nostre azioni su chi ci circonda, dobbiamo estendere questa stessa cura a chi vivrà dopo di noi.

2.2. *Ce ne saranno molte*

Un altro aspetto centrale del lungoterminismo è la consapevolezza che le persone future saranno in numero enormemente maggiore rispetto a noi. Se l'umanità riuscirà a superare le minacce esistenziali e a prosperare per migliaia o addirittura milioni di anni, il numero di individui che popoleranno il pianeta – o altri pianeti, se esploreremo lo spazio – sarà immenso. Questo amplifica ulteriormente la responsabilità morale: le decisioni prese oggi non influenzano solo un ristretto gruppo di persone, ma potenzialmente miliardi di vite future. La nostra epoca, definita da MacAskill come “il momento cruciale della storia umana”, potrebbe essere quella che determina la traiettoria del futuro, rendendoci custodi di un'eredità collettiva.

2.3. *Possiamo rendere le loro vite migliori*

Se le vite delle persone future contano, e se saranno così numerose, diventa naturale chiederci: che cosa possiamo fare oggi per migliorare le loro vite? MacAskill sostiene che, pur non potendo prevedere con certezza tutti gli scenari futuri, esistono azioni concrete che possono aumentare le probabilità di un futuro prospero. Ad esempio, lavorare per ridurre i rischi esistenziali, come la guerra nucleare, il cambiamento

climatico o lo sviluppo incontrollato di tecnologie pericolose, è un modo diretto per proteggere le generazioni future. Allo stesso tempo, promuovere valori come la cooperazione globale, la sostenibilità e la giustizia intergenerazionale può gettare le basi per un mondo più equo e stabile.

2.4. *Imparzialità morale*

Il lungoterminismo si fonda dell'imparzialità morale: l'idea che ogni individuo debba essere trattato con lo stesso rispetto e la stessa considerazione, indipendentemente da chi è o da dove si trova – sia nello spazio sia nel tempo. Questa prospettiva sfida una visione a breve termine dell'etica. Se siamo pronti a riconoscere che le persone lontane da noi geograficamente hanno gli stessi diritti e interessi di chi ci vive accanto, sembra che dovremmo estendere questa logica anche alle persone temporalmente distanti (sebbene, come si vedrà, l'equazione spazio-tempo è problematica). Secondo il lungoterminismo, le generazioni future non sono “meno reali” solo perché non sono ancora nate: esse dipendono dalle nostre scelte e hanno diritto a un futuro in cui possano vivere vite degne e significative.

2.5. *Conclusione*

A partire dalle premesse del lungoterminismo – che le persone future contano, che ce ne saranno molte, che possiamo migliorare le loro vite e che siamo vincolati all'imparzialità morale –, MacAskill trae una conclusione precisa e impegnativa: abbiamo una responsabilità morale verso il futuro, e questa responsabilità deve tradursi in azioni concrete per garantire che l'umanità non solo sopravviva, ma prosperi a lungo termine.

La priorità morale assoluta è evitare i rischi esistenziali, le catastrofi che potrebbero compromettere il futuro dell'umanità.

Questo significa lavorare per mitigare il cambiamento climatico, promuovendo l'energia sostenibile e riducendo le emissioni di gas serra; prevenire conflitti nucleari e altre minacce geopolitiche che potrebbero portare all'estinzione o a un collasso globale; gestire con cautela le tecnologie emergenti, come l'intelligenza artificiale avanzata e le biotecnologie, assicurandoci che siano sviluppate in modo sicuro e a beneficio di tutti.

Dovremmo poi promuovere istituzioni globali efficaci, perché un futuro prospero richiede capacità di rispondere a sfide globali con competenza e cooperazione. Questo implica sostenere la creazione e il rafforzamento di organizzazioni internazionali capaci di coordinare gli sforzi per affrontare problemi comuni, come le pandemie o la sostenibilità ambientale e promuovere valori universali come la giustizia intergenerazionale e la solidarietà tra i popoli.

Un ulteriore impegno per migliorare il futuro consiste nel comprendere meglio sia le opportunità che i pericoli che ci attendono. Ciò richiede di investire in ricerca scientifica e tecnologica che possa risolvere problemi cruciali, come nuove fonti di energia pulita o tecniche per migliorare la resilienza climatica, e di studiare approfonditamente i rischi esistenziali, creando istituzioni dedicate all'analisi e alla gestione di scenari futuri.

Anche le scelte individuali, che possono sembrare marginali, una volta sommate possono fare la differenza. Dal punto di vista morale, il lungoterminismo invita pertanto a ridurre il nostro impatto ambientale, adottando abitudini più sostenibili; e a donare risorse a cause che hanno un impatto positivo a lungo termine, come le organizzazioni che lavorano per ridurre i rischi globali e a diffondere consapevolezza sul valore del futuro, educando noi stessi e gli altri sull'importanza del lungoterminismo.

Infine, questa prospettiva richiede un cambiamento culturale. Dobbiamo imparare a pensare al tempo in modo diverso,

abbandonando la tendenza a privilegiare il presente a scapito del futuro. Ciò significa includere la prospettiva delle generazioni future nelle decisioni politiche, economiche e sociali e sviluppare una cultura che celebri la sostenibilità e la cura per chi verrà dopo di noi.

3. *Il contesto*

Il lungotermismo affonda le sue radici nell'etica utilitarista secondo l'accezione di massimizzazione del benessere generale. L'utilitarismo classico si concentra però sul benessere degli individui attualmente esistenti, Il lungotermniismo estende questa preoccupazione alle generazioni future³. L'idea di base è che il numero potenziale di individui futuri è enormemente ampio e il loro benessere dovrebbe essere un elemento importante nelle nostre attuali considerazioni etiche. Gli individui futuri hanno un valore morale e il loro benessere è importante quanto quello degli individui attuali. Questo principio sfida il pregiudizio presentista, che tende a privilegiare gli interessi delle persone attualmente in vita rispetto a quelli delle generazioni future.

Il tempo non dovrebbe essere implicare differenze di considerazione morali rispetto, per esempio, allo spazio. Dato il vasto potenziale di vite future, il benessere cumulativo delle generazioni a venire potrebbe superare di gran lunga quello della popolazione attuale. Ciò rende il futuro una considerazione critica nelle nostre decisioni etiche e politiche.

3. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, New York 1984; P. Singer, *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*, Random House, New York 2009.

Il lungoterminismo si allinea anche al concetto di giustizia intergenerazionale, sostenendo l'equità tra le generazioni. L'idea è che le generazioni attuali hanno il dovere di garantire che le generazioni future ereditino un mondo in cui possano prosperare. Poiché il futuro potrebbe contenere un numero enorme di vite, anche piccoli miglioramenti nel lungo termine possono superare i benefici sostanziali per la generazione attuale. Questo suggerisce che le azioni che influenzano positivamente il futuro a lungo termine dovrebbero avere una priorità morale.

Gli attuali sistemi sociali, politici ed economici spesso danno priorità ai risultati a breve termine. Il lungoterminismo sostiene politiche e strutture di governance che incorporino considerazioni a lungo termine. Ciò potrebbe includere la creazione di istituzioni dedicate alle generazioni future, l'attuazione di politiche che attenuino i rischi esistenziali e la promozione della cooperazione internazionale sulle sfide globali.

Diventa prioritario assegnare le risorse alle iniziative che hanno il più alto impatto potenziale a lungo termine. Questo può comportare difficili compromessi, in quanto richiede di bilanciare i bisogni immediati con i benefici per le generazioni future.

Il lungoterminismo risulta una prospettiva filosofica plausibile e convincente che ci spinge a estendere le nostre considerazioni etiche all'ampio futuro umano che verosimilmente ci attende. Sottolineando l'importanza morale delle generazioni future e la necessità di mitigare i rischi esistenziali, il lungoterminismo chiede di pensare al di là dell'immediato e del breve termine, e a considerare come le nostre azioni di oggi possano plasmare la traiettoria dell'umanità per i secoli a venire.

4. *Potenziali critiche al lungoterminismo*

Il lungoterminismo, come accennato, solleva una serie di questioni generali e più specificamente filosofiche nell'ambito, in particolare, dell'etica delle popolazioni⁴. Data la brevità del contributo si possono solo qui accennare i punti più rilevanti. In merito alle questioni generali, si possono citare l'*incertezza* (la previsione del futuro a lungo termine è intrinsecamente incerta ed è difficile determinare quali azioni avranno l'impatto positivo più significativo); le *sfide epistemiche* (valutare e confrontare i rischi esistenziali comporta complesse questioni conoscitive, tra cui la considerazione di eventi a bassa probabilità ma ad alto impatto); la *sottovalutazione dei bisogni del presente* (i critici sostengono che un'eccessiva attenzione al futuro può portare a trascurare i problemi urgenti attuali, in particolare quelli che riguardano le popolazioni più vulnerabili e svantaggiate); il *sovraccarico morale* (l'immensità delle potenziali vite future può portare a un senso di inadeguatezza al compito, in cui le richieste implicate dal ragionare sul lungo termine sembrano schiaccianti per l'individuo),

Vi sono poi rilievi strettamente filosofici, sui quali è possibile argomentare in modo leggermente più disteso⁵. Rispetto al *valore dei benefici futuri* alcune teorie etiche, come quelle basate sull'attualizzazione temporale, sostengono che il valore dei benefici futuri dovrebbe essere scontato rispetto ai benefici presenti. Il lungoterminismo può portare a trascurare

4. P. Dasgupta, *Time and the Generations: Population Ethics for a Diminishing Planet*, Columbia University Press, New York 2019.

5. M. Plant, *William MacAskill, What We Owe The Future: A Million-Year View*, in «Utilitas», XXXV, n. 4, 2023, pp. 333-338; E. Brandstedt, *William MacAskill: What we Owe the Future: A Million-Year View*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XXVI, n. 3, 2023, pp. 481-483; I. Persson - J. Savulescu, *On the Prospects of Longtermism*, in «Bioethics», XXXVIII, n. 8, 2024, pp. 709-712.

problemi attuali urgenti come la povertà, le malattie e le disuguaglianze, poiché le risorse potrebbero essere dirottate verso benefici futuri incerti).

Circa le *persone future*, esse sono ipotetiche, potrebbero esistere ma anche non esistere. Al contrario, le persone lontane nello spazio esistono e possono essere danneggiate o beneficate. L'equiparazione tra spazio e tempo vale, dicono i critici, solo se esisterà nel futuro una particolare persona. Ma le persone future sono contingenti rispetto alle nostre azioni. Quindi, è meno chiaro che le persone ipotetiche contino (come quelle esistenti).

Entra qui il *problema della non-identità*: esso riguarda situazioni in cui le nostre azioni determinano l'identità di individui futuri. Ciò significa che azioni diverse determinano l'esistenza di persone differenti. Supponiamo che una società possa scegliere tra l'attuazione di una politica verde o il mantenimento di una politica inquinante. Se viene adottata la politica verde, le generazioni future potrebbero avere un insieme di individui diverso rispetto allo scenario in cui viene mantenuta la politica inquinante, perché cambieranno i tempi e le circostanze delle nascite.

Il problema etico sorge quando le azioni in questione portano all'esistenza di persone che, nonostante stiano peggio di quelle in uno scenario alternativo (per esempio in un ambiente inquinato), hanno comunque una vita degna di essere vissuta. Il problema della non-identità mette in discussione la concezione convenzionale del danno, ponendo in dubbio che un'azione possa essere considerata deleteria se gli individui interessati da essa non sarebbero altrimenti esistiti. Ciò complica anche l'idea di responsabilità morale. Come dobbiamo soppesare gli interessi di potenziali persone future la cui esistenza dipende dalle nostre azioni attuali rispetto a quelli di persone esistenti o di persone future diversamente situate?

Un noto dilemma riguarda la *Total View*, una teoria consequenzialista dell'etica della popolazione per cui il valore morale di un risultato è determinato dalla somma totale del benessere di tutti gli individui. In altre parole, dovremmo mirare a massimizzare la quantità complessiva di felicità, piacere o benessere nel mondo, indipendentemente da come essa è distribuita. Questo approccio considera il benessere di ogni persona come un'aggiunta al totale, senza dare priorità ad alcun individuo specifico rispetto agli altri. A parità di condizioni, una popolazione più numerosa con vite degne di essere vissute è migliore di una popolazione più piccola.

Il lungoterminismo si allinea alla *Total View*: il numero di vite future potenziali significa che il loro benessere aggregato potrebbe superare di gran lunga quello della popolazione attuale. Sostiene quindi politiche che incoraggiano una crescita demografica sostenibile, a condizione che la qualità della vita rimanga elevata. Ma così si espone, almeno parzialmente, alla critica della «conclusione ripugnante» di Parfit⁶, così definita, come noto, perché non sembra ragionevole preferire una situazione in cui molte persone vivono vite quasi misere solo per massimizzare un concetto astratto di felicità totale propugnato dall'utilitarismo aggregativo.

Inoltre, si pone il problema del *blocco dei valori*, in quanto garantire che i principi etici adottati fra cento anni siano in linea con le attuali intuizioni morali è complicato. Gli sforzi per plasmare il futuro a lungo termine potrebbero inavvertitamente «congelare» valori e norme, ostacolando potenzialmente il progresso morale. I critici temono che le azioni intraprese oggi per influenzare il futuro lontano possano radicare i valori attuali e impedire alle generazioni future di sviluppare un proprio quadro etico. Questa preoccupazione pone interrogativi

6. D. Parfit, *Reasons and Persons*, cit.

sulle implicazioni complessiva del tentativo di controllare o influenzare la traiettoria morale dell'umanità.

In questo senso si può affermare che l'*etica delle popolazioni* è *pluralista*. Le teorie utilitariste in etica della popolazione si concentrano sulla massimizzazione del benessere o della felicità generale. Esse applicano i principi dell'utilitarismo alle questioni relative alle dimensioni della popolazione, alla qualità della vita e alle implicazioni morali della nascita di nuovi individui. Le teorie sufficientiste si preoccupano invece di garantire che gli individui abbiano risorse o benessere sufficienti per condurre una vita dignitosa. L'idea centrale è quella di fare sì che tutti raggiungano una certa soglia di benessere (sufficiente), piuttosto che concentrarsi sulla massimizzazione dell'utilità complessiva o sulla garanzia di uguaglianza.

Il *Principio del giusto risparmio* di Rawls stabilisce che ogni generazione dovrebbe risparmiare una giusta quantità di risorse per garantire che le generazioni future possano godere di un tenore di vita almeno pari a quello della generazione attuale⁷. Questo principio mira alla giustizia intergenerazionale e vuole garantire che le persone future non siano svantaggiate dalle azioni della generazione attuale.

Infine, il lungoterminismo va confrontato con la *psicologia morale nel mondo reale*. Un recente studio empirico con 2.300 partecipanti ha mostrato come i principi etici del lungoterminismo non sembrano allineati con le intuizioni comuni⁸. Le

7. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971, cap. 5.

8. K.F. Law - S. Syropoulos - L. Young - B.B. O'Connor, *What We Owe the Present: The Perceived Morality of Longtermism and Helping Distant Future People*, preprint, 2024, <https://doi.org/10.31234/osf.io/s5jkc>. Cfr. anche S. Schubert - L. Caviola - J. Savulescu - N. Faber, *Temporal Distance Reduces Ingroup Favoritism*, preprint, 2024, <https://doi.org/10.31234/osf.io/8k7bg>.

persone altruiste che danno priorità al benessere futuro rispetto a quello delle persone più vicine sono percepite come “meno morali” e ritenuti “meno affidabili”. In questo senso, i lungoterministi sono giudicati meno meritevoli di fiducia e candidati meno preferiti per relazioni amicali e ruoli di leadership rispetto a chi è disposto a fare donazioni per persone in difficoltà del proprio gruppo. Questi atteggiamenti negativi sono mitigati nelle persone che hanno sensibilità per i temi della giustizia intergenerazionale. Ovviamente, per una teoria prescrittiva andare contro le intuizioni diffuse non costituisce un’obiezione decisiva, ma è ugualmente significativo che sia “molto” controintuitiva.

5. Potenziali correzioni al lungoterminismo

Di fronte agli aspetti problematici di una teoria molto ambiziosa e moralmente spessa, si possono avanzare alcuni suggerimenti per rendere il lungoterminismo un approccio fecondo e meno problematico nel condivisibile intento di allargare il cerchio morale dell’umanità. Anche in questo caso, molto brevemente sono numerosi i punti in cui sembra possibile intervenire.

Un primo miglioramento potrebbe consistere nell’adottare un approccio più prudente e robusto nella formulazione delle previsioni sul futuro. Data l’incertezza insita nelle proiezioni di lungo periodo, è preferibile concentrarsi su azioni i cui risultati positivi siano ampiamente confermati, indipendentemente da specifiche incertezze. Questo riduce il rischio di basare decisioni cruciali su scenari altamente speculativi, focalizzandosi invece su interventi di comprovata efficacia che possano migliorare la vita presente e futura.

Un equilibrio tra le esigenze delle generazioni attuali e future è essenziale per evitare che l’enfasi sul futuro avvenga a

scapito di chi vive oggi. Un quadro etico che integri elementi di sufficientismo e lungoterminismo può garantire che le generazioni presenti non siano trascurate. Strumenti come l'introduzione di priorità ponderate e l'applicazione di tassi di sconto ai benefici futuri possono aiutare a bilanciare meglio gli interessi temporali, evitando sacrifici eccessivi da parte delle persone viventi.

Una sfida specifica nell'etica delle popolazioni è evitare di cadere nella *conclusione ripugnante* di Parfit. Per superare questa implicazione controintuitiva, è cruciale dare priorità alla qualità della vita piuttosto che alla mera quantità, promuovendo azioni che migliorino significativamente le condizioni di vita delle generazioni future, senza puntare esclusivamente alla loro crescita numerica.

Un approccio lungoterminista più flessibile potrebbe poi beneficiare di un pluralismo etico, incorporando intuizioni provenienti da diverse teorie morali. Utilizzare elementi di utilitarismo, deontologia, sufficientismo e altre prospettive permette di costruire un quadro etico più comprensivo e realistico, capace di cogliere la complessità delle decisioni morali e di adattarsi a una varietà di situazioni e contesti.

Si può inoltre affermare che non esiste una soluzione unica per affrontare i problemi morali su vasta scala e a lungo termine. L'etica lungoterminista può essere migliorata riconoscendo che contesti diversi richiedono approcci diversi. Questo implica adottare una visione flessibile e adattabile, capace di rispondere alle specificità di ogni situazione, che si tratti di politiche climatiche, tecnologiche o demografiche.

In questa direzione va l'idea che per distribuire meglio il peso morale delle decisioni lungotermiste è importante sviluppare istituzioni dedicate alla pianificazione. Organismi governativi o organizzazioni internazionali possono assumersi la responsabilità di promuovere e monitorare azioni rivolte al futuro,

riducendo il peso decisionale sugli individui e garantendo che l'interesse per le prossime generazioni sia sistematicamente integrato nelle politiche pubbliche.

Infine, anziché proporre cambiamenti radicali o visioni idealistiche, è utile incoraggiare progressi gradualisti e obiettivi raggiungibili. Miglioramenti incrementali, sostenibili e realistici consentono di avanzare verso risultati positivi nel lungo termine, senza creare un senso di sovraccarico morale per chi deve prendere decisioni o adottare comportamenti concreti. Questi piccoli passi possono accumularsi per produrre impatti significativi nel tempo.

La prospettiva lungoterminista, in conclusione, si presenta come necessaria, ma andrà meglio calibrata con il contributo convergente di diverse competenze non soltanto filosofiche al fine di allargare il cerchio morale in un modo che sia giusto, condiviso ed efficace.

La sfida etica della robotica sociale
La co-evoluzione uomo-robot
e una nuova teoria delle emozioni

Maria Teresa Pacilè*

L'innovazione introdotta dall'Intelligenza Artificiale ha rivoluzionato il nostro orizzonte di esperienza, segnando l'avvento di un nuovo modo di *essere*, di *agire*, di *vivere* le relazioni. L'intera esistenza umana, come specifica Luciano Floridi, è ormai «*onlife*»¹. Sembra impossibile trovare un qualsiasi aspetto della vita quotidiana che non sia stato influenzato dalle nuove frontiere di ricerca e di applicazione dell'AI: ha trasformato l'istruzione, la finanza, i trasporti, la difesa, la sanità, introducendo nuove opportunità ma anche ponendo molti dubbi sulle implicazioni etiche e politiche di tali cambiamenti². Essi

* Università degli Studi di Messina.

1. Cfr. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Cortina, Milano 2022, p. 274, in cui scrive: «Non siamo al centro dell'universo (Copernico), del regno biologico (Darwin) o del regno della razionalità (Freud). Dopo Turing, non siamo più al centro dell'infosfera né del mondo dell'elaborazione delle informazioni e dell'agire smart [...]. Cosa significa tutto questo per la comprensione che abbiamo di noi stessi?».

2. L'uso del *cloud*, degli algoritmi, delle *chatbot*, dei *big data*, pur presentandosi oggi come dato di fatto, risulta particolarmente problematico, in particolar modo per quanto riguarda quello che può esser definito il “mito dell'oggettività algoritmica”, l'efficienza computazionale riconosciuta agli algoritmi, percepiti dal pubblico come «affidabili attori socio-tecnici, i cui ri-

richiedono un'indagine filosofica che sappia confrontarsi con le questioni cruciali dell'attuale vita sociale e politica; una riflessione morale che abbia il coraggio di assumere una posizione strategica nella discussione pubblica³.

La rivoluzione digitale, infatti, – quella che Floridi ha definito la «*quarta rivoluzione*»⁴ – ha influito radicalmente sul modo in cui concepiamo la nostra realtà, trasformandola in un ecosistema “ibrido”, un’«infosfera» che chiede urgentemente di affrontare nuove domande fondamentali sull'identità antropologica ed etica del soggetto umano⁵.

Per molto tempo, il divario uomo/macchina – cartesianamente *res cogitans/res extensa* – ha caratterizzato il fondamento epistemologico della nostra conoscenza. Oggi il digitale sta trasformando la realtà attraverso il suo «potere di scissione», la capacità cioè di ridurre enormemente i vincoli della realtà e aumentarne le possibilità, attraverso una crescente libertà di ristrutturazione del mondo. «Attraverso la *re-ontologizzazione della modernità* – scrive Floridi – il digitale sta ridefinendo dal

sultati sono rilevanti e credibili», ma che sollecita, per contrasto, il bisogno di una nuova etica critica (cfr. G. De Ruvo, *I limiti degli algoritmi. Per un'etica digitale critica*, in M. Anzalone - O. Tolone [a cura di], *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*, Orthotes, Napoli-Salerno 2024, pp. 129-136).

3. Cfr. sul tema A. Fabris, *Ethics of Information and Communication Technologies*, Springer, Cham 2018; Id. (a cura di), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma 2018; M. De Caro - S.F. Magni - M.S. Vaccarezza (a cura di), *Le sfide dell'etica*, Mondadori, Milano 2021; A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010; R. Chadwick (a cura di), *Encyclopedia of Applied Ethics*, Academic Press, San Diego 1998.

4. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017.

5. Cfr. sul tema C. Caltagirone, *La capacità di agency degli esseri umani e degli artefatti digitali. La questione della soggettività morale*, in M. Anzalone - O. Tolone (a cura di), *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*, cit., pp. 367-372.

punto di vista epistemologico la mentalità moderna, cioè molte delle nostre concezioni e idee consolidate»⁶. Tale rivoluzione digitale, che è sicuramente un progresso *tecnologico*, può esser considerata al contempo una forma di progresso *morale*?⁷

Le nuove ricerche sull'AI rievocano da un lato la speranza *salvifica* di risolvere tutti i problemi a cui l'uomo non è stato in grado di dare risposta; dall'altro fanno riemergere paure ancestrali sulla possibilità che, ciò che sinora è sotto il controllo dell'uomo, possa in futuro costituire la sua più *demoniaca* minaccia esistenziale. In particolar modo, è la nozione di "agenti artificiali autonomi" a generare angoscia: come emerge dall'analisi di Mori, quando la somiglianza tra uomo e robot diventa eccessiva, si apre una *uncanny valley* (una "zona perturbante")⁸. Ciò che più inquieta non è la *differenza* che ancora distingue l'uomo dal robot, ma la perdita di tale distinzione, l'impossibilità di continuare a pensare che i robot siano effettivamente *altri* da noi.

Oltre questa inconciliabile opposizione tra quelli che potremmo definire i *tecno-scettici* e gli *utopisti digitali*, è possibile strutturare il nostro rapporto con i robot in modo più articolato e meno angosciato: nonostante i rischi – di sicurezza, trasparenza, violazione della privacy – che l'uso dell'AI chiede di vagliare criticamente, essa dà l'opportunità di costruire un mondo in cui l'avvento dei robot non definisce la *fine* dell'umano, ma apre la possibilità di *nuove* forme di identità e di collaborazione. Tale inedito panorama richiede una nuova

6. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale*, cit., p. 31.

7. Per un'introduzione critica al tema si legga, tra gli altri, S. Tiribelli, *Intelligenza artificiale e progresso morale*, in S. Dadà - A. Fabris - V. Neri (a cura di), *Etica, conoscenza, spazio pubblico*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023, pp. 209-219.

8. M. Mori, *Bukimi no tani (The uncanny valley)*, in «Energy», VII, n. 4, 1970, pp. 33-35.

«grammatica etica» che faccia i conti con la crisi dei tradizionali confini tra *naturale* e *artificiale*, riconfigurando e ampliando l'analisi verso un diverso orizzonte di esperienza caratterizzato dall'*ibridazione* tra *bios* e *techne*, così come tra dimensione umana e dimensione tecnologica⁹. Proprio con tale obiettivo è sempre più urgente un'interpretazione filosofica – e non solo tecnica o robotica – dell'AI, che permetta di affrontare le nuove sfide tecnologiche a partire da una nuova consapevolezza morale, radicata in un'«*ethics of inter-actions*»¹⁰ tra *soggetti morali* e *agenti artificiali* alla cui delineazione questo saggio vuole pur brevemente contribuire. A tal proposito, sembra interessante prendere in considerazione due autorevoli interpretazioni filosofiche dell'AI, quelle offerte da Luciano Floridi e da Nello Cristianini, per poi analizzare la proposta della robotica sociale che darà nuovi stimoli per un'iniziale mappatura di una nuova etica, orientata *nel* futuro e *per* il futuro, che costituisce oggi il nostro panorama condiviso di riflessione¹¹.

1. *Due diverse interpretazioni filosofiche dell'Intelligenza Artificiale*

Per dare una definizione di AI, Floridi riparte dalla definizione classica fornita da McCarthy, Minsky, Rochester e Shannon

9. Cfr. A. Tuminelli, *Ibridazione tecno-umana e robotica educativa*, in M. Anzalone - O. Tolone (a cura di), *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*, cit., pp. 305-312.

10. Cfr. S. Tiribelli, *Artificial agency and moral agency. Conceptualizing the relationship and its ethical implications on moral identity formation*, in «Scienza e Filosofia», n. 27, 2022. Si veda inoltre P. Benanti, *Le macchine sapienti. Intelligenze artificiali e decisioni umane*, Marietti, Genova 2018.

11. Cfr. L. Alici - F. Miano (a cura di), *Etica nel futuro*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

nella loro *Proposta per il progetto estivo di ricerca sull'intelligenza artificiale*, il cui documento fondante e il successivo evento a Dartmouth hanno gettato le basi per i primi studi sull'intelligenza artificiale nel 1955. In esso si può leggere: «Per il presente scopo il problema dell'intelligenza artificiale è quello di far sì che una macchina agisca con modalità che sarebbero definite intelligenti se un essere umano si comportasse allo stesso modo»¹². Il commento di Floridi è a tal proposito significativo: «*Se un essere umano si comportasse in quel modo, quel comportamento sarebbe definito intelligente. Non significa che la macchina sia intelligente o che addirittura stia pensando*»¹³. L'obiettivo è eseguire un compito con successo, efficacia ed efficienza, in modo che il *risultato* sia indistinguibile, quanto alla sua fonte, dal risultato di un agente umano che si adopera nello stesso compito (come è possibile riscontrare nel famoso *test di Turing*). L'AI sarà efficace:

ogni volta che questi compiti possono essere conseguiti senza comprensione, consapevolezza, acume, sensibilità, preoccupazioni, sensazioni, intuizioni, semantica, esperienza, bio-incorporazione, significato, persino saggezza e ogni altro ingrediente che contribuisca a creare l'intelligenza umana.¹⁴

Proprio a partire da tali considerazioni, secondo Luciano Floridi, l'AI può essere definita come una «*nuova forma dell'agire*»¹⁵; non dell'*intelligere*, ma dell'*agere*. L'AI *non* pensa, *non* conosce, *non* comprende, ma può essere considerata una «*riserva di capacità di agire*»: interattiva, autonoma, auto-apprendente, essa affronta un numero elevato di problemi e attività *senza* l'intelligenza e *senza* l'intervento umani. È resa possibile perciò

12. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale*, cit., p. 44.

13. Cfr. *ibidem*.

14. Ivi, p. 52.

15. Ivi, p. 20.

da un radicale «divorzio tra *intelligenza* e *capacità di agire*», tra la capacità di risolvere problemi e portare a termine con successo un compito e la necessità di essere intelligenti nel farlo. Al contempo, è resa non solo utile, ma anche necessaria, dalla progressiva trasformazione dell'ambiente *umano* in un'infosfera *adatta* all'AI, semplificata e meccanizzata¹⁶.

Il rischio, allora, è di doversi confrontare con un mondo non più *a misura d'uomo* ma *a misura di macchina*. Lungi dal proporre una visione pessimistica sul futuro dell'AI, Floridi intende comprenderne la natura, le nuove sfide, nella consapevolezza che, seppur le ricerche sull'intelligenza artificiale potranno risolvere sempre più problemi, essa non potrà mai autonomamente scegliere *quali* valga la pena risolvere, per quali finalità, con quali costi e con quali conseguenze, questioni su cui l'intelligenza umana continuerà a dover esercitare *specifiche* e *inalienabili* responsabilità etiche e politiche.

In modo diverso, ripartendo dal famoso quesito di Turing «le macchine possono pensare?», Nello Cristianini prende atto di un profondo cambiamento nelle fasi più recenti dell'innovazione digitale. Le macchine intelligenti su cui si interrogava Turing sono molto diverse rispetto alle attuali potenzialità sviluppate dall'AI: più velocità, più potenza di calcolo, più capacità di archiviazione ed elaborazione a costi sempre più contenuti consentono di progettare nuovi sistemi – semplici software o robot – che godono di autonomia operativa, interagiscono con l'ambiente attraverso una rete di algoritmi che elaborano, tramite una serie di inferenze induttive, quello che si potrebbe definire una «*rappresentazione* artificiale» del mondo¹⁷. I nuovi automi, dunque, possono *pensare*, seppur in

16. *Ibidem*.

17. Cfr. N. Cristianini, *Machina sapiens. L'algoritmo che ci ha rubato l'intelligenza*, il Mulino, Bologna 2024.

modo diverso dal nostro. Quelli che inizialmente erano semplici *modelli di linguaggio* programmati per la risoluzione di problemi definiti, si stanno rivelando veri e propri *modelli del mondo*, in grado di “capire” non solo le relazioni grammaticali tra le parole, ma anche la relazioni causali tra oggetti, eventi e concetti del mondo reale.

Basti pensare quando nel 2017 l’OpenAI lanciò un nuovo algoritmo, chiamato *Transformer*, che consentì ai computer di analizzare rapidamente quantità enormi di testo, per scoprire utili regolarità statistiche senza intervento umano. Le iniziali conoscenze linguistiche apprese dall’algoritmo addestrato su un testo e un compito “generico” si rivelarono poi trasferibili ad altri compiti, segnando la nascita del *Generatively Pretrained Transformer*, più comunemente noto come GPT¹⁸. Furono sperimentate quattro diverse versioni di GPT con modelli linguistici diversi, in cui si comprese che aumentando le dimensioni dei modelli di linguaggio se ne migliorava la capacità di apprendere, in modo autonomo e “creativo”, compiti nuovi. Si constatò allora l’emergere di nuove abilità e competenze, che non derivano dalla programmazione dell’algoritmo, ma dal modo in cui quest’ultimo interagisce con l’enorme quantità di dati usata per il *training* e per il *testing*, incrociando un addestramento da rinforzo e una forma di apprendimento plastico, aperto e divergente¹⁹. Uno degli esempi più evocativi, in tal senso, è il lancio al pubblico, nel novembre 2022, di *ChatGPT*: un *large language model* che, addestrato a predire le parole

18. Cfr., tra gli altri, B.C. Stahl - D. Eke, *The Ethics of ChatGPT. Exploring the Ethical Issues of an Emerging Technology*, in «International Journal of Information Management», LXXIV, 2024, 102700, <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2023.102700>.

19. I. Pelgreffi, *Sulla macchina parlante. Osservazioni intorno al fenomeno ChatGPT*, in M. Anzalone - O. Tolone, *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*, cit., pp. 151-158.

mancanti, aveva simultaneamente assorbito dai suoi dati conoscenze di grammatica, sintassi, semantica e pragmatica. In esso si può notare *naturalezza* e *realismo* del dialogo, capacità di “ragionare”, un certo “senso comune”. Secondo Cristianini, una prima relazione con un tipo di intelligenza *non* umana e completamente diversa (dotata di “affermazioni false”, “allucinazioni”, “falsa memoria”)²⁰. ChatGPT interagisce infatti con altri testi, ma al contempo opera in «interazione *strutturale*» con il linguaggio “vivo” del mondo storico-sociale. Tale «generatività di linguaggio su base dialogica» non è solo una ricombinazione di dati pre-registrati, ma si potrebbe definire quasi una «*soggettività* elaboratrice di risposte» con un progressivo «intendimento ermeneutico» che sembra mettere in crisi ogni distanza chiara e distinta con l'uomo²¹. Tale progresso tecnologico chiama così in causa una nuova responsabilità etica, in grado di comprendere le implicazioni morali derivati da una *differente* relazione uomo-macchina, in cui la macchina non solo *dialoga* con l'uomo, ma *costruisce relazioni*, intese come condizione preliminare di ogni esperienza possibile²². Ugualmente significativo, in tal senso, è *Gemini*, il nuovo modello di linguaggio introdotto nel dicembre 2023 da Google DeepMind, che combina testo, audio, video, immagini producendo una rappresentazione *complessa* del mondo.

Con *ChatGPT* e *Gemini* ci troviamo di fronte ad alcuni tra i software più avanzati, che “costruiscono” *modelli* del mondo, in grado di interagire *significativamente* con esso. Essi sono dotati di una forma di “comprensione” *artificiale* che, per

20. N. Cristianini, *Machina sapiens*, cit., pp. 111-112.

21. I. Pelgreffi, *Sulla macchina parlante*, cit., p. 155.

22. Ivi, p. 157. Per un ulteriore approfondimento si veda E. Bartolini, *Quale dialogo con l'intelligenza artificiale? Riflessioni sulla relazione con ChatGPT*, in M. Anzalone - O. Tolone (a cura di), *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*, cit., pp. 113-130.

quanto diversa dalla nostra, sta assumendo sempre maggiore autonomia, capacità di autoapprendimento e capacità decisionale²³. Di fronte a quella che può dunque esser definita, come propone Cristianini, un esempio di «*machina sapiens*» – e non solo una “riserva di agire”, come voleva Floridi – siamo chiamati ad interrogarci su ciò che significa per noi *pensare, comprendere, agire eticamente*. Se infatti i criteri in base ai quali è possibile definire “l’agentività” di un sistema artificiale sono l’*adattabilità*, l’*interattività* e dell’*autonomia*²⁴, i nuovi automi possono a rigor di logica essere definiti “agenti *altri*”, che non solo agiscono nel mondo, ma propongono un “loro” universo di significato, *anche* morale. A questo punto, dovremmo chiederci, possono esser considerati *soggetti morali*²⁵?

2. Human moral agency e artificial moral agency

Le modifiche di ordine epistemologico, ontologico, antropologico ed etico introdotte dai nuovi «agenti morali artificiali» – intendendo con questo termine sistemi di AI che operano

23. N. Cristianini, *Machina sapiens*, cit., p. 145.

24. L. Floridi - J. Sanders, *Entropy as Evil in Information Ethics*, in «Etica & Politica», I, n. 2, 1999, pp. 55-66.

25. Per una bibliografia critica sul tema, si vedano: M. Anderson - S.L. Anderson, *Machine ethics: creating an ethical intelligent agent*, in «AI Magazine», XXVIII, n. 4, 2007, pp. 15-26; E. Awad et al., *The Moral Machine Experiment*, in «Nature», n. 563, 2018, pp. 59-64; L. Floridi - J.W. Sanders, *On the Morality of Artificial Agents*, in «Mind and Machine», XIV, n. 3, 2004, pp. 349-379; D. Tafani, *Sulla moralità artificiale. Le decisioni delle macchine tra etica e diritto*, in «Rivista di filosofia», CXI, n. 1, 2020, pp. 81-103; W. Wallach - C. Allen, *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*, Oxford University Press, New York 2009. Per una riflessione aggiornata e multidisciplinare sul tema si vedano i contributi del già citato M. Anzalone - O. Tolone (a cura di), *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*.

con sempre maggiore autonomia e applicando norme e valori morali²⁶ – mette in luce l'esigenza di ripensare la *soggettività* umana e l'*agentività* artificiale, affrontando criticamente il problema della *moral agency*, tentando di comprendere a quali condizioni ha senso parlare di “autonomia”, “agire”, “decisione”, “fiducia”, “sensibilità etica” per gli agenti autonomi. Se infatti ciò nasce da un ampliamento linguistico modulato su un'analogia ad alcune facoltà umane, è necessario comprendere che l'*analogia* non è un'*omologia*, e bisogna mettere in luce non solo le similitudini, ma soprattutto le differenze rispetto al modo di pensare e di agire umano²⁷. È necessario analizzare forme di *agency* e di *intelligenza* diverse, quella umana e quella artificiale, senza confonderle, ma comprendendone le *differenze* ed interrogandosi sulla loro *interazione*²⁸.

Se l'*artificial agency* può esser definita come la capacità dei sistemi AI di interagire nell'ambiente e risolvere dei problemi, compiendo “scelte” in vista della realizzazione di determinati obiettivi a partire, come abbiamo visto, da modelli statistici che elaborano i dati emettendo dei risultati efficaci (ma, molto spesso, poco accurati), ben diversa è l'*human moral agency*. Essa potrà essere intesa come la capacità umana di autonomia relazionale, epistemica e morale, in gradi di sviluppare valori,

26. Cfr. sul tema F. Fossa - V. Schiaffonati - G. Tamburrini (a cura di), *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, Carocci, Roma 2021; D. Amoroso - G. Tamburrini, *I sistemi robotici ad autonomia crescente tra etica e diritto: quale ruolo per il controllo umano?*, in «BioLaw Journal – Rivista di Bio-Diritto», n. 1, 2019, pp. 33-51.

27. Cfr. F. Fossa, *Agenti morali artificiali: un errore categoriale? Note sul gioco linguistico dell'estensione semantica*, in M. Anzalone - O. Tolone, *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*, cit., pp. 381-386.

28. Cfr. S. Tiribelli, *Artificial agency and moral agency*, cit.; S. Nyholm, *Attributing Agency to Automated Systems: Reflection on Human-Robot Collaborations and Responsibility-Loci*, in «Science and Engineering Ethics», XXIV, n. 4, 2018, pp. 1201-1219.

ragioni, obiettivi, progetti morali e di sceglierli criticamente come motivi delle scelte e dell'azione²⁹.

Per questo sarà sempre necessario, come scrive Adriano Fabris, distinguere tra un agire – quello *umano* – intenzionale, riflesso, relazionale e un agire – quello *artificiale* – in vista dell'efficacia, distinguendo il *soggetto morale* (l'agente morale responsabile, dunque l'uomo) dall'*agente artificiale* che, pur dotato di sempre più competenze *cognitive*, ma anche *emotive, relazionali, sociali e morali* non agisce secondo intenzioni, secondo motivazioni morali che possono considerarsi sue proprie. Pur iniziando a “produrre” alcuni *modelli* di comprensione e interazione col mondo, i nuovi automi possono essere “moralì” solo per ciò che *noi* valutiamo sia morale, ma che, nell'orizzonte della macchina, non ha alcuna “coscienza”, “consapevolezza” né “pretesa” di moralità. Pur non essendo *soggetti* morali, gli agenti artificiali autonomi possono però influire in modo positivo e/o negativo sullo sviluppo del *senso morale* dell'uomo e, proprio su questo ultimo elemento, è necessario soffermarsi per comprendere se essi possano costituire delle *effettive* possibilità di progresso morale³⁰.

29. Cfr. sul tema i contributi di Adriano Fabris, tra cui *Etica della persona ed etica delle macchine*, in G. Manone - G. Tajani (a cura di), *Persona e nuove tecnologie*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008; Id., *Relazione. Per una sfida performativa*, Morcelliana, Brescia 2016; Id., *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

30. Sulle influenze negative che l'*artificial agency* può avere nei confronti del genuino sviluppo ed espressione dell'agire morale, in particolar modo della capacità di ragionamento morale e politico dell'individuo (con importanti ricadute sul processo di costruzione identitaria e di mutuo riconoscimento) si veda il già citato S. Tiribelli, *Intelligenza artificiale e progresso morale*. Per un punto di vista differente e, solo in parte, speculare si veda M. Tassella, *IA e miglioramento morale: il caso degli Assistenti Morali Artificiali*, in M. Anzalone - O. Tolone, *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*, cit., pp. 167-172.

3. *La robotica sociale: il robot come strumento scientifico e come agente relazionale*

Accanto alle analisi sinora indagate di Floridi e Cristianini, un terzo orizzonte di riflessione filosofica sull'AI è rappresentato dal contributo tecnico, scientifico ed epistemologico della robotica sociale. Essa costituisce quell'ambito di ricerca altamente interdisciplinare – nato dall'interconnessione di *Human-Robot Interaction* (HRI), *Affective Robotics*, *Cognitive Robotics*, *Development Robotics*, *Epigenetic Robotics*, *Assistive Robotics* e *Rehabilitation Robotics* – che si interroga sulla possibilità che il robot possa diventare un “attore sociale”, un agente artificiale destinato ad integrarsi in modo significativo nel tessuto umano delle relazioni sociali, etiche e politiche³¹. Basti pensare alla sempre maggiore adozione di sistemi intelligenti in molti contesti sociali (dai *care-givers* artificiali per coadiuvare la cura degli anziani, per il monitoraggio dei pazienti, per l'assistenza ai lavoratori o l'accoglienza clienti, sino al loro utilizzo nei supermercati e nelle scuole)³². In particolar modo la diffusione dei robot sociali appare promettente – seppur problematica – in ambienti chirurgici, diagnostici, assistenziali e riabilitativi, di fronte alla sfida delle malattie croniche e neurodegenerative, che richiedono un'assistenza continua e un coinvolgimento attivo del paziente nel percorso di cura³³.

31. Cfr. sul tema K. Dautenhahn, *Socially intelligent robots: dimensions of human-robot interaction*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences», CCCLXII, n. 1480, 2007, pp. 679-704; M. Nørskov, *Social Robots: Boundaries, Potential, Challenges*, Routledge, London 2016.

32. Cfr. inoltre sul tema F. Marin, *I robot umanoidi nei contesti assistenziali: il problema del contatto nella relazione di cura*, in M. Anzalone - O. Tolone (a cura di), *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*, cit., pp. 235-240.

33. Su possibilità, interrogativi e rischi di tale diffusione, si veda P. Ricci Sindoni, *Medicina e robotica. Opportunità scientifiche e domande etiche*, in «Critical Hermeneutics», VI, n. 2, 2022, pp. 323-344.

La robotica sociale mira a sviluppare tecnologie che rendano l'interazione tra esseri umani e sistemi tecnologici sempre più facile, coinvolgente e funzionale³⁴. Per operare efficacemente in un contesto sociale, il sistema tecnologico – l'automa – deve saper stare “al gioco” delle relazioni interpersonali, dunque deve sviluppare delle competenze *sociali*, oltre che cognitive; *emotive* e *relazionali*, oltre che computazionali. Tale intreccio della dimensione sociale e della dimensione propriamente tecnologica genera numerose questioni di carattere morale. Se si vuole infatti che la tecnologia si integri nel tessuto sociale nel quale deve svolgere le sue funzioni, è necessario che sia percepita come un elemento “appartenente” a quella trama relazionale. Deve dunque essere in grado di “riconoscere” e “interpretare” appropriatamente le emozioni degli interlocutori umani e “reagire” ad esse in modo adeguato. Ma questa è solo *apparenza*, è solo una *simulazione* dell'emozione che può trarre in inganno³⁵? Per cercare di rispondere si può fare riferimento agli studi sulla modellizzazione robotica dell'empatia *artificiale* di Dumouchel e Damiano³⁶.

La progettazione di un robot “empatico” o “affettivo” è uno dei programmi di ricerca più all'avanguardia non solo della robotica attuale, ma anche delle scienze cognitive e della filosofia della mente, volte a ideare non soltanto un *utensile tecnico*, o un *agente artificiale funzionale*, ma uno *strumento scientifico*.

34. Per un approfondimento sul tema, si vedano C. Breazeal, *Toward Sociable Robots*, in «Robotics and Autonomous Systems», XLII, n. 3-4, 2003, pp. 167-175; Id., *Emotions and sociable humanoid robots*, in «International Journal of Human-Computer Studies», LIX, n. 1, 2003, pp. 119-155.

35. Sulla complessità della questione e sulle influenze negative che la simulazione delle emozioni può avere sulle capacità morali dell'individuo, si veda F. Fossa, *Artificial Moral Agents. Moral Mentors or Sensible Tools?*, in «Ethics of Information Technology», XX, n. 2, 2018, pp. 115-126.

36. Cfr. P. Dumouchel - L. Damiano, *Vivere con i robot*, cit.

co di indagine e di approfondimento sulla natura della mente umana, della socialità e delle emozioni³⁷. Interagendo con gli interlocutori umani, infatti, i nuovi robot permettono secondo i due studiosi di testare una nuova teoria della mente come «rete cognitiva socialmente distribuita»³⁸ e una nuova teoria delle emozioni, a partire da circuiti di coordinazione cognitiva e affettiva a cui hanno la capacità di partecipare come *partners* sociali³⁹.

La robotica sociale, in quest'ultima declinazione, può essere concepita come un'«antropologia artificiale», il cui obiettivo è ricreare artificialmente alcune capacità cognitive tipicamente umane, per studiarle e comprenderle meglio⁴⁰. È possibile rintracciare in essa due filoni di ricerca prioritari sullo studio delle emozioni: il primo – quello che può esser definito di robotica *interna* – che mira a costruire per i robot processi emozionali interni e privati, di carattere fisiologico e/o psicologico (e, in quanto tali, *autentici*, poiché simili, pur nella diversità, all'uomo o all'animale); il secondo – quello di robotica *esterna* – si concentra invece sulla dimensione sociale, esterna e pubblica delle emozioni (e, in quanto tali, definite *fittizie*, simulate, ingannevoli o inautentiche, poiché non “provate” direttamente dal robot). Si genera così un dualismo tra due differenti orientamenti di ricerca e progettazione, radicati sull'opposizione tra *emozioni umane genuine* ed *emozioni robotiche simulate*.

37. Ivi, pp. 20-21.

38. Come direbbe Bateson un'«ecologia» della mente che emerge dall'accoppiamento strutturale con altri agenti e l'ambiente. Cfr. G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler, San Francisco 1972; tr. it. di G. Longo e G. Trautteur, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 2000.

39. Cfr. sul tema P. Benanti, *Human in the loop. Decisioni umane e intelligenze artificiali*, Mondadori, Milano 2022.

40. P. Dumouchel - L. Damiano, *Vivere con i robot*, cit., p. 76.

In modo differente, a partire da un approccio che Doumouchel e Damiano definiscono *interazionista*⁴¹ – situato come punto di incontro tra robotica interna e robotica esterna – è possibile creare agenti robotici che uniscano le due dimensioni delle emozioni, riconoscendole entrambe necessarie per la costituzione di circuiti affettivi (*affective loops*) attraverso cui i robot partecipano a scambi emozionali ed empatici con gli individui umani. I robot progettati in questo contesto di sperimentazione sono pertanto dotati *sia* di sistemi emozionali interni, *sia* della capacità di esprimere esternamente delle emozioni⁴². Al contempo, la ricerca futura è orientata a fornire al robot “socievole” la capacità di auto-narrazione, quindi di una “memoria” in grado di ricostruire una “propria” storia. Ma – dovremmo chiederci – cosa si intende propriamente con «emozioni – o empatia artificiali»⁴³?

La modellizzazione robotica – intesa come forma di conoscenza “sintetica”⁴⁴ – permette il superamento della classica dicotomia *emozioni umane vere* e *emozioni robotiche false*. I nuovi robot sono dotati di sistemi emozionali specifici (molto diversi da quelli psicologici e fisiologici che ci caratterizzano), dunque di emozioni *artificiali* non ingannevoli, con cui è possibile entrare in interazione. Il modo in cui la robotica sociale implementa il comportamento affettivo suggerisce di abban-

41. Cfr. L. Cañamero, *Emotions understanding from the perspective of autonomous robots research*, in «Neural Networks», XVIII, n. 4, 2005, pp. 445-455; P. Dumouchel, *Emozioni. Saggio sul corpo e sul sociale*, tr. it. di L. Damiano, Medusa, Milano 2008.

42. Cfr. P. Dumouchel - L. Damiano, *Vivere con i robot*, cit., pp. 127-129.

43. Cfr. M. Asada, *Towards artificial empathy: how can artificial empathy follow the development pathway of natural empathy?*, in «International Journal of Social Robotics», VII, n. 1, 2015, pp. 19-33; Id., *Development of artificial empathy*, in «Neuroscience Research», n. 90, 2015, pp. 41-50.

44. P. Dumouchel - L. Damiano, *Vivere con i robot*, cit., p. 186.

donare la concezione classica delle emozioni quali fenomeni discreti, interni e privati, ripensandole invece come frutto di un meccanismo di continua coordinazione interindividuale⁴⁵. Interessanti a tal proposito sono i modelli robotici Barthock Jr. e Kismet, Geminoid, Paro e Kaspar: esempi di robot che si cerca di inserire, con diversi gradi di autonomia cognitiva e relazionale, in dinamiche di coordinazione emotiva con agenti umani. Scrive Damiano:

Creare emozioni ed empatia “robotiche” significa offrire ai robot meccanismi capaci di inserirli in anelli di codeterminazione affettiva con gli agenti umani. Una delle condizioni di base è quella di costruire agenti robotici che siano agenti affettivi non “individuali” ma “relazionali”. [...]. Questo è il punto chiave della declinazione sintetica dell’approccio della coordinazione affettiva. Costruire emozioni ed empatia artificiali come momenti di una dinamica ricorsiva di interazione uomo-robot che, mediante il meccanismo dell’espressione affettiva, inserisca gli agenti in un anello di co-specificazione e co-trasformazione tale da coordinarne le inclinazioni all’azione e avviare un processo, una storia, di coevoluzione.⁴⁶

Pensare un agente robotico in grado di interagire cognitivamente ed emotivamente con gli umani, di partecipare alle relazioni sociali significa comprendere meglio – muovendoci su un piano *epistemologico* –, ma allo stesso tempo trasformare – spostandoci su un piano *etico e politico* – i rapporti di potere, le asimmetrie opprimenti, ma anche i legami di solidarietà che esistono tra gli uomini. Per questo, secondo questo orientamento di ricerca, vivere con i robot può costituire

45. Cfr. M.D. Lewis - I. Granic (a cura di), *Emotion, Development and Self-Organization: Dynamic Systems Approaches to Emotional Development*, Cambridge University Press, New York 2002; T. Ziemke - R. Lowe, *On the role of emotion in embodied cognitive architectures: from organisms to robots*, in «Cognitive Computation», I, n. 1, 2009, pp. 104-117.

46. P. Dumouchel - L. Damiano, *Vivere con i robot*, cit., p. 143.

l'opportunità di un effettivo progresso morale, in quanto essi permettono una nuova ermeneutica della persona, una più articolata definizione del *soggetto morale* e, al contempo, un pensiero "critico" sull'*agire morale artificiale*. Aprono infatti l'occasione di sperimentare una co-evoluzione tra uomo e robot in cui quest'ultimo, nuovo «attore sociale»⁴⁷, diventa uno strumento di auto-esplorazione delle capacità umane e di comprensione della vita sociale. Il robot sociale, lungi dall'annientare la singolarità umana, può affiancare l'individuo in processi di autoconoscenza, apprendimento e crescita, contribuendo a identificare i *criteri* che definiscono la *specificità* del soggetto umano, da intendere come «unità co-evolutiva che intreccia, nella sua continua trasformazione, la componente biologica della corporeità con quella tecnologica degli apparati artificiali», in una costante *ibridazione* tra *bios* e *technè*⁴⁸.

*L'etica sintetica*⁴⁹ accoglie dunque le sfide e le problematiche etiche che l'interazione tra *soggetti morali umani* e *agenti artificiali autonomi* propone: creare "emozioni artificiali" non significa infatti inseguire il sogno di onnipotenza divina di ri-creazione dell'essere umano, ma tentare di delineare un nuovo orizzonte di esperienza *condivisa* in cui i robot partecipano alle interazioni sociali non solo come agenti artificiali ma, in modo più specifico, come «agenti affettivi relazionali». *Diversi* rispetto all'uomo, essi sono in grado di influire – positivamente o negativamente – nell'ecologia nelle sue relazioni, etiche e politiche, promuovendo o depotenziando la capacità umana di *agency*⁵⁰.

47. Cfr. *ivi*, p. 18.

48. Cfr. A. Tuminelli, *Ibridazione tecno-umana e robotica educativa*, cit., p. 305.

49. Cfr. P. Dumouchel - L. Damiano, *Vivere con i robot*, cit., p. 197.

50. Cfr. inoltre sul tema S. Tiribelli, *Autonomia relazionale e intelligenza artificiale*, in M. Anzalone - O. Tolone, *Etiche applicate e nuovi soggetti morali*, cit., pp. 413-419.

Allora la robotica sociale pone nuovi quesiti etici alla riflessione filosofico-morale, che è urgente prendere in considerazione: a quali condizioni i nuovi agenti morali artificiali possono inserirsi *significativamente* nelle relazioni umane? In che misura possono contribuire alla costruzione di un senso comune, per conseguire obiettivi eticamente rilevati, per realizzare una maggiore collaborazione e giustizia sociale? Quando, in modo differente, il loro intervento rischia di semplificare la complessità del reale nella linearità dell'algoritmo, così svuotando la relazione di senso etico, paralizzando la capacità di giudizio critico contro le ingiustizie sociali e politiche?

Queste costituiscono alcune delle frontiere più interessanti degli studi sull'interazione tra *intelligenza umana* e *intelligenza artificiale*, sulla relazione tra il *soggetto morale* e quella *nuova* "forma di *alterità*" costituita dal robot, che è necessario continuare ad approfondire.

Etica dell'incertezza
Il bias di analogia e la teoria della complessità
nel decision making

Aldo Pisano*

1. Etiche per l'IA: un argomento introduttivo

Il contributo qui presentato vuole mettere in evidenza il valore dell'intelligenza come processo adattivo, con particolare riferimento alla sfera pratica dell'esperienza umana e alla gestione di scenari etici complessi. In questa accezione, per un agente morale non è essenziale solo il raggiungimento di un determinato obiettivo – la cui benevolenza o malevolenza non è qui oggetto della discussione –, quanto il *perché e con quali mezzi* tale obiettivo viene raggiunto, affinché la nuova azione prodotta nello scenario di incertezza risulti eticamente sostenibile. Da questa prospettiva, e dal raffronto fra essere umano e macchina, emerge la tesi principale qui proposta: l'incertezza si configura come categoria che attua forme del progresso morale (individuale e collettivo).

Per sostenerla, tra i riferimenti utilizzati nevalgico è l'articolo di Alan Turing del 1950, mediante cui si cercherà di mettere in evidenza il valore che Turing assegna al pensiero in rapporto al *machine learning*. A questo, si accosteranno altri

* Università degli Studi della Calabria.

due riferimenti: il primo è Gerd Gigerenzer e relativi studi sul *decision making*, sull'intelligenza, e sull'IA psicologica¹; il secondo all'etica delle virtù e alla *phronesis* aristotelica, a cui è riconducibile l'idea di un'intelligenza (morale) pratica come elemento di differenziazione rispetto all'IA.

Nel complesso, il raffronto con l'intelligenza artificiale verrà assunto nella prospettiva dell'etica sintetica², ossia su come l'IA stimoli il dibattito contemporaneo sul ruolo e sulla funzione dell'etica, sottolineando l'originaria appartenenza di tale dimensione all'essere umano.

Per non lasciare un vuoto argomentativo, e a scopo di chiarificazione della posizione qui assunta, si introdurrà succintamente quest'ultimo punto, ossia che la dimensione morale pertiene all'essere umano, non alle macchine. Facendo riferimento alla ricostruzione proposta da Michael Tommasello³, l'etica non è da intendersi come semplice processo simpatetico primario, che è anche condiviso da altre specie non umane, ma come il successivo definirsi prima di una morale della seconda persona (cooperazione e reciprocità) e poi di una morale istituzionalizzata e astratta nel corso dell'evoluzione della specie (giustizia). Questo lo si può assumere come meccanismo funzionale alla sopravvivenza, considerando che la specie umana si contraddistingue per il suo controllo sull'ambiente, e che vive in gruppi sociali ampi, necessitando quindi di prescrizioni e istituzioni utili alla cooperazione e alla convivenza. In una prospettiva etologica, esistono caratteristiche specie-

1. G. Gigerenzer, *Perché l'intelligenza umana batte ancora gli algoritmi*, tr. it. di R. Mazzeo, Cortina, Milano 2023.

2. P. Dumouchel - L. Damiano, *Vivere con i robot. Saggio sull'empatia artificiale*, Cortina, Milano 2019.

3. M. Tommasello, *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2016.

specifiche e sicuramente l'etica è strettamente riferibile all'essere umano, anche nella sua accezione non-evoluzionistica e artificiale⁴.

In aggiunta, essendo la natura dell'essere umano tecnica – come sostiene una buona parte dell'antropologia filosofica, con specifico riferimento ad Arnold Gehlen⁵ – ed essendo che la tecnica permette di dominare e invadere ambienti compromettendo la vita di altre specie (oltre quella dell'essere umano), va da sé che l'etica della responsabilità diviene essenziale per salvaguardare la vita in generale⁶. Questa ricostruzione porta direttamente a una conseguenza: se l'etica è propria della specie umana, essa si irradia verso tutto ciò con cui l'essere umano entra in relazione: sé stesso, gli altri, le altre specie, l'ambiente, e le tecnologie che mediano i rapporti intersoggettivi. Così come l'etica animalista è estensione della responsabilità umana sulle altre specie animali, e quindi non è un'etica degli animali, ma *per* gli animali; così come l'etica dell'ambiente è un'etica *per* l'ambiente; allo stesso modo è preferibile utilizzare la locuzione etica *per* l'IA. Di fatto, l'espressione “etica dell'IA” nella sua ampiezza semantica, rischia di generare fraintendimenti. Se, infatti, il valore che assume “dell'IA” dovrebbe essere quello di un complemento di denominazione, rischia di essere confuso con un complemento di specificazione, generando un profondo errore concettua-

4. Nella riflessione di Hobbes stesso, il termine “artificialità” compare in riferimento alla morale umana e in quella accezione accostabile alla nascita delle istituzioni nella linea evolutiva messa in evidenza da Tommasello. Sulla discussione si veda: P. Donatelli, *Etica. Le idee, le teorie, le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2014, p. 183.

5. A. Gehlen, *La tecnica vista dall'antropologia*, in Id., *Prospettive antropologiche*, tr. it. di S. Cremaschi, il Mulino, Bologna 1987, pp. 141-170.

6. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. Rinaudo, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009.

le, ossia che l'IA possieda intrinsecamente un'etica. Da qui il fraintendimento, come a voler intendere che l'IA sia produttrice di nuova moralità in quanto agente dotato di libertà e autorialità; ovviamente questo argomento è sviante e rischia di rendere l'etica dell'IA una disciplina inerente a un falso problema.

2. *Il bias di analogia*

Esposta questa posizione introduttiva, necessariamente in forma succinta, si può ora entrare nel merito della discussione. Con l'avvento dell'IA l'agire del soggetto morale – a cui viene attribuita la responsabilità e autorialità dell'atto – è posto in analogia ai processi decisionali secondo cui è programmata la macchina⁷. Per uno scivolamento semantico, e concettuale, l'intelligenza è diventata elemento di connessione fra umano e artificiale *come se* si potesse ancora immaginare un'imitazione perfetta dell'essere umano da parte dell'IA. Analizzando primariamente la questione sotto il profilo logico, vi è fra le due forme di intelligenza una dipendenza esistenziale (o causale) e una dipendenza nominale. In questo senso, l'idea di intelligenza della macchina non sarebbe autosufficiente perché: 1) dipende causalmente, e quindi esistenzialmente, dall'essere umano; 2) dipende nominalmente dagli studi etologici riferiti alle intelligenze animali.

7. Il tema riferito al *bias* di analogia è il dominio della matematizzazione, effetto ultimo dei processi di razionalizzazione. Un tema ampiamente noto in riferimento all'etica e all'antropologia della tecnica e che ha trovato un inquadramento fondamentale in M. Horkheimer - Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010.

Non a caso, la domanda originale di Alan Turing è: “Può una macchina pensare?”⁸. Questa domanda, che Turing formula nel suo articolo su «Mind» del 1950, in realtà già alla fine del primo paragrafo viene sostituita da una domanda più consona o realistica e con l'introduzione dell'*Imitation Game*: “Cosa accadrebbe se a formulare una risposta nel test di Turing è una macchina e l'interrogatore non è in grado di distinguersela?”. Questo passaggio non è da sottovalutare, anzi apre una prospettiva diversa e genuina sulla concezione dell'intelligenza artificiale per come dovrebbe originariamente essere intesa: non come intelligenza in sé, ma definita tale estrinsecamente, ossia per attribuzione da parte dall'essere umano. Di fatto, nel test di Turing è l'interrogatore che *crede* che la macchina sia intelligente perché è stata in grado di formulare una risposta esatta e coerente⁹.

Ora, questo spostamento dalla macchina come intelligenza intrinseca alla macchina nel senso in cui l'essere umano *crede* sia intelligente è una distorsione dovuta alla carenza di dati empirici dell'interrogatore. Il piano è dunque quello credenza (*belief*)¹⁰ che si configura come distorsione rappresentazionale della realtà, ed è proprio su questa concezione del *bias* che bisogna ripensare il concetto di intelligenza legato al valore

8. Cfr. A.M. Turing, *Computing machinery and intelligence*, in «Mind», LIX, n. 236, 1950, pp. 433-460.

9. In realtà, nella prospettiva di etica sintetica – ad esempio quella di Jean Ladrière – questo rapporto tra essere umano e macchina permette di accrescere la conoscenza dell'essere umano in quanto sistema complesso, partendo dalla sua inimitabilità.

10. L'uso del termine è chiaramente riferito a Hume. Per una lettura critica si vedano J. Leicester, *Belief: The Explanatory Power of Hume's Theory*, in «The Journal of Mind and Behavior», XLI, n. 1, 2020, pp. 1-14. Come riferimento principale, cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it., con testo a fronte, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001.

del pensiero riflessivo¹¹; l'intelligenza umana è *sui generis* in quanto in essa si incarna il pensiero riflessivo, come capacità di costruire un ordine causale negli eventi, ma soprattutto di critica, incertezza e revisione delle credenze. Relativamente all'IA si è invece prodotta una falsa credenza che ha generato allarmismo e aperto falsi problemi etici.

Questa falsa credenza è a sua volta generativa di una questione meta-etica riferita all'uso di un termine fuorviante come quello di intelligenza. L'attività dell'intelligenza come pensiero secondario è mediata da processi coscienti; al contrario, l'intelligenza come processo preriflessivo rappresenta una forma di intelligenza matematica che opera per approssimazione e non solo come cieco automatismo. Tuttavia, nel caso delle macchine, questo tipo di intelligenza non è in grado di generare soluzioni realmente ottimali. Interessante, a questo proposito, è l'argomento proposto da Stanisław Lem in *Summa Technologiae*, quando scrive:

La nostra conoscenza si deve quindi per ora fermare alla constatazione di un'abilità tanto fenomenale, almeno dal punto di vista della macchina. L'euristicica umana è, in ogni caso, una derivazione dell'"euristica" di tutti gli esseri viventi che fin dalla loro prima apparizione hanno sempre dovuto agire basandosi su un'informazione incompleta e imprecisa, portando a definire le costanti con approssimazione e quindi ad accontentarsi di scelte vaghe. Ideale per la modellizzazione – almeno in una fase iniziale – sarebbe non un apparato che agisse sulla base dei postulati puramente logici forniti, stabilendo al cento per cento verità o falsità, ma uno che agisse "più o

11. Cfr. J. Dewey, *Come pensiamo*, tr. it. di C. Bove, Cortina, Milano 2016. Da notare che la riflessione di Dewey si trova qui inserita proprio in virtù dei riferimenti utilizzati dall'autore alla filosofia moderna (es. Locke e Hume), utili ad analizzare il rapporto fra pensiero dogmatico e pensiero critico in una prospettiva di educativa. Tema oggi più che mai fondamentale in relazione all'etica dell'IA e al revisionismo dei *bias*.

meno”, “così così”, “approssimativamente”. Considerato infatti che l’evoluzione – a livello della totalità degli organismi – ha prodotto prima degli “apparati” di quel tipo, la cosa doveva evidentemente essere più facile che non crearne di tali che si servissero *explicite* della logica.¹²

Su questo punto ci si soffermerà distinguendo fra l’ottimalità di una soluzione etica che non si può far solo coincidere con una scelta formalmente corretta. Non a caso, la forma dell’apprendimento della macchina è un apprendimento automatico, meccanicizzato e procedurale atto a risolvere il problema nel minor tempo possibile. Ancora una volta, ottimale e veloce non possono coincidere; disgiungendole, ciò che rimane è la velocità come qualità e criterio per cui si affidano compiti alle macchine.

3. *Rischio e incertezza*

La riflessione etica fin qui condotta permette di mettere dunque a fuoco il *bias* di analogia, un erroneo rapporto fra intelligenza umana e artificiale, che nella teoria del *decision making* e dell’IA psicologica, è correlato a una mancata distinzione fra rischio e incertezza. In riferimento alla teoria di Gerd Gigerenzer, le decisioni non si basano su grandi quantità di dati, ma sullo sviluppo graduale di abilità come il pensiero causale, la fisica intuitiva, la psicologia intuitiva e la socialità intuitiva¹³.

12. S. Lem, *Summa Technologiae*, tr. it. di L. Marinelli, LUISS University Press, Roma 2023, pp. 183-184. Il riferimento a Lem non è arbitrario, inserendosi la sua riflessione nel filone comparativista evoluzione biologica – evoluzione tecnologica che qui torna utile in riferimento al tema dell’intelligenza come adattamento.

13. La riflessione di Gigerenzer è concorde a quella della conoscenza e dell’agire del mondo di una forma di intelligenza matematica pre-riflessiva e approssimativa, su cui argomento Junaid Mubeen.

L'agire non si esaurisce nel possesso di esperienze e conoscenze immagazzinate (in un *database*), ma è necessaria un'abilità che permetta di rispondere alle condizioni di incertezza; per questo Gigerenzer distingue lo scenario di incertezza da quello di rischio¹⁴, in quanto il secondo prevede un numero di variabili intervenienti controllabili e prevedibili.

Al contrario della macchina, nella sfera etico-pratica, l'intelligenza umana assume un carattere adattivo e capace di gestire condizioni incerte che presentano un elevato numero di variabili – quello che Kathy O'Neil in *Weapons of Math Destruction*¹⁵ definisce come modello o sistema dinamico. Questo permette all'agente morale di allenare due importanti abilità che sono determinanti per il progresso etico individuale e collettivo: a) la *devianza* dal dato storico; b) l'*adattamento* alla nuova situazione.

Questi due aspetti rendono l'agente morale autore dell'atto, in quanto capace di “cominciamento”¹⁶, ossia di produrre soluzioni etiche inedite. Questo è proprio il dilemma che viene affrontato da Turing nell'articolo del 1950, in cui vengono passati in rassegna gli argomenti a sfavore della sua stessa tesi. Nello specifico, ve ne sono due che torna qui utile considerare:

- 1) L'argomento (6), presentato come *Obiezione di Lady Lovelace*¹⁷ – una delle prime programmatrici donne e allieva di

14. L'impiego dei termini risulta intercambiabile a primo acchito, ma in realtà la differenza nel sistema adottato dall'autore è che la situazione di “rischio” è in certa misura calcolabile, essendo basso il numero di variabili intervenienti; per converso, la situazione di “incertezza” non permette di calcolare gli esiti, essendo il numero di variabili non calcolabile.

15. K. O'Neil, *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, Penguin, London 2016.

16. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2014.

17. Cfr. A.M. Turing, *Computing machinery and intelligence*, cit., pp. 450-451.

Babbage. L'argomento di Lovelace è chiaro «La macchina analitica non ha pretese di originare nulla. Può fare tutto ciò che sappiamo come ordinarle di eseguire»¹⁸; in sostanza, la macchina non può generare qualcosa di veramente nuovo. Questo è in realtà l'obiettivo che si pone anche la ricerca della conferenza di Darhmouth del 1956.

- 2) L'argomento (8) presentato come *Argomento dell'Informalità del Comportamento*¹⁹ recita: «Non è possibile produrre un insieme di regole tale che l'essere umano possa sapere cosa fare in ogni circostanza»²⁰. Scrive Turing «Se ogni uomo avesse un insieme definito di regole di condotta [*rules of conduct*] con cui regolasse la propria vita, non sarebbe migliore di una macchina. Ma tali regole non esistono, quindi gli uomini non possono essere macchine»²¹.

Ora, i due argomenti presentano due problemi fra loro fortemente interconnessi.

- a) La macchina non può produrre nuove soluzioni, a meno che non ci si trovi nel campo della logica e dell'inferenza e sempre all'interno di un *dataset* prestabilito.
- b) L'analogia essere umano-macchina crolla non appena si entra nel campo etico-pratico. A proposito di questo aspetto, relativo soprattutto all'argomento dell'informalità del comportamento, Turing chiede di sostituire "*rules of conduct*" con "*laws of behaviour*", ossia regole di condotta con leggi del comportamento per poter smontare l'argomento. In realtà, l'argomento non viene destrutturato, in quanto Turing circoscrive ulteriormente il dominio di azione della macchi-

18. Ivi, p. 451 (tr. mia).

19. Cfr. ivi, p. 452.

20. *Ibidem* (tr. mia).

21. Ivi, p. 453 (tr. mia).

na che può produrre nuove soluzioni ma rispondenti a una causalità per necessità «‘Laws of behaviour’ I mean laws of nature as applied to a man’s body»²². Turing sta qui riproponendo la differenza kantiana tra causalità per necessità e causalità per libertà, tra *müssen* e *sollen*, fra essere e dover essere, fra descrizione e prescrizione, tra uomo pragmatico e uomo fisiologico²³.

Il limite evidenziato non è il fatto che la macchina non produca nuove soluzioni, ma è l’imprevedibilità delle risposte etiche in scenari complessi, proprio perché è impossibile costruire un insieme di regole rigide per tutti i domini esistenti, ossia per gli scenari di incertezza. Questo è in realtà possibile solo re-ontologizzando tutti gli ambienti²⁴ a misura di IA, il che comporta una impossibile riduzione della complessità. Un appunto a margine dell’analisi dell’argomento (8), tuttavia, è l’intuizione che guarda al *bias* di analogia come possibilità di conoscenza della natura umana. In questo senso, al pari delle macchine, ogni individuo ha una programmazione o codificazione di base che è tendenzialmente il frutto dell’educazione. Questo permette di sottolineare la questione etica più rilevante, ossia che il *bias* dell’IA è un *bias* che si porta dietro il programmatore. Tuttavia, è proprio qui che si può discriminare l’intelligenza umana dalle altre, nel momento in cui essa è in

22. *Ibidem*.

23. Si veda I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010. Nello specifico si rinvia all’introduzione di Foucault dell’edizione in oggetto. Come letteratura secondaria P. Manganaro, *L’antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983; per un ulteriore inquadramento relativo sia all’etica kantiana, sia all’antropologia filosofica settecentesca, I. Crispini, *Legge e apparenza morale. La ricerca etica kantiana*, Aracne, Roma 2008.

24. Cfr. L. Floridi, *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, tr. it. di M. Durante, Cortina, Milano 2022.

grado di valutare criticamente le presupposizioni, mettendo in crisi la programmazione cognitiva di base, dubitando e proponendo nuove idee, scelte e modelli. In qualche modo, questo aiuta a comprendere la sostanziale abilità umana partendo da ciò che la macchina non può fare: non è il problema di una nuova soluzione che pone la differenza uomo-macchina, ma il fatto che il *novum* stia propriamente in una soluzione *adeguata*. La capacità etica del soggetto agente, nella prospettiva dell'etica situazionale, si dà nella *phronesis* intesa come adattamento della risposta alla specifica situazione che richiede abilità simultanee di adattamento, ma anche capacità di deliberazione: «Cosicché, quella con la quale si arriva a cogliere *che cosa* ci si addice fare, ma non *perché* ci si addice, non sarà ancora una buona deliberazione»²⁵. Per dirla con McDowell, la *phronesis* è

“situational appreciation”: a capacity to discern which of the potentially action-inviting features of a situation is the one that should be allowed to call into operation one of the standing concerns whose being put into practice on the appropriate occasions constitutes living out a correct conception of the sort of life a human being should live.²⁶

Questo implica capacità di approssimazione, per offrire una risposta etica ottimale, ossia adeguata all'insieme di variabili intervenienti in un sistema dinamico o di incertezza. L'incapacità di accedere al piano del simbolico-concettuale rende l'IA radicalmente empirica; per non sbagliare avrà sempre bisogno di un mondo stabile che non è il mondo reale. Qui cade il *bias* di analogia. L'intelligenza umana, infatti, essendo in

25. Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 243.

26. J. McDowell, *Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle*, in Id., *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009, p. 66.

possesto di abilità di simbolizzazione, o per mezzo del funzionamento vicario, riesce a interpretare correttamente uno scenario complesso anche in assenza di informazioni chiare e distinte. Come scrive Gigerenzer: «Se il futuro è diverso dal passato, raccogliere e analizzare i dati di grandi dimensioni – che vengono attinti sempre dal passato – può portare a false conclusioni»²⁷. L'abilità sta nel riuscire a trovare le giuste risposte a situazioni che non sono precisamente inquadrabili, anche per mezzo di un funzionamento vicario non solo di ordine percettivo, ma anche intuitivo-approssimativo e, non da meno, in riferimento all'istinto morale. Nella lettura offerta del recente saggio del matematico Junaid Mubeen, *Intelligenza Matematica*, si legge con chiarezza la prospettiva secondo cui il pensiero matematico sia da intendersi anche nella forma di questa capacità intuitiva di creare soluzioni divergenti; quella che Douglas Hofstadter chiama *jootsing* (*Jumping Out of the System*) partendo dal presupposto che esiste una “sfera controfattuale esplicita” ossia, specifica Mubeen, «una serie di varianti che divergono tutte, seppur di poco, dalla nostra individuale conoscenza del mondo»²⁸.

L'intelligenza matematica in quanto anche approssimativa e creativa permette all'essere umano di eseguire delle *frame analysis* simultanee nei processi decisionali, quindi di mostrare sensibilità al contesto. Questo distanzia dal *decision making* di stampo computazionale che, seppure corretto nel raggiungimento delle procedure, non significa che sia giusto. È una forma *sui generis* di fallacia, in quanto invita a credere che una scelta di tipo matematico sia una scelta giusta, quando è solo formalmente corretta. Ed è qui che la giustizia si relaziona con

27. G. Gigerenzer, *Perché l'intelligenza umana batte ancora gli algoritmi*, cit., p. 123.

28. J. Mubeen, *Intelligenza matematica. Cosa abbiamo che le macchine non hanno*, tr. it. di S. Frediani, Einaudi, Torino 2023, p. 148.

il principio di trasparenza, ossia la capacità di offrire soluzioni, giustificandole e valutando i principi di benevolenza e non malevolenza per raggiungere l'obiettivo prefissato.

4. *Moralità e incertezza*

Gli scenari di incertezza sono quelli in cui si edifica e rinforza la moralità del soggetto, soprattutto considerando l'insieme dei processi che intervengono nella scelta: percezione, emozioni, razionalità. L'intelligenza umana, nell'ambito etico, arriva così a coincidere con la saggezza pratica (*phrónesis*). Scrive Jean Ladrière:

L'azione effettiva si svolge necessariamente in circostanze specifiche, che possono essere anche molto complesse e che in generale non si possono considerare semplicemente come casi particolari di un tipo universale. Il giudizio etico che l'agente è chiamato a esprimere sulla situazione, prima di agire in essa, non può essere ridotto all'applicazione meccanica di una regola, come se si trattasse semplicemente di sostituire dei parametri generali con dei valori determinati per ottenere, attraverso un calcolo, la soluzione. Le norme morali non forniscono che delle indicazioni e sta all'agente, in definitiva, determinare da sé e per sé che cosa tali indicazioni gli prescrivono nella specifica situazione in cui egli si trova.²⁹

L'intelligenza pratica permette di lavorare al meglio in condizioni di incertezza: «Gli algoritmi complessi funzionano al meglio in situazioni ben definite, stabili, in cui sono disponibili grandi quantità di dati. L'intelligenza umana, invece, si è evoluta in modo da gestire l'incertezza a prescindere dalla

29. J. Ladrière, *L'etica nell'universo della razionalità*, tr. it. di M. Minelli, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 27.

quantità di dati disponibili»³⁰. Il dato interessante è che proprio il dominio della moralità, la sfera etico-pratica, è quella che connota l'intelligenza umana, tracciando la distinzione dalle altre specie ma anche da un'intelligenza matematica pura (o astratta). Si consideri l'esperimento mentale delle graffette presentato da Bostrom in *Superintelligenza*³¹. L'esperimento immagina un'IA progettata per produrre graffette. Se priva di limiti o considerazioni etiche, l'IA potrebbe consumare tutte le risorse disponibili, smantellare infrastrutture, distruggere l'ambiente e trasformare l'intero pianeta (e successivamente l'universo) in una fabbrica di graffette. Anche per il compito più semplice, una macchina potrebbe produrre sì nuove soluzioni ma con rischi etici irreversibili – perché, pur pensando correttamente, non pensa eticamente, compiendo un male banale³²; al contrario, un pensiero eticamente orientato possiede già in sé sensibilità al contesto, fosse anche in virtù di un basilare istinto morale legato all'etica della simpatia. In tal senso, perché una macchina sia delegata all'azione, avreb-

30. G. Gigerenzer, *Perché l'intelligenza umana batte ancora gli algoritmi*, cit., p. 55.

31. Cfr. N. Bostrom, *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, tr. it. di S. Frediani, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

32. A questo proposito, J. Dewey, in *Come pensiamo*, cit., p. 72, scrive: «Essendo uniformi e capaci di accogliere qualsiasi materiale, le forme non prestano attenzione al contesto. Viceversa il pensiero effettivo fa sempre riferimento a qualche contesto. Esso si verifica, come si è visto, in ragione di qualche situazione che di per se stessa giace fuori dal pensiero». Qui ci sarebbe da considerare il rapporto tra argomentazione dimostrativa e argomentazione dialettica e come la seconda sia quella preferibile, come libero dibattito, in riferimento a contesti e decisioni che riguardano persone, valori, culture e tradizioni. Tutte forme della cultura che necessitano di specifici principi, scelte e motivazioni anche contro un'argomentazione scientifica di tipo dimostrativo. Ne può essere esempio il dibattito che assume il naturalismo come fondamento epistemologico di un'argomentazione, per affermare tesi anche contro i diritti delle persone e delle minoranze (es. omosessuali).

be bisogno di tutte le regole, per tutti i contesti e per cui non basterebbe un insieme di regole né di tipo deontologico, né di tipo consequenzialista – poiché in entrambi i casi la risultante del ragionamento della macchina è prevedibile (dato che l'unica cosa chiara rimane l'obiettivo), ma non possiamo prevedere i danni collaterali che sono il mezzo con cui l'IA ha raggiunto l'obiettivo.

Perché l'azione sia eticamente giusta, non basta aver chiaro l'obiettivo e raggiungerlo (ammettendo che sia buono), ma usare anche i mezzi etici adeguati; non è dunque etico il risultato in sé, ma il mezzo nel suo complesso che produce progresso morale sia per l'individuo che per la collettività. Sempre Turing scrive che se si introducessero delle regole definite “imperativi”, tali imperativi una volta «ben stabiliti e fondati» fanno sì che «the appropriate action takes place»³³. Non a caso Turing usa l'aggettivo “appropriato” per descrivere la forma ottimale con cui l'azione si configura come eticamente sostenibile, ossia cercando nuove soluzioni fuori dal sistema delle scelte per cui è programmato. Questo permette di analizzare il vero problema relativo all'etica dell'IA e scartarne uno falso, partendo dal principio di autorialità del soggetto agente. Per questo, sinteticamente, l'autorialità comporta:

- a) libertà di cominciamento³⁴ ossia di produrre qualcosa di nuovo deviando dai dati storici;
- b) responsabilità di cominciamento, con chiara individuazione dell'agente morale (umano) che prende con sé l'onere di tale scelta.

Questo non si traduce in quella che si può definire la “retorica della creatività” come abilità inimitabile, ma nel principio della responsabilità individuale dell'atto etico, in quanto prodotto da

33. A.M. Turing, *Computing machinery and intelligence*, cit., p. 457.

34. Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit.

uno specifico soggetto agente in una specifica situazione. Questo ricolloca la questione etica dell'agente sull'essere umano come intelligenza pratica, nella sua capacità di deliberazione e giudizio autonomo, riportando l'attenzione a tre categorie di soggetti agenti che non includono la macchina: *a)* chi produce, *b)* chi programma, *c)* chi usa.

In una prospettiva di etica sintetica – che guarda al confronto con l'IA come accrescitivo per la conoscenza dell'essere umano – l'incertezza diviene categoria essenziale dell'universo morale. Essa origina scenari etici complessi e specifici, diviene condizione di possibilità della scelta morale autentica e del progresso del soggetto nella sua capacità di deliberare.

Tecnologie algoritmiche, ragionamento sociale e progresso morale

Simona Tiribelli*

Il saggio intende mostrare come una riflessione filosofico-morale sulla relazione tra sistemi di IA e progresso morale, nonostante attualmente assente sia nella letteratura filosofico-morale sul progresso morale sia nel dibattito di matrice etico-applicata sui sistemi di intelligenza artificiale (IA), non sia solo rilevante, bensì necessaria in ordine a una comprensione esaustiva dell'impatto dei sistemi di AI sulla dimensione epistemica, sociale e, nello specifico, morale delle società contemporanee. A tal fine, il saggio argomenta, nello specifico, come i sistemi di IA impattino sull'esercizio del ragionamento morale, inteso nella sua dimensione collettiva, in modi che tendono a disabilitare, piuttosto che promuovere, il progresso morale, aprendo persino a possibili forme o fenomeni di regresso morale.

Questa riflessione si inserisce in un dibattito più ampio nell'ambito dell'etica dell'IA nel quale è spesso implicita la tesi secondo cui i sistemi IA e, nello specifico, le tecnologie digitali basate su algoritmi di cui facciamo oggi ampio impiego dovrebbero contribuire, oltre che a scopi puramente efficientaristi (promuovere l'efficienza sociale, cioè il modo in cui svolgiamo compiti e funzioni), alla realizzazione di società più *eque e giuste* (promuo-

* Università degli Studi di Macerata.

vendo, ad esempio, un accesso e distribuzione più equi delle risorse) o *società moralmente migliori*. Gran parte della ricerca nell'etica applicata alle IA, evidenziando l'impossibilità di forme di neutralità tecnologica, muove da questa premessa, come dimostrano gli sforzi dedicati al tema dell'equità e della giustizia sociale in ambito algoritmico¹. L'idea di fondo è che, come istanza di progresso tecnologico, le tecnologie di IA debbano promuovere progresso sociale e morale incorporando valori *by design*. Gran parte della ricerca attuale in materia si concentra, infatti, sulla traduzione di valori etici nella progettazione dei sistemi di IA, spesso tramite approcci di *ethics by design*, al fine di sviluppare tecnologie capaci di correggere o mitigare fonti attuali o storiche di ingiustizia, abilitando solo quei progressi tecnici che rispettano e promuovono valori morali e obiettivi sociali condivisi. In altri termini: solo quei sistemi capaci di preservare le nostre conquiste morali (come, ad esempio, il riconoscimento diffuso dei diritti fondamentali) e favorire ulteriori avanzamenti sociali e morali (ad esempio, società più eque attraverso una maggiore inclusione resa possibile dai sistemi di IA o tramite la rilevazione di *bias* culturali ingiusti e radicati storicamente grazie a tecniche di IA di analisi dei *big data*).

In sintesi, è possibile affermare che gran parte della letteratura sull'etica dell'IA assume in modo più o meno implicito il progresso morale come sfondo teorico o come scopo implicito. Tuttavia, il tema del progresso morale è poco esplorato in questo ambito². In particolare, un'indagine etica sistematica

1. B. Giovanola - S. Tiribelli, *Weapons of moral construction? On the value of fairness in algorithmic decision-making in algorithmic decision-making*, in «Ethics and Information Technology», XIV, n. 1, 2022, art. 3, <https://doi.org/10.1007/s10676-022-09622-5>.

2. S. Tiribelli, *Intelligenza artificiale e progresso morale*, in S. Dadà - A. Fabris - V. Neri (a cura di), *Etica, conoscenza, spazio pubblico*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, pp. 209-219.

basata sugli apporti delle principali teorie sul progresso morale che esamini se e come – attraverso quali logiche – i sistemi di IA promuovano o ostacolino alcune delle condizioni necessarie al progresso morale a livello collettivo, come – in particolare – l'esercizio di alcune capacità morali come il ragionamento morale, non è stata ancora condotta.

Questo articolo si propone di colmare tale lacuna e di dimostrare che una simile indagine non è solo eticamente rilevante, bensì necessaria per progettare sistemi di IA in grado di proteggere le conquiste morali di cui godiamo nel presente e la possibilità di ulteriori in futuro e prevenire fenomeni di regresso morale nelle nostre società dell'informazione sempre più profondamente plasmate se non governate dalle tecnologie algoritmiche.

Finora, infatti, l'indagine etica nell'ambito delle IA si è approcciata al tema del progresso morale in modo limitato: alcuni studiosi attraverso la considerazione dell'IA come soggetto morale hanno vagliato se le IA possano essere considerate agenti morali a partire dalla loro capacità di agency “autonoma” o esecutiva (capacità di svolgere compiti in modo autonomo o semi-autonomo), analizzando se tali sistemi “agentic” meritino considerazione morale e, dunque, sollevando il quesito se la loro inclusione nella sfera morale possa rappresentare una certa forma di progresso morale; altri studi, invece, hanno esplorato il potenziale delle IA per il potenziamento morale individuale considerando i sistemi basati su tecnologie algoritmiche di *machine-learning* e *large language models* come *advisor* morali³.

In questo studio non ci occuperemo di vagliare se le IA meritino considerazione come agenti morali, e se questo rappresenti

3. A. Giubilini - J. Savulescu, *The Artificial Moral Advisor. The “Ideal Observer” Meets Artificial Intelligence*, in «Philosophy and Technology», XXXI, n. 2, 2018, pp. 169-188.

una certa forma di progresso morale; ci occuperemo delle IA come artefatti sociali, cioè come oggetti, che – sulla base di un *design* predefinito – impattano e influenzano gli ambienti in cui viviamo. Non ci occuperemo nemmeno di analizzare le IA in relazione al progresso morale nella sua forma individuale come miglioramento o potenziamento morale del singolo. Coloro che si propongono ciò, infatti, tendono perlopiù ad avanzare l'uso di sistemi di IA paternalistici, che finiscono per automatizzare o bypassare l'esercizio sostanziale delle competenze morali umane e sostenere la possibilità di miglioramento morale presupponendo, di sovente, un individuo di base moralmente competente e consapevole e una concezione individualistica dell'autonomia. L'idea alla base di gran parte di questi studi, che tendono a considerare l'individuo come una sorta di "monade morale" in grado di perfezionare la propria agency morale attraverso le sole interazioni con i sistemi di IA quali strumenti tecnologici avanzati, appare in tensione con una concezione più ampia e collettiva di progresso morale, che pone enfasi, invece, sulla dimensione sociale o agency morale collettiva come fondamentale al progresso morale e, in particolare, ai processi di modifica o avanzamento collettivo di idee e pratiche morali migliori, spesso derivanti dall'interazione con prospettive alternative e nuove.

In tal senso, il presente lavoro si concentra sulla relazione tra sistemi di IA e progresso morale inteso nella sua forma collettiva o su larga scala (cioè quel progresso che coinvolge un numero di persone sufficiente per promuovere quelle rivoluzioni sociopolitiche alla base delle nostre conquiste morali per antonomasia, quali, ad esempio, l'abolizione della schiavitù, suffragio universale, ecc.).

Nello specifico, l'indagine proposta si concentra sul ruolo e sull'esercizio del *ragionamento morale*, essendo considerato dagli studi di riferimento una *condizione necessaria* alla possibilità del progresso morale, proponendo, però, una concezione

rivista del ragionamento morale, capace di porre adeguata enfasi alla dimensione sociale del ragionamento morale necessaria alla possibilità di progresso morale. In tal senso, l'argomentazione si articolerà in due parti: nella prima, definirò il particolare tipo di ragionamento morale che appare necessario alla possibilità di progresso morale; nella seconda, utilizzerò questa prospettiva per analizzare alcuni fenomeni prodotti o rafforzati dai sistemi di IA e, nello specifico, dalle tecnologie algoritmiche, evidenziando il loro impatto sul ragionamento morale e sulla possibilità di progresso o regresso morale. Il lavoro conclude sottolineando l'apporto dell'indagine condotta nell'ambito etico applicato alle IA, specificando come i sistemi di IA possano essere ri-progettati tenendo conto dei rilievi emersi al fine di abilitare, invece di disabilitare, nuove forme di progresso morale, nonché disincentivare forme di regresso morale.

Prima di procedere, considerata la brevità del saggio, è necessario esplicitare l'uso dei termini centrali nell'argomento che qui si propone. In questo saggio, con *progresso morale*, ci riferiamo a quei progressi moralmente desiderabili a livello sociale, di cui abbiamo esempi di riferimento (cfr. abolizione della schiavitù, suffragio universale, ecc.) che dipendono o sono determinati dall'esercizio delle nostre capacità morali, come il ragionamento morale (adottiamo, quindi, una concezione ristretta di progresso morale). Con quest'ultimo, *ragionamento morale*, nel contesto degli studi in questione, ci riferiamo alla capacità di porre sotto scrutinio critico le nostre regole e concetti morali, che a volte può portare a modificarli e abbandonarli, se necessario, in virtù di migliori⁴. Infine, con sistemi di IA ci riferiamo a quei sistemi algoritmici di natura probabilistica che guidano gran parte delle piattaforme digitali e delle tecnologie di cui facciamo largo uso processando

4. Cfr. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress. A Bio-cultural Theory*, Oxford University Press, New York 2018.

grandi quantità di dati e trovando correlazioni e *patterns* utili alla realizzazione dei fini/obiettivi per cui sono programmati dalle aziende *provider* – obiettivi che, di sovente, coincidono con la massimizzazione dell'utile tramite la massimizzazione del click –, spesso secondo logiche efficientariste che mirano al risparmio di risorse temporali ed economiche a discapito degli interessi individuali e collettivi.

1. *Progresso morale e ragionamento morale*

Il ruolo fondamentale dell'esercizio del ragionamento morale per il progresso morale è ampiamente riconosciuto nell'ambito degli studi sul progresso morale, soprattutto da coloro che adottano una concezione di progresso morale in senso *stretto*, secondo cui contano come progresso morale quegli avanzamenti che dipendono in larga misura o sono determinati dall'esercizio delle nostre capacità morali (e non, invece, – come per coloro che abbracciano una concezione *ampia* di progresso morale – qualsiasi cambiamento delle circostanze in meglio)⁵.

Appare tuttavia fondamentale interrogarsi sulla specifica forma di ragionamento morale realmente necessaria al progresso morale. In effetti, sebbene spesso con ragionamento morale ci si riferisca alla dimensione riflessiva individuale (soprattutto, in questo contesto, negli studi sul miglioramento morale individuale), gran parte delle teorie di riferimento sul progresso morale pongono enfasi – direttamente o indirettamente – sulla *dimensione sociale* del ragionamento morale come condizione *sine qua non* al progresso morale. Ad esempio, nella teoria

5. H. Sauer - C. Blunden - C. Eriksen - P. Rehren, *Moral progress: Recent developments*, in «Philosophy Compass», XVI, n. 10, 2021, <https://doi.org/10.1111/phc3.12769>.

bioculturale del progresso morale di Allen Buchanan e Russell Powell, una delle teorie più accreditate negli studi in materia, il ragionamento morale emerge come una condizione fondamentale e necessaria al progresso morale quando *socialmente situato* ed *esercitato*⁶. Buchanan e Powell, nello specifico, argomentano l'importanza di un esercizio *aperto e diffuso* del ragionamento morale, il quale richiede specifiche condizioni sociali ed epistemiche, tra cui l'esposizione a idee e pratiche morali differenti e una cultura della giustificazione epistemica (del dare e chiedere ragioni) consolidata. In particolare, secondo la teoria di progresso in questione, il miglioramento delle norme morali, cioè la possibilità stessa del progresso morale, dipende da una combinazione (e dalla relativa interazione) tra ambienti socio-epistemici e capacità cognitive riflessive umane, dove quest'ultime, essendo plastiche, possono generare risposte sia inclusive sia tribalistiche o divisive a seconda dell'ecosistema socio-epistemico in cui si formano e sviluppano. In questo senso, la dimensione sociale del ragionamento morale, cioè – in breve – il *ragionamento morale sociale*, appare svolgere un ruolo chiave per la possibilità di progresso morale come tutela delle conquiste morali presenti e della possibilità di ulteriori guadagni morali in futuro, nonché per la prevenzione da forme di regresso morale.

Tuttavia, il ragionamento morale sociale non è stato ampiamente indagato, tantomeno in modo esplicito o sistematico, nell'ambito degli studi in materia. Una eccezione è, ad esempio, l'analisi di Anthony Simon Laden, nel suo libro *Reasoning: A Social Picture*⁷, nella quale sostiene che il ragionamento morale sia intrinsecamente sociale: quando consideriamo le

6. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress. A Biocultural Theory*, Oxford University Press, New York 2018.

7. A.S. Laden, *Reasoning. A Social Picture*, Oxford University Press, Oxford 2012.

nostre ragioni – scrive –, noi stiamo valutando; ragioniamo quando forniamo e riceviamo ragioni (scambio di ragioni) con altri in modo intellegibile. Al di là della natura del ragionamento morale, di cui non ci occupiamo in questa sede, ciò che qui ci interessa è che il ragionamento morale appare abilitare il progresso morale quando risulta “socialmente collocato” e, in particolare, “socialmente esercitato”, poiché è nel confronto con idee diverse, altre, alternative che i nostri concetti, comportamenti e pratiche morali possono essere sfidati, rivisti o abbandonati in virtù di altri che appaiono moralmente migliori.

Questa enfasi sulla dimensione sociale del ragionamento morale appare altresì importante alla luce del progresso morale nella misura in cui consente di riconoscere nell'esercizio di questa capacità morale a livello collettivo il ruolo cruciale dei gruppi (*moral team*), che portano istanze, concetti, idee e pratiche morali alternative, come pure necessario e funzionale al progresso morale (cfr. conquiste morali riconosciute nel dibattito per antonomasia).

Al fine di catturare in modo più accurato il concetto di ragionamento morale sociale necessario al progresso morale, possiamo specificare, sulla base di quanto finora brevemente osservato, due ulteriori caratteristiche o requisiti fondamentali che sembrano emergere dalle teorie sopra citate. In effetti, abbiamo evidenziato come il ragionamento morale socialmente situato ed esercitato richieda la capacità di mettere in discussione concetti e regole morali alla luce di pratiche migliori – aspetto evidenziato da Buchanan e Powell, che mettono in luce la dipendenza di questo processo da specifiche condizioni sociali ed epistemiche (come l'esposizione a idee e credenze qualitativamente eterogenee). Possiamo quindi dedurre che il ragionamento morale sociale richieda *in primis a)* una certa *divergenza epistemica* cioè la presenza di *frizioni epistemiche* e disaccordi che consentano il confronto critico tra punti di vista diversi e, in parallelo, *b)* un sufficiente grado di *riconoscimento recipro-*

co, che consente di prendere sul serio idee e ragioni altrui e, nel caso, modificare le proprie per abbracciarle.

Appare importante, infine, sottolineare ulteriori motivazioni per illuminare la necessità del ragionamento morale sociale come funzionale al progresso morale. Com'è ormai noto grazie agli studi nell'ambito delle scienze cognitive, in condizioni reali (non ideali), il nostro ragionamento è spesso soggetto a *bias* cognitivi e interessi personali, che tendono a inficiarlo. Come sottolineato in letteratura, – si vedano, ad esempio, Elizabeth Anderson e Hugo Mercier⁸ –, quando il ragionamento morale è socialmente collocato ed esercitato tali *bias* possono essere mitigati e contrastati per compensazione reciproca, impedendo che esso diventi una razionalizzazione *ex post* di convinzioni preesistenti. In questo senso, appare ragionevole affermare che il ragionamento morale sociale non solo abilita il progresso morale, ma ne rappresenta una condizione necessaria, in accordo con gli studi sul progresso morale citati.

Chiarito il ruolo del ragionamento morale come condizione necessaria (*sine qua non*) per il progresso morale, tipologia, requisiti e caratteristiche, possiamo procedere con la nostra indagine su tecnologie algoritmiche, ragionamento sociale e progresso morale e vagliare se e, nel caso, in che modo i sistemi di IA alla base di gran parte delle tecnologie di cui facciamo uso quotidiano stiano rimodellando i nostri ambienti socio-epistemici in modi che impattano negativamente il ra-

8. Cfr. E. Anderson, *Moral Bias and Corrective Practices: A Pragmatist Perspective*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», LXXXIX, 2015, pp. 21-47; Ead., *The Social Epistemology of Morality: Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery*, in M.S. Bradley - M. Fricker (a cura di), *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, Oxford University Press, New York 2016, pp. 75-94; H. Mercier, *What Good is Moral Reasoning?*, in «Mind and Society», X, n. 2, 2011, pp. 131-148.

gionamento morale, non solo individuale, ma sociale e, nello specifico, intra-gruppo e inter-gruppi, ostacolando invece di promuovere la possibilità di progresso morale.

2. *Algoritmi e ragionamento morale sociale*

L'adozione pervasiva di sistemi algoritmici nelle piattaforme digitali ha trasformato in modo profondo il modo in cui individui e gruppi accedono alle informazioni e interagiscono tra loro, nonché i processi di formazione delle identità degli stessi. Come sottolineato in modo ampio dagli studi in ambito di etica digitale ed etica delle IA, gli algoritmi plasmano in modo sistematico gli ambienti informazionali in cui siamo immersi: ambienti informazionali epistemici e socio-relazionali, cioè le informazioni e i contatti a cui siamo esposti e che, dunque, possono diventare credenze, relazioni significative e, dunque, motivi alla base delle nostre scelte e della nostra *agency* morale, sociale e politica. Tale azione algoritmica, come analizzato in letteratura, si basa su tecniche di profilazione dell'utenza (e relativa categorizzazione in gruppi) e personalizzazione degli ambienti informazionali, che mirano non solo a scoprire che cosa ci definisce e ha orientato le nostre scelte in passato, ma che cosa – sulla base di determinati *input* e in correlazione con caratteristiche e storici di altri su scala – orienterà con alta probabilità le nostre scelte in futuro. Ciò al fine di creare ambienti informazionali sia epistemici sia socio-relazionali capaci di massimizzare il nostro engagement online (cioè: click, attenzione, acquisti) verso contenuti pubblicizzati e, dunque, predefiniti nel modo più efficiente possibile, spesso a discapito dei reali interessi, obiettivi a lungo termine e identità dei singoli.

In tal senso, possiamo affermare che le tecnologie algoritmiche riplasmano oggi le *condizioni di sfondo* (epistemiche,

sociali e relazionali) o *background conditions* “onlife” della nostra agency sia individuale sia collettiva. Così facendo, categorizzando l’utenza in gruppi spesso di simili, cioè di utenti con caratteristiche e credenze affini, a cui poi mostrare contenuti e contatti simili, tali sistemi influenzano in modo sistematico la creazione pure di gruppi, non solo basati su o relativi a determinati argomenti, ma anche sociali e politici.

Come è stato osservato, tuttavia, in virtù di tale efficienza, creando gruppi di “simili”, i sistemi in questione tendono a dividere l’utenza promuovendo fenomeni come “bolle epistemiche” (dove voci alternative sono escluse spesso accidentalmente) o “echo-chamber” epistemiche (dove, invece, voci o identità alternative a quelle *in-group* sono marginalizzate e screditate), che tendono a rafforzare o radicalizzare convinzioni preesistenti degli utenti e dove fake news e manipolazione digitale prosperano⁹ – gruppi di persone con idee simili non solo nelle convinzioni o nelle preferenze, ma anche nei pregiudizi e fallacie decisionali (dove, dunque, l’effetto di compensazione dei *bias* non è possibile). Questa sezione esplora in breve il modo in cui questi fenomeni – nello specifico, bolle epistemiche e *echo-chamber* epistemiche impattano sul ragionamento morale sociale creando contesti socio-epistemici disabilitanti la possibilità di progresso morale.

Risulta, infatti, possibile comprendere, in breve, l’impatto delle tecnologie algoritmiche sul ragionamento morale sociale in relazione al progresso morale attraverso l’elaborazione di due scenari distinti creati da *diverse* dinamiche algoritmiche che oggi appaiono plasmare in modo pervasivo le condizioni epi-

9. E. Pariser, *The Filter Bubble*, Penguin, London 2011; C. Sunstein, *Democracy and the Internet*, in J. van den Hoven - J. Weckert (a cura di), *Information technology and moral philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 93-110; C. Nguyen, *Echo chambers and epistemic bubbles*, in «Episteme», XVII, n. 2, 2020, pp. 141-161.

stemiche e socio-relazionali *intragruppo* e *intergruppi* degli ambienti onlife in cui viviamo in modi più o meno abilitanti forme di progresso o regresso morale.

Le bolle epistemiche e le *echo-chamber* sono spesso trattate in modo simile nella letteratura sull'impatto dell'IA e degli algoritmi sulle dinamiche informative e sociali, ma presentano differenze critiche e implicazioni diverse significative, soprattutto per il progresso morale. Le bolle epistemiche si caratterizzano per l'esclusione sistematica di informazioni alternative e prospettive divergenti, spesso dovuta a processi umani di selezione informazionale automatizzati, soggetti a fallacie logiche (come *cherry picking*) o a *bias cognitivi* (come il *bias* di conferma). I sistemi di IA che governano le piattaforme online tendono a identificare e sfruttare *by design* – accidentalmente o intenzionalmente – tali *bias* e fallacie nella misura in cui sono progettati per scovare il modo più efficiente di incollare un certo utente, le relative risorse epistemiche e pratiche, a un certo contenuto. Così facendo, i sistemi in questione rinforzano *by design* e *default* la creazione di bolle epistemiche, cioè di gruppi costituiti da affini, in cui la presenza di prospettive alternative è limitata e con questa pure, all'interno del gruppo, la richiesta di ragionamento morale sociale; limite che, nel tempo, può condurre a una atrofia nell'esercizio della competenza morale in questione (*intra-group*). Infatti, in gruppi di simili, *bias* cognitivi come il *bias* di conferma tendono a essere attivati, invece che compensati, conducendo a una minore sfida o messa discussione critica di idee e opinioni altrui (e quindi a un minore esercizio di giustificazione epistemiche), verso le quali, invece, tende a verificarsi una adesione acritica con conseguente radicalizzazione epistemiche dell'identità e delle credenze del gruppo stesso. In tal senso, il ragionamento morale tende a essere poco esercitato e, se esercitato, in modo difettoso (*biased*) all'interno dei gruppi in questione, venendo a meno lo scambio genuino di ragioni, e

così conducendo alla formazione di gruppi le cui identità appaiono non-ragionate, cioè mancanti di ragioni genuine avalate a loro supporto, formate attraverso confronto e revisione critico. Nonostante tale fenomeno sia sfidante per il progresso morale poiché negativamente impattante sul ragionamento morale sociale intra-gruppo, questo scenario, oggi ampiamente diffuso nelle piattaforme online, di per sé non favorevole al progresso morale, può facilmente essere disinnescato. I gruppi o le bolle epistemiche online in questione, infatti, possono essere disinnescate nell'incontro onlife con altri gruppi o membri di gruppi altri, cioè nell'incontro tra gruppi diversi e nel disaccordo o frizione epistemica che si genera (*inter-group disagreement*), ad esempio, quando i relativi membri sono richiamati alla cooperazione sociale incarnata, come richiesto nelle democrazie liberali attuali, che comporta il confronto con idee differenti: l'incontro con nuove ragioni e prospettive può fungere da stimolo per il superamento della chiusura epistemica (*debunking*). Anche se il ragionamento interno al gruppo si forma come parziale e *biased*, la possibilità di confronto con altri gruppi (incontro e disaccordo intergruppo) può portare alla revisione critica di alcune credenze e al riconoscimento della validità di argomentazioni esterne nonché delle loro fonti. In questo contesto, il progresso morale è possibile attraverso meccanismi incarnati di *debunking* e confronto ragionato. In questo senso, nonostante il ragionamento intragruppo possa radicalizzarsi o essere proceduralmente difettoso, il ragionamento morale sociale intergruppo risulta ancora possibile. La frizione critica e il riconoscimento reciproco, requisiti del ragionamento morale sociale, appaiono ancora possibili e con essi la possibilità sia di ragionamento sia di progresso morale.

Uno scenario diverso si apre oggi quando osserviamo le dinamiche intra gruppo o intergruppi su tematiche politiche o sociali particolarmente sensibili o politicizzate. Gli algoritmi alla

base dei sistemi di IA, come è stato osservato, infatti, non solo sfruttano *bias* cognitivi, ma anche vulnerabilità emotive, poiché basati su un modello che non mira solo alla massimizzazione dell'engagement ma dell'engagement emotivo (*emotional engagement*) e, nello specifico, dell'engagement tribalistico, attraverso un modello di business definibile di *tribalismo emotivo informativo*. Questo consiste nel modellare le condizioni epistemiche e socio-relazionali onlife degli utenti indirizzando (*targeting*) contenuti informativi emotivamente divisivi, spesso correlati o basati su caratteristiche identitarie, in modo da creare *tribù epistemiche* in cui il coinvolgimento può essere massimizzato nella misura in cui il relativo comportamento e identità risulta prevedibile e, di conseguenza, influenzabile. Tali tribù sono *echo-chamber epistemiche*. Tale fenomeno non va solo a creare contesti epistemici e socio-relazionali – gruppi – di simili (bolle epistemiche), bensì echo-chamber epistemiche che, invece, non solo possono escludere prospettive alternative, ma le screditano attivamente, rafforzando la coesione interna del gruppo attraverso la delegittimazione delle visioni contrarie, minate nella loro autorità epistemica, nonché spesso rappresentate come malevole. In tal senso, l'identità di gruppo non si forma non sulla base del disaccordo critico o della frizione epistemica con idee *out-group*, ma attraverso il disaccordo stesso, cioè in opposizione a certe idee, attivamente scredate, spesso tramite un ragionamento difettoso o parziale che fa leva su vulnerabilità emotive. In questo contesto, vi è frizione epistemica, ma difettosa e procedurale: gli argomenti su cui si fonda l'identità di questi gruppi non sono ragioni contrarie a quelle di altri; bensì argomenti contro *chi* li sostiene (cioè volti a screditarne la posizione/autorità epistemica). Quivi il ragionamento morale sociale tra gruppi appare minacciato; il disaccordo intergruppo che può crearsi non è né ragionato né ragionevole: gli ambienti informativi creati tendono a rafforzare un ragionamento difettoso e

iper-polarizzato nel quale non vi è spazio per il riconoscimento della legittimità di prospettive diverse.

Questo scenario non solo ostacola il progresso morale, ma può condurre a forme di regresso morale, poiché promuove forme di intolleranza e disconoscimento reciproco impedendo l'esercizio del ragionamento morale sociale. I gruppi che ne emergono, a seguito delle dinamiche intragruppo, appaiono *irragionevoli*, incapaci (per competenze) e *non disposti* a riconoscere prospettive out-group e, dunque, di riconoscersi e/o cooperare per obiettivi comuni. In altre parole, il modello tribalistico emotivo informativo alla base degli algoritmi che ridisegnano le condizioni socio-epistemiche onlife appare capace di produrre e scalare un fenomeno di *irragionevolezza strutturale o sistemica*, che minaccia la possibilità di progresso morale e la tutela delle conquiste morali presenti, creando gruppi epistemici online dalle fisionomie chiuse e impermeabili, rafforzate e non disinnescate (effetto *backfire*) dagli incontri incarnati con prospettive alternative o divergenti.

In sintesi, l'impatto degli algoritmi sul ragionamento morale sociale dipende dal modo in cui questi modellano *by design* le dinamiche epistemiche e sociali intragruppo e intergruppo. Le bolle epistemiche e le *echo chamber*, sebbene presentino caratteristiche distinte, possono entrambe minare il ragionamento morale sociale ma con implicazioni diverse e di differente gravosità sulla possibilità di progresso o regresso morale. Comprendere queste dinamiche che modellano le condizioni socio-epistemiche degli ambienti onlife appare dunque essenziale per sviluppare strategie realmente capaci di affrontare, prevenire o mitigare i rischi in questione: solo attraverso una progettazione attenta degli ambienti algoritmici capace di tenere conto del loro impatto – intenzionale o accidentale – sulle condizioni socio-epistemiche onlife e, quindi, sull'esercizio collettivo di capacità morali come il ragionamento morale qui

considerato, appare possibile costruire intenzionalmente ambienti informativi capaci di favorire il progresso morale anziché ostacolarlo.

3. Conclusioni

L'indagine elaborata in questo articolo ha inteso, in primo luogo, mostrare l'importanza di riflessioni in ambito filosofico morale ed etico applicato capaci di tenere conto sia delle teorie filosofico-morali sul progresso morale sia degli studi nell'ambito dell'etica delle IA. Delle prime, nella misura in cui illuminano, sulla base dell'analisi di progressi o conquiste morali storiche per antonomasia, condizioni necessarie e abilitanti il progresso morale, come quella del ragionamento morale sociale, che possono fungere da *ideali o criteri normativi* a cui tendere e da tutelare nello sviluppo di design ambientali o nella progettazione di ecosistemi (istituzionali, fisici, digitali, algoritmici, ecc.) capaci di promuovere e non disabilitare la possibilità di ulteriore progresso morale. Dei secondi, nella misura in cui ci forniscono una fotografia delle *condizioni* (epistemiche, socio-relazionali, informative) *non ideali* in cui viviamo, profondamente plasmate dalle tecnologie algoritmiche e dal relativo design (o *business model*) dei fenomeni problematici che tale design o *business model* crea o rafforza. In tal senso, connettere gli studi sul progresso morale e le indagini in ambito di etica delle IA si rivela non solo prezioso, ma indispensabile al fine di riprogettare gli ambienti in cui trascorriamo gran parte del nostro tempo, e in cui formiamo le nostre credenze, preferenze e relazioni significative, gli ambienti delle nostre piattaforme digitali, tutelando condizioni abilitanti il progresso morale, come l'esercizio del ragionamento morale sociale, e prevenendo quei fenomeni capaci di minarle,

creando *by design* forme di *irragionevolezza sistemica*, cronica, strutturale, capaci di aprire a forme di regresso morale.

In secondo luogo, e nello specifico, con tale indagine, abbiamo mostrato come l'esercizio del ragionamento morale a livello sociale (ragionamento morale sociale) sia un elemento cardine nello sviluppo di scenari abilitanti e disabilitanti il progresso morale. Ciò implica, oggi, la necessità di ulteriori studi capaci di ripensare la progettazione dei sistemi e delle piattaforme che perlopiù oggi appaiono utilizzare le IA in modi che sfruttano, invece di compensare, *bias* cognitivi e vulnerabilità emotive, spesso, soprattutto in materia politica o sociale sensibile, secondo modelli di business non solo orientati alla massimizzazione dell'*engagement* dell'utenza, o, nello specifico, dell'*engagement* emotivo, ma da *tribalismo emotivo*, minando l'esercizio delle nostre capacità morali a livello individuale e sociale.

In tal senso, il lavoro compie qui un passo ulteriore rispetto a un lavoro precedente sul tema¹⁰, in cui alla domanda come riprogettare i sistemi di IA al fine di promuovere forme di progresso e non regresso morale, si proponeva di tenere conto delle condizioni epistemiche e istituzionali *sine qua non* al progresso morale, tra cui l'esercizio del ragionamento morale. Articolando ulteriormente la tipologia di ragionamento morale necessaria al progresso morale (ragionamento sociale), e – in breve – i suoi requisiti (frizione epistemica e riconoscimento), abbiamo mostrato come tali specifiche ci forniscano una bussola o possibile *criterio normativo* per valutare se e quali dei fenomeni creati o rafforzati dai sistemi di IA oggi in uso siano realmente problematici per il progresso morale nella misura in cui minano le condizioni epistemiche e sociali inter-gruppo necessarie per il ragionamento morale sociale e poiché favoriscono un disac-

10. S. Tiribelli, *Intelligenza artificiale e progresso morale*, cit.

cordo *a*) non ragionato, o ragionato in modo difettoso, parziale, *biased* (cfr. bolle epistemiche) e, soprattutto, *b*) irragionevole, che non ammette pluralismo e altre ragioni da quelle *in-group* (cfr. *epistemic echo-chamber*); un disaccordo che divide in modo profondo la sfera pubblica, creando gruppi dalle identità o fisionomie dure e impermeabili, incapaci di comunicare, comprendersi e riconoscersi come parte di un progetto comune, minacciando, dunque, non solo la tenuta delle conquiste morale passate, ma delle società democratiche stesse.

Progresso morale e critica sociale

*Come non mancare il presente
Elogio e criticità dell'attenzione
nel progresso morale*

Michele Cardinali*

In questo contributo rifletteremo sulla rilevanza dell'attenzione nella riflessione etica e in che misura possa essere considerata una forma di progresso morale per l'analisi critica del presente. Nel farlo, cercheremo anzitutto di definire l'attenzione secondo un'accezione etica e non riduttivistica; si attraverserà la semantica proposta dall'*Ethics of Care*, cercando anche di mettere alla prova certe argomentazioni offerte da Joan Tronto. Si illustreranno, poi, alcune criticità rispetto alle questioni sociali dell'attenzione, così da fugare facili e arbitrarie generalizzazioni sul tema. Infine, si mostrerà in che modo si possa parlare di attenzione come una forma qualitativa di progresso morale, soprattutto quando il tentativo è di rivolgersi al presente.

1. *Quale attenzione?*

Ai quaderni privati scritti tra il 1905 e il 1906 Paul Valéry consegna una riflessione suggestiva: «il presente è ciò a cui tor-

* Università degli Studi di Macerata.

na sempre l'attenzione – (o la chiarezza – o il potere di fare attenzione)»¹. Una nota quasi casuale, appuntata in modo fortuito, eppure stimolante nella sua forza evocativa. Se la si prendesse in senso letterale, Valéry sembra suggerire una sorta di magnetismo che l'attenzione avverte nei confronti del *presente*, il quale potrebbe essere concepito come un presente temporale, un contesto storico, sociale, politico; la condizione contemporanea nella quale versa la realtà. Il presente come *ciò* entro cui ricadono eventi e significati e in cui si imbastisce la trama dell'esistenza. Stando alle parole del poeta basterebbe aprire gli occhi e l'attenzione sarebbe già là, pronta ad avvolgere il presente, senza confondersi con esso. Infatti, prestare attenzione al presente comporta anche il sapersene tenere alla giusta distanza. Prospettarlo senza restarne invischiati: la troppa vicinanza, a volte, vale quanto un accecamento. Non sarebbero qui molto distanti le riflessioni di Agamben, il quale, riflettendo sulla figura del contemporaneo scrive che «appartiene veramente al suo tempo, è veramente contemporaneo, colui che non coincide perfettamente con esso né si adegua alle sue pretese ed è perciò, in questo senso, inattuale [...] la contemporaneità è, cioè, una singolare relazione col proprio tempo, che aderisce a esso e, insieme, ne prende le distanze; più precisamente, essa è *quella relazione col tempo che aderisce a esso attraverso una sfasatura e un anacronismo*»². Non si potrebbe cogliere la bellezza di un quadro se si è troppo vicini. Solo nella giusta relazione, come in un'opera di messa a fuoco, ci si può dimostrare più o meno attenti.

Così, per quanto evocativo sia il passaggio di Valéry, questo apre anche una serie di questioni che interrogano il ruolo che

1. P. Valéry, *Quaderni*, vol. IV, tr. it. di R. Guarini, a cura di J. Robinson-Valéry, Adelphi, Milano 1990, p. 410.

2. G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Milano 2017, pp. 8-9.

l'attenzione potrebbe avere nell'indagine sul presente; un ruolo tutt'altro che naturale o intuitivo. Nonostante siano molte le riflessioni che il poeta dedica al tema³ è sorprendente che Valéry non consideri mai l'attenzione secondo un'accezione prettamente morale – tanto più che, col suo inciso sul *potere di fare attenzione*, egli chiama in causa la sfera del potere e implicitamente dell'agire, la quale è sempre interrogata da un'istanza etica dato che il *modo* di agire, o di esercitare un certo potere, non è mai neutrale o privo di ricadute: può essere buono o cattivo e di certo rivela una connotazione che sollecita la stessa istanza.

2. *Un tema mancato*

Da un certo punto di vista, non c'è da stupirsi della “svista” di Valéry, che sbilancia l'attenzione sugli aspetti cognitivi trascurando quelli etici. D'altronde, il tema dell'attenzione ha fatto breccia nella riflessione morale soltanto di recente e nella storia della filosofia difficilmente lo si trova come un tema autonomo e degno di approfondimento. Fino ai primi anni del Novecento l'attenzione viene considerata perlopiù come una capacità della coscienza, una funzione che sorregge o incentiva ulteriori facoltà della mente; quasi “una serva di scena” incapace di salire alla ribalta dei grandi temi della filosofia continentale da vera e propria protagonista. Perciò, sebbene alcuni autori⁴ se ne siano occupati in modo timido o collaterale, a no-

3. Talvolta l'attenzione viene intesa da Paul Valéry come ciò che ha a che fare con la percezione visiva; altre volte indica una questione di durata e mantenimento temporale della concentrazione; altre ancora viene intesa come ciò che si lega alla volontà, oppure rispetto ai modi in cui trasforma il campo percettivo e dell'esperienza sensoriale.

4. Tra gli altri vanno ricordati Agostino, Cartesio, Leibniz, Malebranche.

stro avviso l'attenzione rappresenta uno tra i più grandi temi mancati del pensiero filosofico classico e moderno.

Solo con Husserl⁵, Merleau-Ponty⁶, Murdoch⁷, Weil⁸ e Waldenfels⁹ il concetto inizia a guadagnare la dignità di un tema autonomo e sarà soprattutto grazie ai contributi dell'*Ethics of Care* che l'attenzione acquisterà una connotazione morale. Rintracciando alcuni di questi contributi, si può non solo risemantizzare il concetto, non riducendolo a una funzione co-

5. Sebbene siano molteplici le riflessioni di Husserl, che rendono difficoltosa una visione composita, si può concettualizzare un'analisi dell'attenzione husserliana intesa come una forma di *interesse*. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tr. it., a cura di V. Costa, Mondadori, Milano 2008; Id., *Percezione e attenzione*, tr. it., a cura di A. Scanziani e P. Spinicci, Mimesis, Milano-Udine 2016; Id., *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, tr. it., a cura di F. Masi, Scholè, Brescia 2022; N. Depraz, *Where is the phenomenology of attention that Husserl intended to perform?* *A transcendental pragmatic-oriented description of attention*, in «Continental Philosophy Review», XXXVII, n. 1, 2004, pp. 5-20.

6. In Merleau-Ponty prevale un concetto di attenzione inteso come *creazione*, trasformazione del campo percettivo nel quale avviene il passaggio dall'indeterminato al determinato. Si veda il cap. dedicato a *L'attenzione e il giudizio* in M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2019; cfr. anche E. Dorfman, *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Springer, Dordrecht 2007; D. D'Angelo, *A Phenomenology of Creative Attention. Merleau-Ponty and Philosophy of Mind*, in «Phänomenologische Forschungen», n. 2, 2018, pp. 99-116.

7. Cfr. S. Caprioglio Panizza, *The Ethics of Attention. Engaging the Real with Iris Murdoch and Simone Weil*, Routledge, New York 2022.

8. Cfr. S. Weil, *L'ombra e la grazia*, tr. it. di F. Fortini, SE, Milano 2021; Ead., *Attenzione e preghiera*, tr. it. di M. Dotti, Meltemi, Sesto San Giovanni 2024; R. Chenavier, *Simone Weil. Attention to the Real*, tr. ingl. di B.E. Doering, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2012.

9. Cfr. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.

gnitiva, ma anche concepire l'attenzione come un *modo*, uno *stile* di rivolgersi al presente in vista di un progresso morale. Infatti, essere più o meno attenti alla realtà incide nel modo di vivere, accresce qualitativamente la consistenza di certe intenzioni o modula il dettato delle esperienze e delle relazioni. Da qui nascono le nostre domande: come può l'attenzione essere considerata una forma del progresso morale? In che misura si può accettare questo assunto? E, spinti dalla suggestione di Valéry, fino a che punto possiamo ritenere vero che *il presente è ciò a cui torna sempre l'attenzione?*

3. *Elogio di una qualità morale*

Nel definire le fasi che caratterizzano l'etica della cura sono oramai note le considerazioni di Joan Tronto. Secondo la studiosa americana sarebbero quattro i principali elementi: *l'intenersi a (caring about)*, *l'assumersi la responsabilità di cura (taking care of)*, *il prestare cura concreto (care-giving)* e *la risposta che si riceve dal destinatario di cura (care-receiving)*. Ma per definire meglio il primo elemento, Tronto utilizza proprio il concetto di attenzione che può, così, respirare di un senso molto più vasto rispetto a quello offerto dalle scienze cognitive¹⁰, dove lo si intende come un'opera di focalizzazione mentale o una risorsa psicologica¹¹.

10. Cfr. P. Legrenzi - C. Umiltà, *Una cosa alla volta. Le regole dell'attenzione*, il Mulino, Bologna 2016; R. Dell'Acqua - M. Turatto, *Attenzione e percezione. I processi cognitivi tra psicologia e neuroscienze*, Carocci, Roma 2021.

11. Simone Weil in *Sul buon uso degli studi scolastici* evidenzia puntualmente come intendere l'attenzione secondo un'accezione cognitiva sia non solo riduttivo, ma fuorviante allo stesso esercizio dell'attenzione perché «molto spesso l'attenzione viene confusa con una sorta di sforzo muscolare. Quando si dice agli allievi: "ora state attenti", li si vede corrugare le sopracciglia,

Prestare attenzione, in senso etico, significherebbe promuovere un'apertura dello sguardo, attivare una ricettività, una sensibilità interpersonale e un particolare approccio al contesto vissuto; è accogliere la realtà soffermandosi sul palpito degli eventi; lasciarsi toccare e fare nostri quei significati esistenziali che arrivano dall'altro, sentirsi coinvolti e implicati al mondo con un coinvolgimento emotivo, riflessivo e partecipe. Ad esempio, prestare attenzione al presente potrebbe voler dire non restare indifferenti ai bisogni di una certa classe lavoratrice, alle condizioni in cui versano alcune categorie sociali, non voltare lo sguardo altrove di fronte a situazioni di vulnerabilità soggettiva, sociale, politica o ambientale. È un predisporre verso ciò che accade secondo una postura di attesa e accoglienza non esauribile alla trasmissione di tecniche. È in questo modo che l'attenzione non si riduce a una cognizione mentale, ma diventa una predisposizione relazionale che spinge Tronto a parlare anche della «qualità morale dell'attenzione»¹². Sotto questa semantica, l'autrice si dimostra profondamente debi-

trattenere il respiro, contrarre i muscoli. Se qualche istante dopo si domanda loro a che cosa siano stati attenti, non sono in grado di rispondere. Non hanno fatto attenzione ad alcunché. Non hanno fatto attenzione. Hanno semplicemente contratto i muscoli» (S. Weil, *Attesa di Dio*, tr. it. di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2008, p. 195).

12. J. Tronto, *Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali*, in «La società degli individui», XIII, n. 38, 2010, p. 37. Con le stesse intenzioni Marie Garrau, afferma che la considerazione data a un particolare contesto comporta «una definizione positiva dell'azione morale, che riposa essenzialmente sulle disposizioni dell'agente morale. La prima, e sulla quale si fonda tutta l'azione morale nella prospettiva del *care*, è l'attenzione intesa come sensibilità alla particolarità di una situazione. Questa attenzione include un elemento passivo e attivo: suppone una capacità a lasciarsi colpire dalla situazione che arriva e a riconoscere le sue implicazioni affettive nella relazione in cui siamo iscritti; e a sua volta, questa sensibilità è concepita come il vettore di una capacità a percepire la situazione nel dettaglio e nella sua complessità» (M. Garrau, *Care et attention*, PUF, Paris 2014, pp. 49-50; tr. nostra).

trice del pensiero di Simone Weil, alla quale si deve l'aver per prima associato la mancanza di attenzione agli altri all'idea di poter compiere un male morale. Se infatti già Weil concepiva l'attenzione come un «sospendere il proprio pensiero, lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto in attesa, non deve cercare alcunché, ma essere pronto ad accogliere nella sua nudità l'oggetto che sta per penetrarvi»¹³, altrettanto Tronto fa eco a questa visione affermando che l'attenzione è una «sospensione del proprio interesse, e una capacità di guardare, realmente, dalla prospettiva di qualcuno che ha bisogno»¹⁴.

In particolare, per Tronto l'attenzione comporta l'abilità di identificare e riconoscere i bisogni altrui perché «se non siamo attenti ai bisogni degli altri, non possiamo in alcun modo occuparcene. Stando a questo criterio, l'etica della cura tratterebbe l'ignorare gli altri – l'ignoranza – come una forma di male morale»¹⁵. Nella sua prospettiva, dunque, l'attenzione non si iscrive tanto in un'ottica di *problem solving* – come a dire che, chi presta attenzione agli altri, sarà di conseguenza anche capace risolvere i problemi che ne scaturiscono –, ma piuttosto di *problem making* poiché si tenta anzitutto di rintracciare il problema, riconoscere l'altro e solo poi di farsi carico del problema stesso. È un modo di agire e intenzionare il mondo che precede l'operatività concreta, pur dandosi come un gesto etico. La capacità di attenzione morale, peraltro, si dimostra anche un modo per non restare soggiogati a dinamiche di potere, divenendo partecipanti attivi nel miglioramento del

13. S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 197. Cfr. anche Ead., *L'ombra e la grazia*, tr. it. di F. Fortini, SE, Milano 2021; Ead., *Attenzione e preghiera*, tr. it. di M. Dotti, Meltemi, Milano 2024.

14. J. Tronto, *Cura e politica democratica*, cit., p. 37.

15. J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, tr. it. di A. Facchi, Diabasis, Reggio Emilia 2006, p. 147.

presente, restando desti contro forme di sopruso. In tal modo, già questi aspetti inducono a concepire l'attenzione come una forma del progresso morale in quanto essa qualifica non solo il *che cosa* si vive, ma *come* lo si potrebbe vivere al meglio. D'altra parte, non ogni forma di attenzione è già moralmente connotata o buona. Esiste pure un'attenzione asettica o automatizzata, come quella impiegata in compiti procedurali e ripetitivi, quella mediata da una macchina, o nei casi in cui una particolare tecnologia monitora gli stati fisiologici di una paziente senza riuscire a riempire di senso quegli stessi fenomeni. Tuttavia, quando ci si rivolge all'altro per considerarlo *secondo un certo modo*, allora ecco che l'attenzione può farsi promotrice per una generale fioritura dell'umano.

Diversamente, mancando di attenzione, non solo si rischia di regredire moralmente, ma addirittura di provocare veri e propri mali morali. A questa altezza, l'autrice statunitense fornisce tre esempi: il primo è il caso di Adolf Eichmann il quale, per Tronto che riprende la lettura di Arendt, non sarebbe stato capace di prestare attenzione ad alcunché ad eccezione della propria carriera¹⁶ – infatti, afferma: costui «era semplicemente disattento e non in grado di afferrare le conseguenze di ciò che fece se non nel modo più egocentrico»¹⁷; secondo esempio di disattenzione sono gli abitanti del primo mondo, i quali, vivendo in una società altamente consumistica, non sarebbero capaci di vedere come questo tenore di vita si ripercuote sugli abitanti del terzo mondo, generando povertà, morte o schiavitù sessuale; terzo caso è l'esempio di un capo che, se chiedesse

16. Non vanno dimenticate anche le critiche rivolte all'analisi di Arendt nei confronti del suo reportage su Eichman. Cfr. D. Cesarini, *Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes and Trial of a "Desk Murderer"*, Da Capo Press, Boston 2006.

17. J. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 148.

ai suoi dipendenti di presentarsi l'indomani con mezz'ora di anticipo, non prestando attenzione al fatto che alcuni lavoratori possono avere persone da accudire a casa o situazioni familiari strutturalmente complesse a cui dover badare, questa disattenzione varrà come una forma di male morale.

Se ci si sofferma su questi esempi si nota facilmente la loro non facile accostabilità, anzi si aprono degli scenari di problematizzazione. Il caso Eichmann, ad esempio, meriterebbe una trattazione più ampia di quanto si possa fare qui. Certo, credere che sia stato un uomo disattento si dimostra un'analisi, a nostro avviso, più che debole: in primo luogo perché patologizza il suo comportamento, ascrivendolo in un deficit attenzionale che poco avrebbe a che fare con la scelta personale – e poiché di fronte ai deficit poco si può fare, se non dichiararne la diagnosi e accettarne i limiti, il pericolo è anche di assolvere il funzionario nazista dentro l'idea che, in fondo, costui non potesse fare diversamente. Se Eichmann non prestò attenzione alle conseguenze delle sue azioni non significa, tuttavia, che non ne fosse capace. Anzi, è proprio la scelta a non *volere* essere stato attento moralmente che ci rende riprovevole il suo gesto; tutt'altro che svista o disattenzione occasionale! In secondo luogo, poi, riduce in modo problematico la complessità del suo ruolo istituzionale, perché Eichmann era professionalmente chiamato a gestire ogni minimo particolare, compresi anzitutto gli effetti delle sue scelte – è celebre la minuzia di dettagli che la macchina nazista mise in campo anche nel distruggere le proprie tracce – il che spinge ad affermare che di Eichmann si può dire molto, forse tutto, tranne che «non era in grado di afferrare le conseguenze di ciò che fece»¹⁸. Se poi si guarda alle intenzioni specifiche e alla natura dei vari esempi presentati da Tronto – in cui l'attenzione gio-

18. *Ibidem*.

ca un ruolo rispetto a una scelta politica, rispetto a un modo consumistico di vivere, oppure di fronte una decisione aziendale – allora si nota bene quanto raffrontare questi casi sembri del tutto sproporzionato¹⁹.

Ciò che è interessante cogliere del discorso di Tronto, semmai, è come l'attenzione solleciti a rivolgere lo sguardo alla soggettività e ai contesti storico-sociali non peccando di ingenuità, né nascondendosi dietro un dito di ignoranza. Non trascurando la realtà possiamo cogliere nell'attenzione, con le parole di Tronto, una vera e propria «conquista morale»²⁰, ovvero una forma di progresso morale, in quanto si alimentano i modi specifici in cui la moralità si esprime. Ciò, peraltro, evidenzia quanto l'attenzione sia una qualità tipicamente umana, alla quale ci si educa culturalmente grazie alla relazione, non potendola ridurre a un comportamento istintuale o meccanico. Quanto più ci si educa ad una certa postura, tanto maggiori saranno le forme di considerazione interpersonale e sociale o le pratiche dirette a una certa idea di bene. Come afferma Sandra Laugier, «è l'attenzione che permette di articolare l'etica in un'avventura [...]. Non fare attenzione, anche a ciò che abbiamo davanti agli occhi, è una perdita contemporaneamente soggettiva e morale»²¹.

19. Per un approfondimento critico rispetto agli altri due esempi di Tronto, si rimanda alle interessanti considerazioni di Paolo Adorno, in cui soprattutto si problematizzano i nessi tra sfera morale e sfera politica. Si veda F.P. Adorno, *Gli obblighi della cura. Problemi e prospettive delle etiche del care*, Vita e Pensiero, Milano 2019, in part. pp. 101-108.

20. J. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 147.

21. S. Laugier, *L'éthique comme attention à ce qui compte*, in Y. Citton (a cura di), *L'économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme?*, La Découverte, Paris 2014, p. 264 (tr. nostra).

4. Criticità dell'attenzione sociale

Tuttavia, esistono ulteriori aspetti che non rendono facile la considerazione dell'attenzione come forma del progresso morale *tout court*. A livello generale, non si deve dimenticare che l'attenzione è sempre limitata. Prevede strutturalmente delle zone d'ombra: ad esempio, essere attenti a qualcosa significa escludere qualcos'altro dalla propria considerazione; prestare attenzione a tutto, oltretutto impossibile cognitivamente, significherebbe non esserlo affatto. L'attenzione comporta una selezione, un taglio e uno squarcio continui sulla realtà, di cui non si è sempre moralmente responsabili. Come quando una maestra, nell'occuparsi di un bambino che chiede rumorosamente aiuto, non guarda più a chi, dentro un silenzio contratto, magari avrebbe altrettanto bisogno di aiuto; e forse ancora di più se non riesce a esprimere in modo chiaro i propri bisogni. Peraltro, gli studi sulle economie dell'attenzione ci dicono che quanto maggiori sono gli stimoli sensoriali e le informazioni ricevute tanto minori saranno le nostre risorse attentive. Pur distinguendo l'attenzione *cognitiva* dall'attenzione *morale*, non si possono separare queste dimensioni: si può essere attenti moralmente solo se esistono anche energie e facoltà per farlo.

Poiché l'attenzione è sempre prospettica, e nel privilegiare aspetti ne trascura altri, sorge in questo modo la necessità di un'attenzione condivisa. Di fronte alle questioni che riguardano *un certo presente* (sociale, politico, storico, ecc.) l'attenzione non può essere delegata al singolo individuo, né si può far ricadere su questo la complessità del reale che richiede sguardi diversi. La questione ambientale ne è un esempio: ciascuno può dimostrarsi individualmente attento nel non inquinare o non danneggiare l'ambiente, ma è solo quando si mette in atto un coro di pratiche collettive favorevoli, oppure quando il tema ambientale diventa globale e attenzionato so-

cialmente, che si può avere un reale effetto positivo capace di innescare un cambiamento.

Sotto questo profilo, però, proprio il tema dell'attenzione sociale mostra alcune criticità, che indichiamo a mo' di appunto. Da un lato, non è possibile parlare di attenzione individuale se non dentro un contesto di relazioni. Già Tommasello ha mostrato come la figura materna influisca nel configurare l'attenzione del bambino²² e, ad oggi, esistono studi che dimostrano pure come la società profili in noi un modello attenzionale²³, dentro cui ricade l'influenza della cultura tecnologica, scientifica, linguistica, la rosa di valori o credenze, o perfino i modelli somatici di ogni civiltà²⁴. Come afferma Stiegler, «non si nasce con un'attenzione già pronta. [...] L'attenzione non è in assoluto qualcosa che si può trovare nel cervello: essa è un rapporto sociale»²⁵. Dall'altro lato, però, proprio perché esiste anche un modello sociale dell'attenzione, non è detto che questo modello sia neutrale o innocuo. Il modello sociale dell'attenzione potrebbe veicolarla verso vicoli ciechi, spingerci a guardare il dito mentre la luna va a fuoco, oppure strutturare in noi dimensioni di considerazione dell'umano non eticamente sostenibili. Pensiamo al modo in cui si attenzionava la questione del razzismo prima dell'apartheid: di fatto non esisteva nemmeno *in quanto* questione sociale; oppure pensiamo a come il mondo occidentale si pone spesso in modo colonialistico rispetto

22. Cfr. M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, tr. it. di M. Riccucci, il Mulino, Bologna 2005.

23. Cfr. M. Tomasello, *Joint Attention as Social Cognition*, in C. Moore - P.J. Dunham (a cura di), *Joint Attention. Its Origins and Role in Development*, Psychology Press, New York 2016.

24. Cfr. T.J. Csordas, *Somatic Modes of Attention*, in «Cultural Anthropology», VIII, n. 2, 1993, pp. 135-156.

25. B. Stiegler, *L'attention, entre économie restreinte et individuation collective*, in Y. Citton (a cura di), *L'économie de l'attention*, cit., p. 125 (tr. nostra).

a culture e religioni minoritarie; e ancora pensiamo, ad oggi, a come la tecnologia o la profilazione algoritmica dei risultati in rete stia dirottando sia i contenuti sia le modalità dell'attenzione sociale ai temi pubblici. Complice, talvolta, è anche un invisibile spettro politico, che media le preferenze o indirizza le attenzioni della collettività secondo interessi propagandistici o di mercato²⁶.

Non a caso Dominique Boullier parla di *regimi attenzionali*²⁷, intesi come ciò che regolamentano la visione del mondo parallelamente all'influenza scientifico-tecnologica. E sulla stessa scia si pone il concetto di *organologia* proposto da Stiegler, secondo il quale, riprendendo una concettualizzazione husserliana, l'organologia dell'attenzione consiste in una strutturazione in cui si articolano due dimensioni: «da un lato, le mie ritenzioni, cioè tutto ciò che ho appreso in passato come risultato della mia educazione, della mia esperienza, ecc.; dall'altro, le mie protenzioni, cioè i miei desideri, le mie aspettative, sia quelle proprie che quelle suscitate in me»²⁸. Ciò equivale a dire che in ogni modello di attenzione si addensano credenze e desideri, valori e voleri, personali e collettivi. Parafrasando Kant possiamo dire che per quanto ci sia un'attenzione morale in me, esiste anche un'attenzione socialmente strutturata sopra di me. E sempre per Stiegler, quando si incontrano i manufatti di una società, verrebbero a crearsi anche delle *ritenzioni terziarie*, ovvero degli apparecchi tecnici che connotano peculiari modalità di considerazione della realtà. Per fare degli esempi: il libro a stampa, la radio, il cinema, Internet, ecc., dettano

26. Cfr. E. Bevilacqua, *Attenzione potere. Cultura, media e mercato nell'era della distrazione di massa*, LUISS University Press, Roma 2023.

27. Cfr. D. Boullier, *Médiologie des régimes d'attention*, in Y. Citton (a cura di), *L'économie de l'attention*, cit., pp. 84-108.

28. B. Stiegler, *L'attention, entre économie restreinte et individuation collective*, cit., p. 126 (tr. nostra).

degli schemi attentivi e di approccio tutt'altro che neutrali o ininfluenti. Con le sue parole: «poiché le ritenzioni terziarie sono infatti tecnologie che sostengono le organologie dell'attenzione, è alla luce di queste organologie che si devono considerare le questioni attenzionali»²⁹. Aggiungiamo noi, tanto più per essere attenti secondo un'accezione etica.

È un paradosso ma, pur volendo noi, a valle, essere moralmente attenti alla società, si possono avere, a monte, influenze attenzionali non morali provenienti dalla struttura della società stessa. Forse non è diverso proprio il caso Eichmann: non in quanto fu disattento, come crede Tronto, ma poiché, scegliendo di essere attento solo a certi interessi, e seguendo il modello dato da quella società, si dimostrò completamente fidelizzato a quel regime di attenzione che il contesto sociale e politico gli suggeriva. Eichmann è stato in realtà molto attento nel proprio lavoro, estremamente scrupoloso, semmai non lo è stato secondo un orientamento etico, dimostrandosi in questo modo esiziale verso chi non reputava all'altezza di far parte del suo presente storico.

5. *Presente!*

Per concludere, non sembra del tutto plausibile la suggestione di Paul Valéry. Non sempre l'attenzione torna al presente: di certo non lo fa come un riflesso incondizionato, né tanto meno secondo un modello attenzionale uguale per tutti, in ogni tempo o contesto. A volte esistono sollecitazioni esterne, richiami estranei e improvvisi che rapiscono l'attenzione, come quando si apre il sipario a teatro o mentre una macchina sterza improvvisamente di fronte a noi; altre volte esistono

29. Ivi, p. 127 (tr. nostra).

influenze che derivano dal più generale contesto tecnologico, sociale o di gestione economica dell'attenzione; altre volte ancora siamo noi, con l'educazione e una disposizione relazionale, che ci lasciamo toccare dagli eventi e ci imbrigliamo in essi.

Per dirlo con Waldenfels, tra un'attenzione che *viene a me* (sollecitata) e un'attenzione che *viene da me* (orientata), esiste una dinamica in cui si alternano *pathos* e *risposta*: affezione personale e capacità di reagire in modo adeguato a ciò che si coglie³⁰. Queste due dimensioni non possono dissociarsi o fare a meno l'una dell'altra. Attenzionare qualcosa senza sentirsi affettivamente coinvolti potrebbe voler dire dare risposte automatiche, stereotipate, non molto diverse da quelle offerte da Bartleby, il personaggio di Melville che non smette di ripetere *I would prefer not to* (si ha una *risposta* senza *pathos*); al contrario, essere coinvolti, ma senza riuscire a creare una risposta adeguata, a divincolarsi o a dar forma a una reazione, allora può comportare un congelamento, restare pietrificati in un presente senza tempo, come nello shock o nel trauma in cui si vive la costante ripetizione dell'identico (si ha un *pathos* senza *risposta*)³¹.

Per non mancare l'appuntamento col presente, occorre riconoscere che l'attenzione morale non è una capacità formale precostituita, ma una disposizione relazione critico-riflessiva

30. Cfr. B. Waldenfels, *Attention suscitée et dirigée*, in «Alter», n. 18, 2010 (*L'Attention*, a cura di N. Depraz e L. Perreau), pp. 33-44.

31. Interessanti sono, in tal senso, le analisi di Stefano Micali quando evidenzia che una delle caratteristiche del trauma è proprio quella di configurare e far esperire un *pathos* che non muta mai in *risposta* e non è capace di prestare attenzione ad altro se non che al proprio stato asfittico. Infatti «una persona traumatizzata vive nella continua attesa di un evento negativo incombente [...] le persone traumatizzate hanno una capacità molto limitata di entrare in sintonia con l'accadere del nuovo perché sono imprigionate nell'evento traumatico» (S. Micali, *Fenomenologia dell'angoscia*, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 89-93).

ogni volta da saper abitare. È il modo *nel* quale, e *attraverso* il quale, possiamo vivere, regredire o progredire moralmente. Sotto questa semantica, l'attenzione fa sporgere sulla realtà grazie alla nostra stessa presenza. Perché si può essere attenti al presente solo dimostrandoci noi stessi, *in primis, presenti*: nel senso di disponibili, situati. La rilevanza della presenza in campo morale non riguarda ovviamente una prossimità fisica, essere in carne ed ossa *qui* o *lì*, quanto piuttosto non far scivolare lo sguardo dal senso delle cose, restando *aperti*. Essere presenti rappresenta forse un sinonimo del sapere promuovere attenzione in senso etico. È questo che mette in cammino verso un certo progresso morale e ci consente di “tornare” al presente. Oppure di tornare indietro, di riavvolgere il nastro degli eventi e riconsiderare ciò che avevamo dato per scontato o trascurato. Come quando, non avendo prestato abbastanza attenzione, ci si ritrova scandalosamente in imbarazzo nel dire a se stessi: *ma dove ero?* *Dove sono stato finora?*

Giustizia come progresso collettivo

Laura Corona*

1. La giustizia come ideale chiuso nel dibattito post-rawlsiano

«In short, the basic question of justice is not what you have but how you are treated»¹. Con queste parole, il filosofo contemporaneo Rainer Forst sintetizza il punto critico della maggior parte delle odierne teorie della giustizia, contrassegnate da un medesimo approccio al concetto di giustizia. Nel suo contributo intitolato *Two Pictures of Justice*, Forst evidenzia come ci sia una prospettiva generalmente condivisa dai maggiori teorici nel campo dell'etica pubblica e delle teorie della giustizia dagli anni '70 in poi per quanto riguarda l'interpretazione del termine giustizia. Sebbene questo comune punto di vista non comporti una convergenza nelle soluzioni proposte ai vari interrogativi della disciplina, esso garantisce la presenza costante di alcune caratteristiche attribuite al concetto di giustizia

* Università degli Studi di Macerata.

1. «In sintesi, la questione basilare in fatto di giustizia non è cosa ottieni ma come vieni trattato» (R. Forst, *Two Pictures of Justice*, in Id., *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*, Bloomsbury, London 2014, pp. 3-25: p. 6; tr. nostra).

durante il corso di quasi l'intero dibattito contemporaneo sul tema. La citazione Forstiana difatti suggerisce che il punto focale di gran parte delle teorie occidentali in materia, dal quale l'autore intende distanziarsi, sia riassunto in quel «what you have», ossia su ciò che comunemente viene denominato aspetto distributivo della giustizia. Quest'ultima viene difatti concepita come sinonimo di un'equa distribuzione dei beni all'interno di un sistema di cooperazione tra membri, ovvero all'interno di una definita società, sin dalla pubblicazione nel 1971 dell'opera *Una Teoria della Giustizia* del filosofo statunitense John Rawls, considerata un vero e proprio spartiacque nell'ambito filosofico occidentale riguardante i temi etico-politici.

Al di là dell'innegabile importanza teorica dei contenuti proposti da Rawls, ciò che più ha influenzato tutto il dibattito successivo, soprattutto quello anglofono², è stata la sua interpretazione del concetto stesso di giustizia, intesa appunto come un insieme finito di principi che regolino la distribuzione dei beni derivanti dalla cooperazione sociale e che risultino inoltre virtualmente accettabili per tutti i membri di tale cooperazione³.

2. Nonostante l'impatto della teoria di Rawls sull'intero dibattito filosofico contemporaneo circa la giustizia sociale sia incontrovertibile, è importante sottolineare che la filosofia politica e la discussione etica presentano delle evidenti differenze tra zona anglofona e quella continentale europea. Quest'ultima infatti affonda le sue radici sia nella tradizione esistenzialista sia in quella Marxista che, unite agli studi Foucaultiani sul biopotere e l'eredità lasciata dalla Scuola di Francoforte, rendono ancora il dibattito europeo incentrato sull'analisi e la critica delle società esistenti anziché proiettato alla creazione di modelli ideali di società com'è quello in lingua inglese.

3. Questa declinazione del concetto di giustizia fa eco alla primissima frase di *Una teoria della giustizia* nella quale Rawls dichiara sinteticamente che la giustizia è il primo requisito delle istituzioni come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Queste prime battute determinano il tono di tutta la prima e la seconda parte dell'opera incentrate appunto sulla formulazione dei principi di giustizia prima e sulla costruzione di una società ben ordinata che li rispetti poi. Tuttavia è essenziale rimarcare che la visione rawlsiana del

In questo modo, Rawls è riuscito a riproporre nella sua teoria i capisaldi tipici del contrattualismo moderno ancorandoli, attraverso l'espedito del velo d'ignoranza e l'appello all'agente razionale in fase di scelta dei principi, alla filosofia morale Kantiana. L'idea rawlsiana che la discussione filosofica del concetto di giustizia equivalga principalmente alla discussione dei possibili sistemi di organizzazione della società in termini di distribuzione di diritti, libertà e beni è tuttora ben radicata ed è stata ratificata non solo dai suoi sostenitori ma anche dai suoi critici. Un esempio su tutti può essere considerato il Libertarismo che declina il concetto di società giusta in modo minimalista rispetto all'ideale rawlsiano ovvero una cooperazione che si limita alla protezione dei diritti di proprietà e libertà individuali, escludendo ogni possibile redistribuzione delle risorse economiche. In ogni caso, ciò che Rainer Forst intende criticare nel contributo sopracitato è proprio questa comune tendenza, di matrice rawlsiana, di immaginare la giustizia come un'imparziale "macchina"⁴ che dà a ciascuno dei membri della società ciò che gli spetta, appiattendosi così il dibattito filosofico sul tema non solo ad un livello puramente distributivo ma anche spingendolo verso una visione della giustizia incentrata sulla valutazione di quali beni sociali debbano essere distribuiti e secondo quali principi. Forst descrive sinteticamente queste caratteristiche dell'approccio mainstream al concetto di giustizia come una concezione *distribution-centred* e *goods-focused*,

concetto di giustizia è ben più complessa e viene pienamente espressa nella terza parte dell'opera nella quale Rawls si concentra sui doveri dei singoli cittadini e sul loro rapporto non solo con le istituzioni ma anche gli uni con gli altri, considerato determinante per la completa realizzazione dell'ideale di giustizia. Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982.

4. Forst stesso utilizza il termine «a great distribution machine» per sottolineare il carattere procedurale e a-personale dato al concetto di giustizia dall'interpretazione *mainstream* (R. Forst, *Two Pictures of Justice*, cit., p. 5).

evidenziando così il tono procedurale, quasi amministrativo, che si tende comunemente dare al concetto di giustizia nel dibattito contemporaneo.

La proceduralità è difatti un aspetto essenziale nel sistema rawlsiano e in tutte le teorie di giustizia ad esso ispirate che è divenuto motivo di critica da parte non solo di Forst ma anche del filosofo indiano e Premio Nobel per l'Economia Amartya Sen. Nella sua opera *L'idea di giustizia* del 2011, Sen propone un'analisi dell'approccio al concetto di giustizia condiviso dalla maggior parte delle teorie filosofiche contemporanee che si trova in accordo, specialmente nella parte critica, con la caratterizzazione della concezione *mainstream* portata avanti da Forst⁵. Il sistema rawlsiano può dirsi procedurale dal momento che la validità dei suoi principi è garantita appunto dalla procedura razionale con cui essi sono stati formulati, ossia l'accordo unanime tra i membri della società in posizione originaria. Ciò significa che la definizione dei principi di giustizia, ovvero dei cardini per la realizzazione dell'equa distribuzione dei beni nella società, avviene tramite un'indagine razionale che, astraendo dalle circostanze concrete e dalle preferenze dei singoli, arriva a formulare l'ideale di giustizia in termini così generali da risultare applicabili universalmente. È in questa aspirazione a raggiungere l'universale tramite l'applicazione dei principi di razionalità ed autonomia che si può notare la profonda ispirazione Kantiana della proposta rawlsiana di giustizia. Tuttavia, questa tensione all'idealità è stata anche motivo di aspre critiche nei confronti di Rawls e delle teorie derivate dal dibattito successivo alla sua opera. Tra questi critici vi è appunto lo stesso Sen che vede in questa interpretazione della giustizia come

5. Sebbene Forst e Sen siano d'accordo nella caratterizzazione dell'approccio *mainstream* al concetto di giustizia, Forst propone un'alternativa a tale approccio che si distanzia da quella proposta da Sen, ovvero l'approccio comparativo centrato sull'analisi delle realizzazioni concrete di giustizia.

un ordinamento ideale delle istituzioni, che sia razionalmente giustificato e quindi universalmente valido, un allontanamento della discussione filosofica dalla risoluzione pratica delle ingiustizie esistenti nelle varie società. Più che la critica, pur sempre valida, alla impossibilità di applicare un unico schema ideale e generale di principi di giustizia ad ogni realtà socio-politica esistente, ai fini del presente lavoro risulta particolarmente interessante il carattere definitivo che l'approccio *mainstream* associa alla teorizzazione della giustizia. L'idea che il concetto della giustizia possa essere esaurito una volta per tutte tramite la formulazione di un numero finito di principi secondo una procedura razionale è sicuramente il punto di partenza di molte delle teorie contemporanee. Ciò conferisce loro un aspetto *top-down* per il quale la teorizzazione della giustizia debba guidare le istituzioni a compiere graduali riforme verso un ideale di società perfettamente giusto.

Sia il focus sull'aspetto distributivo sia l'ancoraggio procedurale alla razionalità derivano da un'ulteriore caratteristica comune e distintiva della maggior parte delle teorie contemporanee di giustizia. Tale caratteristica, che può infatti essere riscontrata facilmente nell'Egualitarismo della Sorte, nel Comunitarismo e nelle altre correnti di pensiero già citate, è detta istituzionalismo. Sen utilizza il termine *transcendental institutionalism* proprio per denotare l'intero approccio alla giustizia considerato attualmente *mainstream*. Questo termine sottolinea sia la componente procedurale fondata sulla razionalità (enfaticizzandone con l'aggettivo *transcendental* la matrice kantiana), sia la considerazione quasi esclusiva delle istituzioni come agenti di giustizia⁶. Se si considera, con Rawls, la giustizia un requisito e un dovere primario delle istituzioni, ne

6. Cfr. A. Sen, *L'idea di giustizia*, tr. it. di L. Vanni, Mondadori, Milano 2010, pp. 17-39.

conseguenze che la sua realizzazione consiste nell'instaurare un particolare tipo di organizzazione della società che rispetti dei principi validi per, e accettati da, ogni suo membro. Quest'interpretazione del concetto di giustizia, però, per quanto riesca da un lato a produrre ideali definiti che possono ispirare al meglio le istituzioni esistenti, dall'altro relega i membri della società a meri spettatori del progresso verso l'ideale di giustizia, rendendoli passivi destinatari del sistema di distribuzione dei beni sociali. Nel suo contributo, Forst rimarca più volte come le discussioni contemporanee in ambito filosofico circa la giustizia ruotino principalmente attorno alle possibili direzioni che le istituzioni dovrebbero intraprendere per divenire più giuste, tralasciando completamente ciò che lui chiama "la questione del potere"⁷. Chi può, e deve, realizzare la giustizia? È chiaro che le istituzioni, in qualità di enti nazionali e sovranazionali, possiedono uno dei maggiori poteri trasformativi sulla società e con questo l'obbligo di garantire giustizia ed equità nei confronti dei propri membri. Tuttavia ciò non significa che le istituzioni siano gli unici agenti con doveri di giustizia, né che la loro azione, sebbene necessaria, sia sufficiente alla realizzazione piena di una società giusta. Per questo motivo, negli ultimi anni alcuni filosofi e filosofe hanno cercato non solo ulteriori dimensioni di giustizia, come nel caso dell'Egalitarismo Relazionale, ma anche e soprattutto nuovi

7. L'approccio di Forst al tema della giustizia è radicato nel tema del potere e in particolar modo nel concetto di dominazione. Secondo Forst, essere trattati in modo giusto equivale a non sottostare a regole arbitrarie, ossia di cui non si è ricevuta alcuna giustificazione. Ogni essere umano ha diritto alla giustificazione razionale del potere a cui è sottomesso in ogni circostanza e le istituzioni debbono garantire la possibilità di discussione pubblica e deliberativa nei confronti di ogni relazione di potere interna ad una data società. Questa proposta pone le istituzioni e i membri della società in un dialogo costruttivo continuo dedito all'eliminazione di ogni sorta di ingiustizia ossia dominazione ingiustificata degli uni verso altri. Cfr. R. Forst, *The Power of Critique*, in «Political Theory», XXXIX, n. 1, 2011, pp. 118-123.

attori socio-politici essenziali per il progresso sociale al fianco delle istituzioni.

2. *Agenti di giustizia emergenti: i movimenti sociali*

Gli eventi storici della seconda metà del Novecento hanno ben mostrato come le spinte verso il cambiamento sociale possono di fatto venire dal basso. Dagli anni '50 dello scorso secolo, infatti, si è assistito all'ascesa di un nuovo tipo di agenti socio-politici che si è rivelato essere non solo efficace in diversi ambiti ma anche capace di evolvere in base al contesto: i movimenti sociali. La loro nascita viene solitamente fatta coincidere con quella dell'*American Civil Rights Movement* dal momento che quest'ultimo è considerato il prototipo di ogni movimento sociale successivo. La rivoluzionaria tradizione iniziata da Martin Luther King si ispirò principalmente ai principi di non-violenza e disobbedienza civile che erano stati alla base del movimento anticolonialista indiano guidato da Gandhi decenni prima⁸. Al giorno d'oggi, i movimenti ambientalisti, pacifisti e quelli per il riconoscimento dei diritti civili possono essere ritenuti i discendenti autentici di quelle iniziali forme di protesta, estendendo in alcuni casi la loro efficacia ad un livello di coordinazione globale. È lecito tuttavia chiedersi perché queste specifiche forme di azione politica collettiva siano così significative e, soprattutto, che cosa le accomuna.

I movimenti sociali dal Novecento in poi sono considerati dalla maggior parte dei sociologi e degli studiosi un fenomeno storico a sé che si differenzia dalle forme di azione collettiva

8. Martin Luther King esprime la sua aperta ammirazione per il Mahatma Gandhi nella sua autobiografia. Cfr. M.L. King, *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.*, a cura di C. Carson, Abacus, New York 2000, cap. 13.

precedenti nella storia dell'umanità. Questa classificazione si fonda non solo sulle distintive strategie di protesta che non prevedono il ricorso a mezzi violenti ma anche sulla tipologia delle richieste socio-politiche che questi nuovi attori portano al cospetto delle istituzioni. Come riassume il filosofo statunitense Peter Levine nella sua opera *What Should We Do? A Theory of Civic Life* (2022), i movimenti sociali della seconda metà del Novecento si differenziano dai movimenti di protesta precedenti, come quelli di matrice socialista e sindacalista, poiché le loro richieste non riguardano più solamente aspetti distributivi ed economici. I movimenti sociali contemporanei fanno riferimento all'identità politica di alcuni gruppi oppressi, chiedendo alle istituzioni il riconoscimento dei loro diritti civili, politici e sociali. Si può dire che la storia delle proteste pubbliche durante il Novecento sia stato un'evoluzione graduale dalla lotta di classe, basata sull'estrazione economico-sociale e finalizzata alla garanzia dei diritti del lavoro, alla lotta per l'inclusione delle minoranze nella dimensione pubblica e l'eliminazione dell'oppressione sistematica di determinate categorie sociali. I movimenti sociali dagli anni '60 in poi sono espressioni di ciò che Levine e molti altri chiamano *identity politics*, ossia un uso dei mezzi politici e sociali finalizzato alla difesa e promozione del benessere di persone accomunate da uno stesso aspetto della propria identità, come ad esempio il genere, la religione o l'orientamento sessuale⁹.

Proprio per questi caratteri innovativi, i movimenti sociali sono un fenomeno ampiamente studiato nell'ambito della sociologia e delle scienze politiche. Gli studiosi di queste discipline hanno esaminato sia le varie correlazioni tra lo sviluppo dei movimenti sociali e le circostanze esterne sia il funzionamento

9. P. Levine, *What Should We Do? A Theory of Civic Life*, Oxford University Press, New York 2022, pp. 125-128.

e le dinamiche interne di queste organizzazioni alla ricerca di una definizione generale del fenomeno. Data la complessità e i continui cambiamenti di quest'ultimo, diversi approcci e interpretazioni più o meno contrastanti sono state formulate negli ultimi decenni. Particolarmente illuminante ai fini del presente lavoro è la definizione proposta dal sociologo Charles Tilly che ha coniato in riferimento ai movimenti sociali contemporanei l'espressione *contentious politics* che ha difficile traduzione in italiano ma viene reso con "la politica del conflitto". Nella sua opera omonima del 2015, Tilly afferma:

Contentious politics involves interactions in which actors make claims bearing on other actors' interests, leading to coordinated efforts on behalf of shared interests and programs, in which governments are involved as targets, initiators of claims, or third parties. Contentious politics thus brings together three familiar features of social life: contention, collective action, and politics.¹⁰

Ciò che si evince dalla precedente citazione è la natura profondamente relazionale dei movimenti sociali: le pratiche politiche che portano avanti sono intessute di varie interazioni socio-politiche che coinvolgono in ogni caso le istituzioni pubbliche. Il conflitto di interessi che è alla base delle rivendicazioni portate avanti dai movimenti sociali è il motore che spinge i cittadini a condividere esperienze, ad elaborare strategie ed infine ad agire insieme nello spazio pubblico.

10. «La politica del conflitto comprende le interazioni nelle quali gli attori rivendicano interessi altrui, portando a sforzi coordinati sulla base di interessi e programmi comuni, nei quali i governi sono coinvolti come destinatari, come autori o come parti terze rispetto alle richieste in questione. La politica del conflitto quindi unisce tre caratteristiche ben note della vita sociale: il conflitto, l'azione collettiva e la politica» (C. Tilly - S. Tarrow, *Contentious Politics*, Oxford University Press, New York 2015, p. 7; tr. nostra).

Trasporre queste considerazioni sul piano filosofico significa innanzitutto riconoscere il legame sussistente tra queste forme di azione collettiva e le istituzioni in materia di definizione e realizzazione di giustizia sociale. Come evidenziato da Tilly, le istituzioni ricoprono spesso il ruolo di destinatari delle richieste da parte dei movimenti sociali i quali hanno aperto nello spazio pubblico un canale non convenzionale, ma comunque rilevante, di discussione sociale. Da questo punto di vista, i movimenti sociali potrebbero essere definiti come le attuali controparti delle istituzioni nel dibattito pubblico concernente la giustizia e l'impatto sociale e culturale delle loro campagne di protesta ne è sicuramente una riprova. A prendere sul serio il loro status di veri e propri agenti di giustizia da un punto di vista prettamente filosofico-morale è stata la filosofia statunitense Michele Moody-Adams che dedica ai movimenti sociali la sua ultima monografia dal programmatico titolo *Making Space for Justice* (2022). Nelle prime battute di quest'opera, Moody-Adams riprende proprio la definizione di Tilly sostenendo come, a differenza di altri fenomeni di politica del conflitto quali insurrezioni, sommosse e rivolte, i movimenti sociali pur essendo degli agenti extra-istituzionali rimangono in un rapporto di collaborazione con l'autorità istituzionale, segnalando a quest'ultima un bisogno sociale irrisolto e richiedendone la risoluzione¹¹. Questa funzione di rilevazione e trasmissione pacifica delle problematiche sociali risulta essere di vitale importanza nell'ambito della teorizzazione della

11. Lo scopo finale dei movimenti sociali è il cambiamento delle istituzioni, delle politiche e delle pratiche sociali esistenti in una data società. Ecco perché possono essere considerati a pieno titolo degli agenti interni alla sfera pubblica, dal momento che non propongono la rivoluzione completa o la distruzione dello status quo bensì la sua evoluzione. Cfr. M. Moody-Adams, *Making Space for Justice. Social Movements, Collective Imagination, and Political Hope*, Columbia University Press, New York 2022, p. 24.

giustizia poiché permette la creazione di uno spazio pubblico permeabile alle richieste dal basso e alla partecipazione attiva dei membri della società. Nel prossimo ed ultimo paragrafo verranno quindi esaminati i vantaggi teorici e le ripercussioni sull'interpretazione del concetto di giustizia stesso che l'assunzione dei movimenti sociali come agenti di giustizia al fianco delle istituzioni può avere.

3. Progresso come apertura del concetto di giustizia

Come presentato nella prima parte del presente contributo, le teorie filosofiche post-rawlsiane tendono ad essere accomunate da alcuni tratti distintivi che derivano primariamente dall'interpretazione del concetto di giustizia quale caratteristica principe delle istituzioni pubbliche. Sebbene con esiti diversi, le proposte filosofiche in materia di giustizia degli ultimi decenni forniscono dei principi regolatori e una lista definita di beni sociali da garantire ai membri della società, al fine di prospettare un modello ideale di distribuzione valido universalmente e quindi auspicabile in ogni contesto. L'immagine della giustizia che ne risulta può essere detta di tipo strutturale ossia inerente appunto all'organizzazione istituzionale della società, ciò che Rawls indicava con il termine *basic structure*¹². L'obiettivo spesso sottointeso delle teorie contemporanee di giustizia è quello quindi di assicurare che le condizioni di partenza dei membri della società siano giuste così da permettere a ciascuno di perseguire il proprio piano di vita nel rispetto dei valori morali individuali. Questa propensione a restringere la dimensione di giustizia al piano istituzionale e alle strutture

12. Cfr. J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, in «American Philosophical Quarterly», XIV, n. 2, 1977, pp. 159-165.

di *background* è sicuramente dettata dalla necessità del nostro tempo di immaginare modelli di giustizia adatti a società pluralistiche e sempre più globalizzate. L'intera corrente del liberalismo politico contemporaneo ha come obiettivo la definizione prioritaria del giusto rispetto a quella del bene così da strutturare società capaci di accogliere al loro interno persone con sistemi valoriali differenti. Pur essendo sicuramente proficuo, questo approccio alla giustizia rischia di appiattire il concetto di giustizia ad un livello impersonale, dove i membri della società, come abbiamo visto, sono semplici spettatori di fronte alla costruzione della "macchina di distribuzione" perfetta. Tuttavia, come Forst, Moody-Adams e altri teorici hanno ben dimostrato, il concetto di giustizia è moralmente e politicamente più complesso e coinvolge molte delle dimensioni della vita pubblica umana che non possono essere esaurite con il "dare a ciascuno ciò che gli spetta".

Il terzo capitolo dell'opera di Moody-Adams sopracitata esamina proprio questa natura complessa dei concetti morali in generale, e in particolare di quello di giustizia, interrogandosi anche sul ruolo che le teorie filosofiche debbano ricoprire all'interno del discorso etico-morale portato avanti da tutta l'umanità. La filosofa statunitense sostiene che la discussione filosofica in ambito morale non sia composta dalle scoperte di nuovi concetti bensì da un susseguirsi di nuovi progetti interpretativi¹³. Le più influenti opere filosofiche in ambito morale e politico non sono altro che sistematizzazioni razionali di concetti già esistenti. Ciò non significa che la filosofia morale sia ridondante, men che mai superflua. Citando William James e il suo *The Philosopher and the Moral Life* (1897), Moody-Adams è d'accordo nel sostenere che: «[...] there can be no final truth in ethics any more than in physics, until the last man

13. Cfr. M. Moody-Adams, *Making Space for Justice*, cit., pp. 79-86.

has had his experience and said his say»¹⁴. Ben lontana da una caduta nel relativismo morale, l'autrice considera la natura interpretativa del discorso filosofico morale come una necessaria conseguenza della profondità e complessità semantica dei concetti morali¹⁵. Questi ultimi non possono mai essere definiti in modo esaustivo una volta per tutte da un'unica sistematizzazione filosofica, anche a causa dell'infinita varietà delle circostanze nelle quali essi vengono interpretati. Ecco perché una teoria del concetto di giustizia che sia razionalmente procedurale ed espressa da un *set* finito di principi definiti ricade nella categoria che la filosofa statunitense denomina *thin theories of justice*, ovvero le teorie minimali di giustizia. Sebbene queste teorie siano valide e necessarie, difficilmente producono progresso morale poiché quest'ultimo deriva esclusivamente dalle pratiche di critica sociale.

Ecco che il ruolo dei movimenti sociali nel dibattito contemporaneo sulla giustizia assume una posizione centrale e non più accessoria rispetto al ruolo delle istituzioni. Come la storia delle proteste degli ultimi decenni insegna, questi agenti extra-istituzionali forniscono delle intuizioni e delle interpretazioni circa il concetto di giustizia che derivano dalla conoscenza situata delle ingiustizie e dei conflitti interni ad una specifica società. Anziché cercare esclusivamente di calare nella realtà un modello ideale di giustizia universale, poiché fondato sul concetto di razionalità, i teorici della giustizia dovrebbero integrare le interpretazioni provenienti dal basso, ossia dai bisogni di giustizia inattesi segnalati dai movimenti sociali. Queste

14. «[...] non può esservi una verità conclusiva in etica, come in fisica, fino a che l'ultimo uomo non abbia avuto la sua esperienza e abbia detto la sua» (ivi, p. 80).

15. Moody-Adams fa riferimento al pensiero del filosofo inglese Mark Platts e alla sua eminente opera *Ways of Meaning. An Introduction to Philosophy of Language*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London 1997².

considerazioni vogliono auspicare un superamento della dicotomia presente in letteratura, e reiterata da Amartya Sen, tra i modelli di giustizia *top-down* e quelli *bottom-up*, dichiarando la necessità di entrambi per la formulazione di un'interpretazione sfaccettata della giustizia che ispiri, e allo stesso tempo incarni, il progresso morale¹⁶. Istituzioni e movimenti sociali sono parimenti agenti di giustizia con capacità e ruoli diversi nel processo per la realizzazione del progresso: le prime dispongono del potere trasformativo necessario e della responsabilità di garantire eque condizioni di partenza ai membri della società; i secondi invece riescono a catalizzare bisogni di giustizia e riconoscere pratiche di ingiustizia al fine di tradurre entrambi in rivendicazioni specifiche, avanzate nel dibattito pubblico in maniera non violenta. Un approccio solamente istituzionale alla giustizia, come abbiamo visto, risulta *closed-ended* ossia un sistema di principi definiti che si rivelano vuoti senza le interpretazioni provenienti dal basso, ossia dalle circostanze reali di giustizia. Un approccio esclusivamente incentrato sui vari contesti, invece, rischia chiaramente derive relativistiche nonché la mancanza di una direzione comune nel progresso.

Come sostenuto precedentemente, la scelta dell'agente principale di giustizia ha necessariamente un impatto sull'interpreta-

16. La questione del punto di partenza della teorizzazione della giustizia, se dall'alto dei concetti di razionalità, libertà e autonomia o dal basso dalle circostanze concrete, è di certo uno dei temi canonici della filosofia politica occidentale. Nella sua opera già citata *L'idea di giustizia*, anche lo stesso Amartya Sen propone la contrapposizione tra l'approccio mainstream più legato all'idealizzazione razionale del concetto di giustizia e l'approccio comparativo da lui supportato che invece parte dall'analisi delle ingiustizie esistenti per l'elaborazione di una teoria programmatica di giustizia. Ciò che qui si intende criticare è la presunta incompatibilità dei due approcci che sembrano invece essere complementari e ugualmente validi al fine del progresso morale e sociale delle esistenti società.

zione del concetto stesso o, per dirla con Forst, sulla *picture*, ossia sull'immagine, che si ha della giustizia in sé. Ritenere i movimenti sociali necessari agenti di giustizia in collaborazione con le istituzioni preclude una visione del concetto chiusa nei suoi principi e statica, nel senso di data una volta per tutte, favorendone invece un'interpretazione dinamica e aperta nei contenuti. Benché il concetto di giustizia sia e possa essere espresso in termini generali attraverso principi di organizzazione strutturale della società, esso può essere anche declinato secondo le molteplici circostanze, producendo così direzioni inedite per il progresso morale e sociale. Le ingiustizie percepite dai membri della società, incanalate e codificate *prima facie* dall'azione dei movimenti sociali, diventano quindi la nuova bussola per la teorizzazione filosofica a cui spetta l'arduo compito di mediare tra dimensione contestuale e quella generale-istituzionale¹⁷.

Adottando quest'approccio multi-agente, il concetto di giustizia, oltre che *open-ended* e permeabile alle istanze dal basso,

17. Un aspetto fondamentale dell'integrazione dei movimenti sociali quali agenti di giustizia all'interno del dibattito filosofico è quello dei limiti di legittimità. Quest'argomento non può essere trattato esaustivamente in questa sede per ragioni di tematica e spazio ma rimane tuttavia centrale e ampiamente dibattuto. Così inteso, il ruolo primario dei movimenti sociali, ossia quello di segnalare alle istituzioni un determinato bisogno politico-sociale sufficientemente condiviso, non include un parametro riguardante la tipologia dei contenuti presentati nel dibattito pubblico. Moody-Adams nella sua opera dichiara esplicitamente di adottare un metodo di differenziazione tra i movimenti sociali suddividendoli in *progressive*, nel senso di costruttivi, e in *countermovements*. Questi ultimi, a differenza dei primi, rappresentano quei movimenti che cercano di contrarre il "cerchio" di persone a cui i principi di giustizia si applicano anziché espanderlo. Questa semplice suddivisione può essere qui condivisa ai fini teorici del presente contributo, dal momento che la tesi principale è quella di presentare i vantaggi teorici dell'integrazione delle interpretazioni dal basso del concetto di giustizia (cfr. M. Moody-Adams, *Making Space for Justice*, cit., p. 24).

acquisisce i caratteri evolutivi del progresso collettivo. Anziché essere rilegati al ruolo di destinatari dei beni, i membri della società assumono il ruolo di protagonisti del progresso sociale e morale della ambiente in cui vivono. Ad ogni cittadino viene così assicurata la dignità d'agente attivo e la possibilità di avanzare il proprio punto di vista sulla società attraverso l'azione collettiva al fine di migliorarla per tutti i suoi membri. La teorizzazione filosofica del concetto di giustizia acquisisce in questo modo un ulteriore livello di profondità che è quello della giustizia relazionale, comunemente precluso se si mantiene un punto di vista solo istituzionale¹⁸. La discussione pubblica delle ingiustizie sociali esistenti inaugurata dai movimenti sociali non garantisce solamente l'accesso e il riconoscimento nella sfera pubblica delle minoranze e dei gruppi oppressi di una società ma promuove soprattutto la solidarietà e la coesione sociale. Moody-Adams evidenzia ampiamente questo nesso tra le azioni dei movimenti sociali e l'aumento di sentimenti civici positivi che avviene soprattutto tramite la creazione e il riconoscimento sociale delle narrazioni collettive. Con quest'ultimo termine non si indicano generalmente le discussioni nel dibattito pubblico né ciò che in filosofia viene detto processo democratico deliberativo, bensì indica l'insieme delle pratiche collettive messe in atto dagli individui sia all'interno ma anche e soprattutto al di fuori del contesto istituzionale al fine di dare

18. Il fatto che la giustizia non possa riguardare solamente il rapporto che gli individui hanno con le istituzioni pubbliche in termini distributivi ma che si estende ai rapporti sussistenti tra i membri della società stessa è una conclusione comune sia all'Egalitarismo Socio-Relazionale sia alle teorie di democrazia deliberativa. Tuttavia entrambi hanno valutato i rapporti sussistenti tra gli individui di una stessa società in termini prettamente politici concentrandosi sul miglioramento e l'integrazione di pratiche democratiche più inclusive e partecipative. Queste proposte generalmente ricadono nell'approccio istituzionale che vede appunto nella riforma delle procedure democratiche il mezzo per garantire la giustizia anche su un piano orizzontale tra individui oltre che su un piano verticale, ossia tra individuo e istituzioni.

un senso alle proprie identità ed esperienze. In conclusione, la giustizia intesa come progresso collettivo realizzato dal dialogo costante e costruttivo tra individui e istituzioni veicola un'interpretazione del progresso sociale e morale come il riconoscimento di ogni persona quale nucleo di senso e parte essenziale del processo verso una società più giusta.

*Progresso morale e normatività etica
La sfida della vulnerabilità dei corpi
alla nuova ragione del mondo*

Lorenzo Fiori*

1. Introduzione: il progresso morale in un mondo in fiamme

Un rapido sguardo alla attuale situazione economica, politica, sociale ed ecologica in cui versa il globo – situazione ben rappresentata dall’invasione russa dell’Ucraina che dura oramai da più di due anni, dall’offensiva di Israele alla Palestina in risposta all’attacco di Hamas che prosegue ininterrottamente dal 7 ottobre scorso, per non parlare poi delle condizioni di tutti quei Paesi che hanno subito la colonizzazione dell’Occidente e che ancora oggi patiscono gli effetti disastrosi del cosiddetto processo di “de-colonizzazione” – parrebbe smentire in maniera fulminea non soltanto la convinzione che un effettivo progresso morale di qualsivoglia sorta si stia svolgendo, ma anche la possibilità di una sua reale esistenza, nonché della sua definizione specifica.

Non si intende però assumere un ingenuo realismo per cui i fatti del mondo parlano da sé, diventando fatalmente inaggrabili: la nostra congiuntura storica non risulta unica rispetto a ciò che accade, poiché ogni epoca ha sempre assistito a

* Università degli Studi della Calabria.

guerre, sofferenza e ingiustizie; piuttosto, si può cercare di cogliere la peculiarità del modo con cui determinati eventi si svolgono storicamente, in modo tale da comprenderne la specifica razionalità, poterne proporre analisi critiche e sviluppare posture etiche da assumere rispetto ad essi. Da “filosofi di professione” dovremmo cioè flettere il sapere di cui ci consideriamo detentori verso un’interrogazione critica del presente che si vive in prima persona, proseguendo sulla scia di ciò che Michel Foucault definì «ontologia dell’attualità»¹. Sottraendoci alla tentazione di astrarre dal contesto cui apparteniamo per rivolgerci agli universali – tentazione anche troppo potente per chi esercita la filosofia – , avremmo bisogno di tendere a quell’«intellettuale specifico»² di cui sempre Foucault ci tratteggiò il profilo: qualcuno che si affida al metodo archeo-genealogico per districare i rapporti di forza considerati come campo di immanenza, al fine di afferrare la specificità con cui tali rapporti tentano di irregimentarlo e su cui egli può retroagire trasformandoli. Poiché personalmente sono nato e vivo nel cosiddetto “Occidente democratico a capitalismo avanzato”, non posso che cominciare il mio esercizio critico per sviluppare il mio posizionamento etico delineando alcuni tratti fondamentali del sistema socio-economico a partire da cui parlo – ovvero il sistema neo-liberale.

1. Per un riferimento puntuale cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e gli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 11-32.

2. Per un riferimento puntuale a tale figura cfr. M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, tr. it. di G. Procacci e P. Pasquino, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 107-118.

2. Biopolitica, neo-liberismo, produzione del soggetto: la “morale senza etica” della “nuova ragione del mondo”

L'insieme degli studi che ricostruiscono la genesi di ciò che oggi definiamo neo-liberismo risulta ormai decisamente ampio³, motivo per cui si impone una scelta rispetto alla presentazione della genealogia della dottrina neo-liberale. Ad oggi, risulta ancora imprescindibile il corso tenuto da Michel Foucault al Collège de France nell'anno accademico 1978-1979, ovvero *Naissance de la biopolitique*: oltre ad una penetrante analisi delle affinità tra il neoliberalismo europeo e quello statunitense, in quelle lezioni Foucault sottolinea la specificità della particella «neo» all'interno del termine neo-liberismo. Da un lato, il nuovo liberalismo si concentra sul passaggio dalla dottrina classica liberale del *laissez-faire* alla teoria della concorrenza pura, ovvero una «struttura dotata di proprietà formali, e sono queste [...] ad assicurare, e a poter assicurare, la regolazione economica attraverso il meccanismo dei prezzi. [...] Il neoliberalismo non si porrà, dunque, sotto il segno del *laissez-faire*, bensì sotto il segno di una vigilanza, di un'attività e di un intervento permanente»⁴; dall'altro lato, un simile spostamento di focus determina specifiche forme di potere – il biopotere – e precise logiche di governo sui soggetti umani che interagiscono all'interno delle logiche concorrenziali del mercato. Secondo Foucault, con il neoliberalismo assistiamo

3. Soltanto a titolo esemplificativo di una sterminata bibliografia cfr. M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata 2017; A. Cvetkovich, *Depression. A Public Feeling*, Duke University Press, Durham 2012; M. Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013; D. Swain - P. Urban - C. Malabou - P. Kouba (a cura di), *Unchaining Solidarity. On Mutual Aid and Anarchism with Catherine Malabou*, Rowman & Littlefield, Lanham 2021.

4. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2017, p. 115.

alla riformulazione della vecchia figura liberale dell'*homo oeconomicus*, soggetto razionale che stipula contratti con altri soggetti suoi pari, secondo la nuova razionalità governamentale dell'«imprenditoria di se stessi»: egli diviene «il proprio capitale, il produttore di sé e la fonte dei [propri] redditi. [...] L'uomo del consumo non è uno dei termini dello scambio. [...] Si deve pertanto considerare il consumo come un'attività d'impresa attraverso cui l'individuo, a partire dal capitale di cui dispone, produrrà qualcosa che sarà la propria soddisfazione»⁵.

A distanza di trent'anni, le analisi di Foucault hanno trovato un rinnovato slancio nel lavoro della coppia di studiosi francesi Pierre Dardot e Christian Laval, i quali hanno fornito una riproposizione dei temi foucaultiani in relazione all'apparente inarrestabile avanzata e continua riconfigurazione del neoliberismo. Anch'essi insistono sulla lontananza delle logiche neoliberali rispetto a quelle del vecchio liberismo, mentre pongono fortemente l'accento sull'inedito tentativo di ridefinizione delle modalità di intervento dello Stato, il cui compito consiste ora nell'istituire ed assicurare le regole per il funzionamento ottimale del sistema di mercato. Nel fare ciò, la razionalità neoliberista nasconde il proprio carattere ideologico di strategia politica ed economica, sottraendosi pertanto a qualsivoglia critica, assurgendo ad una vera e propria «nuova ragione del mondo»:

Il neoliberismo è molto più che un'ideologia di parte. I responsabili politici che mettono in atto le pratiche neoliberiste rifiutano del resto qualsiasi ideologia. Il neoliberismo, dal momento che ispira politiche concrete, nega di essere ideologia perché è la *ragione* stessa. [...] La grande vittoria ideologica del capitalismo, insomma, è stata la «de-ideologizzazione» delle politiche che abbracciava, al punto che queste non sono nemmeno in discussione. [...] Il neoliberismo politico ha avu-

5. Ivi, pp. 186-187.

to effetti ancor più significativi sulle condotte effettive degli individui incitandoli a «prendersi carico di se stessi», a non contare più sulla solidarietà collettiva, a calcolare e massimizzare i propri interessi perseguendo logiche più individuali in un contesto di radicale concorrenza. In altri termini, la strategia neoliberista è consistita e consiste tuttora nell'orientare sistematicamente la condotta degli individui come se fossero sempre e dappertutto impegnati in relazioni di transazione e concorrenza su un mercato.⁶

Il sigillo di questa *forma mentis* socio-economica che si fa mondo avviene grazie alla produzione di una specifica forma di soggetto, definito dai due studiosi francesi «neo-soggetto», e dalla veicolazione sociale di ciò che vorrei chiamare una “morale senza etica” che tale soggettività deve introiettare: secondo Dardot e Laval, «il nuovo governo dei soggetti presuppone [...] che l'impresa sia [...] uno strumento e uno spazio di competizione. [...] Viene così imposto al soggetto di conformarsi interiormente, con un lavoro costante su se stesso, a queste immagine»⁷; così, il nuovo tipo antropologico, frutto delle perverse logiche neoliberiste, valorizza monetariamente ogni dimensione del sé, accumulando un piccolo capitale umano privato in continua concorrenza con quello di chiunque altro. Ciò che sostiene massimamente tale processo di soggettivazione è il dispositivo di «prestazione/godimento», il quale rappresenta il portato più eminentemente biopolitico della razionalità neoliberale: «al nuovo soggetto è richiesto di produrre “sempre di più” e di godere “sempre di più”, e di essere dunque in connessione diretta con un “surplus di godimento” divenuto sistemico. La vita stessa in tutti i suoi aspetti diviene

6. P. Dardot - C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, tr. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2019, pp. 278-279.

7. Ivi, p. 339.

l'oggetto di dispositivi di prestazione e godimento»⁸. Un simile plus-godimento iperbolico e parossistico, in quanto eccesso strutturale, rinchiude il soggetto singolo entro l'incremento autistico del proprio capitale libidico; perciò il «neo-soggetto», atomizzato nel suo incessante produrre e consumare, privo di legami sociali con gli altri concorrenti suoi simili, si ritrova paradossalmente a sostenere in maniera esponenziale i meccanismi che lo inchiodano alla concezione del sé come impresa, primo fra tutti il senso di colpa per il fallimento dell'impresa che si deve essere – scenario che risuona spaventosamente con l'idea di «servitù volontaria» già preconizzata da Étienne de La Boétie quasi cinquecento anni fa.

Giunti a questo punto, urge però rimarcare con forza come la razionalità neoliberista non si dispieghi nel mondo senza attrito e unicamente sul versante antropologico-economico; piuttosto, essa tende ad utilizzare sempre più il diritto come strumento di governo e a mostrare senza remore la propria violenza, la quale prende la forma di una «guerra civile contro la società». Indubbiamente, per un verso il capitalismo neoliberale produce una forma di paralisi dell'immaginario e della coscienza rispetto ad una sua possibile fine, situazione ben descritta dall'angosciante «realismo capitalista» definito da Mark Fisher come «la sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l'unico sistema politico ed economico percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un'alternativa coerente»⁹. Ciò che però negli ultimi anni i maggiori critici stanno facendo emergere con forza è il carattere aggressivo, violento e repressivo del neoliberalismo, che non esita a muovere un attacco frontale contro coloro che ad esso si op-

8. Ivi, p. 357.

9. M. Fisher, *Realismo capitalista*, tr. it. di V. Mattioli, Nero, Roma 2018, p. 26.

pongono, o che semplicemente non sono ritenuti degni di vivere una vita:

Ma sta qui tutta la contraddizione degli Stati neoliberali: devono continuare a proteggere la popolazione e allo stesso tempo renderla meno sicura, riducendo la protezione sociale che forniscono. È questa duplice costrizione che sta portando allo sviluppo di una violenza specifica dello Stato neoliberale [...]. La nuova forma di sovranità è legata alla guerra interna che lo Stato deve condurre per imporre la controrivoluzione neoliberale a una popolazione reticente o addirittura ostile. È attraverso il ricorso a questa nuova forma di sovranità che la razionalità strategica della guerra interna si articola con quella del governo attraverso la concorrenza. [...] Tale guerra interna ha questo di performativo: trasforma in nemici una parte dei governati che sono sospettati di non essere membri leali di una comunità politica, di voler distruggere il potenziale del paese e di nuocere alla sua competitività. Perché *le pratiche producono il nemico*.¹⁰

La mancanza di percezione di una simile aggressività neoliberale è dovuta in larga parte al sonno criogenico etico-politico indotto dal «realismo capitalista», a cui bisogna aggiungere il processo di veicolazione di una specifica morale neoliberista, che distoglie i soggetti dal modo in cui tale razionalità dispone di loro e contribuisce all'apparente indiscutibilità del suo carattere ideologico. È Barbara Stiegler ad aggiungere un tassello fondamentale per il nostro percorso, insistendo sulla dimensione evolucionistica di matrice darwiniana dei teorici del neoliberismo. Nell'inedito rapporto neoliberale tra Stato e società, Stiegler riconosce una «eterocronia» fondamentale tra i ritmi di sviluppo degli esseri umani e quelli economico-sociali in cui essi sono calati: «ciò che [...] ispira l'agenda del

10. P. Dardot - H. Guéguen - C. Laval - P. Sauvêtre, *La scelta della guerra civile. Un'altra storia del neoliberalismo*, tr. it. di G.M. Gatti, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 234-236.

nuovo liberalismo si basa sull'esame di un "ritardo culturale" (*cultural lag*) della specie umana, che implica la produzione di un "aggiustamento" tra le stasi dell'abitudine e il flusso del nuovo, e la necessità di aumentare così una "adattabilità" o "flessibilità"»¹¹. Colmare tale ritardo costituisce un obbligo morale individuale, un vero e proprio perverso «imperativo categorico» politico neoliberista che si esercita sui soggetti attraverso lo strumento del diritto, inteso secondo la metafora del «codice della strada»: per Stiegler «l'agenda neoliberale richiede una giuridicizzazione delle relazioni sociali, [...] [ossia] una nuova modalità di governo, che ambisce ad astenersi dall'imporre piani e una destinazione collettiva alla società [...]. Tutto ciò significa ignorare completamente la realtà di un'entità viva e mobile come la società»¹². L'utilizzo del diritto come gabbia d'acciaio che imprigiona la vitalità propria di ogni specifica società disgrega la possibilità di istituire qualsivoglia legame sociale a causa dell'imperativo dell'adattamento ai ritmi di produzione biopolitica del neoliberismo, il quale impedisce allo stesso tempo la costruzione di un qualunque orizzonte condiviso di senso all'interno della società.

Il quadro che ho tentato di tratteggiare componendo differenti critiche rivolte al funzionamento del sistema neoliberale delinea una situazione etico-politica stretta nella morsa di un doppio vincolo. Da un lato, abbiamo assistito, almeno da quarant'anni a questa parte, ad una crisi della sovranità nazionale in funzione dell'evoluzione dell'economia di mercato neoliberista; ciò non comporta che la sovranità *tout court* sia scomparsa, quanto piuttosto che essa subisca una trasformazione epocale ad opera della globalizzazione delle logiche

11. B. Stiegler, *Bisogna adattarsi. Un nuovo imperativo politico*, tr. it. di B. Magni, Carbonio, Milano 2023, p. 190.

12. Ivi, pp. 169-170.

economiche, trasformazione perfettamente còlta dalla categoria interpretativa di «Impero». «Il potere dell'Impero non ha limiti. [...] [Esso] indica un regime che di fatto si estende all'intero pianeta [...]. L'Impero non rappresenta il suo potere come un momento storicamente transitorio, bensì come un regime che [...] si trova al di fuori della storia o alla sua fine. L'oggetto del suo potere è la totalità della vita sociale»¹³: gli stati-nazione perderebbero la propria sovranità in relazione all'abbattimento dei loro confini da parte del mercato globale, che riorganizza i territori nell'Impero secondo le logiche economiche neoliberiste e la forma di potere biopolitica. Dall'altro lato, assistiamo in maniera esponenziale alla recrudescenza di una rivendicazione di forza da parte dello Stato neoliberista: l'obiettivo generale di uno Stato forte è quello di «impedire che la politica condizioni il funzionamento del libero mercato. Da ciò derivano una serie di compiti [...]: smantellare lo Stato sociale, non cedere alle pressioni degli interessi sociali e reprimere, se necessario con la forza, tutti coloro che rischiano di pregiudicare il funzionamento efficiente del mercato»¹⁴.

È in un simile contesto asfittico e opprimente che mi sembra fondamentale e legittimo parlare di una “morale senza etica” propria del neoliberismo, poiché l'imperativo dell'adattamento produce un insieme di valori – la massimizzazione del proprio capitale umano, il recupero del ritardo culturale –, cioè una morale a tutti gli effetti, la cui tavola valoriale non è oggetto di critica ma risulta solamente normativa, ovvero normante e violenta; ed è precisamente l'impossibilità di mettere in discussione una simile moralità che costituisce la sua mancanza di etica, laddove per etica intendo foucaultianamente

13. M. Hardt - T. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, p. 16.

14. P. Dardot - H. Guéguen - C. Laval - P. Sauvêtre, *La scelta della guerra civile. Un'altra storia del neoliberalismo*, cit., pp. 74-75.

lo sviluppo di un *ethos* critico tramite l'esercizio della messa alla prova dei valori e dei meccanismi di potere che inducono forme di soggettività precostituite. Giunti a questo punto, mi pare che la nozione di "progresso morale" debba necessariamente essere ripensata alla luce dell'idea di una "morale senza etica" all'epoca della «nuova ragione del mondo». Data la natura perversa e polimorfa¹⁵ del nostro attuale sistema neoliberale, come concepire un contro-movimento critico rispetto al quale valutare l'effettivo contenuto di un eventuale "progresso morale"?

3. *L'insurrezione dei corpi, ovvero come condurre una buona vita collettivamente*

L'assunzione di una griglia analitica immanente rispetto ai rapporti di forza in un dato contesto porta «l'intellettuale specifico» a concepire la lotta non in termini di organizzazione in vista di una rivoluzione – vecchio modello ottocentesco di azione politica eminentemente sconfessato a più riprese durante l'arco di tutto il '900 –, bensì come resistenze multiple che si oppongono a specifiche forme di potere, resistenze molteplici, disseminate, rizomatiche, effimere:

15. Nonostante l'evidente rimando all'espressione di Freud contenuta in *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), rispetto all'interpretazione psicanalitica del termine "perversione" (cfr. J. Laplace - J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, vol. II, tr. it. di G. Fuà, Laterza, Roma-Bari 2007), il carattere perverso del realismo capitalista neoliberale rimanda piuttosto al concetto di *double bind* formulato da Reiner Schürmann come segue: «Antigone owes allegiance both to the rules of familial piety and to civil laws. The double bind of family-city remains inescapable [...]. Antigone ends up broken, not exactly by disparate laws but [...] *singularized under one law, through a withdrawal toward the one*» (R. Schürmann, *Broken Hegemonies*, tr. ingl. di R. Lilly, Indiana University Press, Bloomington 2003, pp. 3-4).

Non è la debolezza delle lotte che spiega l'evaporare di ogni prospettiva rivoluzionaria; è l'assenza di prospettiva rivoluzionaria credibile che spiega la debolezza delle lotte. [...] *Una prospettiva rivoluzionaria non poggia più sulla riconfigurazione istituzionale della società* [...]. In quanto tale, è una linea tracciata nel presente, non un'immagine che fluttua nel futuro. Se vogliamo ritrovare una prospettiva, dobbiamo agganciare l'ovvia constatazione che questo mondo non può durare grazie al desiderio di fondarne uno migliore. Perché se questo mondo si tiene in piedi, è prima di tutto grazie alla dipendenza materiale attraverso cui ciascuno, per la sua semplice sopravvivenza, è costretto al buon funzionamento della macchina sociale.¹⁶

Inoltre, se assumiamo che non esista punto ultimo di resistenza al potere che non stia nel rapporto soggettivo del sé con il sé, il resistere non verrà pensato come un processo mimetico che si oppone dialetticamente a ciò che combatte, ma prenderà piuttosto la forma dell'insurrezione: «l'insurrezione è indirizzata alla propria auto-trasformazione (comincia “dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi”); implica il porsi *al di sopra* delle condizioni e delle costrizioni esterne, che poi semplicemente si disintegrano. [L'insurrezione] inizia dall'affermazione del sé, e le conseguenze politiche derivano da ciò» (traduzione mia)¹⁷. Per evitare il problema di come comporre movimenti insurrezionalisti, ritengo fondamentale la riflessione di Judith Butler in merito al corpo e alla sua vulnerabilità,

16. Comitato Invisibile, *L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*, tr. it. di M. Tarì, Nero, Roma 2019, pp. 159-160.

17. S. Newman, *Postanarchism*, Polity Press, Cambridge 2016, p. 55. L'inglese originale recita: «insurrection [...] is aimed at one's own self-transformation (it starts 'from men's discontent with themselves'); it involves placing oneself *above* external conditions and constraints, whereupon these constraints simply disintegrate. It starts from the affirmation of the self, and the political consequences flow from this».

la quale permette viceversa di formulare un pensiero etico-politico che non necessita di analizzare i processi di organizzazione della lotta.

La dimensione della corporeità umana rende evidente la nostra intrinseca relazionalità, poiché ciò che consente ai corpi di sopravvivere proviene da tutta una rete di sostegno esterna ed estranea al singolo corpo. Afferma Butler: «possiamo dunque dire che il corpo esiste in una relazione estatica con le condizioni di supporto che ha o che deve rivendicare, ma ciò significa affermare anche che il corpo non esiste in un modo ontologico distinto dalla situazione storica»¹⁸; l'essere della corporeità è perciò sempre determinato dalla contingenza storica in cui si trova a dispiegarsi, legato a tutto ciò che proprio non è, e che nondimeno costituisce il substrato per l'esistenza del corpo. Poiché volenti o nolenti siamo tutti esseri corporei – inanimati e non –, insistere sulla dimensione estatica dei corpi ci permette di muovere i primi passi all'esterno del neo-soggetto atomizzato che il neo-liberismo ci induce a diventare, e cominciare così a riconoscere non solo l'antecedenza ontologica della relazione rispetto ai suoi termini, ma anche la sua possibilità concreta che non si affida però ai processi sociali informati dalla «nuova ragione del mondo». Ma cosa accade concretamente quando i corpi – rigorosamente al plurale – compaiono sulla scena pubblica e si riuniscono?

L'intercorporeità e la convivialità delle folle che si riuniscono nelle città, giorno e notte, e protestano contro gli abusi di potere dei loro governi – cosa possono significare per la messa in atto e l'eventualità del politico? Come fa questa economia alternativa di corpi a creare spazi per una critica efficace del soggetto della democrazia liberale convenzionale, incorporeo e purificato dagli affetti? Come fa questa economia alternati-

18. J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, tr. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017, p. 233.

va di corpi a creare spazi per opporsi ai regimi neoliberali di economizzazione della vita? [...] Nei casi attuali di intensità di assembramento, la rivolta emerge come una riconfigurazione delle operazioni normative di potere che regolano i limiti di ciò che è desiderabile, ragionevole e intelligibile. “Affetto”, in questo contesto, significa investire nella, ed essere investiti dalle dinamiche corporee di relazionalità, vulnerabilità mutuale e resistenza. [...] Nell’economia affettiva di questo tipo di assembramenti, la vulnerabilità corporea e le istanze di rivolta diventano condizioni indeterminate di possibilità le une per le altre. Il corpo diventa un’occasione di performatività turbolenta, che allo stesso tempo inibisce e rende possibile l’azione in quanto situazionalità ed estensione incarnata.¹⁹

Le corporeità che agiscono di concerto non hanno bisogno di organizzazione o coordinazione politica, poiché svolgono il ruolo di *medium* e posta in gioco di un “affetto” che veicola la relazionalità di tutto ciò che risulta incarnato; il corpo è un’occasione per riconoscere la mutua vulnerabilità di tutto ciò che è vivente e farne il perno di una rivendicazione politica condivisa. Lungi dall’indicare una fragilità ontologica meta-storica venata da tratti doloristici, Butler interpreta politicamente la vulnerabilità sostenendo che ogni sistema socio-economico ripartisce la possibilità di subire un’offesa *lato sensu* – economica, simbolica, fisica – all’interno della società in funzione delle diverse tipologie di soggettività presenti, ripartite biopoliticamente in sacrificabili e degni di protezione. «Vi sono modi di prendersi cura e preservare la vita, così come vi sono diversi gradi di distribuzione della vulnerabilità sul pianeta. Alcune vite verranno protette, [...] altre non troveranno un sostegno [...], e neppure saranno considerate degne di lutto»²⁰ afferma

19. J. Butler - A. Athanasiou, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, tr. it. di A. Carbone, Mimesis, Milano 2019, pp. 159, 161.

20. J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, tr. it., a cura di O. Guaraldo, Postmedia, Milano 2013, p. 55.

Butler: la normatività morale del neoliberismo distribuisce la vulnerabilità in maniera diseguale in funzione di una chiara gerarchia dei corpi, i quali vengono organizzati dal biopotere in base al loro grado di conformità rispetto alla “morale senza etica” neoliberista. È in un simile scenario politico che Butler solleva inaspettatamente una classica questione della tradizione della filosofia morale, ovvero la domanda circa il senso di condurre una “buona vita” all’interno di una specifica configurazione sociale. Butler pone il problema nei seguenti termini:

Per chiedermi quale tipo di vita condurre, devo avere un senso della mia vita, ed essa deve sembrarmi qualcosa che mi guida. Tuttavia, risulta chiaro che non posso “condurre” tutti gli aspetti dell’organismo vivente che io sono. Ma devo ugualmente chiedermi: come posso condurre la mia vita? Come si fa a condurre una vita quando non tutti i processi vitali che costituiscono la vita possono essere controllati, o quando solo certi aspetti di una vita possono essere diretti e formati in modo cosciente e deliberato, mentre altri di sicuro no?²¹

La domanda individuale su come vivere la propria vita è già biopoliticamente connessa al problema di quali vite sono degne di essere vissute, poiché il biopotere organizza e ripartisce la vita tramite una valutazione differenziale della vita stessa – esistono vite importanti degne di essere protette e vite sacrificabili indegne di sostegno, dimenticabili. Poiché il neoliberismo non riconosce il valore del singolo in quanto vivente – a meno che questo non venga messo a valore economico nella forma del capitale umano dell’impresa di sé –, Butler conferisce concretezza e pienezza al proprio progetto etico-politico, affermando in prima persona quanto segue: «la mia vita è questa vita, vissuta qui, nell’orizzonte spazio-temporale stabilito dal mio corpo [...]. Inoltre, la mia vita è implicata nei meccanismi differenziali in base ai quali il potere decide quali

21. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 310.

vite contano di più e quali di meno, quali vite diventano un paradigma per tutte le cose viventi e quali vite sono non-vite»²².

Ricominciare dalla «vulnerabilità dei corpi» per valutare l'effettivo darsi di un «progresso morale» all'epoca della «nuova ragione del mondo» significa perciò evidenziare e accettare l'espropriazione condivisa del corpo rispetto a se stesso, riconoscendo la necessità dell'intricata rete relazionale che permette ad ogni corporeità di sussistere; tale riconoscimento può suscitare una risposta etica intesa come un «prendersi cura» della distribuzione diseguale delle condizioni sociali di sostegno alla vita. La relazionalità del corpo ci permetterebbe inoltre di incrinare l'atomizzazione colpevolizzante e forzata che la «nuova ragione del mondo» esercita violentemente sui soggetti forgiandoli, poiché la relazione, antecedente e necessaria alla corporeità, consente ai corpi al plurale di non relegarsi all'interno del fallimento dell'impresa che inevitabilmente si finisce per essere, che si deve essere, fallimento causato e perorato in realtà dal sistema neoliberale per lasciar proliferare indisturbate le logiche di mercato. «Condurre una buona vita» significherà dunque incarnare il compito di criticare socialmente e collettivamente le norme morali veicolate dal neoliberismo, rivendicando con i corpi la restituzione della dignità di vivere in eguali condizioni di vulnerabilità. Sarà sulla base di una «buona vita» così risemantizzata che potremo eventualmente parlare di un progresso morale, laddove quest'ultimo dovrà essere considerato come un «procedere in avanti» in ambito etico: un tale «avanti» è costituito dal «senso» – e non dal *telos* – che il procedere deve seguire, ovvero dalla direzione verso l'estensione egualitaria della dignità di vivere, rivendicata collettivamente all'interno della mortifera ed asfittica «morale senza etica» neoliberista. «Partiamo

22. Ivi, pp. 315-316.

da un punto di estremo isolamento, di estrema impotenza. Del processo insurrezionale, tutto va costruito. Nulla sembra meno probabile di un'insurrezione – eppure non vi è nulla di più necessario»²³. In conclusione, ciò che ho tentato di delineare qui, dal principio alla fine, è un orizzonte di riflessione e di pratica che intende congiungere etica e politica, urgenza che sgorga dal desiderio filosofico di contrastare la servitù volontaria neoliberale con l'esercizio dell'indocilità ragionata, di contrapporre alla “morale senza etica” del neoliberismo una *ethopoiesi* collettiva delle forme di vita, e di scalfire, incrinare e infine (forse) distruggere l'apparente – perché è soltanto tale – intangibilità della nuova ragione del mondo, attraverso la forza relazionale della pluralità dei corpi riuniti in assemblea, assemblati e alleati nella vulnerabilità.

23. Comitato Invisibile, *L'insurrezione che viene*, cit., p. 72.

I diritti umani come progresso morale e civile *Intorno alla posizione di Jacques Maritain*

Antonio Petagine*

1. I Diritti umani come forma moderna di progresso secondo Jacques Maritain

All'interno della cultura occidentale, è diventato quasi un'ovvietà pensare che il progresso morale e civile all'interno di una comunità politica passi dal riconoscimento dei diritti umani. Tuttavia, il consolidamento di questa idea è un fatto piuttosto recente, segnato da eventi come l'adozione del *Bill of Rights* in Inghilterra nel 1689, la *Dichiarazione di indipendenza* degli Stati Uniti (1776) e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* durante la Rivoluzione Francese (1789). Su questa base, si può ben dire, come farà Jacques Maritain, che l'idea che esistano dei diritti umani da rispettare sia tipica della modernità, ovvero di una certa sensibilità nei confronti dell'uomo, della sua dignità e della sua libertà, che il nostro mondo ha maturato negli ultimi tre secoli. A sua volta, *l'universalizzazione* dell'idea che i diritti umani siano imprescindibili per la costruzione di una società giusta e per la pace tra le nazioni è un risultato ancor più recente. Esso deriva dal fatto che

* Università degli Studi Roma Tre.

i paesi vincitori dalla Seconda guerra mondiale hanno creato un nuovo ordine mondiale, collocando – almeno sulla carta – il rispetto dei diritti umani come criterio fondamentale per la costruzione dei futuri ordinamenti politici e della pace tra i popoli. Così, nel 1948 l'ONU, rinata dalle ceneri della Società delle Nazioni, ha approvato una Dichiarazione universale, che riconosce i diritti dell'uomo come regola dell'agire all'interno degli Stati e nelle relazioni internazionali¹. Come non considerare un progresso morale e civile di grande valore, su scala planetaria, il fatto che nazioni di culture diverse, le quali si erano trovate nella peggiore guerra mai avvenuta nella storia dell'umanità, si impegnassero nel difendere la dignità della persona, riconoscendo a ciascuna una serie di diritti inalienabili?

Nel perseguimento di questo risultato, la posizione di Jacques Maritain ha giocato un ruolo tutt'altro che secondario. Fin dai primi anni Quaranta, la sua era diventata una voce significativa, soprattutto nel contesto statunitense, a sostegno dell'idea che i diritti umani rappresentino il più importante progresso morale e politico dei tempi moderni² e che la loro tutela sarebbe stata un punto decisivo della ricostruzione del mondo liberato dal totalitarismo nazi-fascista³. All'interno dell'UNESCO, la

1. Si veda, al riguardo, M.A. Glendon, *Verso un mondo nuovo. Eleanor Roosevelt e la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, tr. it. di B. Frigerio, a cura di S. Sileoni, Liberilibri, Macerata 2008.

2. Cfr. J. Maritain, *Qu'est-ce que l'homme ?*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. VIII, a cura del Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain, Éditions Universitaires Fribourg-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1989, pp. 655-672; p. 659.

3. Cfr. J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, tr. it. di G. Usellini e A. Viotto, Vita e Pensiero, Milano 1991; Id., *Cristianesimo e democrazia*, tr. it. di L. Frapiselli, Vita e Pensiero, Milano 1977. Sulla fondazione dei diritti umani, si veda anche Id., *Sur la philosophie des droits de l'homme* (1947), in Id., *Œuvres complètes*, vol. IX, a cura del Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain, Éditions Universitaires Fribourg-Éditions Saint-Paul, Fribourg-

posizione di Maritain godette di grande prestigio, esercitando una certa influenza sul processo che ha portato alla stesura del testo della Dichiarazione del 1948⁴.

Si aggiunga anche il fatto che Maritain ha offerto un contributo importante all'avvicinamento del mondo cattolico alla teoria dei diritti umani. Infatti, bisogna ricordare che fino agli anni Trenta la Chiesa cattolica aveva mostrato diffidenza, quando non aperto contrasto, nei confronti dei diritti umani, considerandoli il portato di una cultura ostile. Questo cambiamento ha avuto un notevole valore politico e culturale: a partire dal Dopoguerra, la promozione dei diritti umani trovava un potente alleato proprio laddove, fino agli inizi del Novecento, aveva trovato uno scomodo avversario⁵. Si può ben dire che le diverse chiese cristiane, nel loro complesso, rappresentino oggi uno dei principali vettori della promozione dei diritti umani nel mondo: un tale impegno si costituisce come un punto fermo della partecipazione dei cristiani di diverse confessioni alla vita sociale e politica, al fine di favorire, insieme alle forze migliori della società, il rispetto della dignità personale, la tutela della libertà religiosa, la lotta contro i regimi totalitari⁶.

Paris 1990, pp. 1081-1089; Id., *Il significato dei diritti umani*, in Id., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., pp. 121-149; Id., *L'Uomo e lo Stato*, tr. it. di L. Frattini, Marietti 1820, Genova 2003, pp. 75-106.

4. Cfr. *Introduction aux textes réunis par l'U.N.E.S.C.O. Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme* (1948), in J. Maritain, *Œuvres complètes*, vol. IX, cit., pp. 1204-1215; Id., *Il significato dei diritti umani*, cit., pp. 131-138; Id., *L'Uomo e lo Stato*, cit., pp. 76-79. Tra gli studi, cfr. D. Lorenzini, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 157-166.

5. Cfr. D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, il Mulino, Bologna 2012.

6. Su questo punto, si vedano F.S. Adeney - A. Sharma (a cura di), *Christianity and Human Rights. Influences and Issues*, State University of New York Press, Albany 2007; F.M. Shepherd (a cura di), *Christianity and Human Rights. Christians and the Struggle for Global Justice*, Lexington, Plymouth

L'attenzione per i diritti umani – insieme all'idea che essi rappresentino un progresso reale della storia dell'uomo, avvenuto nel corso della modernità – è qualcosa che Maritain ha maturato nel tempo. Di essa non vi è traccia nelle sue opere degli anni Venti, in cui piuttosto prevale un atteggiamento di critica verso la cultura moderna⁷. L'apertura nei confronti dei diritti umani implicava certamente un'attitudine più positiva verso la modernità da parte sua, non però una revisione del suo giudizio circa gli «errori» moderni. Restava netta, infatti, la presa di distanza da quello che egli chiamava il «machiavellismo» moderno, come pure da Rousseau, dall'illuminismo e dalla sua cultura antireligiosa. Tuttavia, è chiaro che in *Umanesimo Integrato* Maritain offra uno sguardo diverso sulla modernità: essa appare in quest'opera come un tempo abitato simultaneamente da gravi errori filosofico-teologici e da aspirazioni genuine al bene e al vero, che hanno portato a reali progressi scientifici, morali e civili, che sarà compito di una «nuova cristianità» portare al loro pieno compimento⁸.

Dal punto di vista etico-sociale e politico, sono due i principali progressi moderni segnalati da Maritain: il riconoscimento dei diritti umani, tipico della cultura del XVIII secolo, e la presa di coscienza del legame tra lavoro, libertà e dignità della persona, che è emerso nel contesto delle lotte operaie del XIX secolo⁹. In riferimento ai diritti umani, Maritain osserva però che non qualsiasi visione teorica permette di fondare e tutelare adeguatamente i diritti umani. La cultura illuminista non risulta in grado di farlo, dal momento che tali diritti suppongono il

2009; S. Moyn, *Christian Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015.

7. Cfr. Lorenzini, *Jacques Maritain e i diritti umani*, cit., pp. 26-81.

8. J. Maritain, *Umanesimo Integrato*, tr. it. di G. Dore, riv. dall'autore, Borla, Torino 1962.

9. Cfr. ivi, in part. pp. 251-260.

riconoscimento della dignità di ogni singola persona umana, la quale si fonda a sua volta sul riconoscimento dell'esistenza in noi di una natura spirituale, che rende ciascun essere umano superiore al semplice individuo appartenente alla specie biologica o al corpo sociale. L'illuminismo, invece, rifiuta la dimensione spirituale dell'uomo e fa della ragione umana un feticcio, in nome del quale rinnegare Dio e tutto ciò che il riferimento teologico comporta. Senza Dio, sostiene Maritain, diventa più difficile riconoscere l'esistenza nell'uomo di una natura sua propria e della legge che ne deriva¹⁰. Pertanto, i diritti necessitano dell'ancoraggio alla legge naturale, per come emerge da una tradizione etico-politica che dal mondo greco giunge fino ai grandi autori della scolastica moderna, che ha il suo vertice in Tommaso d'Aquino. La rappresentazione più suggestiva di questa tradizione è la figura dell'Antigone, che Maritain chiama «eroina del diritto naturale»: Antigone è infatti colei che ha messo davanti alle leggi della città l'obbedienza ad una legge *non scritta*, incisa nei nostri cuori e più stringente di quelle prodotte dagli uomini¹¹.

Maritain sostiene dunque che l'attenzione alla persona, alla sua dignità e alla sua dimensione più profondamente spirituale non sono un prodotto dell'illuminismo e della cultura liberal-borghese, ma dello spirito evangelico, il cui messaggio di amore e di fratellanza non ha mai smesso di influenzare la cultura europea e quella americana. Confermando la lettura maritainiana, Hans Joas ha sostenuto che sarebbe molto difficile comprendere l'insofferenza moderna verso la tortura, la schiavitù, la pena di morte e l'esercizio paternalistico dell'autorità politica, senza riconoscere che nei tempi moderni si sia realizzato un proces-

10. Cfr. J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 56.

11. Cfr. ivi, p. 55; J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, tr. it., intr. e note a cura di F. Viola, Jaca Book, Milano 1985, p. 42; Id., *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 83.

so di “sacralizzazione della persona”, inimmaginabile fuori da una cultura sociale e politica permeata dall'*ethos* cristiano¹².

Maritain ha dunque concepito i diritti umani come un autentico progresso dell'umanità, che può però trovare il proprio compimento definitivo solo ad una condizione: quella di sradicare tali diritti dall'ancoraggio al pensiero liberal-borghese, il quale si costituisce, secondo lui, come una cultura parassitaria, che si è «attaccata» alla radice evangelica dei diritti, arrogandosi la paternità delle genuine aspirazioni civilizzatrici che hanno accompagnato la modernità¹³. Perciò, solo con l'avvento di una «nuova cristianità» si potrà realizzare una genuina tutela per i diritti umani: quello che Maritain auspica è il sorgere di una società democratica che, a differenza della «sacrale» *societas christiana* di stampo medievale, possa costituirsi come una società laica, ma non irreligiosa; pluralista, ma non relativista; teista, ma non confessionale¹⁴. Non va trascurato, al riguardo, il fatto che il soggiorno negli Stati Uniti avesse convinto Maritain del fatto che questa sua prospettiva, che legava cristianesimo, democrazia e diritti umani, non fosse una semplice proposta teorica, valida magari sulla carta, ma ancora in attesa di concretizzarsi storicamente. Le istituzioni americane e la cultura che le sorreggeva rappresentavano già una realizzazione effettiva di una società profondamente cristiana e nello stesso tempo laica e pluralista¹⁵.

12. H. Joas, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, tr. it. di A.M. Maccarini, FrancoAngeli, Milano 2014, pp. 65-125.

13. Cfr. J. Maritain, *Qu'est-ce que l'homme?*, cit., p. 665.

14. Cfr. J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., pp. 22-27. Come è noto, la proposta di una «nuova cristianità» è il cuore della proposta socio-politica avanzata in Id., *Umanesimo Integrato*, cit., pp. 165-272.

15. Cfr. J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., pp. 73-74; Id., *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 181-182; Id., *Riflessioni sull'America*, tr. it. di A. Barbieri, nuova ed. a cura di S. Ceccanti, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 140-141.

2. *La piega individualistica dei diritti umani: l'inattualità della proposta maritainiana*

A distanza ormai di ottant'anni da *Cristianesimo e democrazia* e da *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, si può constatare che l'Occidente ha sconfessato nei fatti il progetto politico-sociale indicato da Maritain, come pure l'identità e il ruolo che i diritti umani dovrebbero giocare al suo interno. Invece che in una «nuova cristianità», la cultura occidentale si è trasformata in una società post-cristiana e secolarizzata¹⁶. In tale contesto, l'appello ai diritti non appare legato al riconoscimento del diritto naturale, né rivela il volto dell'*ethos* cristiano. Inoltre, l'appello ai diritti si declina sempre meno come richiamo all'appartenenza ad un'unica famiglia umana, e sempre più come rivendicazione, da parte di certi gruppi e di certi individui, del proprio potere di autodeterminazione all'interno del contesto sociale, dei *media*, dei *social network*. Non sono mancati autori che hanno considerato questo modo di evocare i diritti, e il ruolo che viene fatto giocare loro nel dibattito politico odierno, come un *regresso*, rispetto allo spirito che ha animato negli anni Quaranta la stesura della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo.

Questa tesi è sostenuta apertamente da Mary Ann Glendon. Nel suo *Rights Talk* del 1991, la Glendon denunciava il fatto che in Occidente l'appello ai diritti avviene ormai a prescindere dal riferimento alla dimensione della responsabilità collettiva. Un tale appello si declina piuttosto come rivendicazione di «individualisti indipendenti», che assolutizzano la propria facoltà di auto-determinazione disinteressandosi di ciò che questo implica a livello comunitario. Il problema, sottolinea la Glendon, è che nessun diritto umano è assoluto, ma ciascuno

16. Emblematico, al riguardo, per il lettore italiano, il testo di Pietro Scoppola, *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Roma 1986.

di essi va sempre contestualizzato nel quadro di una responsabilità sociale più ampia¹⁷. In virtù di tale assolutizzazione, l'appello ai diritti produce una retorica aggressiva, che porta ad un imbarbarimento del dibattito pubblico: lo stile intollerante della rivendicazione soverchia la pacatezza della libera discussione¹⁸.

Un'analogia prospettiva è stata portata avanti, in tempi più recenti, da un maritainiano come Vittorio Possenti: anch'egli denuncia il sorgere di «un'età delle pretese», in cui viene tradita l'autentica vocazione universalistica dei diritti umani, messa in luce da Maritain: i diritti hanno preso una piega indivi-

17. «The exaggerated absoluteness of our American rights rhetoric is closely bound up with its other distinctive traits – a near-silence concerning responsibility, and a tendency to envision the rights-bearer as a lone autonomous individual. Thus, for example, those who contest the legitimacy of mandatory automobile sit-belt or motorcycle-helmet laws frequently say: “it’s my body and I have the right to do as I please with it”. In this shibboleth, the old horse of property is harnessed to the service of an unlimited liberty. The implication is that no one else is affected by my exercise of the individual right in question. This way of thinking and speaking ignores the fact that it is a rare driver passenger, or bicker who does not have a child, or a spouse, or a parent. It glosses over the likelihood that if the rights-bearer comes to grief, the cost of his medical treatment, or rehabilitation, or long-term care will be spread among many others. The independent individualist helmetless and free on the open road, becomes the most dependent of individuals in the spinal injury ward. In the face of such fact, why does our rhetoric of rights so often shut out relationship and responsibility along with reality?» (M.A. Glendon, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, The Free Press, New York 1991, pp. 45-46). Sulla non-assolutezza dei diritti, nel senso inteso dalla Glendon, si era in effetti espresso anche J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., pp. 61-63, 70-72. In *L'uomo e lo Stato* (cit., pp. 100-102), Maritain chiariva questo punto, articolando la distinzione tra *possesso* ed *esercizio* di un diritto: il possesso è iscritto nella natura umana e questo rende i diritti inalienabili; tuttavia, tale possesso non implica che sia sempre possibile o addirittura che sia sempre un bene esigere l'esercizio del diritto posseduto.

18. Cfr. M.A. Glendon, *Rights Talk*, cit., pp. 170-183.

dualistica che li trasfigura in un'assolutizzazione dei desideri soggettivi. Questa situazione deriva dall'imporsi negli ultimi decenni di quel pensiero «liberal-libertario» che Maritain indicava come cultura parassitaria della vera natura dei diritti: «la trasformazione indifferenziata delle attese personali e politiche in diritti – scrive Possenti – non semplifica alcuna situazione e rende quasi ingovernabile la società. Si rischia di nutrire una nuova illusione: non solo quella di vivere *a spese di tutti gli altri*, ma quella di vivere *contro l'altro*»¹⁹. Pertanto, Possenti sottolinea l'esigenza di superare questo modo di concepire i diritti, rimettendo al centro la natura umana e la dimensione più genuina del bene comune.

Una disamina molto attenta nel processo di evoluzione dei diritti umani è stato fornito da Grégor Puppinck, nel suo *Les droits de l'homme dénaturé* del 2018. Egli riconosce già nel processo che ha portato alla determinazione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo una certa ambiguità, dovuta al fatto che l'accordo raggiunto sul testo della Dichiarazione fosse di tipo pragmatico. Esso non implicava quindi l'adozione di un definito modello antropologico di riferimento. Questa ambiguità, che poteva apparire di primo acchito un elemento di successo, vista l'accettazione della Dichiarazione da parte di cultura diverse, si è rivelata però, sul lungo periodo, una condizione favorevole affinché prendesse il sopravvento in Occidente una retorica dei diritti di stampo liberal-radical. Il progetto democratico e cristiano di maritainiana memoria si è dunque eclissato, a favore di una concezione individualista della società e dei diritti²⁰. Anche Puppinck, come Possenti, rimarca il fatto che il carattere cruciale di questa visione sta

19. Cfr. V. Possenti, *Diritti umani. L'età delle pretese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 10-11.

20. Cfr. G. Puppinck, *Les droits de l'homme dénaturé*, Cerf, Paris 2018, pp. 15-79.

nell'inconsistenza acquisita nel tempo dalla nozione di «natura umana». A dominare, nella retorica attuale dei diritti, è infatti un individuo «denaturato»: piuttosto che intorno alla propria umanità, l'individuo o il gruppo identitario che evoca i propri diritti fa ruotare il discorso sulle proprie prerogative di autodeterminazione, legate principalmente alla volontà di disporre del proprio corpo e alla sacralizzazione delle dimensioni private della propria esistenza²¹. Non è un caso che i diritti per cui ci si batte oggi – sottolinea Puppínck – siano soprattutto diritti civili, quali la rivendicazione alla propria autodeterminazione sessuale, o i diritti all'aborto e all'eutanasia, mentre i diritti sociali e quelli legati al lavoro siano stati messi decisamente in secondo piano²².

Puppínck osserva anche che la parabola dei diritti umani non è ancora conclusa: si annuncia infatti un nuovo «progresso», in cui l'appello ai diritti diverrà uno strumento di realizzazione del progetto transumanista o post-umanista. Infatti, i diritti fondati sul rispetto della persona umana, già trasformati in diritti alla liberazione dell'individuo, sono pronti a diventare i *diritti al miglioramento dell'umanità*²³. Una «nuova cristianità» profana è dunque pronta a realizzarsi, ma in un senso opposto a quello sognato da Maritain. Anziché una realtà che si sforzi di realizzare il regno di Dio, siamo di fronte a una società che si proietta, grazie ad un sempre più ampio potere tecnologico, verso l'avvento dell'uomo-dio²⁴.

21. Cfr. *ivi*, pp. 87-162.

22. Cfr. *ivi*, pp. 163-165.

23. Cfr. *ivi*, pp. 198-199.

24. «Le rêve de Maritain d'établir une "nouvelle chrétienté profane" se réalise, mais selon l'idée que Huxley se faisait de l'homme. Cette Nouvelle Chrétienté dispose des attributs de l'Église, elle est porteuse d'une promesse universelle, et c'est pourquoi son autorité est si aisément acceptée

3. *I diritti umani come tratto regressivo della modernità?*

Gli autori che abbiamo indicato denunciano dunque il fallimento della prospettiva personalista maritainiana, individuandone la causa nell'allontanamento, da parte delle società occidentali del Dopoguerra, dalla concezione di matrice democratico-cristiana dei diritti umani, concezione su cui Maritain aveva puntato e che aveva esercitato un'effettiva influenza nel corso degli anni Quaranta. Questo significa che l'analisi critica di questi autori si concentra soprattutto sulla piega assunta dai diritti umani negli ultimissimi decenni, ma non mette in discussione la bontà dell'operazione maritainiana. Anzi: la causa del regresso nella concezione dei diritti dei diritti viene individuato precisamente nel rifiuto di quanto Maritain riteneva necessario, ovvero sradicare i diritti umani dal terreno di un individualismo nichilista e libertario.

Ci sono però altri autori, come Alasdair MacIntyre, Michel Villey e John Milbank, che hanno sostenuto una posizione più radicale. Per costoro, i diritti umani sono *per loro intrinseca natura* un prodotto dell'individualismo moderno, alieno alla tradizione del diritto naturale, inscindibile dall'avvento dello Stato moderno e dalle tentazioni di supremazia sugli individui che tale avvento porta con sé. In un recente volume dedicato alle critiche verso le teorie dei diritti umani, Jean-Yves Pranchère e Justine Lacroix hanno presentato le posizioni di questi autori come «antimoderne»²⁵. L'utilizzo di questa espressione rende bene l'idea del rifiuto di un aspetto caro a Maritain, os-

par les peuples, mais elle ne cherche pas à étendre le règne du Christ-roi. Elle ouvre à affirmer le règne de la seule conscience active dans l'univers: l'homme-dieu » (ivi, p. 270).

25. Cfr. J. Lacroix - J.-Y. Pranchère, *Human Rights on Trial. A Genealogy of the Critique of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 35-46.

sia la possibilità di inquadrare i diritti umani come un effettivo progresso morale e civile della modernità.

MacIntyre, a partire dalla fine degli anni Settanta, ha apertamente sostenuto che i diritti umani siano una finzione, funzionale al consolidamento di un modello di vita individualistico²⁶. Ciò emerge dal fatto che nessuno dei difensori dei diritti umani sia in grado di fornirne una fondazione filosofica; essi vengono piuttosto concepiti come verità universali auto-evidenti, tesi questa che, oltre a lasciare perplessi dal punto di vista filosofico, si scontra con ben altra evidenza: se i diritti possedessero davvero l'universalismo e l'evidenza che vantano, non si capisce come mai nessuno si sia accorto della loro esistenza fino a qualche secolo fa, ovvero fin all'avvento di una cultura in cui l'individuo ha cominciato ad essere concepito come realtà a se stante rispetto alla comunità²⁷. Il carattere fittizio dei diritti emergerebbe anche dal fatto che essi danno origine a conflitti insuperabili e intrinsecamente irrisolvibili. Questo accade precisamente perché si tratta di astrazioni inconsistenti, che l'individuo invoca non per riconoscere l'altro, ma per andare *contro* l'altro²⁸. Perciò,

26. Cfr. A. MacIntyre, *The Right to Die Garrulously*, in E. McMullin (a cura di), *Death and Decision. American Association for the Advancement of Science*, Westview Press, Boulder 1978, pp. 75-84; A. MacIntyre, *Are There Any Natural Rights?*, Bowdoin College, Brunswick 1983; Id., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di M. D'Avenia, Armando, Roma 2007³, pp. 102-113; Id., *Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights*, in «Listening», XXVI, n. 2, 1991, pp. 96-110; Id., *What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It*, in «Analyse & Kritik», XXX, n. 1, 2008, pp. 261-281; Id., *L'etica nei conflitti della modernità. Desideri, ragionamento pratico, narrative*, tr. it. di S. Maletta, D. Mazzola e D. Simoncelli, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 139-142.

27. Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 104. Si veda al riguardo anche M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris 2014², pp. 81-104.

28. Cfr. A. MacIntyre, *Enciclopedia, Genealogia, Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, tr. it. di A. Bochesse e M. D'Avenia, pres. di V. Pos-

non ci si dovrebbe stupire che il linguaggio dei diritti aumenti il livello di conflittualità all'interno della società: essi sono fatti per consolidare forme di vita individualistiche, fondate sulla pretesa di avere qualcosa da imporre agli altri «prima» dell'istituzione della dimensione relazione e sociale²⁹. Sebbene, secondo MacIntyre, si possa anche ammettere che il riferimento ai diritti umani abbia prodotto, in tante circostanze, alcuni benefici per poveri ed oppressi³⁰, non risulta in alcun modo proponibile a suo avviso la strategia di Maritain, ossia quella di considerare i diritti umani come un'istanza in sé positiva, ricollocabile in un contesto differente da quello dell'individualismo³¹.

Anche Michel Villey riteneva impossibile l'ancoraggio dei diritti umani alla tradizione del diritto naturale di stampo tomista. Piuttosto, la tradizione di riferimento delle teorie dei diritti soggettivi va rintracciata nel nominalismo e il loro centro propulsore nelle dottrine di Hobbes e Locke. Dal pensiero di Hobbes in particolare emerge con chiarezza il fatto che i diritti, legati allo stato di natura dell'uomo, si fondano sull'idea di una libertà individuale illimitata, che però non potrebbe essere attuata, senza generare uno stato di conflitto perpetuo. Perciò, la libertà individuale così concepita deve ricevere una

senti, Massimo, Milano 1993, p. 260. Su questo stesso punto si incentrava la critica ai diritti umani elaborata da S. Weil, *La persona è sacra?*, in Ead., *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, tr. it., a cura di D. Canciani e A.M. Vito, Castelveccchi, Roma 2013, pp. 188-211.

29. Cfr. A. MacIntyre, *Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights*, cit., pp. 106-110.

30. A. MacIntyre opera questa concessione in *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 141.

31. Cfr. A. MacIntyre, *Enciclopedia, Genealogia, Tradizione*, cit., pp. 120-121. Si veda al riguardo l'approfondita analisi svolta da J.R.A. Kaitharat, *Alasdair MacIntyre's Critique of Contemporary Human Rights Theories*, EDUSC, Roma 2023.

razionalizzazione dall'esterno, dunque dallo Stato³². Questo aspetto secondo Villey è decisivo, perché questa è in effetti la dinamica profonda che continua ad innervare qualsiasi comprensione dei diritti dell'uomo: concepire l'uomo come individuo atomizzato, possessore di alcune libertà inalienabili e naturali, significa concepirlo come un agente intrinsecamente individualista e in conflitto con gli altri, che necessita dell'esistenza di un potere sovrano che lo controlli e lo eterodiriga verso la razionalità dell'ordine e della sicurezza³³.

Proprio questo punto è rimarcato con forza da John Milbank, nel suo *Against Human Rights* del 2012³⁴. L'inalienabilità dei diritti – spiega Milbank – non serve affatto agli individui per proteggersi dalle ingerenze dello Stato, ma serve allo Stato per legittimare il suo ruolo di garante ultimo della sicurezza, della salute, delle libertà e delle proprietà private. Perciò, il liberalismo e l'assolutismo, per quanto ciò possa apparire paradossale, si alimentano l'un altro: dato che le esigenze legate alla paura sono più forti di quelle legate al benessere, i diritti degli individui sono assicurabili solo aumentando il livello di controllo sulla vita stessa dei cittadini, da parte di un potere sempre più centralizzato ed efficiente³⁵. Perciò, più i diritti umani vengono posti a fondamento della convivenza civile,

32. Cfr. M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, cit., pp. 136-149.

33. Cfr. *ivi*, pp. 140-141.

34. Cfr. J. Milbank, *Against Human Rights: Liberty in the Western Tradition*, in «Oxford Journal of Law and Religion», I, n. 1, 2012, pp. 203-234.

35. «Liberalism and absolutism are further compatible, because the right of the absolutist monarch (or of any unrestricted sovereign power) is itself inalienable for just the same reason that individual right is inalienable. For the sake of order and security, all has been taken into his possession and therefore legality now flows from his own self-ownership, even though this implies [...] that he may 'exceptionally' violate all the laws that he ultimately underwrites, and even 'sell off' his own sovereign jurisdiction» (*ivi*, p. 206).

più si incoraggia l'instaurazione di un regime di controllo, in cui, in nome della protezione dei diritti, gli individui risultano assoggettati e sorvegliati in maniera sempre più capillare e pervicace³⁶. Per questa ragione, al potere sovrano è sufficiente evocare una qualunque situazione di emergenza per sospendere *qualsiasi* diritto. Milbank porta, al riguardo, l'esempio della tortura: in una situazione di emergenza, sarà facile fare apparire come inopportuna e inadeguata l'idea che non si debba torturare un sospetto terrorista in nome del suo diritto all'integrità fisica³⁷. Così, un «potere immenso e tutelare», come lo chiamerebbe Alexis de Tocqueville³⁸, viene alimentato da una rappresentazione astratta e impoverita dell'individuo, privato com'è dello spessore del proprio vissuto e dell'appartenenza a comunità sostanziali, entro le quali conferire senso alla propria esistenza³⁹.

4. Conclusioni

Le critiche che, seppure sinteticamente, abbiamo ricostruito in queste pagine ci permettono di mettere a fuoco un aspetto: viviamo in un tempo segnato da una *crisi* dei diritti umani e dell'idea di progresso sociale e civile a cui essi sembravano aprire, all'alba di un mondo rinato dopo i disastri della Seconda guerra mondiale. Le critiche che abbiamo presentato, per

36. Cfr. *ivi*, p. 207.

37. «In an emergency the idea that one should not torture because this violates someone's right to control their own bodies or right to avoid pain will seem pretty weak» (*ivi*, p. 232).

38. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, tr. it., a cura di N. Matteucci, UTET-De Agostini, Torino-Novara 2019, p. 812.

39. Cfr. J. Milbank, *Against Human Rights*, cit., pp. 212, 233-234.

quanto non esauriscano l'intero panorama al riguardo, sono sufficienti per mostrare che tale crisi non emerge solo nei contesti antidemocratici, in cui i diritti umani vengono elusi o peggio ancora apertamente misconosciuti. I diritti umani appaiono in crisi proprio all'interno di quelle società democratiche occidentali che dovrebbero essere in prima linea nella loro tutela.

Questo avviene perché i diritti, nelle società democratiche odierne, risultano segnati da un insuperabile paradosso: infatti, essi appaiono ad un tempo troppo forti e troppo deboli. Troppo forti, perché la retorica dei diritti, come già ricordava la Weil e ribadiva la Glendon, alimenta l'intolleranza e il conflitto nel dibattito pubblico, esasperando i toni del confronto sociale, culturale e politico. I diritti appaiono però anche – e nello stesso tempo – troppo deboli, perché, come hanno ben spiegato Villey e Milbank, essi non hanno e non danno alcun potere agli individui, nel momento in cui un potere sovraindividuale riesca a legittimare, solitamente per contrastare una qualche minaccia, l'adozione di misure con cui aumentare il controllo, rendere la sorveglianza più capillare, eterodirigere l'esercizio delle libertà individuali, fino anche a violarle senza rammarico, se questo accade «per una buona causa».

Ora, non c'è dubbio che negli ultimi venticinque anni, l'emergenza sia diventata la narrazione *normale* con cui il potere sovrano legittima le proprie azioni agli occhi dei cittadini. Questo ha generato una sensazione endemica di insicurezza e paura, che alimenta il bisogno che i nostri diritti e le nostre libertà siano «protette» *a qualsiasi costo* dal terrorismo, dalla crisi economica, dalle pandemie, da minacce belliche vere o presunte, dall'emergenza climatica. Ora, non è proprio in questa continua, duratura e reiterata retorica dell'emergenza che si nasconde, in Occidente, la maggiore insidia per i diritti umani?

Forse è proprio su questo punto che le critiche che abbiamo esplorato vanno prese sul serio: in un mondo esposto conti-

nuamente alla retorica dell'auto-affermazione privata e – nel medesimo tempo – della minaccia globale, i diritti non corrono forse il rischio di venire svuotati, perché continuamente rinegoziati, precarizzati e messi in competizione con il perseguimento del bene pubblico, il quale viene abitualmente presentato come l'unico bene legittimo *entro cui* realizzare i propri diritti e *a cui* sacrificare l'esercizio delle propria libertà individuali sul proprio corpo, sui propri soldi, sulle proprie facoltà di movimento e di espressione?

Anziché rappresentare quel progresso che Maritain aveva intravisto e che aveva sperato potesse realizzarsi in un mondo liberato dal totalitarismo, i diritti umani, nelle società democratiche odierne, risultano inseriti organicamente nelle forme di vita individualiste che segnano il nostro tempo, apparendo permeabili a nuove forme di dispotismo che, senza un risveglio del senso genuino della nostra libertà e della nostra individualità *umana*, si candidano a gestire *disumanamente* le sfide globali che attendono noi e nostri figli, in un futuro tutt'altro che lontano.

Progresso morale: una prospettiva metodologica

Tra costruzione di nicchia e marxismo

Annaflavia Merluzzi, Annunziata Pizzuto*

1. Introduzione

Negli ultimi decenni, il concetto di progresso morale ha acquisito un ruolo centrale nel dibattito filosofico e sociale. Sebbene non esista una definizione univoca, esso si intreccia con le riflessioni sulla storia, l'etica e l'evoluzione. Questo articolo si propone di esplorare le condizioni che rendono possibile il progresso morale, adottando una prospettiva metodologica interdisciplinare che integra biologia evoluzionistica e critica sociale marxista. L'obiettivo è offrire un modello comprensivo che consideri la moralità come un fenomeno storico, ecologico e simbolico.

In ambito analitico, il progresso morale è spesso esaminato attraverso il prisma della metaetica e della filosofia normativa, con particolare attenzione al ruolo delle pratiche sociali e dei valori condivisi nel plasmare l'idea stessa di miglioramento morale. La questione centrale è comprendere se, e in che modo, i cambiamenti storici e sociali possano essere interpretati come segni di miglioramento morale, valutando criteri e condizioni che rendano tale progresso possibile e auspicabile.

* Sapienza Università di Roma.

Sappiamo che il dibattito contemporaneo offre molte possibilità rispetto ad una sua definizione, ma il contributo che ci accingiamo a dare non si propone di dare alcuna definizione del concetto di progresso morale, sarà, invece, una nota metodologica per cercare di dare una prospettiva rinnovata sulle sue condizioni di possibilità, lasciando aperta la questione normativa. Esamineremo come i dati della biologia evoluzionistica introducano una nuova concezione del soggetto, distante dalla tradizione metafisica, fornendo strumenti utili per approfondire il legame tra progresso morale e critica sociale. Con il presente lavoro si intende così contribuire al dibattito sul progresso morale, analizzando le condizioni che ne rendono possibile la realizzazione.

Per fare ciò, ci avvaliamo di due prospettive teoriche apparentemente distanti: la biologia evoluzionistica e il marxismo. Nonostante le differenze, entrambe queste tradizioni condividono un obiettivo comune: superare la concezione classica del soggetto come entità atomistica e astorica, ripensandolo come entità sociale e relazionale, storicamente situata.

Questo approccio ci permette di esplorare le implicazioni politiche e morali di una visione alternativa del progresso morale. In particolare, intendiamo mostrare come il progresso morale sia inscindibile dalla critica sociale, offrendo una prospettiva metodologica che integra contributi scientifici e filosofici.

L'approccio da cui partiamo è un approccio naturalizzato che porta avanti la convinzione metodologica che per parlare di moralità si debba partire dalla concretezza del mondo in cui viviamo ogni giorno, dalle pratiche che definiamo morali e dalla concretezza del soggetto che si interroga su tali questioni. Per portare avanti questo tipo di approccio crediamo sia imprescindibile il riferimento alle acquisizioni provenienti da alcune discipline scientifiche, consapevoli del fatto che non siano verità assolute e indiscutibili, ma che, almeno tempora-

neamente, possano darci qualche indicazione su cui riflettere per mettere a tema alcune questioni. Ci riferiamo, in particolare, al contributo delle neuroscienze, della psicologia ma anche a discipline come la biologia evoluzionista che sarà la referente principale di questa sezione del presente articolo. In particolare, centrale è la proposta portata avanti da John Odling-Smee, Kevin Laland e Marcus Feldman della *Niche Construction Theory* (NCT)¹.

2. *Evoluzione, nicchia ecologica e progresso morale*

Da alcuni anni è ormai in corso una “revisione” del neodarwinismo (o Teoria Sintetica dell’evoluzione), soprattutto grazie alla nascita di nuove discipline prima assenti come la genetica e la biologia dello sviluppo, le quali hanno permesso di rileggere alcuni processi dell’evoluzione alla luce di alcune scoperte. In particolare, ciò che si sta consolidando è una nuova visione delle relazioni che intercorrono tra gli organismi e gli ambienti, conducendo così ad una conseguente rilettura di molti dei concetti chiave dell’evoluzionismo darwiniano, come quello di adattamento², o l’articolazione del rapporto tra ontogenesi e filogenesi. Storicamente, già a partire da Darwin, si è dato sempre molto peso all’azione dell’ambiente circostante sul processo di adattamento dell’organismo. In tale processo l’unica possibilità dell’organismo era quella di adattarsi passivamente alle perturbazioni e ai cambiamenti ambientali, gra-

1. F.J. Odling-Smee - K.N. Laland - M.W. Feldman, *Niche Construction*, in «American Naturalist», CXLVII, n. 4, 1996, pp. 641-648.

2. K.N. Laland - F.J. Odling-Smee et al., *Rethinking adaptation: The Niche-Construction Perspective*, in «Perspectives in Biology and Medicine», XLVI, n. 1, 2003, pp. 80-95.

zie al processo di selezione naturale, che avrebbe selezionato le variazioni genetiche favorevoli permettendo così alla specie di riprodursi e perpetuarsi per così dire “adattata” ai nuovi stati ambientali. Questa concezione ha avuto molte ripercussioni sulle varie teorie etiche e su quelle relative al progresso morale. Si pensi al cosiddetto “darwinismo sociale” in cui viene sostanzialmente compiuta una sovrapposizione tra ciò che è adatto, ciò che quindi è stato selezionato, e ciò che è moralmente migliore; oppure alla sociobiologia di E.O. Wilson, nella quale i geni hanno un ruolo centrale nella spiegazione dei fenomeni sociologici. Questa versione del darwinismo ha creato numerosi problemi per quanto riguarda il rapporto tra etica ed evoluzionismo soprattutto nella sua declinazione genocentrica, deterministica e adattazionista. La questione del rapporto tra evoluzionismo ed etica, è un tema tanto antico quanto la teoria dell’evoluzione darwiniana. Già Darwin, infatti, cercava l’origine della moralità, del senso morale, nella storia evolutiva dell’uomo, risalendo ai nostri progenitori parlando dello sviluppo dell’altruismo e dei meccanismi di empatia e simpatia. Oggi in campo filosofico questo filone di ricerca, che mette in rapporto etica ed evoluzione, sta tornando *in auge* e molte sono le proposte etiche naturalizzate che fanno riferimento alla biologia evoluzionistica, talvolta anche in relazione al tema del progresso morale. Si pensi alla proposta di Philip Kitcher³ o alle teorie bioculturali di Powell e Buchanan⁴. Queste nuove proposte fanno perlopiù riferimento ad un quadro evoluzionistico aggiornato grazie all’apporto di nuove discipline come la biologia dello sviluppo, l’etologia, la neurobiologia, l’eco-evo-devo.

3. P. Kitcher, *The Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.

4. R. Powell - J.M. Buchanan, *The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory*, Oxford University Press, Oxford 2018.

Veniamo ora alla Teoria della costruzione di nicchia. Il termine *nicchia* compare in ambito biologico intorno agli inizi del '900 con gli zoologi Joseph Grinnell e Charles Elton. Grinnell usava il termine facendo riferimento allo spazio, al luogo in cui può trovarsi una specie; Elton, invece, ne parlava in termini funzionali, riferendosi perlopiù al ruolo che la specie svolge nel suo ambiente. L'elemento rilevante di questi usi è il fatto che considerano, anche se secondo declinazioni differenti, l'ambiente e la specie come due entità separate tra loro. A far cadere questo tipo di concezione è Richard Lewontin, con la sua proposta costruzionista. Egli parte dall'idea che gli organismi coevolvono con il loro ambiente, stabilendo una reciprocità evolutiva tra organismo e ambiente. In questa nuova prospettiva, la rilevanza attribuita all'organismo subisce un notevole cambiamento: esso non è più un oggetto passivo della selezione naturale, ma diventa un soggetto attivo, creatore del proprio ambiente di selezione e coevolvendo con esso.

Lewontin rifiuta l'idea che l'ambiente cambi in modo del tutto autonomo rispetto agli organismi e che gli organismi sopravvivano solo adattandosi ai cambiamenti avvenuti, secondo il cosiddetto modello «chiave-serratura». Gli organismi modificano continuamente il loro ambiente di vita e, con la loro attività trasformatrice, concorrono a costruire l'ambiente in cui vivono. L'organismo passa, quindi, dall'essere oggetto dell'evoluzione a diventarne anche soggetto. Arriviamo poi, finalmente, alla *Niche Construction Theory* di Odling Smee, Kevin Laland e Marcus Feldman, i quali definiscono questo processo come «la capacità degli organismi, in generale, di costruire, modificare e scegliere le componenti importanti degli ambienti in cui vivono». L'esistenza di tale processo era naturalmente nota anche prima che i teorici della NCT se ne occupassero; tuttavia, tali costruzioni e modificazioni ambientali indotte dagli organismi sul proprio ambiente non sono mai entrate nelle analisi teoriche degli evoluzionisti. L'idea è, quindi, che gli

organismi siano, anche se solo in parte, costruttori attivi delle condizioni di possibilità dei loro ambienti di vita. Inoltre, tra le proposte più interessanti avanzate dalla *Niche Construction Theory* c'è quella del sistema della doppia eredità. Per dirla brevemente: se, nella Sintesi Moderna, l'unico elemento ereditabile dai genitori alla prole era il patrimonio genetico, che secondo quella visione predeterminava quasi tutte le possibilità e i fenotipi dell'organismo, con la teoria della costruzione di nicchia viene aggiunta all'eredità genetica la cosiddetta *ecological Inheritance*, l'eredità ecologica. Ad essere ereditata è tutta la varietà di risorse ambientali, che sono necessarie al ciclo di vita dell'organismo, e tra queste ci sono anche le sue relazioni affettive e sociali, i suoi sistemi simbolici, le pratiche culturali e gli artefatti.

Il ciclo di vita di un organismo non è più rappresentabile come la semplice espressione dell'informazione genetica, che agisce in modo unidirezionale dal genotipo al fenotipo, ma va interpretato piuttosto come un processo in cui ciò che dà, in un certo senso, "significato"⁵ all'informazione genetica sono le interazioni che avvengono, a più livelli, tra l'organismo e la sua nicchia, determinando così un rapporto bidirezionale che va dal genotipo al fenotipo e dal fenotipo al genotipo. Questo significa che sarà il rapporto stesso tra l'organismo e il suo ambiente a determinare la pertinenza e la rilevanza dell'informazione genetica.

I risvolti filosofici di questa teoria sono innumerevoli. Tenterò, quindi, di sottolinearne alcuni al fine di creare un collegamento con la seconda parte del presente articolo. Tra gli elementi più evidenti c'è la riconfigurazione del rapporto tra organismo

5. Per approfondire il tema del "significato" dell'informazione genetica cfr. S. Oyama, *The Ontogeny of Information. Developmental Systems and Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

e ambiente. L'organismo assume un ruolo attivo nella dinamica evolutiva, grazie alla sua capacità di intervenire sul proprio ambiente, determinando così un concetto di ambiente rinnovato. L'ambiente non è più pensabile, infatti, come uno spazio che fa da sfondo fisso alle attività dell'organismo, come un generico contenitore di elementi, ma è il risultato stesso della sua attività. In questo senso, viene restituita l'unicità del modo specifico in cui ciascun organismo fa esperienza del suo "intorno" – potremmo dire, della sua nicchia.

Una tale interpenetrazione tra organismo e ambiente (inteso nella sua nuova accezione) ci porta poi a un'ulteriore osservazione. La classica distinzione tra esterno e interno appare meno netta in questo contesto. La relazione tra i due elementi si configura come dinamica: l'interno (organismo) si "modella" attraverso l'interazione con l'esterno (ambiente); al contempo, l'esterno viene, a sua volta, plasmato dall'attività dell'organismo. In una simile prospettiva, ambiente e organismo cessano di essere entità separate che semplicemente interagiscono, diventando invece co-costruttori di una realtà evolutiva condivisa. L'ambiente e l'organismo non sono più due entità distinte che entrano semplicemente in relazione, ma si modificano e si costruiscono a vicenda, coevolvono insieme. Per dirla con Lewontin: «Senza organismi può esistere un mondo fisico, ma non possono esistere "ambienti". In modo analogo, non possono esistere organismi in astratto, senza ambienti, benché possano esistere molecole nude di Dna disperse nella polvere»⁶. Le nostre soggettività, il nostro essere bio-culturali, non sarebbero spiegabili al di fuori delle relazioni mutuali della nicchia di cui facciamo parte, che costruiamo e dalla quale siamo costruiti. Non è possibile pensare a una "natura" del soggetto che sia in-

6. R. Lewontin, in S. Oyama, *L'occhio dell'evoluzione. Una visione sistemica della divisione fra biologia e cultura*, tr. it. di S. Ferraresi, a cura di T. Pievani, Fioriti, Roma 2004, p. XV.

dipendente dai fattori esogeni e dalla relazione stessa di questi con l'interno; bisogna imparare a pensarci come esseri strutturalmente relazionali, radicati nella nostra nicchia ecologica. La nicchia ecologica della specie umana, e non solo naturalmente, comprende anche le relazioni sociali in cui l'essere umano è immerso da sempre, e l'etica si configura come uno degli "strumenti", per così dire, più importanti che la nostra specie ha per stare a contatto con l'Altro. L'etica è pensabile come parte integrante della nostra nicchia e, quindi, della nostra eredità ecologica, che si configura come plasmabile e modificabile da ogni individuo. È proprio nella modificazione di questa eredità che talvolta capita che si dia un progresso morale, che non può essere considerato né universalmente valido né duraturo nel tempo senza la possibilità di un regresso. Ogni nicchia ha infatti il suo universo di rappresentazione e seleziona le informazioni pertinenti, scegliendo ciò che è moralmente rilevante secondo la propria modalità di esistenza. Svincolare l'etica e il progresso morale dalla necessità e collocarle nella contingenza ci restituisce la possibilità di riappropriarci dell'etica, nel senso di non viverla semplicemente come un vincolo imposto da qualche autorità esterna, ma piuttosto come una possibilità per ognuno di noi di creare qualcosa, tramite la messa in discussione e la creazione di uno spazio intersoggettivo, che sia l'esito delle nostre relazioni di interdipendenza, e che renda l'etica l'espressione contingente di una serie innumerevole di possibilità.

3. *Marxismo e critica sociale*

Per riallacciarmi all'intervento della collega, e delineare il contributo che il marxismo apporta in merito alla critica sociale sotto il profilo filosofico, è opportuno fissare alcune premesse relativamente al pensiero di Marx. Spesso si compie l'errore di

sottovalutare la complessità della filosofia marxiana, riducendola ad un mero economicismo, e leggendo il celebre rapporto struttura-sovrastuttura in maniera unidirezionale. Mi spiego meglio: questo rapporto, che certamente vede i rapporti economici e materiali tra gli esseri umani come centrali nell'indagine marxiana, non si esprime come una semplice traduzione degli elementi materiali in elementi culturali, ideologici, ma si apre, in realtà, a questo proposito, un orizzonte molto complesso. La relazione struttura-sovrastuttura, infatti, è centrale lungo tutto il corso dell'opera marxiana, e subisce significative revisioni; nelle opere "giovani" è impostato ancora con una notevole prevalenza del piano materiale sul piano culturale, come vediamo da questo passo dalla *Prefazione* del '59 a *Per la critica dell'economia politica*:

nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza.⁷

Qui, come vedete, abbiamo l'utilizzo di parole molto forti per rappresentare il rapporto struttura-sovrastuttura, parole come "condiziona", "determina", che lasciano poco spazio ad un'interpretazione alternativa. Vorrei tuttavia sottolineare una que-

7. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1974, *Prefazione*, p. 5.

stione: ciò su cui è posto l'accento, l'agente storico effettivo che condiziona e determina la coscienza (intesa come l'insieme di credenze, ideologie, posizioni politiche) è "l'essere sociale", la vita in comune il cui terreno per eccellenza è l'economia, i rapporti di produzione, l'organizzazione della ricchezza e in generale dell'accesso a condizioni di benessere che, oggi come all'epoca in cui è scritto questo passaggio, è organizzato gerarchicamente ed in maniera esclusiva. Marx era un pensatore molto acuto, ed aveva ben presente che, da un punto di vista metodologico, le condizioni materiali offrono un accesso privilegiato, scientifico, all'indagine filosofica. Già in questi anni, infatti, era ben consapevole della complessità del rapporto che si istituisce tra condizioni materiali e "stadio della moralità", come diremmo noi oggi. Se torniamo un po' indietro, alla seconda metà degli anni '40, leggiamo dall'*Ideologia tedesca* che:

La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale [...] Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza. [...] Si parte dagli stessi individui reali viventi e si considera la coscienza soltanto come la *loro* coscienza.⁸

Qui troviamo nuovamente l'affermazione secondo cui è la vita che determina la coscienza, ma stiamo attenti a quanto dice subito oltre: questo rapporto è presentato facendo leva sul fatto che non esiste una coscienza in sé, una coscienza separata dalle condizioni storico-materiali in cui si forma, la coscienza è coscienza di individui reali viventi, che si muovono, si associano, vivono insieme in determinate condizioni, ad un determinato grado di sviluppo scientifico e sociale. Ciò che sta dicendo, già in quest'opera giovanile, è che non si può ana-

8. K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 2018, pp. 87-88.

lizzare filosoficamente la morale, o l'universo coscienziale in generale, senza tenere conto delle sue condizioni materiali di sviluppo e di esistenza (ci dice infatti poco prima che perché si dia coscienza morale, riflessione morale, bisogna che si siano soddisfatti i bisogni primari, concetto che troviamo già in Aristotele e che rimane più o meno costante lungo tutta la storia della filosofia). Qualche pagina oltre, infatti, ci fornisce alcune considerazioni ulteriori a questo proposito, scrive Marx:

Il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini. [...] La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini.⁹

Ora, andando oltre il maschile universale, qua si intende proprio gli esseri umani. La coscienza è dunque un prodotto sociale, comune, che non si forma e non si sviluppa isolatamente. Questo significa anche, ovviamente, che la coscienza sociale degli abitanti della Roma del 1700 non è la coscienza sociale della Roma di oggi, ma neanche della Buenos Aires di oggi o del Cairo di oggi. Dunque, per analizzare l'universo morale di una data comunità, o ancor di più per pianificarne politicamente un progresso, non si può trattare come un universo astratto, generale, ma va preso nella sua particolarità e concretezza, collocata spazialmente e storicamente ad un grado che sarà diverso da tutti gli altri diversamente collocati e strutturati. Oltre a fare teoria critica nei confronti della società del suo tempo, Marx ci sta fornendo degli importantissimi strumenti metodologici. Poco più avanti, coerentemente con l'impostazione finora rappresentata di questo rapporto, dice addirittura che le idee si possono produrre, che si può agire direttamente sul piano culturale, e che questo già presuppone un'organiz-

9. Ivi, p. 93.

zazione strutturata in un certo modo; in particolare, il sistema capitalistico in cui viviamo ancora oggi, presuppone un'organizzazione di potere gerarchica, asimmetrica. Scrive infatti:

Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale.¹⁰

Sia detto per inciso, “potenza spirituale” significa qui la parte di comunità che detiene i mezzi di produzione intellettuale (come ad esempio i mezzi di stampa e informazione in generale, i ministeri della cultura e dell'istruzione, o anche solo un accesso garantito ad un livello di istruzione alto tale da assicurare poi un posto all'interno della classe economica dirigente, alle posizioni di potere). Nei *Grundrisse*, opera mediana tra *Per la critica dell'economia politica* e il *Capitale*, insisterà ulteriormente sul rapporto tra tempo libero e sovrastruttura, presentando il tempo libero come una pre-condizione fondamentale che garantisce, alla parte di popolazione che occupa posizioni di potere, la possibilità di accedere alla dimensione politico-culturale, sia nel senso di comprenderla sia di agire attivamente su di essa; possibilità che si vede garantita in quanto è libera da lavori faticosi, degradanti o occupanti la maggior parte della giornata. Fare teoria critica, interrogarsi sul progresso morale e sulle modalità della sua progettazione, dunque, implica anche interrogarsi e criticare le strutture di potere su cui si fonda la comunità umana in questione. La gerarchia materiale, che esiste ed è un dato innegabile, è un tassello fondamentale della critica e dell'analisi della moralità. L'anti-specismo, ad esempio, è una corrente di pensiero che

10. Ivi, p. 105.

si innesta in occidente in un momento in cui la devastazione ambientale, causata dall'attività umana, irrompe in tutta la sua tragicità nella scena pubblica e nella vita quotidiana.

Le strutture di potere finora menzionate, per evitare di usare il termine marxiano di "classe" che è forse oggi poco utile, possono essere intese genericamente come la posizione di privilegio di una certa parte di una comunità a discapito di un'altra, riconoscendo anche banalmente per via empirica che il privilegio si fonda, il più delle volte, su un restringimento dell'accesso a condizioni via via migliori di qualità della vita, per quella parte di popolazione che del privilegio non gode; nel nostro caso, per popolazione si intende i membri di una certa nicchia, differenziati tra loro a seconda delle condizioni materiali e culturali in cui vivono. Alla luce di tutto ciò, si potrebbero definire, a mo' di esempio, condizioni buone di qualità della vita quelle che seguono: accesso all'istruzione, ad una realizzazione professionale, ad un sistema sanitario funzionale, ad un'educazione affettiva e sessuale sana, alla libertà di autodeterminazione personale e relazionale, e così via.

Tornando a Marx, ecco che allora, consapevole di quanto visto finora, nelle opere della maturità approfondisce ulteriormente il piano della sovrastruttura, giungendo a riconoscergli un ruolo sociale attivo, a presentare la sfera della coscienza sociale come un agente storico in grado di influire sulle condizioni materiali, laddove fino alla *Prefazione* del '59 era certamente vero il contrario ma non si faceva ancora menzione di ciò. Per riallacciarmi all'intervento della collega, prima di entrare nel merito del *Capitale*, è importante sottolineare come lo stesso Marx (tanto nel *Capitale* quanto soprattutto in *Per la critica dell'economia politica*) inviti a non scambiare l'ideologia – intesa come l'insieme di credenze di un dato contesto storico-sociale, cristallizzate e classificate come verità eterne ed eternamente giuste – per l'etica; pena, da un lato, l'eclissi del discorso morale in quanto tale e della sua *storicità*, dall'altro, il rischio di contribuire in

maniera determinante al mantenimento o consolidamento di una struttura di dominio sociale tutt'altro che etica. Vediamo dunque dove approda la prospettiva teorica, che ho tentato di delineare fin qui, nel Marx della maturità: nella sezione prima del primo libro del *Capitale*, dedicata alla Merce, Marx dedica un paragrafo al *feticismo delle merci*, che viene presentato come una costruzione ideologica volta a preservare e consolidare la gerarchia economica e materiale del sistema. Leggiamo:

L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori. [...] Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi.¹¹

Fin qui il testo è leggermente enigmatico, fondamentalmente Marx ci sta dicendo che l'organizzazione del lavoro, e dunque in generale della gerarchia sociale da un punto di vista materiale, è storicamente e contingentemente organizzata, ma opera attraverso una serie di mediazioni tali per cui all'osservatore (interno) appare come una datità oggettiva naturale. Non è necessario che ci sia lo sfruttamento affinché si realizzi un progresso tecnologico, ma l'organizzazione sociale del lavoro fa credere il contrario. Basti pensare alla celebre affermazione di Fisher secondo cui è più facile immaginare la vita dopo la morte piuttosto che la fine del capitalismo. Ora, senza divagare, quello che a noi importa cogliere da questo passo è il fatto che nella congiuntura tra produzione materiale e produzione

11. K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 104.

culturale, si inseriscono delle cristallizzazioni ideologiche che nascondono il “marcio” che sottostà all’organizzazione materiale della società; in virtù di ciò, attestare un progresso morale generale diventa complesso, soprattutto in ragione del fatto che alcune istanze eminentemente etiche vengono presentate come oggettive, naturali. Bisogna quindi fare attenzione anche a cosa si include o esclude dall’universo etico, e dunque su quali questioni si dibatte quando si parla di progresso morale. Ovviamente qui l’argomentazione di Marx è diversa, il *focus* del discorso è un altro, ma ci è utile se ne comprendiamo il movimento e gli strumenti metodologici. Soprattutto, grazie a questo lavoro di demistificazione e storicizzazione dei contenuti delle istanze etiche e politiche, oltre allo spazio per una critica sociale, si apre lo spazio per l’azione politica, per le rivendicazioni etiche di un dato gruppo sociale, per la pianificazione di un progresso morale laddove venga attestato un grado non più accettabile e inquietante di regresso.

4. Conclusioni

La teoria della costruzione di nicchia offre al marxismo un ampliamento concettuale fondamentale. Se il merito del marxismo è di aver concepito il soggetto come intrinsecamente sociale e storicamente determinato, superando le concezioni aprioristiche della filosofia classica, esso tende tuttavia a limitare questa socialità all’ambito umano. La teoria della costruzione di nicchia, invece, estende le condizioni materiali che plasmano il soggetto, includendo anche le dimensioni ambientali e biologiche. Mette al centro il processo mediante cui gli organismi modificano attivamente il proprio ambiente ecologico – dalle risorse disponibili alle condizioni selettive – trasformando così il contesto in cui evolvono e influenzando le possibilità di sopravvivenza e sviluppo non solo per sé, ma per

l'intero sistema biologico. Traslata in ambito sociale, questa prospettiva consente di cogliere come i soggetti collettivi intervengano in modo dinamico e reciproco sugli ecosistemi materiali e sulle condizioni socioambientali, creando spazi di vita e di relazione che sfuggono alle logiche dominanti e aprono alternative ecologiche e sociali. In tal senso, un'etica relazionale radicata nelle dinamiche della costruzione di nicchia supera il riduzionismo e l'universalismo astratto, restituendo al soggetto un ruolo attivo all'interno di un contesto storico e interattivo. Il progresso morale emerge non come un processo lineare, ma come il risultato di una continua rinegoziazione delle relazioni con il mondo e con gli altri. Il confronto tra costruzione di nicchia e marxismo, pur muovendo da presupposti teorici differenti, può approdare a una complementarità teorica che arricchisce entrambe le prospettive. Mantenendo una tensione mai risolta, che non si chiude in una sintesi forzata, il loro accostamento consente di guadagnare elementi teorici altrimenti carenti se assunti separatamente. Se la costruzione di nicchia permette di cogliere la dimensione creativa, situata e organica del cambiamento, il marxismo offre una griglia critica capace di situare queste esperienze all'interno di un'analisi storica e strutturale dei rapporti di produzione e di potere, mettendo in luce le tensioni che le attraversano, i vincoli materiali con cui si confrontano e le possibilità conflittuali che aprono. In questo dialogo ciascun approccio si rafforza: il marxismo si apre a una comprensione più attenta delle dinamiche ecologiche e delle pratiche quotidiane come terreni di trasformazione reale, mentre la costruzione di nicchia acquisisce strumenti per leggere le proprie traiettorie entro le logiche storiche della riproduzione sociale. Il nodo della trasformazione consiste allora nel comprendere come le organizzazioni ecosociali locali possano non solo sopravvivere in ambiti periferici o temporaneamente sostenuti, ma articolarsi tra loro, consolidarsi e contribuire a riorientare – anche parzialmente – le forme dominanti della vita economica, sociale e istituzionale.

Dal progresso al “pluriverso”

Tra teoria critica e riflessione decoloniale

Luca Scafoglio*

1. La teoria critica e l'obiezione decoloniale

Agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso Edward Said – uno degli autori che ha contribuito a fissare il canone degli studi postcoloniali – rileva come la riflessione novecentesca rivelatasi maggiormente significativa per la sua formazione, da Auerbach ai «teorici critici di Francoforte», Horkheimer e Adorno, sia affetta da «eurocentrismo» e, nella migliore delle ipotesi, «mancanza di interesse» per la parte del mondo dalla quale egli proviene – la Palestina storica e in senso più ampio il mondo arabo¹. Sebbene – prosegue la sua argomentazione – autori quali Marcuse e Adorno forniscano strumenti in grado di cogliere la specifica modalità di dominio propria del capitalismo più avanzato, caratterizzata da un «insieme di repressione e tolleranza quale strumento di pacificazione sociale», nella loro opera persistono precise «gerarchie e prefe-

* Università degli Studi di Salerno.

1. E.W. Said - J. Wicke - M. Sprinker, *Interview with Edward Said*, in M. Sprinker (a cura di), *Edward Said. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1992, pp. 221-264: p. 230; vedi anche ivi, p. 243. La traduzione, come in tutti i casi in cui non si dà edizione italiana, è mia.

renze etniche», vale a dire «quelle tra europei e non europei»: anche quando essi appaiono impegnati in una considerazione della cultura in quanto sfera universale, al di là di ogni differenza nazionale, rimane la convinzione, declinata secondo un «umanesimo borghese di stampo europeo» che «la loro cultura è in verità l'unica»². In termini più drastici: se gran parte del marxismo occidentale risulta «cieco sulla questione dell'imperialismo», la teoria critica della Scuola di Francoforte «tace incredibilmente a proposito delle teorie razziste, la resistenza ant imperialista e la pratica dell'opposizione nell'impero», condividendo quell'«universalismo offensivo», che per secoli ha collegato la cultura all'imperialismo»³. Il progetto teorico francofortese sarebbe, quantomeno, «incompiuto»⁴.

Più recentemente, nel quadro del pensiero decoloniale⁵, Dussel rileva come nessuna delle tre generazioni della Scuola di Francoforte riesca a rendere davvero conto della modernità e dei suoi limiti, in tal senso a superarli, poiché «nessuna di loro è in grado di riconoscere la colonialità dell'esercizio del

2. E.W. Said, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London 1993, risp. pp. 292, 316; tr. it. di S. Chiarini e A. Tagliavicini, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma 1998, risp. pp. 321, 346.

3. Ivi, p. 278; tr. it. cit., p. 306.

4. E.W. Said - J. Wicke - M. Sprinker, *Interview with Edward Said*, cit., p. 230.

5. Per i lavori che inaugurano tale direzione di studi, cfr. A. Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, in «Peru indigena», XXIX, n. 13, 1992, pp. 11-20, e E.D. Dussel, *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad. Conferencias de Frankfurt 1992*, Anthropos, Bogotá 1992; tr. it. di U. Gervasoni, *L'occultamento dell'Altro. All'origine del mito della modernità*, La Piccola, Celleno 1993. Per un profilo e una contestualizzazione delle riflessioni decoloniali, cfr. G. Ascione, *In-attualità dell'opzione decoloniale: assemblaggi, saperi, narrazioni, concetti*, in Id. (a cura di), *America latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*, Arcoiris, Salerno 2014, pp. 5-44.

potere occidentale»⁶. Risulterebbe cioè mancata – secondo la prima formulazione della nozione, ad opera di Quijano – la «struttura di potere» (*estructura de poder*)⁷ insediata a partire dalla conquista di quella che è oggi denominata “America Latina” da parte degli europei, e tale da costituire tuttora «il modo più generale di dominio nel mondo contemporaneo». La colonialità designerebbe dunque una precisa “attualità” del processo coloniale: al contempo un modo di sfruttamento e dominio, di divisione del lavoro su scala globale a carattere eurocentrico e basato su criteri “razziali”, e una specifica dimensione epistemica dei rapporti (neo)coloniali, per cui la loro riproduzione avviene non da ultimo nel medium di saperi e discorsi, in particolare di quelle che vengono usualmente denominate “scienze umane”.

Nondimeno, per Dussel rimane vero che il dialogo tra Horkheimer e Adorno, così come si sedimenta in *Dialettica dell'illuminismo*, non offre solo un argomento filosofico, ma «costituisce anche un grido [*cry*] e una protesta, un esercizio di ragione etico-critica»⁸. In tal senso, la tesi del carattere «totalitario» dell'illuminismo emana dal vincolo della teoria critica alla soggettività e all'esperienza storicamente determinata data dalla «sofferenza dei “campi di concentramento”». Ora – conclude – una simile tesi può «suonare strana alle orecchie della Germania di Erhard, ma risulta del tutto accettabile per quel-

6. E.D. Dussel, *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad*, in «Tabula rasa», n. 9, 2008, pp. 153-197; p. 195; tr. it., *Meditazioni anti-cartesiane sull'origine dell'anti-discurso filosofico della modernità*, in Id., *Modernità e interculturalità per un superamento critico dell'eurocentrismo*, a cura di A. Infranca, Sciascia 2011, pp. 133-175; p. 174.

7. A. Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, cit., p. 12.

8. E.D. Dussel, *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*, Duke University Press, Durham 2013, p. 243.

le di un nicaraguense, dei neri del Sud Africa, dei palestinesi dei territori occupati da Israele, o degli homeless in New Delhi»⁹. Il suo carattere critico-negativo deve porre in revoca l'«ottimismo irresponsabile» riguardo alla ragione moderna, costitutivo invece della «seconda» Scuola di Francoforte¹⁰.

Operando un ulteriore spostamento, con esplicito riferimento al programma horkheimeriano formulato nel saggio del '37, Walter Mignolo pone la questione: «A quali trasformazioni è necessario che la teoria critica vada incontro, se genere, razza e natura devono essere pienamente incorporate nel suo quadro concettuale e politico?»; «oppure» – continua – «non è necessario abbandonare le formulazioni che del progetto della teoria critica sono state offerte nel ventesimo secolo?»¹¹. È la proposta del *delinking*: per un verso, è diretto il rimando all'idea, formulata a suo tempo da Samir Amir, che la piena liberazione dei nuovi paesi ex-coloniali, appartenenti alla “periferia”, passi per lo «sganciamento» dal modello economico proprio dell'Occidente, quale «rifiuto di sottomettere la strategia di sviluppo nazionale agli imperativi della globalizzazione» – nel senso del sistema-mondo capitalistico¹². Per l'altro verso, è rievocata la nozione del *desprendimiento*, che Quijano intende come quello «sciogliersi dai vincoli della razionalità/modernità con la colonialità» che viene a compimento nella «distruzione della colonialità del potere mondiale»¹³. Trasposto dal piano economico-politico a quello epistemico, il

9. Ivi, p. 244.

10. *Ibidem*.

11. W.D. Mignolo, *Delinking*, in «Cultural Studies», XXI, n. 2, 2007, pp. 449-514: pp. 449 s.

12. S. Amir, *A Note on the Concept of Delinking*, in «Review», X, n. 3, 1987, pp. 435-444: p. 435.

13. A. Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, cit., p. 19.

delinking sembra implicare – del tutto schematicamente – almeno tre passaggi. In prima istanza, si tratta di far rilevare i limiti coloniali della teoria critica di matrice francofortese, al tempo stesso respingendo la dipendenza degli studi postcoloniali dal poststrutturalismo (da Lacan a Foucault e Derrida). In loro luogo, è poi la rivendicazione di «altre fonti»¹⁴: autori, quali Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Franz Fanon, Gloria Anzaldúa, che hanno portato a articolazione le esperienze di soggettività oppresse e anticoloniali. Da ultimo, si fa valere, di contro alla retorica imperiale della modernità, quella che Mignolo denomina «geo-politica della conoscenza»: l'esplicitazione di diversi «luoghi di enunciazione». Significa «portare in primo piano altre epistemologie, altri principi di conoscenza, e, di conseguenza, un'altra economia, un'altra politica, un'altra etica»¹⁵.

Difficile leggere tutto ciò in chiave identitaria, reitivamente tradizionalistica, persino primitivista, o radicalmente relativistica. L'opposto sembra essere vero, come attestano, tra l'altro, le esperienze del femminismo decoloniale¹⁶, o, per altri, versi, di quello arabo-palestinese¹⁷. In primo luogo, ciò che qui si prospetta (e pratica) è non tanto la riattivazione *tout court* di intatte tradizioni premoderne, quanto «la ricostruzione e restituzione di storie silenziate, soggettività represses, conoscenze e

14. W.D. Mignolo, *Delinking*, cit., p. 452.

15. Ivi, p. 453.

16. Cfr. M. Lugones, *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*, in «Hypatia», XXII, n. 1, 2007, pp. 186-209, e, sulla rivendicazione di «soggetti impuri» di contro ad ogni irrigidimento identitario, Id., *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-London 2003.

17. E. Alasah, *The Palestinian Feminist Movement and the Settler Colonial Ordeal: An Intersectional and Interdependent Framework*, in «Meridians», XXIII, n. 1, 2024, pp. 110-132.

linguaggi resi subalterni»¹⁸, passati, dunque, gli uni e le altre, per le esperienze dell'oppressione subita e della lotta contro di essa – di umiliazione e marginalizzazione¹⁹. Perciò, invece del consolidamento di identità fisse reciprocamente escludentisi, si delinea un «pensiero di/al confine» (*border thinking*), tale nel duplice senso che si leva dai confini dell'impero, e che ricongiunge le diverse storie subalterne, in quanto è radicato nelle «ferite coloniali»²⁰. Da ultimo, si lascerebbe prospettare un «mondo pluriverso in quanto progetto universale»²¹: un progetto «inter-epistemico, dialogico»²², che si tende tra le storie di liberazione (decoloniale) e quelle di emancipazione (sociale, all'interno dell'Occidente) – ne va pur sempre anche della liberazione dei colonizzatori dalla colonialità, ciò che non può avvenire senza il contributo e «la guida» dei «dannati»²³.

2. The End of Progress: *un illuminismo “decolonizzato”*?

Quella dei limiti eurocentrici/coloniali dell'esperienza teorica francofortese rimane in ogni caso una questione poco fre-

18. W.D. Mignolo, *Delinking*, cit., p. 451.

19. Ivi, p. 492.

20. Ivi, p. 493. Riferimento è qui ugualmente G. Anzaldúa, *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1987; tr. it. di P. Zaccaria, *Terre di confine/La frontera. La nuova mestiza*, Black Coffee, Firenze 2022. Su come tale pensiero della frontiera – da Anzaldúa a Lugones e Mignolo – neutralizzi il rischio di una ricaduta essenzialistica o politico-identitaria delle riflessioni decoloniali, vedi S. Luce, *Descolonizar el presente. Perspectivas y problemas en el paradigma descolonial latinoamericano*, in «Soft Power», VII, n. 2, 2020, pp. 303-315, in part. pp. 311 s.

21. W.D. Mignolo, *Delinking*, cit., p. 463.

22. Ivi, p. 499.

23. Ivi, p. 458.

quentata. Di recente, Amy Allen l'ha proposta nei termini di un programma di «decolonizzazione della teoria critica»²⁴, che chiama in causa direttamente il rapporto tra le formulazioni originarie di Horkheimer e Adorno e le successive linee di ripensamento e revisione, della “seconda” e “terza stagione”. Secondo Allen, la pur necessaria impresa di approfondimento normativo che caratterizza le “nuove teorie critiche” – da Forst e Honneth, andando a ritroso sino ad Habermas – rimanda da ultimo ad un preciso raccordo di normatività e storia, dunque ad una filosofia della storia, di volta in volta di matrice kantiana o hegeliana, al cui fondo sarebbe una comune idea di “progresso”. Le pratiche comunicative o di riconoscimento, nelle quali sono rinvenuti i “fondamenti normativi” della critica, appaiono cioè come l'esito di una evoluzione socioculturale, un processo di apprendimento, nella cui luce la modernità europea, o occidentale – in tale senso ampio l'illuminismo –, deve rappresentare un avanzamento rispetto alle forme di vita premoderne o non moderne. Attorno all'idea della «missione civilizzatrice» dell'Occidente, che ne uscirebbe confermata, verrebbe articolandosi una «metanarrazione imperialista»²⁵, tale da legittimare le figure contemporanee dei rapporti neocoloniali. Perciò Allen vi oppone una critica del progresso, nel modo di una «genealogia problematizzante»²⁶, che ritrova abbozzata in Adorno e in Foucault, da *Dialettica dell'illuminismo* a *Storia della follia*: ne verrebbe al centro la misura in cui la ragione – quella stessa ragione a cui fanno appello Habermas, Honneth e Forst – rimanga sin da principio «irritata entro rapporti di potere»²⁷. Di questi ultimi si tratterebbe di far

24. A. Allen, *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 2015, p. 2.

25. Ivi, p. 4.

26. Ivi, p. 190.

27. Ivi, p. 204.

rilevare la dimensione specificamente coloniale e la connessa violenza epistemica, cui d'altra parte né Adorno né Foucault danno particolare rilievo. L'operazione genealogica restituisce in tal modo la capacità di autocorrezione dell'illuminismo; consente dunque di riferirsi alla sua prospettiva normativa nei termini di una peculiare «eredità» (*inheritance*), da realizzare nel mentre la si «trascende» – nel mentre vi si esercita una pratica di «decentramento» e «apertura»²⁸.

Per un verso, decisiva sarebbe qui la recezione del programma decoloniale, nella cui luce i rapporti di dominio nei quali la ragione è irretita assumono il carattere della «colonialità del potere». Per l'altro, di contro ad una simile prospettiva, Allen ritiene possibile, proprio alla luce del ritorno ad Adorno, valorizzare le risorse normative immanenti all'illuminismo: vi rientrerebbero non solo un certo complesso di valori, ma anche la spinta ad accoglierli «in modo trasformativo», dunque la tensione alla loro rideterminazione. Sarebbe qui il modello di una «critica immanente della modernità»²⁹, che scioglie gli ideali normativi di «libertà e rispetto per l'altro» costitutivi dell'impresa razionale moderna dai nessi di potere entro i quali hanno preso forma. In particolare, essa segnerebbe una sensibile presa di distanza dalla proposta decoloniale del “*delinking* epistemico”, che incorrerebbe, nella prospettiva di Allen, nel limite del relativismo. In alternativa, si prospetta un «contestualismo metanormativo»: tale, che ribadisce il «contesto» – il contenuto normativo dell'illuminismo –, mentre lo dilata «dall'interno», rendendolo «inclusivo»³⁰. Rileva qui la distinzione tra il piano normativo, sul quale si fanno propri i valori dell'illuminismo (libertà, uguaglianza, solidarietà con la

28. Ivi, pp. 205, 208.

29. Ivi, p. 164.

30. Ivi, p. 211.

sofferenza degli altri), e il piano metanormativo, o, come Allen lo intende, di «epistemologia morale»: essi sono riconosciuti come vincolati ad un contesto, il quale però è sottoposto – sottopone se stesso, i propri valori – a una «riflessività di secondo ordine», che ne interroga di continuo lo statuto³¹. Alla fine, la teoria critica, intesa quale «atto di solidarietà con la sofferenza dei soggetti colonizzati»³², porterebbe a «decolonizzazione», con sé, l'illuminismo stesso.

Tale è certo l'acquisizione di Allen: una problematizzazione delle riflessioni di matrice francofortese, alla luce di nodi teorici e analitici posti da studi e pratiche post/decoloniali. Sembra però possibile cogliere nella sua proposta alcuni momenti di difficoltà, la cui discussione deve offrire gli elementi per la formulazione di un programma alternativo di “decolonizzazione”. Essi riguardano, in primo luogo, il rapporto della prima teoria critica con l’“illuminismo”; poi, la questione del limite eurocentrico/coloniale di questa; quindi, l’idea di una “critica immanente” dell’illuminismo, quale punto d’approdo della rielaborazione della *kritische Theorie* in chiave decoloniale. I primi due costituiscono questioni di lettura della prima esperienza teorica francofortese; il terzo tocca più direttamente il tema di una riflessione che intenda sottrarsi alla “violenza epistemica” inerente al vincolo coloniale del pensiero. Vale la pena di richiamare, preliminarmente, come il progetto di Allen tocchi e ‘porti a reagire’ l’una con l’altra due costellazioni distinte della teoria critica: prioritaria è qui la problematizzazione delle riflessioni francofortesi “revisionate”, habermasiane e posthabermasiane; a tal fine, sono fatte valere istanze rilevanti della “prima teoria critica”, quali elementi comunque “preparatori” e non sufficienti, in quanto toccano l’intreccio di

31. Ivi, pp. 216, 218.

32. Ivi, pp. 166, 209.

ragione e dominio, ma non specificamente il dominio coloniale – in ogni caso, dalle rielaborazioni francofortesi tardo-novecentesche e più recenti si ricava un piano di esplicitazione normativa, poi ripensato alla luce di momenti descrittivi tratti dalle riflessioni di Horkheimer e (soprattutto) di Adorno.

Quanto al rapporto della prima teoria critica con l'illuminismo, in *The End of Progress* se ne propone una precisa accentuazione: il riferimento all'«eredità» (per quanto chiami in causa un aspetto di «problematizzazione») sembra implicare che, prima ancora di teorizzarla, la riflessione di Adorno dia prova di una “svolta” autoriflessiva dell'illuminismo, che ne “salverebbe” una certa continuità – alla base della teoria critica sarebbero pur sempre i valori della modernità (occidentale), che andrebbero incontro, già nel pensiero del Francofortese, ma procedendo oltre questo, ad una declinazione maggiormente “estesa”. Ad una simile lettura, il testo adorniano offre certo punti di appoggio, a partire dalla formulazione programmatica attorno al «concetto positivo» di un illuminismo liberato dal dominio, rispetto a cui *Dialettica dell'illuminismo* dovrebbe costituire una sorta di lavoro istruttorio, preparatorio³³. Non dimeno, si può sostenere che un simile concetto rimanga, nella prima teoria critica, altamente problematico – e che non da ultimo si origini qui buona parte della distanza che separa Adorno da Habermas³⁴. Anche il tema che, nelle conversazioni seminariali con Horkheimer che fanno seguito alla redazione

33. M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947 (*Philosophische Fragmente*, ciclostilato, Institut für Sozialforschung, New York 1944), poi in Id., *Gesammelte Schriften*, 19 voll., a cura di G. Schmid Noerr, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985-1996 (d'ora in avanti, *HGS*), vol. III, p. 16; tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997, p. 8.

34. Su come tale orientamento critico-negativo marchi la distanza di Horkheimer e Adorno dall'«ottimismo irresponsabile di coloro che considerano solo gli aspetti più positivi della ragione moderna», il quale definirebbe in-

del testo, ad un simile programma più direttamente si richiama, quello del «salvare l'illuminismo», in sé suggestivo, sembra alludere meno al riscatto di una tradizione in forza della compiuta realizzazione dei suoi ideali, che all'individuazione di momenti di «eccedenza» propri di ciò che è – o può essere – il pensiero, rispetto alle figure nelle quali esso si è imposto quale ragione occidentale/moderna e al loro intrico con la prassi del dominio³⁵. Momenti di consapevolezza e anche di «speranza» si lascerebbero cogliere piuttosto nelle aporie delle grandi costruzioni filosofiche, nelle linee di lesione e 'cucitura' che le attraversano, e ancor di più liberati nel momento del «declino» del mondo borghese, cui quelle appartengono: tra le movenze costitutive della prima teoria critica rientre-

vece «la tendenza della “seconda scuola di Francoforte”», cfr. E.D. Dussel, *Ethics of Liberation*, cit., p. 244.

35. Cfr. M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik* (1946), in *HGS*, vol. XII, pp. 593-606; tr. it., *Salvezza dell'illuminismo. Discussione sul progetto di uno scritto sulla dialettica*, in T.W. Adorno - M. Horkheimer, *I seminari della scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, a cura di F. Riccio, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 174-184. Precisamente tale più acuta problematizzazione dell'illuminismo, «in blocco» e «di ampio formato», da parte di Horkheimer e Adorno è posta in discussione da S. Lavaert - W. Schröder, *Einführung*, in *Iid.* (a cura di), *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive*, de Gruyter, Berlin-Boston 2018, pp. 1-10, qui p. 2. Il nesso costitutivo tra l'«umanesimo critico» francofortese – orientato nel senso di una «critica immanente», quale «critica umanistica dell'umanesimo» – e una «comprensione dialettica dell'umanesimo illuministico» è invece accentuato in O. Kozlarek, *The Critical Humanism of the Frankfurt School as Social Critique*, Lexington Books, Lanham-London 2024, qui p. 4. Lungo la medesima direzione, dell'accentuazione del tema francofortese del «salvare» la modernità illuministica, procede anche R. Carbone, *Introduzione. L'edificio multipiano della modernità: prospettive critiche e genealogiche*, in R. Carbone - L. Scafoglio (a cura di), *Genealogie della modernità: prospettive critiche*, Federico II University Press, Napoli 2024, pp. 9-52, in part. pp. 40 s.

rebbe una certa prossimità a quelle verità e promesse – di cui si dice nel saggio su Wagner – che la «monade indebolita» sotto l'impatto del processo monopolistico e autoritario per un istante riesce a cogliere, prima di consegnarsi alla «pressione della totalità» – dove però l'«utopia» inclina alla «chimera» e la promessa rimane “tradita”³⁶.

Le conseguenze sul piano teorico-morale sono trattate in *Mini-ma Moralia*: si tratti delle forme di vita o delle corrispondenti riflessioni filosofiche, i principi normativi dell'illuminismo non paiono disponibili per nessuna azione di «recupero culturale»³⁷, di cui la stessa teoria critica si farebbe *organon*: non lo sono non solo poiché risultano consumati dal medesimo processo sociale che nelle sue fasi iniziali li aveva sostenuti; ancor di più, in quanto sin da principio pervasi da una relazione di “complicità” o “complementarità” col rapporto di dominio, cui rimanevano vincolati anche quando accennavano una «protesta» contro di esso. Forse recavano un'eccedenza: in qualche modo il “negativo” vi è rimasto impresso, ma in un modo tale che non può offrire ancoraggio alcuno – se può essere “salvato”, ciò può avvenire solo dal punto di vista della sua “rovina”. Lo suggerisco, non da ultimo, nozioni quali quelle di «irritamento» mitico dell'illuminismo e soprattutto di «contesto di colpa»³⁸. Decisiva risulta in tal senso la ricezione benjaminiana e più in generale l'intera costellazione che comprende anche il Kracauer del

36. T.W. Adorno, *Versuch über Wagner*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1952, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, 20 voll, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970-1986 (d'ora in avanti, AGS), vol. XIII, pp. 7-148: p. 143; tr. it., *Wagner*, a cura di M. Bortolotto, Torino, Einaudi, 2008, p. 155.

37. Per la nozione, discussa in un confronto con Asor Rosa, vedi C. Cases, *La teoria del romanzo in Lukács e in Bachtin*, in Id., *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Einaudi, Torino 1985, pp. 110-121, qui p. 112.

38. M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., risp. pp. 16, 77; tr. it. cit., pp. 8, 65.

“romanzo sul detective” e prima ancora il giovane Lukács, di *Teoria del romanzo* e *L'anima e le forme*: è la linea «estrema»³⁹ che si tende tra la “tragedia dell'eticità borghese” e quel motivo teologico-messianico attorno al cui ripiegamento riflessivo si costituisce ampia parte della teoria critica. Di contro ad una “progressiva” apertura del complesso normativo illuministico, devono valere le riserve formulate in Benjamin, da *Il dramma barocco tedesco* alle *Tesi di filosofia della storia* – e riprese dallo stesso Adorno: non si dà altra continuità se non quella dei «dolori del mondo»; non si è dato altro progresso, se non quello della produzione e del dominio⁴⁰. In particolare alla loro luce, si può forse sostenere che la nozione di “illuminismo” valga più come categoria “negativa”, incentrata sull'intrico col mito; altrimenti essa sembra recare – secondo una riserva talvolta avanzata nei confronti di certi luoghi della riflessione adorniana che discutono le vicissitudini dell'individuo – un che di “nostalgico”⁴¹, se non di apologetico.

39. F. Fortini, *Lukács giovane*, in Id., *Verifica dei poteri*, il Saggiatore, Milano 1965, pp. 243-248: p. 246, dove però la si dice «estremistica», come tale distinta da quella dialettica della mediazione.

40. Per la nozione di *Leidensgeschichte*, cfr. T.W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte* (1932), in AGS, vol. I, pp. 345-365, qui p. 359; tr. it. di F. Porcarelli, *L'idea della storia naturale*, in «Il cannocchiale», II, n. 1-2, 1977, pp. 91-112, qui p. 103. Cfr. poi Id., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, poi in AGS, vol. VI, pp. 7-412, qui pp. 295 ss.; tr. it. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, pp. 269 ss., *Spirito del mondo e storia naturale*.

41. H.-J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970*, Neue Kritik, Frankfurt a.M. 2008 (1971¹), pp. 291, 293; tr. it. di S. de Waal, *Costituzione e lotta di classe*, Jaca Book, Milano 1973, pp. 313, 315.

3. I limiti della “critica immanente”: riflessione francofortese e delinking

Con ciò si pone la seconda delle questioni sopra menzionate, quella del limite coloniale della prima teoria critica: se continuità tra questa e l'illuminismo si dà, ciò accade all'insegna di un “punto cieco” eurocentrico che attraversa già la prima esperienza teorica francofortese e che nei lavori di Allen pare ora dato per scontato, ora minimizzato. Già a livello descrittivo, si deve registrare come la conquista coloniale non rientri tra le principali referenze nelle quali si articola la nozione di dominio in quanto *Naturbeherrschung* – riduzione a natura quale condizione di assoluta impotenza –, e che comprendono invece la sussunzione come operazione del pensiero identico, il comando sul lavoro astratto e la riduzione dei singoli nello Stato autoritario a «meri oggetti di amministrazione», o «di dominio»⁴². Il nesso di modernità e dominio non si fa pertanto nesso di modernizzazione e colonialismo. Di più, la proiezione spaziale della modernizzazione è pensata pur sempre sul modello delle peregrinazioni di Odisseo, conserva dunque il tratto della demitologizzazione di una natura mitica – per quanto di una demitologizzazione a sua volta pervasa dal mito –; peraltro, la stessa esposizione dell'irretimento mitico dell'illuminismo rimane incentrata sul sacrificio di Odisseo, dunque sull'assoggettamento della “natura interna” come insediamento del soggetto moderno, mentre l'assoggettamento dei “selvaggi” in quanto “natura esterna” rimane ai margini dell'esposizione. Connessa con un simile quadro analitico pare peraltro la difficoltà che segna la comprensione del significato delle lotte anticoloniali della seconda metà del XX secolo. A queste è negata infatti ogni valenza emancipativa: Adorno le

42. T.W. Adorno, *Nationalsozialismus und Antisemitismus* (1940), in T.W. Adorno - M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, vol. II, a cura di C. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, pp. 539-601: p. 541.

intende come figure dell'autoritarismo, ora alleate del mondo «orientale» sovietico, ora ricondotte ad un «nazionalismo» pensato sul modello dei fascismi europei⁴³. Certo l'oppressione dei popoli non europei e non occidentali è talvolta richiamata; eppure, è come se le popolazioni assoggettate, non appena cessino di essere “selvaggi” destinati al massacro e si facciano soggettività e prassi, debbano ricadere immediatamente dal lato del dominio, evocandone le forme più violente.

D'altra parte, ciò non può non recare implicazioni di ordine normativo e teorico-morale, non da ultimo in forza del nesso profondo che tale piano di riflessione conserva, in particolare nella prima teoria critica, con le considerazioni descrittive: in quanto l'oppressione è qualificata come lo stato «sbagliato», non può essere indifferente alla teoria morale la misura in cui l'assoggettamento coloniale ne sia parte⁴⁴. Ne risultano significative linee di incidenza, che toccano l'intera riflessione morale adorniana – cui in questa sede si può solo far cenno. In primo luogo, il “contesto di colpa” deve concretarsi alla luce della colpa coloniale, del colonialismo come colpa – sicché varrà chiedersi se non rilevi qui una *Schuldfrage* della quale la modernità occidentale non ha inteso farsi carico. Poi, se la teoria critica si dà – secondo la formulazione apposta come sottotitolo a *Minima Moralia* – come una riflessione a partire dalla «vita offesa»⁴⁵, il campo nella quale essa è «localizzata»

43. Cfr. D. Losurdo, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma-Bari 2017, in part. cap. III, par. 8, *L'universalismo imperiale di Adorno*.

44. Per il rapporto tra dimensione prescrittiva del significato e descrizione della situazione, come questione di semantica morale, con riferimento a Hare, vedi F.P. Adorno, *Introduzione alla metaetica*, Epieikeia, Torino 2024, pp. 77 s.

45. Cfr. T. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1951, poi in AGS, vol. IV; tr. it. di R. Solmi, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1954.

si scopre ora segnato dalla «differenza coloniale»⁴⁶. La stessa pretesa di abbozzare e incarnare una soggettività morale che si articola attorno all'esperienza dell'oppresso ne è posta in questione. Al fondo di tale pretesa è infatti il carattere appellativo della sofferenza, sicché la risposta solidale all'appello dell'oppresso è intesa da Adorno essenzialmente come interpretazione del “lamento muto” che da quello si leva, quale si dà in “cicatrici” e “smorfie” di dolore⁴⁷. Ora, l'emergenza della differenza coloniale sottopone a tensione tale nesso della teoria critica e dell'oppresso. Per un verso, essa, a meno che non operi un ulteriore dislocamento, rischia di ritrovarsi nel campo dell'oppressore; per l'altro, è posta di fronte ad una figura diversa dello stesso oppresso: non la natura “muta”, ma natura che si è già fatta, precisamente attorno alla consapevolezza dell'oppressione subita, soggettività: una soggettività collettiva in lotta, che rivendica e penetra, nelle modalità che essa ogni volta si dà, lo spazio pubblico. Un'indicazione riguardo all'ulteriore localizzazione cui la domanda morale va in tal modo incontro, rispetto alla soluzione adorniana, si lascia cogliere in alcune riflessioni di Judith Butler, che non a caso muovono dalla considerazione di soggettività per lo più razzializzate, “postcoloniali” o sotto occupazione: «come viene formulata la domanda morale a partire dall'avvertimento che la propria vita è non degna di lutto (*ungrievable*) o dispensabile (*dispensable*)?». In altri termini, «come posso sforzarmi di condurre una vita buona se non ho una vita di cui parlare,

46. W.D. Mignolo, *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*, in «South Atlantic Quarterly», CI, n. 1, 2002, pp. 57-96.

47. «Conferire parola e concetto alla sofferenza, operando alla sua eliminazione, costituisce il movente della teoria critica» (G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, 2ª ed. riv., Springer, Wiesbaden 2016 [1993¹], p. 13). Mi permetto di rinviare, per lo svolgimento di tali nodi, a L. Scafoglio, *Le ragioni dell'oppresso. Teoria critica e pensiero morale in Adorno*, i.c.s.

o se la vita che mi sforzo di condurre è considerata dispensabile, o di fatto già abbandonata?»⁴⁸.

Porre in connessione e far reagire i due nodi sin qui discussi, tanto il rapporto problematico che la (prima) teoria critica conserva con l'illuminismo, quanto il limite eurocentrico che ne segna l'eredità illuministica, significherebbe intenderne la "decolonizzazione" in un senso opposto a quella auspicato da Allen. O forse occorre chiedersi in che misura quanto Allen stessa sembra più propriamente prospettare – l'apertura dell'orizzonte normativo "illuministico" sino a che esso risulti «formato e permeato dall'interazione con altri orizzonti»⁴⁹ – si lasci davvero ricavare da risorse "interne" alla ragione occidentale moderna; se dunque, come sembra ammettere in certi luoghi, non siano già qui all'opera momenti rilevanti di critica «esterna»⁵⁰, i quali dovranno a loro volta produrre una più drastica spinta autoriflessiva. Si dischiude forse uno spazio "mosso", nel quale l'equilibrio tra modi "interni" e "esterni" della critica va incontro ad un rilevante spostamento.

In primo luogo, non si tratta di limitarsi a sottolineare il carattere ambivalente del riferimento francofortese all'illuminismo. Una simile ambiguità andrebbe sciolta dal versante opposto a quello suggerito da Allen, se si vuole accogliere la lezione decoloniale: occorrerebbe esplicitare la carica eversiva, anti-illuministica della teoria critica, farne rilevare il sapere sociale e morale dalla lesione, dalla frattura dell'illuminismo e con l'illuminismo. Ne seguirebbe un dislocamento dell'attenzio-

48. J. Butler, *Can One Lead a Good Life in a Bad Life?* Adorno Prize Lecture, in «Radical Philosophy», n. 176, 2012, pp. 9-18: p. 11; tr. it. di F. Zappino, *Vita buona e vita cattiva*, in Ead., *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Roma 2017, pp. 307-343: p. 314 (tr. mod.).

49. A. Allen, *The End of Progress*, cit., p. 218.

50. *Ibidem*.

ne dalla capacità “rigeneratrice”, emancipativa e autoriflessiva, “immanente”, dell’illuminismo, all’impatto di un che di “esterno”, in tale senso “trascendente”, su di esso e sulla stessa rielaborazione che la riflessione di Francoforte ne opera. Ne deriverebbe una diversa “agenda” teorica e pratica: non ne andrebbe tanto di respingere il programma decoloniale del *delinking*, quanto, al contrario, di farlo proprio e “importarlo”: se la prospettiva decoloniale sorge per “sganciamento” dal progetto imperiale dell’episteme occidentale, la stessa teoria critica sarebbe portata a approfondire il rapporto di ragione e dominio, a sottoporre il legame all’episteme moderna a tensione crescente, sin quasi a reciderlo, tanto più aprendo al protagonismo delle soggettività oppresse – a iniziare da quelle anti- e decoloniali. È che l’attualità del dominio, la sua ferocia mitico-genocida deve incrinare ogni unità e continuità del progetto illuministico, esponendo l’esperienza che a Francoforte nondimeno si richiama a vecchi legami da recidere e nuove alleanze, transculturali e transmoderne, da stringere.

Educazione e progresso morale

Il progresso morale nelle età e nelle forme pratiche della vita

Calogero Caltagirone*

1. Introduzione

L'utilizzo del termine progresso rimanda immediatamente all'idea di un processo di avanzamento, di una continua crescita, di un miglioramento in ordine alla tendenza finalizzata ad un compimento relativo al bene-essere e al ben-vivere umano¹.

* Dipartimento di Scienze Umane, Università di Roma LUMSA.

1. Cfr. G. Lanza, *Il Ben-vivere. Lineamenti di economia del Terzo Settore*, Edizioni Solidarietà, Caltanissetta 2007. «Lo star bene di una persona può esser visto in termini di qualità (di “sentirsi bene”, potremmo dire) dell'essere di quella persona. Si può pensare che la vita consista di un insieme di “funzionamenti, composti di stati d'essere e fare. Le acquisizioni di una persona sotto questo profilo possono esser viste come il vettore dei suoi funzionamenti. I funzionamenti rilevanti possono variare da cose elementari come essere adeguatamente nutriti, esse in buona salute, sfuggire alla morbidità prevenibile e alla morte prematura, ecc., ad acquisizioni più complesse come essere felice, avere rispetto di sé, prendere parte alla vita della comunità, e così via. La tesi di fondo è che i funzionamenti siano *costitutivi* dell'essere di una persona, e che una valutazione dello star bene debba prendere la forma di un giudizio su tali elementi costitutivi. Strettamente legata alla nozione di funzionamento è quella di *capacità* di funzionare. Essa rappresenta le varie combinazioni di funzionamenti (stati d'essere e fare) che la persona può ac-

Il progresso inteso come miglioramento e perfezionamento delle condizioni di esistenza e di tutte le potenzialità dell'umano si concreta nella realizzazione del miglior modo di vita possibile confacente alle proprie "capacità", intese come possibilità di acquisire funzionamenti di rilievo e concretate nella libertà, da parte delle persone, di scegliere fra una serie di vite possibili, e "funzionamenti", descritti come stati di essere e di agire che ogni persona può preferire per qualificare il proprio star bene².

L'attuale avanzamento delle conoscenze scientifiche e tecniche e il diffondersi delle nuove tecnologie digitali sembra far maturare la convinzione che esse potrebbero creare le migliori condizioni per la realizzazione di un progresso morale, sociale e politico dell'umanità attuale e futura, grazie alla processazione algoritmica e alle procedure di profilazione³.

quisire. La capacità è dunque un insieme di vettori di funzionamenti, e riflette la libertà dell'individuo di condurre un certo tipo di vita piuttosto che un altro. Così come il cosiddetto "insieme di bilancio" nello spazio delle merci rappresenta la libertà della persona di comprare panieri di merci, l'"insieme delle capacità" nello spazio dei funzionamenti riflette la libertà della persona di scegliere fra le vite possibili» (A.K. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, tr. it. di A. Balestrino, il Mulino, Bologna 1994, pp. 63-64).

2. Cfr. B. Giovanola, *Personhood and Human Richness. Good and Well-Being in the Capability Approach and Beyond*, in «Review of Social economy», LXIII, n. 2, 2005, pp. 249-267; Ead., *Sulla capacità di essere felici, Ricchezza, benessere e libertà a partire dal «capability approach»*, in «Meridiana», n. 56, 2007, pp. 193-212; Ead., *Quale sviluppo? Felicità, beni relazionali e ricchezza antropologica*, in «Etica ed economia», IX, n. 1, 2007, pp. 107-121; S.F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna 2006.

3. Cfr. S. Tiribelli, *Identità personale e algoritmi. Una questione di filosofia morale*, Carocci, Roma 2023; V. Barassi, *I figli dell'algoritmo. Sorvegliati, tracciati, profilati dalla nascita*, LUISS University Press, Roma 2021; F. Fossa - V. Schiaffonati - G. Tamburrini (a cura di), *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della roboetica*, Carocci, Roma

Tuttavia, dal momento che il termine progresso esprime un giudizio di valore, per cui esso si riferisce originariamente all'orizzonte del dominio dell'etica, dei principi, dei valori che hanno l'essenziale funzione di orientare le persona nelle situazioni nelle quali le regole non abbiano indicato specificamente la direzione o i comportamenti da assumere, l'idea di progresso morale significa che l'agire etico dell'essere umano dà significato alle azioni che egli compie nella quotidianità e nelle diverse forme pratiche della vita in relazione ai differenti e molteplici contesti e spazi-tempi dell'esistenza.

2. *Il progresso morale come continuità di senso*

Da questo punto di vista, il progresso morale si caratterizza come dimensione dinamica e normativa, in quanto indica la “forma” dell'umano da realizzare progressivamente e intensamente nel tramite del riconoscimento e valorizzazione della dignità di essere e di agire dell'umano nelle varie forme pratiche dell'età della vita.

In questo senso il progresso morale non è solamente sviluppo dello *human flourishing*⁴. In quanto tale esso è continua ca-

2021; A. Picchiarelli, *Tra profilazione e discernimento. La teologia morale nel tempo dell'algoritmo*, Cittadella, Assisi 2021; P. Domingos, *L'algoritmo definitivo. La macchina che impara da sola e il futuro del nostro mondo*, tr. it. di A. Migliori, Bollati Boringhieri, Torino 2020²; E. Finn, *Che cosa vogliono gli algoritmi. L'immaginazione nell'era dei computer*, tr. it. di D.A. Gewurz, Einaudi, Torino 2018; M. Pireddu, *Algoritmi. Il software culturale che regge le nostre vite*, Sossella, Roma 2017.

4. La locuzione *human flourishing* traduce, secondo Martha C. Nussbaum, filosofa della politica di formazione aristotelica, l'ideale di *eudaimonia* aristotelico. L'espressione allude alla realizzazione dell'essere dell'uomo intesa come ‘fioritura’ di tutte le virtù soggettive e comunitarie. La vita felice

pacità di generare, come parte integrante della dignità di essere e di agire dell'umano, tutte le dimensioni antropologiche che lo istituiscono e lo costituiscono in ragione del fatto che favorisce la pienezza di ogni esistenza personale realizzando la buona qualità dei rapporti interpersonali e sociali dei quali ogni essere umano è intessuto. Grazie alla valorizzazione della capacità di agire, fare ed essere di ogni essere umano, il progresso morale propone una prospettiva etica configurata non solo in termini di utilità, benessere e performatività, bensì nei termini di un ideale ampio di "fioritura umana" orientato alla realizzazione piena e compiuta della vita umana intesa, aristotelicamente, come vita riuscita. Questo in ragione del fatto che l'essere umano è il soggetto che vive moralmente, anzi l'unico soggetto che «può ritrovarsi a vivere nell'orizzonte morale [...] proprio perché è soggetto morale [che] diventa pure l'oggetto della sua stessa riflessione»⁵.

non è, dunque, un ideale utopistico che non può avere luogo in questa vita, ma una modalità dell'essere uomini, dell'essere persona in modo pieno e maturo, che rispetta se stessa, che vive senza grandi privazioni, che desidera conoscere e partecipare attivamente alla vita della comunità. Cfr. M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, tr. it. di W. Mafezzoni, il Mulino, Bologna 2001, Ead., *Giustizia sociale e dignità sociale. Da individui a persone*, tr. it. di E. Greblo, il Mulino, Bologna 2002; Ead., *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, tr. it. di R. Falcioni, il Mulino, Bologna 2012.

5. S. Privitera, *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica*, Edi-OfTes, Palermo 1991, p. 28. «L'oggetto della riflessione etica non è più costituito da una parte dell'uomo, ma da tutto l'essere umano e da ciò che di più specifico, intimo e personale egli possiede o è. All'interno della prospettiva morale, infatti, l'uomo non si ritrova solo parzialmente impegnato, né viene da essa solo in parte interessato. L'etica non coinvolge solo una parte della persona umana. E la persona umana avverte chiaramente dentro di sé di essere profondamente, totalmente coinvolta all'interno dell'orizzonte morale. Di quest'orizzonte non ci si può mai liberare; ad esso si ritiene di non poter mai sfuggire, né in mezzo al frastuono caotico di una città in festa e nemmeno nella silenziosa solitudine della vetta più alta del mondo» (*ibidem*).

La consapevolezza che la moralità entra come costituente essenziale nella umanità dell'uomo, nel determinare il convincimento che l'etica si configura come prospettiva di realizzazione del soggetto umano nella pienezza della propria umanità compiuta, individua il progresso morale all'interno di una prospettiva antropologica interale la quale, attraverso la definizione, coniugazione e declinazione del tipo di umanità da "realizzare", trova nella strutturazione e articolazione del progetto della vita buona della persona la forma più ampia e comprensiva dell'esperienza della moralità dell'umano che, in quanto tale, rivela il mistero stesso del suo "desiderio" di essere antropologicamente compiuto. Questo determina che nel tramite del progresso morale il soggetto umano vive concretamente un'esistenza nella quale si incontrano non solo eventi e processi interpretabili esclusivamente alla luce di fattori fisici, biologici e artificiali, ma anche eventi e processi che sia pur generati da fattori fisici, biologici e artificiali entrano in relazione con processi generati da altre matrici ed esplicabili alla luce di altri referenti i quali, concretando l'esistenza come modo d'essere proprio dell'umano, configurano il suo vivere agire nella "tensione" tra il suo essere effettivo e il suo essere dispiegato verso la realizzazione della sua pienezza antropologica⁶.

6. «Chiaramente se l'essere umano fosse solamente un organismo biologico, il suo divenire sarebbe interamente e adeguatamente retto dalle leggi regolari che caratterizzano il funzionamento dei sistemi viventi, e non ci sarebbe alcun problema etico. Se l'uomo ha a che fare con l'etica, è perché è un esistente, cioè vive secondo il modo dell'esistenza [...]. In quanto tale [...], l'uomo è reale senza essere mai pienamente se stesso, come in costante attesa del suo essere. Ciò significa che l'esistenza è costitutivamente affetta da un'intima scissione che separa, in lei, il suo essere presente dal suo essere futuro. Il suo essere presente è il suo essere nella misura in cui si sta per realizzare. È dunque la sua effettività. Ma il presente dell'esistenza non si riduce a come essa si manifesta in un determinato momento, nella durata limitata di questa o quest'altra azione particolare. Il presente conserva e abbraccia il passato; il passato è veramente compiuto e immodificabile e, tuttavia, l'esistenza,

In questo senso il progresso morale viene a determinarsi come la continuità di senso che accompagna la vita umana in tutte le sue fasi non in direzione “cronologica” bensì “kairologica”⁷, nella quale si manifesta che ogni fase della vita è «modulazione d’un senso che progressivamente viene a se stesso»⁸. Questo perché la «medesimezza di sé» informa «l’intero corso di una vita [...] dà senso unitariamente alle diverse fasi del tempo», dell’essere umano come «prospettiva sul mondo, come una sua singolarità che lo individua in uno spazio determinato, in un tempo e in una storia particolare, con una sua definita costituzione bio-psichica [...] punto di vista unico sull’essere, prospettiva irripetibile che via via elabora e in sé raccoglie un senso unico della vita, del mondo». Essere umano in quanto persona «sempre diversamente data e sempre diversamente ritornante, ma come unicità insostituibile, incessantemente diversa, ma mai frantumabile, mai data al plurale»⁹.

agendo nel presente, non cessa di trasformare il senso che ha per lei il suo passato. [...]. D’altra parte, agendo nel presente, l’esistenza si dà certamente una nuova determinazione, che però non è uno stato chiuso in se stesso; al contrario, è sempre anticipazione che contribuisce a dare forma all’avvenimento, aprendo alcune vie e rendendone altre inaccessibili. Dunque, l’azione opera, a un tempo, nel campo dell’attuale, che appartiene al presente, e nel campo del possibile, che appartiene al futuro. Nell’azione, l’esistenza si apre la possibilità del proprio cammino futuro, determina già, in certo qual modo, l’andamento della propria traiettoria futura, anche se nel modo di ciò che non è ancora stato realmente deciso. È in funzione di tale anticipazione del proprio futuro che l’esistenza reinterpreta il proprio passato: nell’unità della medesima azione assume nuovamente in sé il proprio passato e si apre al proprio futuro» (J. Ladrière, *L’etica nell’universo della razionalità*, tr. it. di M. Minelli, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 20).

7. Cfr. C. Caltagirone, *Tempo Kronos. Tempo Kairos*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», n. 1, 2012, pp. 85-94.

8. V. Melchiorre, *Le stagioni della vita. Identità e nesso dei sensi*, in G. Angelini - G. Como - V. Melchiorre - P. Rota Scalabrini, *Le età della vita. Accelerazione del tempo e identità sfuggente*, Glossa, Milano 2008, p. 7.

9. Ivi, p. 5.

Sotto questo profilo, il progresso morale è proteso a dare sempre nuova forma alla vita umana che, guardata nella sua concretezza, si sperimenta nella “tensione”, molte volte drammatica e tragica, tra la realtà oggettiva del bene, che è la verità oggettiva delle cose nel suo oggettivo riferirsi al soggetto disponibile a riconoscerla, e l’incancellabile richiamo della coscienza, intesa come soggettività aperta alla trascendenza da sé, che invita ad “appartenere” e ad “appartenersi”, cioè, in definitiva, a “realizzarsi”, per ritrovare, in ultima istanza, se stessi¹⁰, accettando la responsabilità di un crescita progressiva e interale. E ciò in ragione del fatto che, per Romano Guardini, «la realtà della vita non si lascia ridurre ad un unico elemento, ma è costituita e sorretta da una dualità irriducibile, da due poli in continua, drammatica, tensione: la realtà oggettiva con le sue determinazioni essenziali, da una parte, insomma la realtà del *bene*, e dall’altra la realtà soggettiva con la sua libertà, insomma la *coscienza*»¹¹.

Da questo punto di vista, nel tramite dello sviluppo del progresso morale, che ha non una natura nel senso di un sistema di determinazioni già date una volta per tutte, ma è un insieme di determinazioni bio-psico-spirituali e socio-culturali di base che entrano in un processo di continuo mutamento nell’interazione con il mondo, con l’ambiente, con gli altri, l’essere umano si sviluppa in modo originale costituendosi come essere che «esiste in vista dell’incontro con le cose, con gli altri

10. Per Guardini, l’uomo è colui che è costitutivamente «un essere che cerca», per cui la sua esistenza si caratterizza «come un succedersi continuo d’un cercare smarrito, d’un quasi trovare, d’uno sfuggire dalle mani di ciò che si è trovato, d’un perdersi senza uscita, d’un ricominciare a cercare» (R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, in Id., *Scritti filosofici*, vol. II, Fabbri, Milano 1964, p. 229).

11. M. Nicoletti - S. Zucal, *Nota sull’edizione italiana*, in R. Guardini, *Etica*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 1191.

uomini», a partire dal quale vive in permanente tensione verso il compimento definitivo¹², ogni età della vita, pur concretandosi in fasi diverse, non è data mai per se stessa, ma si concreta come modo di un'identità unica ricorrente. Non a caso Romano Guardini sostiene che è la vita stessa che fonda ciascuna fase e in ogni fase esprime se stessa. Il che significa che «ogni fase esiste in funzione della totalità e di ciascuna fase; danneggiando una fase si danneggia la totalità di ogni singola parte. Così, il giovane porta dentro di sé un'infanzia vissuta bene o male; l'adulto, lo slancio del giovane; l'uomo maturo, la ricchezza delle opere e dell'esperienza dell'uomo adulto; il vecchio, il patrimonio della vita intera»¹³.

3. *Il progresso morale investe l'intero percorso della vita*

Il progresso morale, dunque, investendolo pienamente, è determinato per l'intero percorso della vita. Per ogni età della vita ha un suo valore in ordine al senso e alla crescita morale, per cui in ogni sua fase è possibile, attraverso processi educativi, conseguire la fioritura e pienezza dell'umano, cioè quella ricchezza antropologica che è costitutiva del suo statuto ve-

12. «L'uomo non ha una natura appunto nel senso degli animali e delle piante: la sua "natura" consiste nel fatto di non averne alcuna. Esprimendoci in termini positivi, possiamo dire che, a partire da un limite non determinabile, l'uomo esiste in vista dell'incontro con le cose, con gli alti uomini e, non dimentichiamolo, con se stesso; e questo incontro si compie in modo assolutamente specifico, che dobbiamo imparare a conoscere ancora più da vicino, e cioè nel mondo della libertà, quasi a dire che il corso delle cose e il suo significato non si possono fissare in anticipo. È appunto a partire da questo incontro che l'uomo determina di volta in volta il proprio agire e, al di là di esso, seppure entro certi limiti, il suo essere» (R. Guardini, *Etica*, cit., p. 18).

13. R. Guardini, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, Vita e Pensiero, Milano 2003², p. 82.

ritativo. Infatti, dato che a differenza degli altri esseri viventi che «si radicano nella loro natura, sono basate su se stesse e ritornano in sé» per cui «la figura della loro esistenza è il cerchio che si chiude in se stesso»¹⁴, la realtà dell'essere umano è «invece l'arco che è gettato oltre ciò che incontra», in ogni età della vita, l'umano va compreso nella sua globalità e quindi nella mai conciliata tensione tra natura e libertà, tra determinazione e potenzialità, tra finitezza e apertura al *novum*¹⁵, il progresso morale riguarda e investe l'intero percorso della vita e tutte le sue età e forme pratiche.

Questa specificazione rende ragione del fatto che l'essere umano, in quanto soggetto di azione e di responsabilità, che contiene in sé l'intima fecondità dell'essere, nel momento in cui l'azione, essendo pratica, si dispiega nelle varie età e forme pratiche della vita, mette in atto scelte e comportamenti morali il cui progresso consiste nella appropriazione consapevole e libera dell'*ethos* che, nel realizzare il “desiderio di essere” determina stili di esperienza e di esistenza umana compiuta¹⁶. In

14. R. Guardini, *L'inizio*, Jaca Book, Milano 1975, p. 33.

15. «L'essere umano porta in sé autentiche determinazioni essenziali ed è inserito in ordinamenti che derivano a loro volta da determinazioni essenziali, che però vivono nelle sfere della libertà: a questi essa può esprimere assenso o dissenso, può influenzare in modo giusto o sbagliato la vita umana, può edificarla o distruggerla. Queste determinazioni sono inserite nella storia e nell'ambito delle relazioni che si stabiliscono in un piano storico, dalle quali ricevono influssi sempre imprevedibili. Nell'uomo quindi c'è una cospicua dose di potenzialità: fino ad un certo limite che, senza dubbio s'estende ampiamente, può diventare quello che è in se stesso e quello che la potenza e gli ordinamenti con cui si deve confrontare fanno di lui» (R. Guardini, *Etica*, cit., p. 20).

16. Cfr. C. Caltagirone, *Il desiderio di essere. Per un'“etica del compimento”*, Studium, Roma 2020; Id., *Chiamati all'umano. Indagini sul passaggio dalla «morale della legge» all'«etica del compimento»*, Aracne, Roma 2020; Id., *Diventare ciò che si è. La prospettiva etica come principio di umanizzazione*, Aracne, Roma 2008.

altri termini, le età della vita definiscono una struttura antropologica ed etica del volume totale dell'umano che manifesta il valore della persona presente nello spazio-tempo e rappresenta il contesto in cui viene indicato il senso della vita¹⁷. In questa dinamica di sviluppo intensivo, non solo estensivo, il progresso morale, individuato nelle varie fasi, età e forme pratiche della vita, è il processo ed il percorso della concrezione dell'identità e insieme l'affermazione della dignità di essere e di agire di ogni umano. Questo, in ragione del fatto che la prospettiva etica consiste nel passaggio dall'“essere ciò che si è” al “diventare ciò che si è” secondo un itinerario di vita la cui finalità è inscritta nello stesso dinamismo dell'essere umano, colto in tutta la ricchezza delle sue dimensioni, articolazioni ed espressioni antropologiche fondamentali.

4. *Il progresso morale come “diventare ciò che si è”*

L'umano-che-è-comune, in questo modo, è chiamato a divenire sempre più quello che è originariamente attraverso l'accettazione di se stesso¹⁸, nelle relazioni che intrattiene con altro/altri, le cose del mondo, l'Oltre/Altro¹⁹. Un divenire che pone il progresso morale nelle condizioni di qualificare ed orientare capacità e attitudini personali, interpersonali e sociali, nonostante le tensioni, le rotture, le discontinuità che caratterizzano e definiscono le varie età della vita. Questo perché «entrare nella vita significa muovere, mettere in atto, lungo il tempo

17. Cfr. A. Fabris, *I paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2002.

18. Cfr. R. Guardini, *Accettare se stessi*, Morcelliana, Brescia 2022⁶.

19. Cfr. C. Caltagirone, «Sono me grazie a te». *Per un'antropologia e un'etica delle relazioni umane*, Studium, Roma 2022.

assunto in modi diversi per le capacità proprie delle singole fasi, l'analisi del senso e l'affermazione dell'esistenza, nonché l'affermazione della sua originalità per ogni individuo. Vivere il tempo della vita diviene un laboratorio culturale nel quale si coltiva e si trasmette, poi, da una generazione all'altra un patrimonio simbolico di fondamentale importanza per vivere»²⁰. Un laboratorio che, nel caso del progresso morale, pone l'essere umano nelle condizioni di scegliere, di decidersi per il bene che esprime il valore di sé e la sua dignità di essere e di agire. In altre parole, il progresso morale mostra e concreta la «continuità dell'unica esistenza, di un progetto d'insieme, in cui il soggetto assume progressivamente il compito di decidere di sé anche sulla base di un passato che lo abita e che lo pone dinanzi a possibili scelte»²¹.

Nel tramite del progresso morale, in altri termini, l'essere umano si pone in cammino riconoscendo la gradualità dei momenti e degli stadi della vita che impongono nell'esistenza una crescita umana, cioè, un'umanizzazione in grado di disporsi alla verità dell'essere dell'umano che lo sollecita a diventare ciò che realmente è. Questa crescita umana è, in altri termini, il processo di progressiva soggettivazione e personalizzazione il quale, implicando l'impegno di tutta la vita, si determina attraverso i diversi passaggi qualitativi di realizzazione e compimento umano che possono essere interpretati come diverse e particolari manifestazioni dell'unità articolata dell'intero dell'umano.

Dato che l'essere umano realizza la sua vita mediante scelte e decisioni in cui si impegna secondo la sua libertà, il progresso morale, nel contenere in sé il cammino vissuto precedentemente e nel contenere tutto ciò che il soggetto decide di essere

20. A. Bertazzo, *Le età della vita. Confronto tra Erickson e Guardini per una definizione dell'esistenza come vocazione*, Cittadella, Assisi 2021, pp. 12-13.

21. Ivi, p. 16.

e di diventare, riguardando, pertanto, la genesi e l'evoluzione di tutte le dimensioni, cognitive, affettive, decisionali, relazionali, simboliche della persona, rispecchia la globalità dell'essere umano e si inserisce entro un processo che si sviluppa gradualmente nelle diverse età della vita, nei differenti livelli di interazioni bio-psico-spirituali, socio-culturali ed educativi e nelle molteplici sue forme pratiche. Ciò per mostrare che l'azione morale fa riferimento alla "totalità figurale" dell'umano e può essere attuata correttamente se viene collocata sullo sfondo del suo insieme costituito dal profilo di vita compiuta secondo la quale l'umano, nella sua capacità di *agency*, coinvolge il "desiderio di essere" nella ricchezza antropologica che, coincidendo con il suo bene e con quello di altro/altri, con la qualità buona della sua vita e quella di altro/altri, non è individuabile in aspetti particolari e parziali della sua esistenza, come, invece, le profilazioni algoritmiche sembrano indicare.

Dal momento che l'agire morale è progressivamente realizzazione di ciò che l'umano può essere e diventare, cioè, realizzazione della propria umanità umanizzandolo, nel tramite del progresso morale esso realizza se stesso in ogni età e forma pratica della vita e contemporaneamente le rende pienamente umane insieme alle realtà che lo circondano, trasformando quella parte di mondo su cui ha diretta responsabilità, primariamente quella che riguarda se stesso.

In questa progressività realizzativa «ogni età della vita ha un valore per se stessa» nello svilupparsi del progresso morale per cui «non può essere considerata come un semplice e tanto meno banale momento di passaggio verso le fasi successive»²². Ciò perché «ogni età, a cui appartiene una responsabilità o un compito etico, porta a maturazione una verità che nella fase precedente era annunciata. In questo senso viene valorizzata

22. Ivi, p. 39.

la memoria di tutto ciò che appartiene alle singole fasi di vita e tutto ciò a cui essa apre»²³.

5. *Il progresso morale come progetto educativo*

Sulla base di queste considerazioni è possibile rilevare che il progresso morale, concretato nella sua progressività, costituisce il modo per rendere l'esistenza sempre più umana e più degna di essere vissuta. Nel tramite di esso, l'umano trova la significazione della propria esistenza e lo spazio per la progettazione del suo divenire umano, che consiste nel costruire, coniugare e declinare un progetto educativo che permette di personalizzare la propria esistenza, di discernere ed elaborare propositi, aspirazioni, intenzioni, idee e di trovare destinazioni verso le quali muoversi, scegliendo di vivere la propria vita, cercandone e trovandone un senso, per diventare quello che effettivamente è. Ciò accade nel momento in cui il soggetto umano sperimenta il progresso morale, in tutte le età e forme pratiche della vita, in maniera tale che non si limita a coglierne l'estensione quantitativa, ma giunge a penetrare nella sua potenzialità qualitativa la totalità del suo esistere in tensione verso il compimento definitivo, rispondendo, in tal modo, a ciò che è proprio della sua costitutività antropologica²⁴.

23. *Ibidem*.

24. «Quando un individuo tiene in mano il timone della sua vita, non è affatto abbandonato al proprio insindacabile arbitrio; la pianificazione totalmente arbitraria sarebbe piuttosto un fraintendimento della libertà, il quale condurrebbe l'uomo lontano da se stesso e lo esporrebbe al rischio dell'autodistruzione. Al contrario, il soggetto umano raggiunge la sua compiuta determinazione personale solo nella misura in cui cerca di corrispondere a ciò che egli deve diventare, alla sua determinazione affatto personale» (J.B. Lotz,

Il progresso morale configura, in questo modo, l'etica come principio di umanizzazione quando attua, nelle diverse età della vita dell'umano l'*essere-vissuto* dell'esteriorità quantitativa nella modalità del *vivere-se-stesso* nell'interiorità qualitativa²⁵. È, infatti, mediante questa dinamica di progressività morale che l'umano "opera" agendo la propria umanizzazione, "genera" in qualche modo se stesso trascendendosi. In questo processo di trascendenza, il soggetto non rinnega i dinamismi del processo di umanizzazione, ma li interpreta e li integra, nel tramite del suo agire, nella percezione della totalità del suo essere. Questo vuol dire che all'uomo la vita, nelle sue diverse età e forme, non è semplicemente qualcosa che gli "accade", ma è qualcosa che egli "provoca", nella qualificazione della propria umanità. In questo modo, l'azione non è una semplice conseguenza di cause biologiche o di meccanismi di profilazione algoritmica, ma assunzione libera di orientamenti che fanno da sfondo e danno senso all'agire umano in quanti in tensione verso il superamento del limite di una condizione esclusivamente empirica dell'esistere.

Sotto questo profilo, il progresso morale nel quadro di una prospettiva etica intesa come realizzazione di sé significa che tale progresso non è una sequenza di atti accanto ad altri, distinti e disgiunti da altre operazioni che l'essere umano esegue, compiute definitivamente, bensì è una dinamica complessiva che implica, nel tramite del conoscere e del volere, un itine-

Mensch Sein Mensch. Der Kreislauf des Philosophierens, Università Gregoriana Editrice, Roma 1982, p. 352).

25. La connotazione di questa interiorità qualitativa è data dal fatto che nel rivolgersi a se stesso, nel riflettere, nel passare dall'esterno all'interno, in quanto essere che si rapporta e che sa di rapportarsi, l'essere umano si coglie come umano e si sperimenta come quell'essere che è in grado non solo di rapportarsi agli oggetti ma, più a fondo, di rapportarsi a sé tramite gli oggetti, tramite l'intenzionalità diretta al mondo esterno, alle cose, agli altri, all'Oltre/Altro.

rario progressivo che riguarda l'interaltà dell'umano come un insieme strutturato di relazioni fondamentali che si concretano nella relazione con sé, con altro/altri, con l'Oltre/Altro.

Nel quadro di questa progressività morale le età della vita potrebbero essere considerate come il "racconto di un cammino" fatto di scelte e orientamenti, posti tra passato e attese, atti a corrispondere a quell'imperativo presente nelle strutture della persona» e che il proliferare del dataismo, dell'algo-crazia e della profilazione computazionale, informazionale e seriale non può garantire.

I pregiudizi di genere alla prova dell'Illuminismo
La Gründliche Untersuchung di Dorothea Christiane
Erleben e una nuova forma di razionalità femminile

Ilaria Ferrara*

1. *Introduzione*

L'altalenante fortuna del testo *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weiblichen Geschlecht vom Studieren abhalten* (Indagine rigorosa delle cause che ostacolano il sesso femminile dallo studio) di Dorothea Christiane Erleben appare evidente già nella turbolenta storia della sua prima ricezione. Pubblicata nel 1742, l'opera fu inizialmente recensita nelle «Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen»¹ e nelle «Göttingische Zeitungen von Gelehrten Sachen»². Nel 1749 l'opera venne diffusa illecitamente con un titolo che richiamava i manuali scolastici di Christian Wolff: *Vernünfftige Gedanken vom*

* Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Ferrara.

1. Cfr. «Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen», n. 30, 1744, pp. 343-344. La versione digitalizzata di questa recensione e delle seguenti è curata dall'Accademia delle scienze di Gottinga, attraverso il progetto «Gelehrte Journale und Zeitungen als Netzwerke des Wissens im Zeitalter der Aufklärung», che raccoglie il più completo progetto di indicizzazione sistematica dei periodici degli studiosi di lingua tedesca del XVIII secolo.

2. Cfr. «Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen», gennaio 1743, pp. 52-54.

Studiren des schönen Geschlechts (*Pensieri razionali sugli studi del gentil sesso*), suscitando nuove recensioni nelle «Jenaische gelehrte Zeitungen»³ e nelle «Freye Urtheile und Nachrichten»⁴. Questa accoglienza attirò l'attenzione della stessa Erxleben, che rispose ai suoi commentatori in una lettera pubblicata sul periodico amburghese. Lo scritto di Erxleben, in cui venivano confutate le argomentazioni contro la capacità e l'adeguatezza delle donne nello studio, e la loro conseguente esclusione dall'educazione accademica e scientifica, fu dunque accolto in un modo sorprendentemente positivo e la sua ripubblicazione «pirata» fu certamente testimonianza dell'interesse commerciale generato fin dalla sua iniziale diffusione editoriale. Tuttavia, questa attenzione durò brevemente, poiché il testo ricadde presto nell'oscurità, così come riferito dalla scrittrice femminista Amalia Holst nel suo libro *Über die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung*, secondo cui il figlio di Erxleben rivelò che la madre aveva «scritto un'opera in lingua latina sull'educazione delle donne, che tuttavia [...] non è più disponibile»⁵. Questa testimonianza, che erroneamente identificava il latino (e non il tedesco) come la lingua in cui il testo fu scritto, è un segnale importante della scarsa circolazione della *Gründliche Untersuchung* e della oramai limitata considerazione letteraria dell'opera, ancora molto popolare solo cinquant'anni prima. Inoltre, a dimostrazione della fama del libro di Erxleben, c'è da sottolineare quanto le sue prime recensioni furono tutto sommato lusinghiere, indice di un incontestabile interesse per tematiche fino ad allora decisamente trascurate nell'ambito della filosofia tedesca e relative

3. Cfr. «Jenaische gelehrte Zeitungen», n. 1, luglio 1749, pp. 407-408.

4. Cfr. «Freye Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und Historie überhaupt», settembre 1749, pp. 531-532.

5. A. Holst, *Über die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung*, Frölich, Berlin 1802, p. 82.

all'educazione delle donne e ai pregiudizi intorno a una loro presunta inferiorità naturale. In particolare, i primi due commenti osservavano che «l'intera opera è scritta con una buona erudizione e una scrittura piacevole» e, seguendo l'intenzione dichiarata (ma mai realizzata) di Erxleben di comporre un testo in francese, affermavano che «il lettore sarà ansioso di vedere presto il resto degli scritti, se l'autrice promette di pubblicarli in francese»; l'altra recensione, in modo più puntuale, consisteva in un riassunto dettagliato dei principali snodi argomentativi del testo.

Dopo un primo momento di clamore editoriale, dunque, la *Gründliche Untersuchung* venne archiviata come un'opera letteraria minore e, ancora oggi, sembra essere particolarmente sottostimata nel dibattito sulle radici del *protofemminismo* europeo, maggiormente interessato a figure di ambito prevalentemente francese e inglese. Al di là di questa tendenza svalutativa nella storia della ricezione dell'opera e, in generale, dell'inadeguata attenzione rivolta alla filosofia al femminile del Settecento tedesco⁶, la riflessione di Erxleben, portata avanti attraverso la critica alle ragioni filosofiche, teologiche, fisiologiche e psicologiche che negano alle donne l'accesso allo studio, meriterebbe sicuramente maggiore attenzione. Con l'intento

6. Nella direzione di una valorizzazione della filosofia al femminile illuminista in Germania, rimando a C.W. Dyck, *On Prejudice and the Limits to Learnedness: Dorothea Christiane Erxleben and the Querelle des Femmes*, in C.W. Dyck (a cura di), *Women and Philosophy in Eighteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 51-71; S. Ebbesmeyer, *From a "Memorable Place" to "Drops in the Ocean": On the Marginalization of Women Philosophers in German Historiography of Philosophy*, in «British Journal for the History of Philosophy», XXVIII, n. 3, 2020, pp. 442-462, la quale scrive: «the absence of women philosophers in German historiography of philosophy during the nineteenth century is not entirely new but has to be seen as a continuation of tendencies characteristic for the historiography of philosophy already during the eighteenth century» (ivi, p. 442).

di colmare tale lacuna interpretativa, in questo contributo intendendo riconsiderare la *Gründliche Untersuchung* di Dorothea Erxleben all'interno dell'Illuminismo tedesco, con particolare attenzione al tema dei pregiudizi sulle capacità intellettuali femminili e al loro rapporto con il problema dell'educazione delle donne. L'opera, infatti, se analizzata in relazione alla storia del concetto di pregiudizio nel Settecento, sembra offrire spunti decisivi sia per approfondire la tradizionale teoria logica-epistemologica del *Vorurteil*, sia per comprendere le radici filosofiche e antropologiche delle esclusioni di genere, mostrando al contempo una visione innovativa della soggettività femminile. Nella prima parte della sua opera⁷, infatti, Erxleben decostruisce i principali pregiudizi di coloro che sostengono l'inferiorità gnoseologica delle donne, evidenziando due argomentazioni ricorrenti: l'idea che le donne manchino di alcune caratteristiche razionali e quella che, pur possendole, le esercitino in misura minore rispetto agli uomini. Questi pregiudizi vengono inseriti in un contesto storico-filosofico più ampio, in cui Erxleben riflette in modo assolutamente innovativo sulla dottrina di Christian Thomasius, concentrandosi soprattutto sul tema dell'autorità maschile e della sua influenza sull'esclusione delle donne dall'istruzione. Seguendo questo nucleo interpretativo, analizzerò la critica di Erxleben ad alcuni presupposti antropologici e scientifici che giustificano tali pregiudizi e subordinano le capacità intellettuali femminili ad alcune caratteristiche biologiche, provenienti soprattutto dalla medicina ippocratica e cartesiana, valorizzando, invece, le teorie medico-organiciste sviluppate ad Halle da Georg Ernst

7. D.C. Erxleben, *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten*, Rüdiger, Berlin 1742; ed. Ebersbach im eFef-Verlag, Zürich-Dortmund 1993; il testo è stato parzialmente tradotto in inglese in C.W. Dyck (a cura di), *Early Modern German Philosophy (1690-1750)*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 41-56.

Stahl e Michael Alberti. In questo senso, proporrò come rivendicazione teorica alla base della *Gründliche Untersuchung* la nozione di una soggettività femminile profondamente integrata, in cui razionalità, affettività, corpo e conoscenza si intrecciano. Questa concezione rappresenta non solo una critica al dualismo cartesiano dominante, ma anche un tentativo di ridefinire il ruolo delle donne nella società illuminista, sebbene nell'opera non vi sia un'evidente critica all'esclusione delle donne dalla politica. Infine, concluderò il discorso proponendo un'interpretazione del contributo di Erleben che valorizzi il suo approccio innovativo al problema del pregiudizio e della soggettività, evidenziando come la sua opera anticipi riflessioni moderne sull'interazione tra mente e corpo, e apra nuove prospettive sul ruolo delle donne nel dibattito filosofico e scientifico dell'epoca.

2. La teoria illuminista del pregiudizio: dalle radici logico-epistemologiche al discorso sociale e antropologico

2.1. Le origini storico-lessicali del concetto di pregiudizio

Ancora oggi è opinione diffusa che l'Illuminismo abbia rivolto i propri principali sforzi teorici contro i pregiudizi dominanti e la superstizione. Tuttavia, l'idea di pregiudizio come limite contro cui la ragione si scontra nella sua struttura costitutiva, o come adesione acritica a norme eteronome, emerge soltanto nel corso del XVIII secolo. Sebbene sia un'esperienza fondamentale della cognizione umana il fatto che essa possa errare, i problemi della pseudo-cognizione sono sempre stati conosciuti sin dall'antichità, al di là dell'interesse più specifico della filosofia per i temi legati alla verità e alla conoscenza rispetto a quelli connessi all'errore e alla falsità. Anche la filosofia antica aveva elaborato considerazioni dettagliate sulla differenza tra

conoscenza reale e mera opinione (Platone), nonché sulle forme e tipi di inganno o falsità, sulle conclusioni false (Aristotele) e sull'inaffidabilità delle percezioni sensoriali (Parmenide). Ma anche se fenomeni come parzialità e fretta (ad esempio dovuti al peso dell'affettività o dell'emozione e del loro ruolo nella deliberazione e nella cognizione) vennero indagati sotto diverse prospettive, l'idea di una lotta al pregiudizio non ebbe alcun ruolo nell'antichità e nel Medioevo. È solo in tempi moderni che il problema ha assunto un valore concettuale differente, in particolare con l'inizio dell'Illuminismo in cui si affiancò alla teoria dell'errore e delle false conclusioni. In questa direzione, il pregiudizio inteso come principale limite alla conoscenza veniva interpretato, nel processo di rischiaramento della ragione, come l'ostacolo più difficile da estirpare all'interno del processo di illuminazione. Ciò fornisce una prima comprensione del ruolo che ebbe la critica al pregiudizio durante l'Illuminismo⁸ e l'importanza che assunse il tema all'interno delle principali riflessioni logiche e gnoseologiche del tempo. In tale quadro interpretativo, il pregiudizio appare come un elemento che sottintende una certa mancanza di razionalità o la presenza di un'irrazionalità dannosa, considerata come infondata o concettualmente poco chiara, non riflessa e, se non inconscia, almeno non sufficientemente considerata. Inoltre, il pregiudizio solitamente non viene riconosciuto come tale da chi lo possiede. In altre parole, l'irrazionalità appare sotto le spoglie della razionalità e il pregiudizio si basa su una falsa coscienza e crea una falsa apparenza. La dottrina dei pregiudizi, quindi, necessitava di un'indagine specifica, concepita come un'analisi delle condizioni di possibilità o una critica sistematica degli elemen-

8. Sulla difficile e ambigua definizione di «Illuminismo» come rischiaramento, anche rispetto al tema dei pregiudizi, rimando al libro di L.A. Macor, *Il mestiere di uomo. La concezione pratica della filosofia nel tardo illuminismo tedesco*, Morcelliana, Brescia 2023, in part. il cap. IV.

ti logici alla base di tali ragionamenti fallaci, che solo la filosofia illuminista riuscì a compiere ad ampio raggio e con i giusti strumenti interpretativi.

La storia del termine *pregiudizio* (ted. *Vorurteil*; fran. *préjugé*; ingl. *prejudice*) è ben ricostruita da un punto di vista filologico e storico-filosofico nella relativa voce dell'*Handbuch Europäische Aufklärung*⁹, in cui se ne tratteggiano le origini a partire dalla psicologia aristotelica e dall'analisi dei lessemi «*praejudicia*» o «*praeoccupationes*», utilizzati in particolar modo nella scolastica cartesiana e nella dottrina degli idola» di Francis Bacon (1561-1626), in cui vengono concepiti come ostacoli psicologici alla conoscenza certa. Questi primi e generali presupposti tematici preparano la collocazione disciplinare della teoria illuministica del pregiudizio all'interno della logica razionalista¹⁰, in particolare nella fondamentale *Einleitung zu der Vernunftlehre* (1691) di Christian Thomasius (1655-1728)¹¹, il quale differenziava il «*praeiudicium*» o come una delle fasi del giudizio giuridico (la sentenza anticipata, *sententia praecedens*) o secondo un aspetto propriamente epistemologico, cioè come «*praeiudicium in sensu philosophico seu logico*», inteso nel senso di un giudizio anticipato ed espresso in via precipitosa. Questo slittamento teorico significava, innanzitutto, ripensare, rispetto alla scienza giuridica, al problema del pregiudizio come a un oggetto di interesse specifico della filosofia e dei suoi strumenti critici e interpretativi, oltre

9. H. Thoma (a cura di), *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2015, p. 548.

10. Su questo aspetto rimando al lavoro, per certi versi pionieristico, di W. Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, in part. pp. 13-23.

11. C. Thomasius, *Einleitung zur Vernunftlehre*, Salfelden, Halle 1691; poi Olms, Hildesheim 1968.

che a includere il tema nell'ambito di un discorso propriamente etico. In secondo luogo, presentare una differenziazione siffatta significava radicalizzare la componente erronea del pregiudizio logico, concepito come un giudizio definitivo su ciò che non è ancora certo conoscitivo, attenuando la valenza neutrale dell'altra accezione, spiegata come una mera provvisorietà predicativa.

Al di là di questa definizione filologica generale, relativa agli utilizzi più salienti del termine, riveste un ruolo importante nella ricostruzione della radice storico-lessicale del pregiudizio anche il suo utilizzo come "medicina mentis", cioè la sua funzione di purificazione della mente, secondo quanto sottolineato da Michel de Montaigne (1533-1592) nei suoi *Essais* (1588). Montaigne, in effetti, nell'elaborazione di una teoria generale dell'emendazione degli errori dell'intelletto, offriva un'argomentazione filosofica, e non immediatamente disciplinare, rispetto alle conseguenze psicologiche del pregiudizio, riflettendo sulla particolare e privilegiata prospettiva di chi possiede una capacità di introspezione libera da preconcetti. Tuttavia, è proprio nell'area linguistica tedesca del XVIII secolo che il contesto problematico del concetto di pregiudizio emerge con maggiore forza speculativa, configurandosi come una vera e propria teoria dell'errore, tema peraltro fortemente connesso alla nascita dell'Illuminismo europeo e relativo all'idea che un giudizio, un'opinione, un'affermazione, una tesi, un atteggiamento mentale o un presupposto potessero essere erronei, precipitosi e infondati. Già il primo dibattito sul pregiudizio, impostosi in Francia a ridosso della *Querelle des anciens et des modernes*, concepiva gli errori del giudicare come connessi ad una naturale debolezza dell'intelletto umano e li intendeva come fonti ingannevoli di pseudo-verità o, ancora, come errori di precipitazione per cui è possibile dare o meno il proprio assenso a qualcosa senza essere in possesso di una conoscenza chiara e distinta. Da qui, l'accezione negativa del ter-

mine, perdurante ancora oggi nelle maggiori lingue europee¹², si attestava sin dai primissimi decenni del Settecento tedesco, come acclarato anche nel *Deutsches Wörterbuch* dei fratelli Grimm, in cui il pregiudizio viene definito come un'«opinione preconcepita e, in particolare, erronea»¹³.

2.2. *La lotta al pregiudizio nell'Illuminismo: epistemologia, progresso e critica morale*

Se la definizione di René Descartes (1596-1650) aveva sicuramente aperto la possibilità a che i pregiudizi fossero indipen-

12. Riguardo alla connotazione tradizionalmente negativa dei termini *pregiudizio* e *stereotipo*, rimando al testo di B. Mazzara, *Stereotipi e pregiudizi*, il Mulino, Bologna 1997. Secondo l'autore, la definizione generale di pregiudizio è quella di un giudizio o precedente all'esperienza o formulato senza una adeguata validazione empirica, che può intendersi come più o meno errato, orientato in senso favorevole o sfavorevole e che, nella sua accezione più stringente, chiama in causa una tendenza a considerare in modo negativo persone che appartengono a determinati gruppi sociali. Come «nucleo cognitivo del pregiudizio», lo stereotipo è, invece, considerato come il prodotto dell'elaborazione di una serie di elementi e di informazioni circa una categoria di oggetti e di persone, che sono resi stabili all'interno di un'immagine cognitiva fissa e tendenzialmente rigida. La teoria del pregiudizio tradizionale (G.W. Allport, 1954) oggi si declina nello studio degli stereotipi e della formazione di credenze valutative rispetto a gruppi sociali emarginati. Gli autori del testo C. McGarty - V. Yzerbyt - R. Spears (a cura di), *Stereotypes as Explanations. The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, indagano il processo di formazione degli stereotipi e il modo in cui le persone sviluppano impressioni e opinioni. Gli approcci convenzionali agli stereotipi presumono, infatti, che essi siano basati su processi errati e distorti, ma gli studi più recenti sostengono che questi si formino per spiegare aspetti dei gruppi sociali e in particolare le loro relazioni, proponendo nuovi argomenti interpretativi quali l'importanza della formazione delle categorie, l'essentialismo, la correlazione illusoria, l'interdipendenza, la realtà sociale e il consenso.

13. J. Grimm - W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, a cura di R. Meiszner, vol. XXVI, Deutscher Taschenbuch, München 1984, col. 1856.

denti dal contenuto di verità logiche, legando così il concetto a quello della durata delle opinioni espresse una volta e per cui i giudizi espressi restavano credibili, è attraverso riflessione di Georg Friedrich Meier (1718-1777)¹⁴ che si sviluppò in Germania una concezione formale di pregiudizio, mediante l'analisi di quelle opinioni preconcepite, o di atteggiamenti non esaminati, che non sono necessariamente errati in termini di contenuto e che, anzi, sarebbero «tutti quei giudizi che vengono ritenuti veri per precipitazione, oppure quelli a cui si dà il proprio consenso senza aver precedentemente esaminato le ragioni effettive della loro verità»¹⁵. Secondo la prospettiva inaugurata da Meier, tutti i pregiudizi sono falsi nella forma, ma nel contenuto possono essere veri, aprendo così il discorso a uno spazio dell'argomentazione logica (e scientifica) in cui la dicotomia vero-falso come differenza specifica viene parzialmente smussata. Questa distinzione tra l'aspetto contenutistico e materiale e quello formale nella valutazione dei pregiudizi consentiva all'interpretazione di Meier di poter accogliere o rigettare conoscenze vere o false in modo indifferente, sebbene vi fosse sempre alla base un ragionamento fallace. Anche se Immanuel Kant (1724-1804) non sviluppò

14. Due sono le opere in cui G.F. Meier offre la propria trattazione sistematica e accademica della dottrina dei pregiudizi: la *Vernunftlehre* (Gebauser, Halle 1752), edita in 3 voll., a cura e con un'appendice di G. Schenk, Hallescher, Halle-Saale 1997; l'*Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (e prosecutori), Reimer, Berlin 1910² ss., vol. XVI. La tematica del pregiudizio affrontata, invece, in chiave meno erudita e maggiormente legata al senso comune e alla conoscenza pragmatica e antropologica di usi e costumi umani si ritrova nei *Beiträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, Carl Hermann Hemmerde, Halle 1766; tr. it., *Contributi alla dottrina dei pregiudizi*, a cura di H.P. Delfosse, N. Hinske e P. Rumore, ETS, Pisa 2005.

15. G.F. Meier, *Beiträge*, cit., § 4, p. A7; tr. it. cit., pp. 17-19.

una teoria sistematica del pregiudizio¹⁶, la sua riflessione al riguardo fu efficace per molti suoi successori, in particolare perché espresse in forma concisa quella che era stata una delle caratteristiche costitutive del pregiudizio fin dall'inizio dell'Illuminismo, ma che divenne così chiaramente visibile alla coscienza generale solo nel suo tardo sviluppo. Basandosi sulla definizione formale di Meier, Kant compiva una distinzione tra pregiudizi e giudizi provvisori: ci sono pregiudizi che, a differenza dei giudizi provvisori, diventano false generalizzazioni allorquando vengono considerati giudizi definitivi, anche potendo essere soltanto considerati come una fase preliminare del processo cognitivo.

L'Illuminismo vide, inoltre, l'affermazione di varie teorie sul pregiudizio che furono classificate come morali, epistemologiche o pragmatiche. Come altri concetti dell'epoca, anche la nozione di pregiudizio si modificò attraverso i cambiamenti sociali, teorici e politici, passando dall'ottimismo e dal tema del rischiaramento della fase iniziale fino a degli esiti più auto-critici. Originariamente coniato come strumento utile alla critica del pensiero e del comportamento, la dottrina del pregiudizio si sviluppò come una categoria epistemologica, conservando sempre la sua funzione originaria di strumento di critica negativa. Allo stesso tempo, l'enfasi nell'uso del termine si spostava dalla critica del comportamento e del pensiero

16. Per approfondire il tema all'interno della filosofia critica e, in particolare, il rapporto tra pregiudizio inteso negativamente e la riflessione di Lambert e Kant sui giudizi provvisori, rimando al lavoro di C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003, in part. il cap. III, *Giudizi provvisori. Sulla logica euristica del processo conoscitivo*, pp. 79-119. Per la tematica del pregiudizio in Meier e Kant, si veda, invece, anche il saggio di R. Pozzo, *Prejudices and Horizons: G. F. Meier's Vernunftlehre and its Relation to Kant*, in «Journal of the History of Philosophy», XLIII, n. 2, 2005, pp. 185-202.

pregiudizievole – soprattutto quello degli altri – all'intuizione che il pensiero stesso, come attività più generale, non potesse evitare le proprie limitazioni in diversi campi, come nelle dispute teologiche e morali. Inoltre, l'indagine sui pregiudizi, apriva ambiti di discussione nel XVIII secolo molto vasti, i quali si declinavano in indirizzi di ricerca specifici in base al contesto geografico di riferimento: quello logico-accademico, quello socio-pratico e quello antropologico-psicologico-letterario. Mentre in Francia veniva avvertita come meno importante la definizione e la ricerca delle cause dei pregiudizi e la loro tipologia, e l'obiettivo centrale dell'indagine dei *philosophes* era l'abbattimento dei pregiudizi, in area tedesca e limitatamente in Gran Bretagna l'attenzione alla sfera politica risultava meno accentuata. Inoltre, la considerazione logica della teoria del pregiudizio veniva affiancata da altri spunti di ricerca, di tipo letterario, retorico¹⁷ o politico, all'interno del più ampio dibattito pubblico dell'Illuminismo. All'interno del filone letterario, la retorica del XVII secolo sembrava essere inizialmente distante dalla critica logica del pregiudizio, in quanto una forma controllata di "anticipazione" veniva legittimata sotto un punto di vista pragmatico e poetico, anche sulla base di una funzionalità catartica di determinate emozioni tragiche o comiche. La svolta nella logica tedesca del XVIII secolo segnava, di contro, un cambiamento di paradigma che dalla logica passava alle altre discipline, rendendo necessario un mutamento dei modelli e delle tecniche dell'oratoria e di una revisione dei metodi linguistici e semantici fino ad allora utilizzati, benché la letteratura illuminista avesse già ampiamente utilizzato detti anticipatori o anticipazioni retoriche.

17. Sull'importanza della dottrina illuminista dei pregiudizi nella retorica e nella poetica del Settecento tedesco, suggerisco il saggio di M. Beetz, *Transparent gemachte Vorurteile: Zur Analyse der praejudicia auctoritatis et praecipitantiae in der Frühaufklärung*, in «Rhetorik», n. 3, 1982, pp. 7-33.

2.3. *L'evoluzione del pregiudizio in chiave socio-antropologica: pregiudizi sulle donne e contro le donne*

Dopo un primo momento di critica concettuale, nella seconda metà del secolo la questione divenne soprattutto meta-riflessiva, allorquando si imposero alcune argomentazioni antropologiche e sociali in grado di riconsiderare il discorso logico sul pregiudizio. Già il potenziale teorico offerto da Meier nei *Beiträge* prefigurava la riabilitazione della connotazione totalmente negativa del pregiudizio, così come espresso nella differenziazione tra pregiudizi legittimi e illegittimi in chiave religiosa emersi nel pensiero francese del Seicento. In questo senso, diventava un punto centrale della riflessione l'idea che vi fossero dei pregiudizi ineliminabili e strutturali della conoscenza i quali, sebbene non fossero concepiti positivamente, possedevano una funzione legittima all'interno della sfera pragmatica, cioè nell'orientamento provvisorio dell'esperienza umana: «quando dobbiamo pronunciare giudizi che non hanno nessuna influenza apprezzabile sulla nostra felicità o infelicità complessiva, ovvero quando si tratta di quei giudizi che hanno per oggetto piccolezze insignificanti [...] non vale la pena pronunciarli in modo non precipitoso»¹⁸.

L'estensione pragmatica della dottrina dei pregiudizi, i quali cominciarono non solo a essere considerati come il risultato di giudizi che contraddicono il corretto uso della ragione, ma anche in quanto strumenti utili a influenzare le conoscenze e i comportamenti umani, così come le disposizioni caratteriali e i primi atteggiamenti morali, diventava un paradigma interpretativo sempre più diffuso nel tardo illuminismo tedesco. Dalla metà del secolo in poi si impose così una nuova riflessione sui pregiudizi, che approfondiva un'incertezza basata sulla riconoscibilità della verità e dell'attendibilità dei giudizi

18. G.F. Meier, *Beiträge*, cit., § 50, A/104; tr. it. cit., p. 145.

e, in tal modo, la dimensione epistemologica del problema si concentrò sempre di più sulla sua applicazione pratica. Argomenti come i contesti ambientali e i condizionamenti sociali, la dimensione dei sentimenti e degli affetti umani, la diversità imprevedibile degli eventi storici e della moltitudine di dati empirici da considerare all'interno dei processi conoscitivi, diventavano spunti fondamentali per promuovere una considerazione meno circoscritta dell'interpretazione del pregiudizio. Molte concezioni sociali e psicologiche che cominciarono ad affacciarsi nel dibattito prevenivano dal materialismo e dal sensismo francesi, mentre in Germania erano per lo più visti come elementi antireligiosi. Anche la teoria dello stato di natura di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), la ricerca naturale di Georges Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) e Carlo Linneo (1707-1778), le scoperte mediche, influenzarono il terreno di dialogo¹⁹. Inoltre, l'empirismo anglo-scozzese sulla scia di John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776) acquistò crescente importanza a partire dagli anni Settanta del Settecento, favorendo una ripresa del tema in chiave scettica, mediante l'analisi delle opinioni e degli atteggiamenti da tenere per poter fare affidamento ai propri giudizi.

Oltre al progressivo cambio di interesse, va riconosciuto che la trasformazione della riflessione sul tema si spostò da un approccio legato al razionalismo filosofico a un'assimilazione delle finalità pedagogico-didattiche proprie dell'Illuminismo. Questo mutamento introdusse nella discussione sul pregiudizio un concreto programma storico-sociale, in cui il discorso sui giudizi negativi riguardanti le donne trovò terreno fertile. In particolare, il meccanismo del pregiudizio non venne inteso solo come un procedimento intrinseco alla conoscenza

19. Per un'immagine meno monolitica e stereotipata dell'Illuminismo, rimando a M. Mori - S. Veca (a cura di), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019.

dal punto di vista epistemologico, ma, nel tentativo di analizzarlo o di superarlo, l'indagine portava alla luce soprattutto la questione del destinatario del giudizio affrettato o errato e l'autorità (fisica, teologica o naturale) alla base della credenza specifica. Tale prospettiva introduceva una forma di cautela e scetticismo che si traduceva in un duplice atteggiamento: da un lato, un costante esame critico dei giudizi formulati e un autocontrollo sui propri processi mentali; dall'altro, una maggiore attenzione verso le valutazioni rivolte agli altri. In questo modo, si delineava progressivamente una pratica epistemica che indagava la connessione tra pregiudizio, sua formazione e il problema della "verità", da una parte, e il rapporto, a livello socio-pragmatico, tra l'origine pregiudizievole del giudizio e il suo impatto sociale, dall'altra. In questo quadro, la riflessione sui pregiudizi assumeva una duplice funzione: innanzitutto, rappresentava un esercizio di autoanalisi critica e di emancipazione individuale, volto a riconoscere e decostruire i propri meccanismi di giudizio; in secondo luogo, si traduceva in un progetto collettivo di rinnovamento sociale, fondato sull'esigenza di riformulare le norme culturali e morali che regolavano le relazioni umane.

Il dibattito illuministico sul pregiudizio, così trasformato, pur radicato in una prospettiva antropologica universale, iniziava a riconoscere la necessità di un cambiamento storico-sociale che superasse le disuguaglianze strutturali, come quelle legate al genere. L'analisi dei pregiudizi sulle donne – e contro le donne – si sviluppò così in un quadro che univa scetticismo epistemologico e impegno etico-politico, critica di una presunta ragione femminile e volontaria esclusione sociale e politica delle donne dalla sfera pubblica. Da una parte, la critica illuministica riconobbe che i pregiudizi rappresentavano spesso ostacoli all'emancipazione e alla parità, da decostruire attraverso l'istruzione, il progresso delle conoscenze e nuove acquisizioni scientifiche sulla natura biologica femminile. Dall'altra,

tale riflessione evidenziò che, nel superare i pregiudizi, era fondamentale non ricadere in una lettura unicamente razionale e astratta della loro teoria, ma che fosse necessario considerare i condizionamenti storici e culturali che ne avevano alimentato la persistenza. Questa duplice prospettiva di matrice teorica e pratica, ben espressa dal lavoro di Erxleben, gettò le basi per un approccio al pregiudizio che mirava non solo alla sua critica, ma anche alla costruzione di un nuovo orizzonte di senso, in cui il riconoscimento della dignità e delle capacità delle donne diventava un punto di riflessione fondamentale.

3. *La Gründliche Untersuchung di Dorothea Christiane Erxleben come contributo alla dottrina femminile dei pregiudizi*

3.1. *Illuminismo e genere: l'identità e la differenza della corporeità e della ragione femminile*

Il pensiero di Dorothea Erxleben si colloca in un momento cruciale di trasformazione storica e filosofica, che intreccia la riflessione sulla condizione femminile con una critica ai pregiudizi epistemici e sociali. Nell'antichità e nel Medioevo, il dualismo tra i termini *donna* e *femmina* rifletteva una visione biologica che subordinava le donne agli uomini, attribuendo loro inferiorità fisica, psicologica e intellettuale²⁰. Questo paradigma trovava legittimazione nella teologia medievale, che interpretava la subordinazione femminile come parte dell'ordine naturale e divino, perpetuando una concezione di inferiorità morale e sociale. A partire dal XIV secolo, tuttavia, la *Querelle*

20. Offre una puntuale trattazione sulla natura della donna nel Rinascimento europeo, S. Plastina, *Mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno. La natura della donna nel Rinascimento europeo*, Carocci, Milano 2017.

des femmes inaugurò una fase di dibattito europeo che vide figure come Christine de Pizan sfidare questa tradizione misogina²¹. In Germania, e come sfondo religioso e medico²² per l'elaborazione della *Gründliche Untersuchung*, il pietismo giocò un ruolo chiave, favorendo l'accesso delle donne all'istruzione e proponendo una nuova visione del loro ruolo sociale, sebbene spesso osteggiato per il suo potenziale sovversivo. L'esercizio dell'introspezione spirituale e la partecipazione attiva delle donne in ambiti religiosi e intellettuali permisero un processo emancipativo assolutamente rilevante²³, dando loro voce in un contesto pubblico ancora dominato dagli uomini e creando delle prime forme di comunità di pratiche collettive²⁴.

Durante l'Illuminismo, il ruolo e il valore della donna furono oggetto di un acceso dibattito²⁵, di cui il trattato di *Erleben*

21. Per un quadro generale degli sviluppi della *Querelle* in Europa, suggerisco G. Bock - M. Zimmermann, *Die Querelle des Femmes in Europa. Eine begriffs- und forschungsgeschichtliche Einführung*, in G. Bock - M. Zimmermann (a cura di), *Die europäische Querelle des Femmes: Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1997 (*Querelles*, 2), pp. 9-38.

22. Su questi aspetti, E. Poeter, *Elisabeth, Gender, Religion, and Medicine in Enlightenment Germany: Dorothea Christiane Leporin's Treatise on the Education of Women*, in «NWSA Journal», XX, n. 1, 2008, pp. 99-119.

23. Rimando al ben informato saggio di U. Gleixner, *Pietism and Gender: Self-modelling and Agency*, in D.H. Shantz (a cura di), *A Companion to German Pietism, 1600-1800*, Brill, Leiden 2015, pp. 423-471.

24. Sul tema del rapporto, nella Germania del XVIII secolo, delle comunità di pratiche letterarie femminili, suggerisco R.P. Dawson, *Catherine II, Polyxene Büsching, and Johanna Charlotte Unzer: A Literary "Community of Practice"*, in E. Krimmer - L. Nossett (a cura di), *Writing the Self, Creating Community: German Women Authors and the Literary Sphere, 1750-1850*, Boydell and Brewer, Rochester 2020, pp. 87-116.

25. H.E. Bödeker - L. Steinbrügge (a cura di), *Conceptualising Woman in Enlightenment Thought/Conceptualiser la femme dans la pensée des Lumières*, Arno Spitz, Berlin 2001.

risulta una risposta assolutamente interessante. Da una parte, il razionalismo cartesiano e l'idea di un'uguaglianza razionale tra uomo e donna misero in discussione le tradizionali giustificazioni dell'inferiorità femminile. Dall'altra, figure come Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), nel suo *Émile* (1762), proponevano una concezione complementare, secondo cui il ruolo della donna era quello di sostenere l'uomo attraverso virtù morali e doveri domestici, rafforzando così una visione gerarchica dei generi. La tensione tra uguaglianza e differenza trovò eco nel confronto tra razionalismo e sensismo: mentre il primo riconosceva una mente razionale condivisa da entrambi i sessi, il secondo enfatizzava il ruolo della fisiologia nel determinare la posizione subalterna della donna. La scienza illuminista, in particolare attraverso discipline emergenti come l'antropologia e la biologia²⁶, contribuì a consolidare una visione naturalistica delle differenze sessuali. Le donne furono spesso descritte come governate dalla loro anatomia, considerate deboli e incapaci di eccellere in ambiti intellettuali o pubblici e questo approccio scientifico tese a rafforzare pregiudizi secolari, integrando visioni biologiche con argomentazioni filosofiche per giustificare la subordinazione femminile.

In questo contesto, l'opera di Erxleben rappresenta un tentativo di superare i limiti di tali paradigmi. La sua formazione intellettuale fu, infatti, profondamente influenzata dalla tradizione medico-filosofica di Halle²⁷, in particolare dalla teoria

26. Affronta le tematiche J. Garber - H. Thoma (a cura di), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Niemeyer, Tübingen 2004.

27. Si sofferma sul dibattito tra i principali intellettuali alla facoltà medica di Halle nei primi anni del Settecento, F.P. de Ceglia, *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*, il Mulino, Bologna 2009.

di Georg Ernst Stahl (1659-1734)²⁸, il quale proponeva una visione integrata, in senso organicistico, del corpo e dell'anima, rigettava il meccanicismo cartesiano e considerava l'anima come principio immateriale che organizza la materia, conferendole vitalità ed equilibrio. Questo approccio, che coniugava tradizioni ippocratiche, platonico-aristoteliche e pietistiche, sottolineava l'importanza dell'interazione tra corpo, mente e anima, opponendosi a una visione riduzionista e materialista. Da ciò derivava la necessità di attribuire alla struttura meccanica del corpo – che in parte ricalcava ancora il modello cartesiano – un fondamento immateriale e teleologico: l'anima. Stahl utilizzava questa concezione per definire il concetto di *organon*, una struttura vivente capace di movimento grazie a un'energia (*energeia*) che la innalzava al di sopra di un semplice aggregato di parti. L'anima veniva interpretata in chiave aristotelica come una *naturalità* superiore, propria di uomini e animali, richiedendo così una *medicina expectans*: un approccio diagnostico e terapeutico capace di osservare la natura dell'anima e del corpo in armonia.

Questo paradigma medico²⁹ e scientifico si contrapponeva a un modello alternativo molto diffuso, che concepiva il corpo umano come una macchina estremamente complessa, spiegabile esclusivamente tramite principi fisico-matematici. Stahl, invece, sosteneva una relazione integrata tra natura, corpo, spirito e anima, proponendo una nuova interpretazione della medicina e del rapporto tra uomo e natura. In contrasto con i meto-

28. G.E. Stahl, *Theoria medica vera, physiologiam et pathologiam: tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae et artis veris fundamentis, intaminata ratione, et inconcussa experientia sistens*, Orphanotropheum, Halle 1708.

29. Rimando, inoltre, a J. Geyer-Kordesch, *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert. Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls*, Niemeyer, Tübingen 2000.

di quantitativi prevalenti, egli riteneva che la fisiologia umana, inclusi fenomeni come la circolazione sanguigna, non potesse essere pienamente compresa senza tenere conto dell'unità tra la dimensione affettiva e quella conoscitiva dell'essere umano. Questa posizione sfidava l'Illuminismo, che poneva la ragione come unica via per raggiungere conoscenza e verità, e riprendeva invece elementi della tradizione neoplatonica, opponendosi alla scienza di matrice baconiana. La prospettiva di Erxleben durante i suoi studi accademici riprendeva direttamente l'approccio medico di Stahl, il quale integrava ragione e teoria umorale, riconoscendo così nei processi psicologici ed emotivi una fonte di conoscenza e verità. In chiave galenica, veniva sottolineato che l'autoconoscenza degli elementi naturali e mentali era centrale sia per il progresso terapeutico, sia per il superamento dell'ignoranza, dei pregiudizi e delle false opinioni.

In questa prospettiva, Erxleben fece propria una concezione del pregiudizio che le consentì di criticare l'idea secondo cui il temperamento e la fisiologia femminili costituirebbero fattori determinanti – e autosufficienti – delle caratteristiche personali e intellettuali delle donne. Nei suoi scritti, sostenne con forza che l'educazione e la conoscenza del corpo umano rappresentavano strumenti fondamentali per l'emancipazione femminile. Non solo nella sua tesi di dottorato, ma anche nella *Gründliche Untersuchung*, respinse l'idea che il corpo femminile fosse intrinsecamente debole o inadeguato alla razionalità e alla deliberazione, proponendo invece una visione più articolata dell'interazione tra fisiologia, emozioni e ragione. In tal modo, il suo contributo si colloca all'interno del filone più progressista dell'Illuminismo, opponendosi sia al riduzionismo scientifico sia alle giustificazioni ideologiche dell'inferiorità femminile. La sua prospettiva propone una scienza medica capace di pensare il corpo femminile non come un ostacolo, ma come parte integrante di un'identità complessa, in grado di partecipare pienamente alla conoscenza e alla vita sociale.

3.2. *Inferenze illusorie e pratiche esclusive: l'autorità maschile come base del pregiudizio sulle donne*

Nel contesto della riflessione tedesca sull'educazione femminile, la *Gründliche Untersuchung* di Erxleben si dedica a confutare i principali argomenti contro la capacità delle donne di dedicarsi allo studio. Nella prima parte del testo, Erxleben affronta le obiezioni di chi riteneva che le facoltà cognitive delle donne fossero insufficienti per l'apprendimento, sostenendo che, come gli uomini, anche le donne possiedono le capacità razionali necessarie. Secondo la visione di alcuni, le donne non avrebbero capacità razionali, o le avrebbero in misura inferiore rispetto agli uomini; contro tale accusa, Erxleben si rifà, inizialmente, a motivi teologici e scritturali, affermando che le capacità razionali appartengono all'immagine (*Bild*) di Dio, e quindi sono comuni sia agli uomini che alle donne³⁰. L'opera di Erxleben, soprattutto per l'interesse legato al tema del pregiudizio sulle donne, resta comunque debitrice delle opere manualistiche di Thomasius e Christian Wolff, i quali pubblicarono testi di logica assai diffusi e in lingua tedesca³¹. Questo ebbe l'effetto, naturalmente, di rendere le loro idee disponibili al più ampio pubblico alfabetizzato, comprese le donne, il che era del tutto in accordo con le intenzioni espresse da Thomasius, affermate in modo programmatico fin nel sottotitolo del suo testo: «in cui viene mostrata la via, attraverso un metodo semplice, a tutte le persone ragionevoli e di qualunque genere e classe siano, per decidere il vero, il falso

30. D.C. Erxleben, *Gründliche Untersuchung der Ursachen*, cit., § 28, p. 37.

31. C. Wolff, *Gesammelte Werke*, a cura di J. École et al., Olms, Hildesheim 1962 ss. (in part., vol. I, *Deutsche Schriften*; vol. II, *Lateinische Schriften*; vol. III, *Materialien und Dokumente*); tr. it., *Logica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2011; C. Thomasius, *Einleitung zur Vernunftlehre*, cit.

e il probabile». In tal modo, veniva enfatizzata l'educazione pratica e rifiutate le astrazioni metafisiche, sostenendo che le «persone di sesso femminile sono capaci di perseveranza quanto gli uomini»³².

Molti degli argomenti contro l'istruzione delle donne derivano, secondo Erxleben, da una deduzione erronea (*verkehrter Schluß*) che la limitata partecipazione delle donne agli studi fosse una prova della loro inadeguatezza. In altre parole, i pregiudizi contro le donne nello studio non sono la causa della loro presunta incapacità, ma l'effetto della privazione di accesso all'educazione. Per esempio, si obiettava che le donne fossero troppo influenzate dalle emozioni e troppo incostanti nella volontà per dedicarsi allo studio. Erxleben replica che anche gli uomini, prima di impegnarsi seriamente nello studio, sono vulnerabili alle emozioni che influenzano negativamente le loro facoltà razionali. Il pensiero di Erxleben, inoltre, si allinea alla critica di Thomasius ai pregiudizi, specialmente quello dell'autorità, intesa come autorità maschile e legata a una tradizione misogina, che impedisce una visione critica delle convinzioni tradizionali, e quello della precipitazione, che porta a un'adozione acritica di opinioni senza esame. Riprendendo Thomasius, Erxleben raccomanda lo studio come mezzo per combattere l'errore, sostenendo che esso serva a rimuovere le imperfezioni come «l'ignoranza, il pregiudizio, la fretta, l'incostanza, il dubbio, insomma tutto ciò che scaturisce da una comprensione oscurata e da una volontà corrotta»³³. Ancora più importante, Erxleben identifica la ragione principale per cui alle donne viene negato l'accesso all'istruzione con un pregiudizio, che si declina in quattro forme specifiche: 1) l'ina-

32. C. Thomasius, *Einleitung*, cit., § 41, p. 87.

33. D. C. Erxleben, *Gründliche Untersuchung der Ursachen*, cit., § 186, p. 93.

deguattezza dell'educazione per le donne: si sostiene che le donne non possano realizzare nulla di valore attraverso l'educazione³⁴; 2) l'inutilità dell'educazione per le donne: si spiega che le donne non traggano alcun vantaggio dall'istruzione³⁵; 3) l'abuso dello studio da parte delle donne: la preoccupazione che le donne possano usare lo studio in modo dannoso (perché alcune utilizzano le conoscenze in modo errato)³⁶; 4) La preferibilità della mancanza di istruzione per le donne: si spiega l'opinione per cui le donne stiano meglio senza l'istruzione.

In tal modo, Erxleben sostiene che le differenze riscontrabili tra i sessi – spesso addotte come motivazioni per negare alle donne l'accesso alle istituzioni scolastiche – sono in realtà il risultato della mancanza di istruzione, e solo erroneamente vengono interpretate come tratti naturali dell'identità femminile. Più in generale, Erxleben smaschera l'illusorietà dell'intero impianto argomentativo su cui si fonda questo pregiudizio, riconducendolo a un'errata inferenza logica: dalla premessa che solo poche donne si dedicano agli studi si conclude, in modo fallace, che tutte le donne siano prive delle capacità necessarie per farlo. Questo *verkehrter Schluß* implica, inoltre, che le differenze tra i sessi attribuite al pregiudizio non siano innate, ma costituiscano l'effetto della privazione educativa: è il divieto di accesso all'istruzione a produrre quelle stesse limitazioni che poi vengono attribuite, retroattivamente, alla natura femminile – e non il contrario³⁷.

34. Ivi, § 18, p. 35.

35. Ivi, § 179, pp. 91-92.

36. Ivi, § 273, pp. 117-118.

37. Ivi, § 326, p. 131.

4. *Conclusioni*

La riflessione illuministica sul pregiudizio, come evidenziato nel pensiero di Dorothea Erxleben, si inserisce in un cambiamento epocale che riguarda non solo l'approccio epistemologico alla verità, ma anche la critica alle strutture sociali che condizionano il giudizio e la percezione delle donne. Il suo lavoro si fa portavoce di un'analisi profonda della relazione tra il pregiudizio, la sua formazione e le implicazioni sociali, mettendo in luce come le disuguaglianze strutturali siano radicate in un'erronea interpretazione dei dati empirici e in un'analisi distorta della natura femminile. Erxleben non si limita a decostruire i pregiudizi che vedono le donne come inferiori razionalmente o emotivamente, ma critica anche le strutture di autorità che perpetuano tali convinzioni, proponendo una visione dell'educazione come strumento di emancipazione. In tal modo, la sua analisi si inserisce in un progetto storico-sociale più ampio, che cerca di riformulare le norme culturali e morali attraverso una maggiore comprensione dei meccanismi psicologici, sociali e culturali che influenzano la formazione dei giudizi. Il suo approccio va, dunque, oltre la semplice critica dei maggiori pregiudizi sulle donne, puntando a una trasformazione che le riconosca come soggetti razionali e capaci di partecipare pienamente alla vita intellettuale e pubblica.

Progresso morale e cambiamento climatico

Il caso dell'educazione alla sostenibilità

Giulio Pennacchioni*

1. Introduzione

Il tema del progresso morale gioca un ruolo importante nel dibattito filosofico fin dagli albori della modernità, anche se anticipazioni importanti sono senza dubbio rintracciabili nelle epoche precedenti¹. Secondo un filone teorico, rappresentato tra gli altri da Bacon, Fontenelle, Leibniz, Condorcet, Comte e Spencer, il perfezionamento morale e civile dell'umanità è graduale e limitato, generato dall'incessante avanzamento della scienza e della tecnica. Il caso del cambiamento climatico e della sostenibilità sembrano però mettere in discussione questa idea. Come mostrato nel Sesto Rapporto di Valutazione dell'IPCC la probabilità che la temperatura globale superi il 1,5°C entro il 2040 è superiore al 50 per cento². All'indubbio progresso tecnico e scientifico dell'essere umano non è

* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano. PNRR-funded PhD scholarship. CUP: D43C22001470004.

1. R.D. McKirahan, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Omeric Age to the Twentieth Century*, Routledge, New York 1997.

2. IPCC, *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental*

quindi corrisposta una vera assunzione di responsabilità rispetto a questo problema. Al contrario, sebbene le informazioni sui rischi associati a questo fenomeno siano accessibili pubblicamente almeno dagli anni Settanta³, persiste ancora una significativa incertezza epistemica, accompagnata da una preoccupante inerzia nell'attuazione di azioni sostenibili volte alla mitigazione e all'adattamento. Negli ultimi cinquant'anni, quindi, la semplice disponibilità di dati scientifici sul cambiamento climatico insieme allo sviluppo di strumenti tecnologici per promuovere azioni sostenibili non sono stati sufficienti a stimolare vere e proprie iniziative di contrasto, né a incentivare una maggiore educazione alla sostenibilità. È dunque difficile, in tal senso, rintracciare un progresso morale.

Questo stato di cose chiama in causa la nozione di “responsabilità epistemica”. Questo concetto è stato esplorato da vari studiosi, ma in questo *paper* verrà affrontato nel senso proposto da Miranda Fricker⁴. Secondo l'autrice, la responsabilità epistemica comprende degli obblighi etici, sia per gli individui che per le entità collettive, riguardanti l'acquisizione, la diffusione e l'uso delle giuste informazioni rispetto a un problema. Queste responsabilità vanno oltre, quindi, la semplice ricerca di informazioni accurate e affidabili, ma comprendono anche un impegno consapevole nel pensiero critico, nel discernimento e nell'uso etico della conoscenza per prendere

tal Panel on Climate Change, 2023, disponibile online: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-cycle>.

3. Cfr. A. Brennan - Y.S. Lo Norva, *Environmental Ethics*, in A. Brennan - Y.S. Lo Norva (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024, disponibile online: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-environmental>.

4. M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Clarendon Press, Oxford 2007.

decisioni informate e promuovere il benessere sociale attraverso azioni pratiche.

A partire da questa idea di responsabilità epistemica, in questo articolo indagherò le condizioni affinché individui ed entità collettive possano esercitarla rispetto al problema del cambiamento climatico. L'obiettivo è mostrare come, di fronte a questa sfida, il progresso morale della società non sia legato all'avanzamento della conoscenza tecnico-scientifica. Al contrario, è stato proprio il processo di riduzione tecnico-scientifica del riscaldamento globale e della sostenibilità ad aver impedito un effettivo sviluppo morale su questo problema.

In primo luogo, mostrerò in quali casi gli individui possono manifestare un'ignoranza scusabile su cambiamento climatico e sostenibilità. In secondo luogo, dimostrerò come ciò non valga per le entità collettive, in particolare per i governi e le istituzioni intergovernative, proprio per via della loro differente posizione epistemica. In terzo luogo, evidenzierò come gli attuali dati allarmanti sul cambiamento climatico e sull'educazione alla sostenibilità permettano di attribuire una colpa epistemico/morale agli Stati e alle istituzioni sovranazionali, proprio in virtù della loro scelta di ridurre il problema ambientale alla sola dimensione tecnica dell'ingegneria climatica.

Nella quarta e quinta sezione, presenterò la *pars costruens* di questo articolo: la necessità che stati e istituzioni sovranazionali esprimano un'*agency* collettiva in relazione al cambiamento climatico per non risultare colpevoli dal punto di vista epistemico-morale. La quarta sezione introdurrà brevemente la nozione di *agency*, spiegando perché i governi e le principali istituzioni intergovernative non si stiano impegnando a sufficienza nell'esercitarla collettivamente rispetto alla crisi ambientale. La quinta parte mostrerà invece come solo esercitando quest'*agency*, sia in ambito educativo, come "facilitatori epistemici", che nell'applicazione di misure di contrasto

ecologicamente orientate, governi e istituzioni sovranazionali possono creare le condizioni per non essere considerati colpevoli epistemicamente e moralmente, contribuendo così all'effettivo progresso della società.

2. I limiti epistemici degli individui

I dubbi epistemici e le false credenze degli individui sul cambiamento climatico e la sostenibilità influenzano direttamente i loro comportamenti, portando spesso all'inazione e ostacolando l'avanzamento morale della società su questi temi. In letteratura, si distingue fra due tipi di ignoranza: l'ignoranza fattuale e l'ignoranza morale. Per ignoranza fattuale si intendono i casi in cui si ha una conoscenza inaccurata di un fenomeno. Nel caso del cambiamento climatico, un esempio potrebbe essere quando si ignora l'esistenza del fenomeno del riscaldamento globale. Per ignoranza morale si intende invece la mancata conoscenza delle responsabilità morali che si hanno nei confronti di una situazione, di cui però non si ignora l'esistenza, come nel primo caso. Dall'ignoranza fattuale deriva la credenza morale errata che il cambiamento climatico non sia un problema e che le soluzioni sostenibili non siano necessarie. L'ignoranza morale implica invece un altro tipo di credenza, detta non derivativa, secondo cui gli individui, malgrado siano consapevoli dell'esistenza fattuale del cambiamento climatico, agiscono comunque in maniera errata. In questo articolo verrà preso in considerazione il primo tipo di ignoranza, quella fattuale, in cui gli individui mancano delle conoscenze fondamentali per affrontare il problema del cambiamento climatico e per poter agire in maniera sostenibile.

L'ignoranza fattuale può essere di due tipi: colpevole e no. In entrambi i casi, per valutare il grado di colpevolezza dell'igno-

ranza, ciò che deve essere esaminato è il processo di formazione delle credenze⁵. Detto in altro modo: è l'impegno personale dell'agente nell'acquisire le informazioni che consente di distinguere fra ignoranza colpevole e no. La grande disponibilità di dati e informazioni sul cambiamento climatico e sulle pratiche sostenibili, nonché la facile fruibilità degli stessi dovuta all'avanzamento tecnico-scientifico globale, rende apparentemente difficile scusare l'ignoranza su questi temi⁶. Malgrado ciò, non è possibile escludere dei casi di ignoranza fattuale non-colpevole. Ciò non significa certamente che esempi di ignoranza fattuale colpevole sulla crisi ecologica non esistano, ma non saranno al centro di questo *paper*. I casi in cui l'ignoranza fattuale su cambiamento climatico e sostenibilità può essere considerata non-colpevole sono principalmente cinque⁷.

Il primo caso ha a che fare con la vasta mole di dati oggi disponibili su cambiamento climatico e misure sostenibili. Proprio l'enorme quantità e l'ampia diffusione di questi ultimi sono paradossalmente una delle ragioni dietro la formazione di conoscenze errate su questi temi. Come sottolineato da Daniel C. Dennett, in passato l'essere umano aveva a che fare con una quantità minore di informazioni, e ciò consentiva di limitare le proprie considerazioni morali a questioni locali e immediate. Oggi questo non è più vero e tuttavia si è più esposti al rischio che la cattiva ricezione di informazioni possa portare a conclusioni sbagliate e dunque a comportamenti moralmente scorretti. Questo è il caso dei dati sul cambiamento climatico

5. N. Rescher, *Ignorance: on the wider implication of deficient knowledge*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009.

6. E. Cripps, *Climate Change and The Moral Agent. Individual Duties in an Interdependent World*, Oxford University Press, Oxford 2013.

7. G. Pennacchioni, *Harnessing Collective Intentionality for Climate Action: An Institutional Perspective on Sustainability*, in «Topoi», XLIV, n. 1, 2025, pp. 197-208.

e sulla sostenibilità, spesso poco chiari proprio a causa della facile accessibilità all'informazione che la scienza, il mercato globale e gli organi di stampa hanno reso possibile.

Il secondo caso riguarda la diffusione deliberata di disinformazione da parte di aziende, partiti politici e agenzie di informazione al servizio di gruppi di potere. Come evidenziato da Lawrence Torcello, anche in ambiti come il cambiamento climatico e la sostenibilità, si osserva spesso un processo di diffusione orchestrata di disinformazione, che porta gli individui, inconsapevolmente, a trarre conclusioni in linea con gli interessi dei creatori delle false informazioni. Un esempio lampante è il *greenwashing*, una pratica ingannevole con cui si cerca di presentare un prodotto, servizio o organizzazione come ecologicamente responsabile o sostenibile, mentre in realtà manca di pratiche concrete che dimostrino un reale impegno a favore dell'ambiente.

Il terzo caso riguarda il sistema educativo scientifico globale, che tende a formare individui altamente specializzati ma lascia indietro chi ha livelli di istruzione più bassi, rendendoli più vulnerabili. Le persone meno istruite, spesso in posizioni socioeconomiche svantaggiate, sono infatti più suscettibili a posture epistemiche come il negazionismo climatico. Non avendo conoscenze sulla scienza climatica, sono più inclini a credere alla disinformazione e faticano a comprendere la sfida globale posta dal cambiamento climatico. Inoltre, la crescente diffusione di *fake news*, che polarizzano e dividono l'opinione pubblica, accentua l'ignoranza su questi temi, collocando tali individui in una posizione epistemica ancora più svantaggiata.

Il quarto caso riguarda i meccanismi di autoinganno. Questo fenomeno si verifica quando gli individui, pur avendo accesso a informazioni accurate sul cambiamento climatico e sulle pratiche sostenibili della mitigazione e dell'adattamento, distorcono o ignorano la realtà per sostenere narrazioni alterna-

tive o minimizzare l'importanza del problema. In questi casi, le scelte personali vengono influenzate da pregiudizi cognitivi, convinzioni e interessi acquisiti, portando a decisioni impulsive basate su norme sociali e fattori contestuali, piuttosto che su delle analisi critiche.

L'ultimo caso riguarda invece il ruolo che l'influenza sociale ha nella formazione delle conoscenze di un individuo. Gli individui possono vivere in società o settori sociali in cui le fonti affidabili di informazione sul cambiamento climatico e la sostenibilità sono oscurate. Alcune fonti mediatiche possono infatti influenzare le convinzioni personali su questi temi, perpetuando la cattiva informazione e incoraggiando false credenze. Inoltre, la crescente difficoltà nel distinguere tra esperti e non esperti rende difficile determinare a quali entità istituzionali affidarsi.

Considerando tutte queste complessità, è chiaro che i processi epistemici degli individui riguardo alle sfide del cambiamento climatico e della sostenibilità non sono sempre affidabili. Questo non può essere però un'accusa alle loro intenzioni, poiché molti possono trovarsi nell'ignoranza senza esserne davvero colpevoli. Diverso è invece il caso delle entità collettive.

3. Il ruolo epistemico delle entità collettive

Esistono diversi tipi di entità collettive impegnate nella lotta al cambiamento climatico e nel perseguimento dei principi della sostenibilità⁸. Queste spaziano dalle organizzazioni internazionali e dai governi nazionali alle organizzazioni non governative (ONG), alle imprese, ai movimenti per il clima e alle comunità locali. Questo a conferma dell'espansione, nel numero e nel

8. *Ibidem*.

tipo, di attori collettivi che stanno compiendo sforzi epistemici per affrontare queste sfide. Tra questi, i più idonei dal punto di vista epistemico, secondo la definizione di Fricker, sono i governi e le istituzioni sovranazionali. Questo perché possiedono l'autorità epistemica, le risorse, e l'influenza necessarie per facilitare l'azione e diffondere le giuste informazioni su larga scala. Come scrive Steve Vanderheiden:

In the case of climate change, [...] states [and supranational institutions] face a much higher threshold of expected information processing before they can validly claim to have been reasonably ignorant about their contributions toward climate-related harm. Given their power to affect domestic greenhouse pollution as well as their command of scientific expertise in the service of environmental protection, states in their corporate capacities ought [...] to exercise far greater efforts to avoid factual ignorance about anthropogenic harms like climate change.⁹

L'idea di Vanderheiden è che gli stati e le istituzioni internazionali non siano soggetti alle stesse condizioni epistemiche delle altre entità collettive. Essi, infatti, possiedono la capacità di elaborare una maggiore quantità di informazioni e dati, il che consente loro di stabilire linee guida più autorevoli e di implementare azioni sostenibili più efficaci e complete. Le altre entità, prive delle stesse risorse e della stessa forza epistemica possono comunque dare il loro contributo, ma limitandolo alle proprie capacità, contribuendo al massimo a migliorare il panorama epistemico complessivo. Tuttavia, questo pone i governi e le istituzioni sovranazionali in una situazione complessa, poiché, se nel caso degli individui e degli altri agenti collettivi è possibile rintracciare casi di ignoranza scusabile, lo stesso non

9. S. Vanderheiden, *The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XIX, n. 2, 2015, pp. 297-311; p. 301.

si può dire per tali entità: «one might expect and thus excuse more ignorance of complex scientific issues from individual persons than from large organisations like states»¹⁰. La responsabilità epistemica di un individuo che ignora i rapporti scientifici destinati ai responsabili politici e difficilmente leggibili per i non esperti non può essere quindi paragonata a quella di un governo o di un'entità sovranazionale come l'Unione Europea che si rifiuta di promuovere una misura come la transizione dai combustibili fossili. Partendo da questo assunto, Anna Hartford compie un ulteriore passo in avanti, sostenendo che i governi e le istituzioni sovranazionali «ought to relieve individuals of a great many of their obligations to know»¹¹, proprio in virtù della loro posizione epistemica privilegiata. Secondo la studiosa, è la stessa natura complessa del cambiamento climatico, e dunque delle soluzioni sostenibili, a richiederlo. La storia di questo concetto, in effetti, lo conferma.

Nel 1987, un anno prima della creazione dell'IPCC, Wallace Broecker, il geochimico che per primo coniò il termine *global warming* pubblicò un commento critico sulla rivista «Nature», in cui scrisse che ogni giorno «we play Russian roulette with the climate, hoping that the future will hold no unpleasant surprises. No one knows what lies in the active chamber of the gun»¹². Detto in altri termini, data la complessità del fenomeno, Broecker paragonava il continuo rilascio di gas serra (GHG) nell'atmosfera del cambiamento climatico a «conducting a gigantic experiment»¹³ su scala planetaria, con la conseguente im-

10. *Ibidem*.

11. A. Hartford, *How Much Should a Person Know? Moral Inquiry and Demandingness*, in «Moral Philosophy and Politics», VI, n. 1, 2019, pp. 41-63: p. 51.

12. W. S. Broecker, *Unpleasant surprises in the greenhouse?*, in «Nature», n. 328, 1987, pp. 123-126: p. 123.

13. *Ibidem*.

possibilità di calcolare tutti i possibili rischi per le nostre vite. Più recentemente, l'economista William Nordhaus, ha scritto che il nostro pianeta è un «Climate Casino»¹⁴, riferendosi ai «unintended but perilous changes in the climate and Earth System»¹⁵ proprio causati dal riscaldamento globale. Ancor più recentemente, il premio Nobel per la chimica atmosferica Paul Crutzen, che nel 2000 per primo coniò il termine Antropocene, ha definito l'epoca geologica in cui viviamo una «*Terra Incognita*»¹⁶. La relativa stabilità ecosistemica globale dell'Olocene è infatti ormai scomparsa e bisogna fare i conti col fatto che «the climate crisis is not a sheer and occasional incident, but rather a radically different new form of reality characterized by deep existential risk and uncertainty»¹⁷. Questa incertezza, di fronte alla quale persino le teorie etiche tradizionali non sono più sufficienti¹⁸, dovrebbe segnare l'inizio di un'assunzione di responsabilità collettiva che sappia convivere con, e contrastare almeno in parte, gli effetti negativi del cambiamento climatico attraverso gli strumenti della sostenibilità. Questo tipo di responsabilità non può essere ascritta ai singoli individui, che comunque sono tenuti a «fare la loro parte» con azioni solo apparentemente meno incidenti¹⁹. Né può essere attribuita

14. W.D. Nordhaus, *The Climate casino: risk, uncertainty, and economics for a warming world*, Yale University Press, New Haven 2013, p. 3.

15. *Ibidem*.

16. P. Crutzen, *Geology of Mankind*, in «Nature», n. 415, 2002, p. 23.

17. D. Fulvi - J. Wodak, *Gambling on Unknown Unknowns: Risk Ethics for a Climate Change Technofix*, in «The Anthropocene Review», XI, n. 2, 2024, pp. 285-301: p. 297.

18. Cfr. B.G. Norton, *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2005.

19. Cfr. T. Jackson, *Prosperity without Growth: Foundations for the Economy of Tomorrow*, Routledge, New York 2016; F. Pongiglione, *L'emergenza climatica. Ripensare l'individuo in un mondo che cambia*, il Mulino, Bologna 2025.

in generale alle entità collettive, poiché queste variano fra loro e possiedono diversa forza epistemica, sempre da intendere nel senso di Fricker: non solo come capacità di comprendere e educare riguardo a un problema, ma anche di agire concretamente per cercare di risolverlo. Dati i loro strumenti, la loro posizione e le loro risorse, i governi e le istituzioni sovranazionali sono le entità con maggiore forza e dunque con maggiore responsabilità epistemico/morale rispetto a questo problema.

4. *La riduzione tecnica della sostenibilità*

Attualmente, i dati sul cambiamento climatico e sull'educazione alla sostenibilità dimostrano una mancata assunzione di responsabilità da parte di stati e istituzioni. In linea con l'idea di *epistemic responsibility* di Fricker, per quanto riguarda le azioni contrastive al cambiamento climatico, non sembra che ancora sia stato fatto alcun progresso significativo nel mantenimento della temperatura globale al di sotto della soglia critica di 1,5°C stabilita durante gli Accordi di Parigi. Al contempo, per quanto riguarda l'educazione alla sostenibilità, vi è ancora molta confusione su che cosa si debba intendere con questo termine. Come evidenziato infatti dall'Edelman Trust Barometer²⁰, sebbene la consapevolezza sul problema del riscaldamento globale sia aumentata rispetto a qualche anno fa, il 77% delle persone ritiene che le principali istituzioni governative e intergovernative non siano in grado di affrontare la crisi climatica e hanno poco chiaro che cosa sia la sostenibilità e le misure di mitigazione e adattamento. E lo stesso è

20. Edelman Trust Barometer, *Special Report: Trust and Climate Change*, 2023, disponibile online: <https://www.edelman.com/trust/2023/trust-barometer/special-report-trust-climate>.

confermato dai numerosi studiosi di educazione sostenibile: «It seems that most, if not all, contributing authors agree that we do not and cannot know what the most sustainable way of living is»²¹. Le ragioni di questa situazione sono da ricercare in quelle stesse procedure tecnico-scientifiche, che, almeno secondo una certa scuola di pensiero, avrebbero dovuto condurre al progresso morale della società. Nel caso del cambiamento climatico e della sostenibilità, questi strumenti hanno dato origine a una disciplina che rappresenta una delle principali cause del disinteresse e della sfiducia diffusi nei confronti dei principi della sostenibilità, nonché il maggiore ostacolo al perseguimento di azioni efficaci contro il riscaldamento globale: l'ingegneria climatica (*CE-Climate Engineering*).

Proposta inizialmente negli anni Sessanta, la CE si riferisce a un ambito di ricerca che studia e sviluppa interventi tecnologici su larga scala per modificare il clima terrestre, con l'obiettivo di contrastare gli effetti del cambiamento climatico. Questo può avvenire in due modi: attraverso tecnologie di rimozione dell'anidride carbonica dall'atmosfera (*CDR-Carbon dioxide removal*), oppure attraverso tecnologie di riduzione della radiazione solare incidente (*SRM – Solar radiation Management*). Tuttora, alla prova dei fatti, questi due metodi sono «highly controversial»²², potenzialmente «disruptive [...], presenting risks [...] that are large, novel, and deeply challenging to international law and governance»²³. Ma al di là dell'aspet-

21. A.E.J. Wals, *Between knowing what is right and knowing that is it wrong to tell other what is right: on relativism, uncertainty and democracy in environmental and sustainability education*, in «Environ Educ Res», XVI, n. 1, 2010, pp. 143-151: p. 144.

22. E.A. Parson, *Climate Engineering in Global Climate Governance: Implications for Participation and Linkage*, in «Transnational Environmental Law», III, n. 1, 2014, pp. 89-110: p. 90.

23. *Ibidem*.

to tecnico, ciò che è interessante notare di questa disciplina è il suo assunto teorico di fondo: l'idea che attraverso la tecnologia l'essere umano sia in grado di "controllare" la natura, invertendo persino il ciclo del cambiamento climatico, da lui stesso causato. In tale prospettiva l'intero pianeta sembrerebbe essere null'altro che una *res extensa*, distinta e separata dall'uomo, di cui quest'ultimo può disporre a proprio piacimento.

Ma al di là delle premesse teoriche dietro l'idea di CE, bisogna esaminare le conseguenze che questa disciplina ha avuto su governi e istituzioni sovranazionali, rendendoli epistemicamente colpevoli. L'introduzione della CE ha spinto infatti queste entità collettive a focalizzarsi eccessivamente sull'implementazione di queste tecnologie, spesso ottenendo scarsi risultati ma continuando a perseguirle, nonostante la consapevolezza delle premesse teoriche errate e totalmente anti-ecologiche che le sostengono. Dal punto di vista educativo, ciò ha spostato l'attenzione dalla dimensione ecologica delle pratiche sostenibili, riducendo la lotta al cambiamento climatico a una semplice sfida tecnologica, malgrado ciò sia in contraddizione con la stessa nozione di sostenibilità ambientale²⁴. Se il primo aspetto è senza dubbio uno dei principali ostacoli al raggiungimento delle *net zero emissions* entro il 2050, il secondo è il motivo del perché ci sia ancora tanta confusione su che cosa si debba intendere per sviluppo sostenibile. È quindi necessario che governi e istituzioni sovranazionali, le entità collettive nella migliore posizione epistemica, si accordino per poter esprimere un'*agency* su questi temi che sia univoca.

24. Cfr. D. Wasieleski - S. Waddock - P. Shrivastava, *Management and The Sustainability Paradox. Reconnecting the Human Chain*, Routledge, New York 2020.

5. *Il ruolo dell'agency collettiva ai tempi del cambiamento climatico*

Fornire un'unica definizione di *agency* è impresa ardua. E questo per ovvi motivi, primo fra tutti il fatto che è un concetto che accompagna la filosofia morale fin dalle sue origini. Ciò che però è possibile fare è cercare di situare questo concetto all'interno del dibattito contemporaneo. In tale contesto, sono emerse varie definizioni, tutte più o meno concordi fra loro. L'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico (OECD) considera l'*agency* una competenza chiave per l'apprendimento²⁵; l'UNESCO l'ha definita quell'insieme di conoscenze necessarie per poter affrontare la complessità del mondo in cui viviamo²⁶. Nell'ambito più specifico dell'educazione, Margaret Vaughn pensa l'*agency* come un elemento fondamentale per poter stimolare un senso di «*empowerment*»²⁷ utile ad affrontare efficacemente le problematiche scientifiche e ambientali. In sintesi, l'*agency* può essere definita come quella competenza che consente agli individui di esercitare un ruolo attivo e responsabile nel proprio apprendimento e nella società, facilitando la capacità di affrontare sfide complesse e promuovendo l'*empowerment* personale per rispondere alle questioni scientifiche, ambientali e sociali del XXI secolo. Com'è evidente, è dunque nell'esercizio o meno dell'*agency* che si esaurisce l'idea di responsabilità epistemica per come pensata da Fricker. Non potendo gli individui esercitare pienamente questa funzione per via della loro posizione epistemica, è a governi e istituzioni sovranazionali che spetta questa

25. OECD, *Education at a Glance 2018: OECD Indicators*, OECD Publishing, Paris 2018, <https://doi.org/10.1787/eag-2018-en>.

26. UNESCO, *GEM Report, Inclusion and Education: all means all*, UN, Paris 2020, <https://doi.org/10.54676/JJNK6989>.

27. M. Vaughn, *What is Student Agency and Why is it Needed Now More than Ever*, in «Theory Into Practice», LIX, n. 2, 2019, pp. 109-118: p. 113.

responsabilità. Attualmente, però, nel campo dell'educazione sostenibile, si rileva ancora una forte carenza di quadri teorici in grado di promuovere lo sviluppo dell'*agency*²⁸ e, al contempo, manca un'attenzione adeguata ai fattori contestuali che influenzano lo sviluppo di quest'ultima²⁹. L'*agency* nell'educazione ambientale sembra quindi esser priva della sua dimensione trasformativa, che dovrebbe abilitare gli individui ad agire in modo sostenibile, non solo considerando le conseguenze immediate delle proprie azioni, ma anche valutando gli impatti a lungo termine, inclusi quelli sulle generazioni future. Inoltre, questa dimensione avrebbe dovuto promuovere la consapevolezza dell'interconnessione tra le azioni locali e i loro effetti su scala globale, riflettendo così una prospettiva spaziale che riconosce la rete di relazioni globali derivanti da scelte globali e collettive. Tutt'al contrario, la cristallizzazione di governi e istituzioni sovranazionali sulle proposte della CE ha ridotto la loro *agency* sull'educazione sostenibile a una dimensione puramente tecnica e reattiva, delegandone l'esplicazione ad attori tecnologici e a *corporations*. Questo approccio trascura completamente la necessità di promuovere cambiamenti culturali, etici e comportamentali. Di conseguenza, l'educazione ambientale, anziché incoraggiare una trasformazione radicale delle relazioni tra individui, le comunità e l'ambiente, limita la capacità di questi ultimi individui di percepirsi come agenti di cambiamento, trascurando del tutto quel «basic change of values»³⁰ nella relazione uomo-natura su cui la sostenibilità si fonda.

28. Cfr. D. Hodson, *Time for action: Science education for an alternative future*, in «International Journal of Science Education», XXV, n. 6, 2003, pp. 645-670.

29. Cfr. R. Levison, *Towards a Theoretical Framework for Teaching controversial socio-scientific issues*, in «International Journal of Science Education», XXVIII, n. 10, 2006, pp. 1201-1224.

30. D. H. Meadows - D.L. Meadows - J. Randers - W.W. Behrens, *The Limits to Growth*, New American Library, New York 1972, p. 195.

Nel campo delle azioni concrete di contrasto al cambiamento climatico, si osserva una dinamica simile. I governi e le istituzioni intergovernative tendono infatti a privilegiare interventi tecnologici su vasta scala, spesso concepiti come soluzioni immediate e puntuali, piuttosto che strategie a lungo termine basate su un coinvolgimento inclusivo e distribuito. Questi ultimi sono infatti considerati il destino inevitabile dello sviluppo sostenibile, malgrado la loro inefficienza:

As the effects of global warming begin to frighten us, geo-engineering will come to dominate global politics. Scientists and engineers are now investigating methods to manipulate the Earth's cloud cover, change the oceans' chemical composition and blanket the planet with a layer of sunlight-reflecting particles.³¹

Oltre agli interessi economici che sostengono la promozione di questi interventi, è stato osservato che molti dei principali rappresentanti di queste nuove tecnologie non sono altro che gli stessi che prima erano nell'industria fossile³². Già solo questa dinamica basta a lasciare sospetti rispetto all'effettiva volontà di governi e istituzioni di voler perseguire una transizione ecologica ed energetica autentica ed inclusiva. Ciò che risulta particolarmente significativo, tuttavia, è il progressivo disimpegno verso pratiche di contrasto al cambiamento climatico che richiederebbero il coinvolgimento attivo degli individui e la collaborazione tra istituzioni locali, nazionali e globali. Un esempio emblematico è rappresentato dalle iniziative di riforestazione comunitaria o dalla promozione di sistemi alimentari sostenibili su scala locale, che tendono ad essere marginaliz-

31. C. Hamilton, *Earthmasters. Playing God with the climate*, Yale University Press, New Haven 2014, p. 11.

32. Cfr. B. McKibben, *Falter. Has the Human Game Begun to Play Itself Out?*, Holt and Co., New York 2019; M. Mann, *The New Climate War: The Fight to Take Back Our Planet*, PublicAffairs, New York 2021.

zate in favore di soluzioni tecnologiche centralizzate e *profit-driven*. Un'operazione di recupero di un'*agency* veramente volta all'educazione sostenibile e al contrasto al cambiamento climatico è allora necessaria.

6. *Per un recupero dell'agency collettiva*

Scrive Anna Hartford in riferimento all'attuale stato di *agency* collettiva per come espressa dai governi e dalle istituzioni:

Often it seems that rather than being relieved of our obligations to know by the state, we actually have more obligations to know with concern our states [and institutions], and the moral problems they are contributing to (rather than resolving) in our names. Appealing to the epistemic obligations of states therefore does not seem to resolve the threat of demandingness when it comes to our individual obligations to know.³³

Per quanto riguarda l'educazione alla sostenibilità, il recupero di un'*agency* collettiva da parte di governi e istituzioni non potrà che passare attraverso il recupero del vero significato di sostenibilità. Questo significa non ridurre più questa nozione alla sua dimensione puramente tecnica, ma recuperare il suo significato ecologico. Dimensione ecologica che è sempre stata al centro di questo concetto. Fin dalla sua prima formulazione come *Nachhaltigkeit* nel XVIII-XIX secolo, passando per il Club di Roma del 1972, il Rapporto Brundtland del 1987, il Vertice di Rio del 1992, gli Obiettivi del Nuovo Millennio (MDGs) del 2000 fino ai 17 Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (SDGs) del 2015, la sostenibilità è stata sempre concepita come un concetto ampio, articolato in diverse

33. A. Hartford, *How Much Should a Person Know?*, cit. p. 58.

dimensioni – economica, sociale e ambientale– ma sempre fondata su un paradigma ecologico³⁴. Per quanto riguarda l'insegnamento della stessa, si fa infatti riferimento alla dimensione culturale della sostenibilità, definita come:

heritage in terms of human-built objects, landscapes, and combined man and nature systems [...] such as in terms of practices, representations, expressions, knowledge, skills, and instruments, objects, artifacts and cultural spaces associated with practices, including tradition, identity, values, cultural diversity, spirituality, and aesthetics.³⁵

Questo, a conferma del valore ecologico intrinseco alla nozione di sviluppo sostenibile, che non può essere però recuperato autonomamente dai singoli individui data proprio la sua natura complessa, ma deve essere comunicato dalle stesse istituzioni da cui la sostenibilità proviene e che possono svolgere il ruolo di facilitatori epistemici.

Menzionata per la prima volta nel 1969 da William P. Stapp, è la stessa educazione ambientale, infatti, ad essere nata con l'intento di promuovere una relazione ecologica tra l'essere umano e la natura, mirata a stabilire un rapporto non fondato esclusivamente sullo sfruttamento della seconda:

Addressing the accumulating concentrations of carbon dioxide is not the same thing as addressing climate change. For some, carbon dioxide is a mere symptom of a world with its values out of kilter. Addressing climate change thus means much more than can ever be addressed via a technological

34. Cfr. B. Purvis - Y. Mao - D. Robinson, *Three pillars of sustainability: in search of conceptual origins*, in «Sustainability Science», XIV, n. 3, 2019, pp. 681-695.

35. R. Axelsson - P. Angelstam - E. Degerman et al., *Social and Cultural Sustainability: Criteria, Indicators, Verifier Variables for Measurement and Maps for Visualization to Support Planning*, in «Ambio», XLII, n. 2, 2013, pp. 215-228: p. 218.

fix, whether that fix involves geoengineering or technologies more mundane, such as alternative energy supply.³⁶

Dal punto di vista invece delle azioni effettive di contrasto al cambiamento climatico, è indispensabile recuperare un'*agency* collettiva capace di andare oltre le promesse incerte della CE, orientandosi verso soluzioni integrate che abbraccino i principi dell'ecologia. Questo non significa certamente escludere le soluzioni tecnologiche dal perseguimento dei principi di mitigazione e adattamento, ma piuttosto ripensarle a partire dal riconoscimento dell'inevitabile relazione uomo-natura, che la CE cerca di escludere. Si tratta quindi di sviluppare tecnologie ispirate ai processi naturali³⁷. In tal senso, pratiche come la fitodepurazione, che utilizza piante e microrganismi per purificare l'acqua, e l'adozione di edifici con ventilazione passiva ispirata ai termitai, evidenziano come l'innovazione possa attingere direttamente dalla natura per rispondere alle sfide ambientali, mantenendo al centro l'interconnessione tra le soluzioni umane e i sistemi naturali.

In conclusione, l'obiettivo di questo *paper* è stato mostrare che la responsabilità epistemica, come definita da Miranda Fricker, in relazione al cambiamento climatico e alla sostenibilità non può essere imputata esclusivamente agli individui. In determinate circostanze, infatti, la loro ignoranza e inazione non possono essere ritenute colpevoli. Questa responsabilità va invece affidata a quelle entità con maggiore forza epistemica: governi e istituzioni sovranazionali. Allo stato attuale, il problema di queste ultime è che hanno delegato la loro *agency* alle promesse della CE, pur consapevoli dei suoi presupposti

36. R. Pielke Jr., *The Climate Fix. What Scientists and Politicians Won't Tell You About Global Warming*, Basic Books, New York 2010, p. 122.

37. J.M. Benyus, *Biomimicry: Innovation Inspired by Nature*, Harper Perennial, New York 2002.

di fondo anti-ecologici. Dal punto di vista dell'educazione ambientale, le tecnologie di CE hanno perlopiù creato confusione e disinteresse su che cosa sia la sostenibilità, presentando la natura solo come qualcosa da dominare. Dal punto di vista delle effettive misure di contrasto al riscaldamento globale, la CE si sta rivelando un metodo di dubbia efficacia. Solo recuperando una dimensione ecologica, sia nell'educazione che nel processo di mitigazione, stati e istituzioni potranno esercitare un'*agency* collettiva e uscire dall'attuale condizione di colpevolezza dal punto di vista epistemico-morale.

Verso un progresso morale possibile *Il ruolo dell'educazione morale*

Martina Piantoni*

1. Introduzione

Martha Nussbaum, in un articolo del 2007 intitolato *On Moral Progress: A Response to Richard Rorty*¹, si interroga sulla questione fondamentale: esiste il progresso morale? In accordo con Rorty e in contrasto con la posizione di Posner, Nussbaum sostiene che il progresso morale esiste chiaramente. Tuttavia, ciò non implica l'aspettativa di un progresso continuo e lineare dell'umanità verso traguardi morali sempre più elevati e complessivi. Come sottolinea Nussbaum, le guerre del ventesimo secolo, così come i conflitti attuali, spengono l'idea di una visione teleologica del progresso morale².

Esistono, invece, concezioni più modeste di progresso morale. Un esempio significativo è rappresentato dalla prospettiva di Immanuel Kant, secondo cui, nel tempo, si arriva a comprendere meglio la moralità e si imparano a evitare, condannare e combattere errori morali, rendendo impossibile un ritorno a essi. Nussbaum, nel suo articolo, fornisce numerosi esempi

* Università Europea di Roma.

1. M. Nussbaum, *On Moral Progress: A Response to Richard Rorty*, in «The University of Chicago Law Review», LXXIV, n. 939, 2007, pp. 939-960.

2. Ivi, pp. 939-940.

storici a sostegno di questa tesi: dall'impossibilità di un ritorno al feudalesimo e all'assolutismo monarchico, all'abolizione della schiavitù e ai mutamenti nei rapporti tra uomini e donne. Oltre alla prima domanda, così inequivocabile, Nussbaum si interroga, riprendendo le tesi di Socrate, Aristotele e Kant, sul ruolo della filosofia morale in questo progresso.

A partire dalla domanda sul ruolo della filosofia morale, questo lavoro si propone di approfondire, nello specifico, quale sia il ruolo dell'educazione morale e del carattere. Quest'ultima, in particolare, ha visto una significativa riemersione e una specifica articolazione come *character education*³ negli ultimi decenni, e il suo rapporto con il progresso morale merita un'attenta considerazione. L'obiettivo è analizzare in che modo tale educazione possa influenzare il concetto di progresso morale, determinandone i meccanismi e l'estensione, sia a livello individuale che collettivo. In particolare, si esploreranno le seguenti questioni: l'educazione morale presuppone un fine o un obiettivo predeterminato per lo sviluppo morale? Oppure, il progresso morale può essere interpretato come un processo aperto e dinamico in relazione al ruolo educativo?

Per rispondere a tali interrogativi, il lavoro si struttura in più fasi. In primo luogo, si tenterà di definire il concetto di progresso morale, facendo riferimento ai principali studi più recenti sul tema, con particolare attenzione alle proposte di Nussbaum⁴ e di Philip Kitcher⁵. Quest'ultime emergeranno come posizioni rilevanti per comprendere il ruolo dell'educa-

3. Sebbene i termini "educazione morale" e "character education" siano talvolta utilizzati in modo intercambiabile, è opportuno sottolineare che il secondo si è sviluppato come paradigma specifico, con un'enfasi particolare sulla formazione delle virtù e dei tratti stabili del carattere, spesso in dialogo con approcci psicologici ed educativi contemporanei.

4. M. Nussbaum, *On Moral Progress*, cit.

5. P. Kitcher, *Moral Progress*, Oxford University Press, New York 2021.

zione morale nel promuovere il progresso. Successivamente, senza seguire un percorso strettamente storico, si analizzerà il ruolo dell'educazione morale, affrontando una delle questioni centrali del dibattito: la tensione tra progresso e stabilità, o in altre parole tra cambiamento e conservazione. L'obiettivo sarà fare luce su questa dinamica, offrendo nuove risposte e prospettive. Per questo fine, l'attenzione si concentrerà sul contributo della *character education*, che sta conoscendo uno sviluppo significativo grazie agli studi della psicologia morale e agli stimoli provenienti dall'etica delle virtù. In particolare, verrà analizzata l'idea di coltivazione e crescita di un carattere globale e unitario, già presente negli scritti di John Dewey. Tale concetto, che definiremo come carattere virtuoso, si fonda sull'educazione e la coltivazione della saggezza pratica, o *phronesis*. Tale approccio sarà discusso come chiave per comprendere meglio il legame tra progresso morale ed educazione. Infine, riprendendo una questione recentemente sollevata da Paul Rehren e Hanno Saur⁶, si cercherà di rispondere al quesito se l'educazione morale sia causa del progresso morale o se si tratti di un fenomeno correlato ma indipendente. Anche in questo caso, il binomio progresso/stabilità verrà richiamato per proporre una sintesi che consideri le implicazioni di tali dinamiche nel contesto educativo morale.

2. Una definizione di progresso morale

Il dibattito sul progresso morale, pur non essendo nuovo, ha registrato negli ultimi anni una significativa crescita, con un

6. P. Rehren - H. Sauer, *Another Brick in the Wall? Moral Education, Social Learning, and Moral Progress*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XXVII, n. 1, 2024, pp. 25-40.

rinnovato interesse verso studi che riprendono questioni tradizionali e ne introducono di nuove. Senza ripercorrere in modo esaustivo la storia delle diverse posizioni sul tema, il presente lavoro, in linea con le riflessioni di Nussbaum e altri autori, si propone di delineare una concezione più onesta di progresso morale. Questo approccio cerca di superare sia le ambizioni teleologiche, che sembrano oggi ridursi a un'utopia irrealizzabile data la difficoltà di concepire un ideale morale definitivo, sia il rischio opposto di adottare posizioni eliminativiste o scettiche⁷ nei confronti della possibilità stessa di progresso morale.

Il progresso morale può essere definito come un cambiamento positivo e duraturo nelle disposizioni morali di un individuo o di una comunità, caratterizzato da uno sviluppo autentico e non superficiale⁸. Per esempio, una persona che, attraverso un esercizio rigoroso, migliora al pianoforte, potrebbe affrontare una ricaduta per mancanza di pratica. Tuttavia, è improbabile che torni completamente al livello precedente all'allenamento, a meno che non abbandoni del tutto la pratica per un periodo prolungato. Inoltre, il fatto che necessiti di meno esercizio rispetto alla prima volta per recuperare il suo livello massimo suggerisce che un cambiamento intrinseco e stabile abbia avuto luogo.

Questo esempio illustra che il progresso morale non implica necessariamente un avanzamento lineare o complessivo, ma si manifesta piuttosto in aree specifiche, in contesti determinati e in circostanze particolari. Una definizione modesta di progresso morale deve quindi riconoscere la pluralità dei criteri

7. A.R. Posner, *The Problematics of Moral and Legal Theory*, Harvard University Press, Cambridge 1999; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1985.

8. D. Jamieson, *Is there progress in morality?*, in «Utilitas», XIV, n. 3, 2002, pp. 318-338; H. Sauer et al., *Moral progress: recent developments*, in «Philosophy Compass», XVI, n. 10, 2021, <https://doi.org/10.1111/phc3.12769>.

utilizzati per identificarlo, evitando di ridurlo a un singolo parametro o a una visione unidimensionale. Adottare una concezione multidimensionale del progresso morale si rivela più adeguato alla complessità dell'esperienza umana, riconoscendo la varietà delle forme in cui esso può emergere.

Seguendo l'approccio proposto da Nussbaum, inserito all'interno della sua teoria delle capacità, il progresso morale non deve essere valutato in termini strettamente materialistici, ma piuttosto in relazione alla promozione di una vita umana fiorente⁹. Questo spostamento dell'attenzione consente di considerare il progresso morale non solo come un risultato pratico, ma come il rafforzamento delle capacità umane fondamentali, che contribuiscono alla realizzazione di una vita degna e significativa. Nel suo articolo, la filosofa americana riprende le riflessioni di alcuni grandi pensatori – Socrate, Aristotele e Kant – per delineare la propria posizione sul progresso morale¹⁰. Particolarmente significativo è l'approccio di Socrate, considerato il primo filosofo della tradizione occidentale a utilizzare l'argomentazione filosofica come strumento per promuovere il progresso morale. Come sottolinea Nussbaum, Socrate interrogava le persone sulle loro convinzioni riguardo alle questioni etiche più rilevanti, con l'obiettivo di spingerle a fornire un resoconto coerente e privo di contraddizioni. In particolare, Socrate cercava una definizione complessiva di virtù, utile come guida nell'affrontare nuove situazioni¹¹.

Nussbaum sostiene che la filosofia morale, e in un certo senso anche un'educazione morale adeguatamente concepita, possa contribuire al progresso morale. Tale prospettiva è supportata

9. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

10. M. Nussbaum, *On Moral Progress*, cit., p. 941.

11. Ivi, pp. 942-944.

dallo stesso Socrate, il quale attribuiva alla filosofia tre funzioni fondamentali che possiamo riassumere così: una funzione riflessiva, ovvero la capacità della filosofia di stimolare una riflessione critica e coerente sulle proprie credenze; una seconda funzione estensiva e preparatoria, ovvero l'ampliamento e il consolidamento delle credenze per affrontare nuove situazioni in modo consapevole, responsabile ed adeguato; infine una terza funzione etica e sociale, ovvero la creazione di un *ethos* che favorisca un'interazione rispettosa tra individui e cittadini, attraverso lo scambio di pacifica e attenta. Queste tre funzioni, evidenziate dalla Nussbaum confermano il ruolo fondamentale che ha la filosofia per promuovere il progresso morale.

In aggiunta, si può osservare che «Dewey appartiene a questa linea socratica. Ammirava profondamente Socrate e la democrazia ateniese, e possiamo vedere che queste affermazioni di Socrate sono molto vicine a ciò che Dewey e Rorty ritenevano che la filosofia potesse ottenere»¹². Questa linea di continuità, già evidenziata da Nussbaum tra Socrate e John Dewey, trova un'ulteriore conferma ed espansione nella recente proposta pragmatista di Kitcher sul progresso morale. Kitcher offre un contributo rilevante al dibattito, delineando una visione pragmatica ed evolucionista, in netto contrasto sia con la concezione teleologica del progresso sia con l'approccio realista, che interpreta il progresso morale come un avvicinamento alla verità morale¹³.

Nella prospettiva di Kitcher, il progresso morale si configura come la soluzione di problemi pratici all'interno dell'architettura morale, non come un movimento verso una verità morale assoluta, ma come un processo volto a superare limi-

12. Ivi, p. 943 (tr. mia).

13. P. Kitcher, *Moral Progress*, cit.; Id., *The Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

tazioni e situazioni problematiche¹⁴. Questa proposta riorienta l'attenzione filosofica non verso verità morali oggettive e indipendenti dalla mente, ma verso l'identificazione dei problemi e la generazione di soluzioni efficaci per affrontarli. In tal senso, la filosofia diviene uno strumento fondamentale per il progresso morale, capace di innescare una spirale virtuosa in cui l'identificazione e la risoluzione dei problemi conducono a cambiamenti sempre più trasformativi. Da questa prospettiva, il nucleo del progresso morale risiede nella capacità di affrontare i problemi attuali attraverso un'analisi attenta, multidimensionale e orientata a generare cambiamenti significativi e duraturi. Il metodo proposto da Kitcher si articola in più fasi e mostra una stretta affinità con il metodo di indagine elaborato da Dewey, configurandosi come un'estensione del pragmatismo deweyano applicato al contesto morale. In breve, il processo si basa su un'indagine sperimentale: dall'identificazione del problema, alla generazione di proposte, fino alla discussione delle soluzioni possibili, tutte valutate alla luce delle conoscenze disponibili¹⁵.

Dopo aver esaminato brevemente le due proposte di progresso morale che, sotto diversi aspetti, mostrano una certa continuità tra loro, è opportuno introdurre due distinzioni fondamentali necessarie per articolare una definizione più precisa di progresso morale. La prima riguarda la distinzione tra una concezione ampia e una concezione ristretta del progresso morale, mentre la seconda si concentra sulla differenziazione tra progresso morale individuale e progresso morale collettivo. Queste distinzioni risultano essenziali per chiarire le modalità attraverso cui il progresso morale può essere interpretato, analizzato e applicato in contesti specifici.

14. P. Kitcher, *Moral Progress*, cit., pp. 37-38.

15. Ivi, pp. 21-26.

La prima distinzione riguarda la concezione ampia e ristretta del progresso morale. Secondo alcuni autori, il progresso morale implica sempre un miglioramento delle circostanze ed è definito come un qualsiasi cambiamento moralmente desiderabile, che può includere una vasta gamma di trasformazioni¹⁶. Questo approccio considera il progresso morale come un fenomeno complessivo, sistemico e multidimensionale, che coinvolge molteplici sfere della moralità e interessa sia gli individui sia la collettività. In contrapposizione, i sostenitori di una concezione ristretta del progresso morale ritengono che non tutti i cambiamenti moralmente desiderabili debbano essere considerati come esempi di progresso morale. Buchanan e Powell, tra i principali promotori di questa posizione, sostengono che si possa parlare di progresso morale solo in riferimento a quei cambiamenti moralmente desiderabili che «sono provocati dall'esercizio o miglioramento dei poteri morali»¹⁷ degli esseri umani. In questa prospettiva, i cambiamenti che avvengono senza un coinvolgimento diretto degli esseri umani non possono essere classificati come progresso morale.

La seconda distinzione concerne il progresso morale individuale e quello collettivo. Il progresso morale a livello individuale si riferisce allo «sviluppo morale e psicologico di un individuo»¹⁸ ed è comunemente associato al concetto di sviluppo morale, particolarmente discusso nella letteratura sulla

16. Cfr. C. Eriksen, *Moral Change: Dynamics, Structure, and Normativity*, Palgrave Macmillan, New York 2020; C. Wilson, *Moral progress without moral realism*, in «Philosophical Papers», XXXIX, n. 1, 2010, pp. 97-116; H. Sauer, *Butchering benevolence moral progress beyond the expanding circle*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XXII, n. 1, 2019, pp. 153-167.

17. A. Buchanan - R. Powell, *The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory*, Oxford University Press, Oxford 2018, p. 51 (tr. mia).

18. A. Schinkel - D.J. de Ruyter, *Individual Moral Development and Moral Progress*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XX, n. 1, 2017, p. 127.

psicologia morale. Al contrario, il progresso morale a livello collettivo si manifesta in gruppi più ampi, come l'intera umanità, un gruppo culturale specifico, uno Stato, una società o altre entità collettive. Le recenti discussioni sul progresso morale tendono a focalizzarsi su quest'ultima nozione¹⁹.

Dopo aver delineato due prospettive di progresso morale che appaiono in continuità tra loro e aver introdotto le due distinzioni fondamentali per una comprensione articolata del concetto, propongo di concentrare l'attenzione su una definizione di progresso morale che integri l'approccio dell'etica delle virtù, che verrà approfondito nei prossimi paragrafi in relazione al ruolo educativo, con una prospettiva pragmatica. Questa cornice concettuale, ancorata all'azione e al carattere, offre un modello dinamico e flessibile per comprendere il progresso morale come un processo di sviluppo continuo e contestualizzato. In questa prospettiva, l'individuo, attraverso la coltivazione di un carattere virtuoso, è in grado di rispondere in modo efficace alle sfide morali e di contribuire attivamente al progresso morale.

3. *Il ruolo dell'educazione morale*

Nell'ottica del progresso morale delineata, l'educazione morale assume un ruolo centrale. La convinzione di Dewey secondo cui l'educazione morale deve essere orientata verso il progresso rimane attuale e trova conferma in studi più recenti²⁰. Ad esempio, Haydon sostiene che l'educazione debba contribu-

19. Cfr. *ivi*, pp. 121-136.

20. C.A. Wringe, *Moral Education: Beyond the Teaching of Right and Wrong*, Springer, Dordrecht 2006, p. 144; R. Barrow, *An Introduction to Moral Philosophy and Moral Education*, Routledge, London 2007.

ire a creare un ambiente etico solido e sostenibile, capace di adattarsi efficacemente alle circostanze mutevoli, preservando al contempo ciò che è fondamentale e di maggior valore²¹.

Quando si discute di progresso morale ed educazione, emerge una questione che rimane ampiamente dibattuta nel campo della filosofia dell'educazione e della pedagogia: la tensione tra progresso e stabilità. Tale tensione può essere interpretata come il conflitto tra due approcci. Da un lato, alcuni autori che fondavano la moralità sulla tradizione sostenevano che l'educazione morale dovesse preservare l'ambiente etico esistente, garantendo continuità e stabilità. Dall'altro, vi sono autori che attribuiscono all'educazione morale un ruolo creativo e generativo, volto a favorire la costruzione di un nuovo ambiente etico. In questa prospettiva, il progresso è concepito non come un ideale statico da raggiungere, ma come un obiettivo in costante trasformazione e mutamento.

Per ragioni di spazio, non è possibile offrire una ricostruzione storica esaustiva su come la tensione tra progresso e stabilità sia stata affrontata nel tempo. Tuttavia, ci concentreremo su alcune proposte e soluzioni significative emerse nel corso della storia, seguendo l'analisi dettagliata di Tal Gilead in un articolo del 2009²². In questo contributo, l'autore esplora in modo approfondito tale binomio, realizzando una ricostruzione storica accurata e basata su numerose fonti. Il suo lavoro si focalizza in particolare sul periodo a partire dal XVIII secolo, quando il dibattito sul ruolo dell'educazione morale in relazione al progresso è diventato un tema esplicito e centrale nella riflessione educativa.

21. G. Haydon, *Education, Philosophy and the Ethical Environment*, Routledge, London 2006, p. 84.

22. T. Gilead, *Progress or stability? An historical approach to a central question for moral education*, in «Journal of Moral Education», XXXVIII, n. 1, 2009, pp. 93-107.

Come sottolinea Gilead, a partire da John Locke, gran parte dei pensatori del primo Settecento che si occuparono di educazione adottarono l'idea che la morale dovesse creare le condizioni ideali per favorire la diffusione e l'incremento della felicità nella società. Una condizione ritenuta necessaria e fondamentale era quella di garantire la conservazione dell'ambiente etico esistente e prevenire qualsiasi cambiamento sostanziale in esso. Per questi pensatori, l'unico modo in cui l'educazione morale poteva raggiungere il proprio scopo, massimizzando la felicità, consisteva nel mantenere lo *status quo* etico²³. In altre parole, si privilegiava la stabilità raggiunta attraverso l'educazione, piuttosto che la formazione e la coltivazione di un carattere flessibile e aperto al cambiamento.

In questo contesto, il ruolo dell'educazione morale era principalmente quello di portare gli individui a preservare e conformarsi all'ambiente etico già esistente. Indipendentemente dalle modalità adottate, Gilead evidenzia che il discorso sull'educazione morale era strettamente legato all'educazione e allo sviluppo della virtù. Locke, ad esempio, scriveva che il compito del governatore è: «quello di plasmare il comportamento e formare la mente; di stabilire nel suo allievo buone abitudini e i principi della virtù e della saggezza; di dargli poco a poco una visione dell'umanità; e lavorarlo nell'amore e nell'imitazione di ciò che è eccellente e lodevole»²⁴.

23. «As can be expected, deeply influenced by the surrounding intellectual climate, many British and French eighteenth-century educational thinkers embraced a new understanding of the function of morality and the aim of moral education. According to them, the proper aim of moral education was to support the ethical environment that would establish and preserve the interpersonal relations that would maximise happiness in society» (ivi, p. 95).

24. J. Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, a cura di J.W. Adamson, Dover Publications, New York 2007, p. 156.

Diversamente, l'abate francese Saint-Pierre sosteneva che il ruolo dell'educazione morale non fosse quello di preservare l'ambiente etico esistente, ma piuttosto di riformarlo e trasformarlo²⁵. Secondo l'abate, l'educazione morale doveva formare individui che, in accordo con i principi della ragione, fossero capaci di promuovere cambiamenti positivi nella società. Tuttavia, pur prendendo le distanze dall'idea di conservare uno *status quo*, la sua proposta si orientava verso la creazione di una società ideale, delineando quindi una visione che si può definire di natura idealistica e teleologica²⁶.

Nella seconda metà del XVIII secolo, diversi filosofi e intellettuali, tra cui David Hume, Rousseau, Diderot e d'Holbach, respinsero l'idea che la ragione potesse essere la guida esclusiva per la costruzione di un ambiente etico ideale. Al contrario, essi sostenevano che l'ambiente etico dovesse basarsi sulla natura umana stessa. Secondo questa prospettiva, la moralità può essere trasformata solo adattando l'ambiente etico alle caratteristiche e alle inclinazioni intrinseche dell'essere umano. In tale contesto, l'educazione morale assume un ruolo eminentemente strumentale: essa deve essere in grado di comprendere e rispondere a un ambiente etico concepito come dinamico e in costante evoluzione. Di conseguenza, l'educazione morale non viene intesa come un sistema stabile e immutabile, ma piuttosto come uno strumento di riforma continua²⁷.

Come evidenzia Gilead, pensatori come Émile Durkheim e Dewey hanno proposto approcci educativi significativamente diversi rispetto a quelli appena delineati, fornendo un contributo essenziale alla comprensione del ruolo di questo dilem-

25. Cfr. C.I. Saint Pierre, *Projet pour perfectionner l'éducation – avec un discours sur la sainteté des hommes*, Briasson, Paris 1728.

26. Cfr. *ibidem*.

27. T. Gilead, *Progress or stability?*, cit., pp. 100-102.

ma²⁸. Durkheim non escludeva la possibilità di un cambiamento morale, sostenendo che l'educazione morale non dovesse diventare reazionaria, ma adattarsi dinamicamente ai mutamenti del contesto sociale. Egli riconosceva la necessità di un'educazione capace di rispondere alle trasformazioni del mondo, senza tuttavia compromettere l'integrità morale della società²⁹.

Dewey adottava un approccio profondamente innovativo, considerando la morale non come un insieme statico di principi, ma come una scienza fondata sulla natura umana. A suo avviso, «una morale basata sullo studio della natura umana, anziché sul suo disinteresse, troverebbe i fatti dell'uomo in continuità con quelli del resto della natura e unirebbe così l'etica alla fisica e alla biologia»³⁰. Dewey sosteneva che l'educazione morale dovesse contribuire attivamente al progresso continuo, sviluppando individui moralmente flessibili e capaci non solo di adattarsi ai cambiamenti, ma anche di influenzarli e indirizzarli in maniera consapevole. Secondo Dewey, l'obiettivo dell'educazione morale era creare un individuo che possedesse il potere di modellare e dirigere i cambiamenti³¹. In una società che celebrava il progresso, Dewey riuscì a proporre una soluzione per superare il dilemma tra stabilità e cambiamento:

28. «According to eighteenth-century thinkers there was after all an inbuilt incommensurability between stability and progress, between holding firm moral beliefs and having a willingness to adapt them. Durkheim and Dewey's competing approaches to moral education exemplify and elucidate the role of this dilemma in shaping subsequent and current developments in the field» (ivi, p. 104).

29. Cfr. E. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, tr. it., Ledizioni, Milano 2021.

30. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, Hold and Company, Madison 1994, p. 12 (tr. mia).

31. J. Dewey, *Moral Principles in Education*, Philosophical Library, New York 1959, p. 11.

un individuo capace di essere non solo flessibile nei confronti del progresso e del mutamento, ma anche di intervenire attivamente per guidarli.

Oggi, il dibattito sull'educazione morale sembra convergere su un consenso generale: essa rappresenta un valido meccanismo per promuovere il progresso morale. Ad esempio, Morrow sottolinea che «le teorie plausibili del progresso morale devono fornire un resoconto dei percorsi e dei processi attraverso i quali avviene il progresso»³². In linea con questa visione, Hermann osserva che «l'educazione delle capacità e delle virtù [...] può contribuire al raggiungimento del progresso morale»³³. Analogamente, Schinkel e de Ruyter affermano: «che il progresso morale sia possibile è un presupposto fondamentale dell'educazione morale»³⁴.

L'importanza storica di questa prospettiva è ulteriormente evidenziata da Gilead, il quale dimostra come l'idea che «l'educazione debba facilitare il progresso morale costante»³⁵ fosse già centrale nel pensiero educativo del XVIII secolo. Inoltre, dopo aver tracciato l'evoluzione di questa concezione fino ai giorni nostri, Gilead conclude che «generare il progresso morale per molti pensatori preoccupati dell'educazione morale [...] è ancora un obiettivo valido»³⁶.

Tuttavia, come si discuterà nel prossimo paragrafo, il dilemma tra stabilità e cambiamento morale non è stato completamen-

32. P. Morrow, *Identity-Directed Norm Transformations and Moral Progress*, in «Journal of Value Inquiry», LIV, n. 3, 2020, p. 503 (tr. mia).

33. J. Hermann, *Possibilities of Moral Progress in the Face of Evolution*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XX, n. 1, 2017, p. 47 (tr. mia).

34. A. Schinkel - D. J. de Ruyter, *Individual Moral Development and Moral Progress*, cit., p. 121 (tr. mia).

35. T. Gilead, *Progress or stability?*, cit., p. 94 (tr. mia).

36. Ivi, p. 105.

te risolto e continua a rappresentare una questione rilevante nel dibattito contemporaneo.

3.1. *L'educazione morale è causa del progresso morale?*

Nel recente articolo del 2022, Rehren e Sauer affrontano nuovamente il dilemma relativo al rapporto tra educazione morale e progresso morale, interrogandosi se l'educazione morale sia effettivamente una causa di tale progresso³⁷. Gli autori mettono in discussione questa relazione, sostenendo che, in molte circostanze, l'effetto primario dell'educazione morale – indipendentemente dai metodi utilizzati – non sia quello di generare un cambiamento morale, ma piuttosto di garantire stabilità e continuità.

Inoltre, quando l'educazione morale sembra contribuire al progresso, essi rilevano che non è sempre chiaro se questo progresso sia autenticamente progressivo. Tale posizione appare allineata con quella di alcuni pensatori precedentemente analizzati, per i quali l'educazione morale veniva concepita principalmente come uno strumento per preservare l'ordine etico esistente, piuttosto che come un agente di cambiamento radicale.

Tuttavia, secondo Rehren e Sauer, questa prospettiva non implica una svalutazione dell'educazione morale. Al contrario, essi rimangono sostenitori dell'idea che il progresso morale sia possibile e riconoscono che la stabilità può rappresentare una forza propulsiva per tale progresso, fungendo da base solida per sostenere e consolidare i cambiamenti morali. Nel loro articolo, gli autori analizzano anche alcuni casi in cui l'educazione morale è effettivamente causa di cambiamento. Tuttavia, come evidenziano, questi cambiamenti non si con-

37. P. Rehren - H. Sauer, *Another Brick in the Wall?*, cit.

figurano quasi mai come progressivi nel senso più ampio del termine.

Dall'analisi appena presentata emerge un interrogativo centrale: l'educazione morale è effettivamente causa del progresso morale? Se si considera che l'educazione morale, indipendentemente dall'approccio – psicologista o filosofico – adottato, è un processo in cui gli individui sperimentano cambiamenti moralmente significativi, si può sostenere, da un lato, come già affermato da Dewey, che l'agente morale debba essere capace di modellare e trasformare la stabilità e la continuità; dall'altro, in linea con Rehren e Sauer, è essenziale che l'educazione morale conservi una certa stabilità dell'ambiente etico e dei progressi raggiunti.

L'agente deve essere in grado di interrompere tale stabilità quando necessario, ma allo stesso tempo dovrebbe possedere, grazie al contributo dell'educazione morale, gli strumenti per bilanciare il cambiamento e la conservazione. Questo equilibrio è cruciale, poiché, come evidenziano Rehren e Sauer, una stabilità eccessiva rischia di consolidare uno *status quo* morale problematico. In alcuni casi, l'educazione morale potrebbe contribuire alla formazione di tratti caratteriali che limitano l'autonomia dell'individuo, rafforzando valori radicati in un sistema etico potenzialmente obsoleto o inadeguato. È quindi importante evitare che i processi educativi promuovano tratti caratteriali restrittivi o che diano luogo a forme di paternalismo.

Queste preoccupazioni si collegano alle critiche avanzate nei confronti di approcci all'educazione morale, in particolare nell'ambito dell'etica delle virtù. Due obiezioni principali emergono in letteratura: quella dell'indottrinamento e quella del conservatorismo paternalistico. La prima riguarda più nello specifico le teorie esemplarista di Linda Zagzebski³⁸, che,

38. L. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford 2017.

sebbene largamente utilizzata, rischiano di compromettere l'autonomia dell'agente e di risultare indottrinanti³⁹. La seconda si riferisce a quegli approcci che si limitano a reinterpretare virtù tradizionali senza adattarle all'ambiente etico contemporaneo e alle sfide attuali, rischiando così di perpetuare una visione morale anacronistica.

In definitiva, l'educazione morale deve essere progettata con attenzione per promuovere non solo il progresso morale, ma anche un equilibrio tra stabilità e innovazione, evitando di cadere nei rischi dell'indottrinamento o di un conservatorismo.

4. Character education: *la proposta monista*

Negli ultimi anni, come anticipato, nell'ambito educativo legato all'etica applicata e, in particolare, all'educazione morale, si è sviluppato un crescente interesse verso la *character education*. Questo campo, grazie agli studi della psicologia morale e alle influenze della *virtue ethics*, ha conosciuto un notevole sviluppo. Tra i vari modelli proposti in letteratura, un esempio consolidato è quello sviluppato dal Jubilee Centre for Character and Virtues dell'Università di Birmingham, ispirato a una matrice neo-aristotelica⁴⁰. Secondo questo modello, l'obiettivo dell'educazione è la fioritura umana attraverso l'acquisizione di virtù – intellettuali, morali e civiche. Il concetto di *fioritu-*

39. D. Carr, *The Hazards of Role Modelling for the Education of Moral and/or Virtuous Character*, in «Paideusis», XXX, n. 1, 2023, pp. 68-79; N. Szutta, *Exemplarist moral theory – some pros and cons*, in «Journal of Moral Education», XLVIII, n. 3, 2019, pp. 280-290; C. Navarini - E. Ricci, *Etica degli spazi virtuali. La responsabilità morale degli influencer*, in S. Dadà - A. Fabris - V. Neri (a cura di), *Etica, conoscenza, spazio pubblico*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, pp. 159-167.

40. K. Kristjánsson, *Aristotelian Character Education*, cit.

ra non si limita alla ricerca della felicità, ma include la piena realizzazione del potenziale individuale⁴¹. L'approccio suggerisce che i soggetti, sin dalla tenera età, vengano esposti alle virtù per accelerarne l'acquisizione e ottimizzare il percorso verso la fioritura. Le virtù, in questa prospettiva, vengono inizialmente assimilate tramite l'osservazione di modelli esemplari o attraverso narrazioni che illustrano il comportamento virtuoso, per essere successivamente ricercate e sviluppate attivamente dal soggetto stesso⁴².

Nonostante i vantaggi educativi offerti da questo approccio, come già sottolineato sopra e ribadito da Claudia Navarini, emergono alcune criticità⁴³. Tra queste, il rischio di una motivazione intrinseca debole, legata a fattori esterni, e la possibilità di una strutturazione rigida delle virtù, che potrebbe esporre l'approccio a critiche di paternalismo. Inoltre, nel dibattito tra virtù individuali e *phronesis* (saggezza pratica)⁴⁴, il modello propone che l'acquisizione delle virtù avvenga inizial-

41. K. Kristjánsson, *Flourishing as the Aim of Education. A Neo-aristotelian View*, Routledge, London 2020.

42. J. Arthur et al., *Knightly virtues: Enhancing virtue literacy through stories. Research report*, «Project Report» Jubilee Centre for Character and Virtues, University of Birmingham, 2014.

43. C. Navarini, *Virtudes, phrónesis y regulación de las emociones: una vía para la educación del carácter*, in J. Cleary - V.P. Moreira (a cura di), *Formación integral universitaria*, Finis Terrae, Providencia 2023, pp. 293-319.

44. Il dibattito sul rapporto tra virtù individuali e *phronesis* si articola principalmente in due posizioni. La prima, di matrice aristotelica tradizionale, sostiene che le virtù morali debbano essere coltivate singolarmente, tramite l'assuefazione e lo sviluppo graduale del carattere. La *phronesis* è vista come una meta-virtù che emerge successivamente, orchestrando e armonizzando le virtù individuali. La seconda posizione, più recente e rappresentata da alcuni modelli contemporanei, ribalta questa relazione: la *phronesis* è intesa come una competenza etica di ordine superiore, che possiede una priorità concettuale e pratica rispetto alle virtù. In questo modello, le virtù individuali derivano dalla *phronesis*, che orienta il comportamento virtuoso in contesti specifici.

mente in modo sequenziale, attraverso lo sviluppo di singole virtù, con un successivo – ma meno definito – passaggio alla saggezza pratica. Questo implica una visione dello sviluppo morale come un processo lineare, in cui anche i cambiamenti morali seguono questa progressione.

Tuttavia, l'esperienza suggerisce che i cambiamenti morali non sempre seguono un percorso lineare, come nel caso di profonde conversioni morali. Riprendendo la questione avanzata da Rehren e Sauer, si può sostenere che l'educazione morale non debba essere vista esclusivamente come uno strumento per mantenere stabilità e continuità. Piuttosto, essa dovrebbe abbracciare il cambiamento, educando gli individui a essere flessibili di fronte alle esperienze e alle sfide. Solo così l'educazione morale può evitare il rischio di consolidare uno *status quo* morale statico e potenzialmente problematico, favorendo invece un progresso dinamico.

Sembra coerente proporre un approccio di *character education* che coniughi stabilità e continuità con la flessibilità necessaria ad adattarsi a contesti diversificati, favorendo così la crescita individuale e il progresso morale lungo tutto il corso della vita. Qualora si intenda adottare una prospettiva ispirata all'etica delle virtù, ma che si discosti parzialmente dall'approccio neo-aristotelico, si dovrebbe prevedere che il soggetto sia coinvolto nell'esercizio e nell'affinamento di un impegno morale globale. Ciò implica che l'educazione morale debba promuovere una condotta virtuosa inter-situazionale, capace di estendersi a una varietà di contesti e situazioni. Tale approccio richiederebbe un confronto sistematico e costante con scenari diversi, includendo non solo esperienze concrete, ma anche situazioni ipotetiche, come suggerito da alcuni studi recenti⁴⁵,

45. Cfr. A. Niccoli - M. Piantoni - E. Ricci, *Virtue Monism. Some Advantages for Character Education*, in «Topoi», XLIII, n. 3, 2024, pp. 1043-1051.

al fine di stimolare una riflessione critica e una maggiore consapevolezza morale.

Negli ultimi anni si è osservato un crescente interesse per il concetto di *phronesis*, in particolare riguardo al suo sviluppo nel contesto della crescita morale e della formazione di un carattere virtuoso⁴⁶. Questo concetto, derivato dall'etica aristotelica e aristotelico-tomista, rappresenta l'orientamento pratico all'azione che, in un individuo virtuoso – il *phronimos* – si traduce in un impegno verso il bene e ciò che è moralmente buono.

Nella recente proposta teorica nota come modello monista o *Aretai Model*⁴⁷, la *phronesis* è intesa come una forma di *ethical expertise*⁴⁸ che consente al soggetto morale di agire virtuosamente. In questa prospettiva, le singole virtù sono viste come manifestazioni della *phronesis* nelle situazioni morali concrete. Pertanto, la saggezza pratica è considerata la virtuosità in sé; utilizzando un linguaggio scolastico, la *phronesis* rappresenta l'essenza delle virtù, mentre le virtù individuali sono gli accidenti. Ne consegue che un carattere virtuoso è

46. Cfr. K. Kristjánsson - B. Fowers, *Phronesis: Retrieving Practical Wisdom in Psychology, Philosophy, and Education*, Oxford University Press, Oxford, 2024; M. De Caro - M.S. Vaccarezza (a cura di), *Practical Wisdom: Philosophical and Psychological Perspectives*, Routledge, London 2021.

47. M. De Caro - C. Navarini - M. S. Vaccarezza, *Why Practical Wisdom Cannot be Eliminated*, in «Topoi», XLIII, n. 3, 2024, pp. 895-910.

48. Esistono alcuni approcci che identificano la saggezza pratica come l'*ethical expertise*, individuano analogie e differenze fra l'*expertise* in generale e l'*ethical expertise*. Cfr. J. Swartwood - V. Tiberius, *Philosophical Foundations of Wisdom*, in R.J. Sternberg - J. Glück (a cura di), *The Cambridge Handbook of Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 10-39; M. De Caro - M.S. Vaccarezza, *Morality and Interpretation: The Principle of Phronetic Charity*, in «Ethical Theory and Moral Practice», XXIII, n. 2, 2020, pp. 295-307; C. Tsai, *Wisdom: A Skill Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.

definito principalmente dal possesso della saggezza pratica come virtù.

Da un punto di vista educativo, ciò implica un approccio che si focalizzi non tanto sullo sviluppo delle virtù singole, ma sull'educazione alla *phronesis* – un'educazione *phronetica* – concepita come un'abilità omnicomprensiva e adattabile a una varietà di situazioni. Promuovere la virtù o saggezza pratica significa sviluppare capacità intuitive, deliberative ed emotive all'interno di un processo coerente di educazione morale. Questo modello potrebbe superare alcune problematiche emerse nella *character education*, come il momento e le modalità di sviluppo della *phronesis*, la proliferazione delle virtù e la capacità di accogliere cambiamenti morali durante la crescita, che, secondo questa prospettiva, dura per tutto il corso della vita⁴⁹.

In un recente studio, con altri colleghi, si è affrontato in particolare il problema di educare all'apertura al cambiamento morale in un dominio complesso come quello dell'etica. Alcuni modelli educativi tendono a concentrarsi su abilità etiche frammentarie o virtù specifiche in contesti predeterminati, risultando meno efficaci di fronte a situazioni nuove, inaspettate o drammatiche. Sorge quindi la domanda: come si può preparare l'agente morale ad affrontare scenari inattesi e complessi? Una risposta plausibile è lo sviluppo di una competenza unificata, come la *phronesis*, che sia flessibile e riflessiva.

Seguendo il modello *Aretai*, si potrebbe orientare la *character education* verso la formazione di una competenza etica sfumata e adattabile, ma al contempo unificata, che permetta agli individui di affrontare con efficacia il vasto ambito dell'etica⁵⁰.

49. A. Niccoli - M. Piantoni - E. Ricci, *Virtue Monism*, cit.

50. M. De Caro - M. Maraffa - M.S. Vaccarezza, *The Priority of Phronesis: How to Rescue Virtue Theory from Its Critics*, in M. De Caro - M.S. Vaccarezza (a cura di), *Practical Wisdom*, cit., pp. 29-51.

Se questa proposta è corretta e applicabile, l'educazione alla *phronesis* può essere intesa come un approccio volto a trasferire abilità etiche specifiche a situazioni moralmente rilevanti diverse⁵¹. Questo approccio rappresenta un'opportunità per promuovere il progresso morale degli individui e favorire un carattere capace di migliorare le inclinazioni etiche già esistenti.

L'obiettivo, dunque, è formare un carattere aperto al cambiamento e disponibile a rivedere le proprie convinzioni quando necessario. Ad esempio, invece di limitarsi a insegnare a un giovane a rispettare rigidamente regole prestabilite si potrebbe educarlo a valutare le situazioni in modo più dinamico, considerando i contesti e le implicazioni etiche in evoluzione. Questo approccio permetterebbe di superare atteggiamenti meccanici promuovendo invece una consapevolezza morale flessibile e più autonoma.

5. *Conclusione*

In conclusione, il progresso morale, inteso come un cambiamento positivo e duraturo nelle disposizioni morali, non è un fenomeno lineare né univoco, ma un processo dinamico e contestualizzato. Gli approcci di Nussbaum e Kitcher offrono prospettive complementari per comprendere come la filosofia morale e l'educazione possano contribuire al progresso morale, promuovendo lo sviluppo individuale e collettivo. Da un lato, Nussbaum evidenzia il ruolo delle capacità fondamentali e della riflessione critica, mentre Kitcher adotta un

51. Cfr. S.M. Barnett - S.J. Ceci, *When and where do we apply what we learn? A taxonomy for far transfer*, in «Psychological Bulletin», CXXVIII, n. 4, 2002, pp. 612-637.

approccio pragmatista che si concentra sulla risoluzione di problemi pratici.

In questo contesto, l'educazione morale emerge come strumento centrale per il progresso morale, in particolare attraverso la proposta della *character education*. Quest'ultima, ispirata all'etica delle virtù, mira alla fioritura umana mediante l'acquisizione e il rafforzamento delle virtù. Tuttavia, come evidenziato da alcune critiche e problematiche, l'educazione morale non può limitarsi a una semplice trasmissione di virtù predefinite. È necessario un approccio più flessibile e dinamico, capace di integrare la *phronesis*, o saggezza pratica, quale competenza centrale. Come suggerito dal recente *Aretai Model* è fondamentale pensare un'educazione morale riflessiva e adattabile dove gli individui possono affrontare con consapevolezza sfide etiche inaspettate, favorendo un progresso morale autentico e continuo.

Infine, il progresso morale non può essere visto come uno stato definitivo o come l'adesione a ideali rigidi, ma come un processo costante di crescita e revisione critica, tanto a livello individuale quanto collettivo. In tal senso, l'educazione morale diventa la chiave per coltivare non solo virtù, ma un *ethical expertise* e consapevolezza etica capace di evolversi nel tempo.

Critiche all'idea di progresso morale

«Ciechi di fronte all'Apocalisse»
La critica al concetto di progresso in Günther Anders

Greta Mancini*

1. Introduzione: la terra incognita

Günther Anders, con la tipica trattazione non accademica che lo contraddistingue, descrive la bomba atomica attraverso la similitudine della terra incognita: come un naufrago, che approdato su un'isola, non ha a disposizione altro mezzo che il suo girovagare qua e là per poter conoscere il posto in cui si trova, allo stesso modo, la bomba in quanto terreno filosofico, è completamente sconosciuta all'essere umano, che non possiede alcuna carta geografica per orientarsi nella complessità del reale. L'unica cosa da fare, sostiene Anders, è «vagare a caso e accontentarci di osservare e di annotare i particolari che più ci colpiscono»¹, cercando di liberare la bomba dalla condizione di invisibilità nella quale si trova. Il senso di spaesamento ed inquietudine caratterizzante la condizione umana, non ferma, però, la riflessione, anzi, permette ad Anders di compiere un costante sforzo di osservazione del problema e di ragionare sul divenire della storia.

* Università degli Studi di Macerata.

1. G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2022, p. 221.

In questo breve contributo proveremo a sviluppare la critica che Anders muove al concetto di progresso, sottolineando come tale critica non si rivolga in maniera sconsiderata al mondo tecno-scientifico, ma ad un intorpidimento morale e a un analfabetismo emotivo che, se non curati, possono condurre davvero all'Apocalisse.

2. *La cecità dell'essere umano*

Il 9 luglio 1955 viene presentato a Londra il Manifesto Russell-Einstein, una dichiarazione firmata da scienziati e intellettuali dell'epoca, nella quale, consapevoli del pericolo nucleare mondiale, si invitano i governi al disarmo e all'impegno per la pace, dato che a rischio è l'intera esistenza umana. Il testo denuncia l'inutilità della guerra, ma anche l'incapacità, tutta umana, di comprendere davvero la situazione: quando, infatti, si parla di umanità in maniera astratta e generale, la maggior parte delle persone fa fatica ad *immaginare* che ad essere in pericolo sono esseri concreti e vicini a noi.

Nel 1956 Günther Anders pubblica il primo volume de *L'uomo è antiquato*, dedicando ampio spazio alla bomba atomica e ai suoi effetti sull'essere umano:

Se c'è qualcuno, se c'è stato qualcuno che aveva la competenza per giudicare la situazione, è stato Einstein. Ed egli l'ha giudicata come ho detto. E lo possiamo leggere nei giornali. E come abbiamo reagito? Come reagiamo alle notizie dei giornali: non abbiamo reagito. E perché no? Per coraggio? Per stoicismo? [...] Per mancanza di fantasia. Perché siamo "ciechi di fronte all'Apocalisse".²

2. Ivi, pp. 246-247.

Con queste parole Anders fotografa una situazione antropologica e morale fondamentale: quella di un essere umano cieco, completamente indifferente alla guerra e inconsapevole dei disastri derivanti dalla bomba atomica. Da un certo punto di vista, Anders sembra quasi voler giustificare questa condizione di cecità come tipica di un'epoca post-bellica nella quale si desidera solo tornare a dormire sereni la notte, senza pensare a pericoli e minacce futuri.

Come si può ancora provare angoscia dopo aver sperimentato l'orrore della guerra? Come si può prendere posizione di fronte ad un nuovo pericolo? Semplicemente, ci si rifiuta di farlo.

Tale condizione è rappresentativa tanto dei tempi di Anders, quanto dei nostri: infatti, non solo la minaccia nucleare è tutt'ora presente³, ma soprattutto, dopo la terribile pandemia che ci ha colpiti, chi ha ancora la forza per pensare alle conseguenze che tutto ciò potrebbe portare? Il desiderio di tornare a vivere la vita di sempre è troppo forte sul senso di responsabilità che dovrebbe guidarci nelle scelte future.

A dimostrazione di ciò, basta dare una rapida occhiata al *Doomsday Clock*, l'orologio dell'apocalisse che, se nel 1947 segnava sette minuti a mezzanotte, nel 2023, tra varie oscillazioni, è passato a soli novanta secondi. Mai l'apocalisse è stata così vicina come oggi, eppure Anders, nella sua lucida riflessione, ha già chiaro che tutto si gioca sulla dimensione del *non più*, su «una visione apocalittica di un “mondo senza vita”»⁴ del quale nessuno si ricorderà, perché semplicemente non saremo più. È

3. La bomba, spiega Anders, nel momento in cui è stata costruita, non può più sparire perché la sua minaccia resta sempre sospesa sopra di noi, è una presenza ingombrante con cui dovremo sempre fare i conti (cfr. *ivi*, pp. 243 e 287).

4. M. Latini, *L'antropologia eretica di Günther Anders. Contingenza dell'uomo ed eclissi di senso*, in «B@belonline», n. 5, 2008, pp. 97-106; p. 100.

questo che rende la bomba mostruosa, ovvero il fatto che, per la prima volta, non è in questione *come* l'umanità potrà sopravvivere, ma *se* continuerà ad esistere oppure no. Di fronte alla complessità dell'argomento, ogni risposta morale finisce per apparire inadeguata e incapace di affrontare l'inquietante ipotesi.

3. *Pensare al progresso*

Ma parlare dell'apocalisse, della possibilità che tutto finisca, significa anche riflettere intorno alle direzioni percorse dal progresso, lì dove progresso materiale e morale si incontrano. Solitamente è la modernità l'epoca caratterizzata da uno sviluppo verso il meglio, ma se vediamo bene, anche gli Antichi hanno in questo caso qualcosa da raccontarci.

Sofocle, nel primo Stasimo dell'*Antigone*, fa dire al coro che «molte sono le cose mirabili, ma nessuna è più mirabile dell'uomo»⁵ il quale, grazie alle sue forze e alle tecniche apprese, comincia a padroneggiare i mari e le terre, sviluppa il linguaggio e l'astuzia, garantendo il passaggio da una condizione di barbarie a una di sviluppo. È chiaro, dunque, che al potenziamento e al progresso materiale segue necessariamente un miglioramento morale dell'uomo, come nel mito di Prometeo, colui che portando la tecnica, fa fiorire l'umanità, benché venga condannato ad un atroce supplizio⁶.

5. Sofocle, *Antigone*, tr. it. di R. Cantarella, a cura di D. Del Corno, Mondadori, Milano 2016, p. 281. Nella traduzione si perde tutta la portata del termine greco δεινός che, riferito all'uomo, indica la capacità di suscitare meraviglia e paura, quindi di essere in grado di fare cose portentose e terribili allo stesso tempo.

6. Nella visione contemporanea di Anders, l'atroce supplizio inflitto a Prometeo nel mito si trasforma in una pena ancora più grande, quella del disli-

Ma non tutti sono stati dello stesso avviso: Jean Jacques Rousseau, in opposizione agli Illuministi e alla cultura del tempo, nella *Prefazione* al *Narciso*, scritta dopo aver pubblicato il *I Discorso sulle scienze e sulle arti*, spiega che «la folle scienza degli uomini non è degna che di risate e disprezzo»⁷. La sua critica è nota: il progresso materiale, lo sviluppo delle scienze, delle arti e della letteratura non hanno condotto l'umanità ad un progresso morale, anzi, hanno avuto conseguenze nettamente contrarie, tanto che si assiste a un imbarbarimento degli esseri umani, troppo preoccupati dell'apparenza e dell'amor proprio per accorgersi di ciò che conta davvero. Nello stato di natura, secondo Rousseau, l'amor di sé permetteva di desiderare solo ciò di cui si aveva bisogno, mentre ora che le comodità della vita si moltiplicano, i cittadini finiscono per dimenticare i loro doveri, lasciandosi andare al vizio, alla mollezza e alla corruzione dei costumi.

In un contesto tanto diverso quanto affascinante⁸, è Anne Tsing che definisce come caratteristica umana peculiare quella di essere costituiti da una sorta di presunzione del progresso: nasciamo impregnati del sogno del perfezionamento e dell'idea che si possa sempre migliorare, a differenza degli altri esseri viventi, condannati al “qui e ora” senza potersi proiettare

vello prometeico, cioè la distanza abissale tra l'essere umano e i prodotti da lui creati: finito e limitato il primo, veloci, perfetti e riproducibili i secondi.

7. J.-J. Rousseau, *Prefazione*, in Id., *Narciso o l'amante di se stesso – Pigmaliione. Scena lirica*, tr. it. di A. Romani, ETS, Pisa 2019, p. 39.

8. Anna Lowenhaupt Tsing, docente di antropologia presso la University of California, Santa Cruz, nel suo testo *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, tr. it. di G. Tonoli, Keller, Trento 2021, ricostruisce la storia del fungo *matsutake* che si pensa sia stata la prima forma di vita a rinascere dopo la bomba atomica su Hiroshima, percorrendo territori devastati dall'essere umano e studiando come possa essere ancora possibile una collaborazione tra mondi umani e non-umani.

verso un altrove, come direbbero i padri fondatori dell'antropologia filosofica⁹.

La fede cieca e presuntuosa nel progresso ha condannato l'umanità a quella che Anders chiama «bonaccia escatologica»¹⁰, ovvero una totale mancanza di angoscia e di terrore dovuta all'incapacità di percepire una fine:

La fede nel progresso automatico della storia, fede che vive da generazioni, ci ha tolto la capacità di prendere in considerazione una "fine" [...]. Perché il nostro atteggiamento di fronte al tempo, soprattutto la nostra presa di posizione nei confronti del futuro, che è stata foggata dalla fede nel progresso, non ha ancora perduto l'impronta ricevuta: noi *siamo* ancora ciò che ieri avevamo creduto; i nostri atteggiamenti non si sono ancora potuti sincronizzare con le nuove idee accettate nel frattempo – perché anche tra atteggiamenti e idee sussiste un "dislivello".¹¹

L'umanità è, dunque, talmente immersa nel mito del progresso, da concepire la propria vita in un'ottica di miglioramento ininterrotto ed eterno, dove il negativo e la fine di tutto non sono contemplati. Questa concezione ha, però, delle enormi conseguenze sul piano antropologico e morale: l'umano di Anders, infatti, non è solo un essere antiquato che a causa del suo

9. Scrive a questo proposito Max Scheler: «Un essere "spirituale" non più legato alla tendenza e all'ambiente, ne è "libero", e perciò "aperto al mondo"; un essere siffatto possiede un suo "mondo", ed è altresì capace di trasformare quei centri di "resistenza" e di reazione del suo ambiente, che originariamente anch'egli possiede (i soli per l'animale che vi è immerso estaticamente) in "oggetti"; e soprattutto di comprenderne la *quiddità stessa* senza quella limitazione che il sistema degli impulsi vitali, come del resto le funzioni e gli organi sensoriali, che ne sono il prolungamento, impongono al mondo oggettivo e ai suoi dati» (M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. di R. Padellaro, a cura di M.T. Panseca, Armando, Roma 2006², p. 144).

10. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 260.

11. Ivi, p. 261.

dislivello prometeico si sente inferiore ai prodotti che crea, ma è un essere umano *mediale*, il cui fare diventa esclusivamente un collaborare a qualcosa di cui non si conosce lo scopo e di cui non occorre avere coscienza perché manca il futuro e la progettazione dell'azione.

Se è vero che la tecnica ha aumentato le sue potenzialità a dismisura conducendo l'umanità verso un presunto progresso materiale, d'altra parte, a questo non ha fatto seguito un progresso morale, anzi, si assiste ad un vero e proprio decadimento di tutte le facoltà umane. Lì dove si produce, non si è più in grado di sentire, si possono commettere atti indicibili, ma è impossibile immaginare le conseguenze di quello che si sta facendo. È la nascita del conformismo e la scomparsa della coscienza. Ogni attimo è uguale al precedente, ogni azione si sussegue all'altra in modo ripetitivo senza che si sappia a cosa condurrà: la condizione umana si caratterizza, dunque, per la totale assenza di responsabilità e per la mancanza di un *télos* da seguire:

Mentre colui che agisce e progetta realmente progetta con la sua azione uno spazio di tempo, dunque costruisce un futuro, il fare dell'«uomo mediale» segna il passo. La circostanza che con il suo lavoro egli si assicuri il futuro, non costituisce una contraddizione, perché il lavoro stesso consiste in una ripetizione ostinata di passi sempre uguali.¹²

Da questo punto di vista, l'esempio della bomba diventa emblematico se pensiamo all'enorme dislivello venutosi a creare tra i sacrifici della scienza nel compiere un enorme passo avanti dal lato del progresso materiale e la totale mancanza di consapevolezza verso il futuro, unita a un'insufficienza di sentimento morale.

È per questo motivo che Anders critica il progresso, perché ad uno sviluppo materiale, necessario all'umanità, non ha fat-

12. Ivi, p. 275.

to seguito un perfezionamento morale, ma, al contrario, non si comprende che ad essere messa in discussione è l'esistenza stessa di tutta l'umanità, da questo momento ipotecata a vita.

Il 6 agosto 1945 segna, per Anders, il giorno zero nella storia dell'essere umano, il momento dal quale non si può tornare indietro, la prova che i nostri prodotti sono eternamente riproducibili e possono continuare a vivere anche dopo di noi. Nell'oceano d'incertezza nel quale navighiamo a vista non c'è più possibilità di contenere gli effetti delle nostre azioni, questi sono «irreversibili e si espandono impassibilmente, proprio come si dilatano sempre di più i cerchi che noi creiamo lanciando un sasso in acqua»¹³.

4. *Dilatare l'anima: l'esempio di Claude Eatherly*

Ma la critica al progresso non è mai fine a se stessa, dal momento che Anders sottolinea come esista un compito morale che spetta ad ogni essere umano: quello di coltivare la fantasia morale, «di adeguare la capacità e l'elasticità della nostra immaginazione e del nostro sentire alle dimensioni dei nostri prodotti e alla imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetrare»¹⁴.

Essere ciechi di fronte all'apocalisse non è una condizione che inevitabilmente porterà alla fine dell'umanità; è possibile salvarsi, nell'ottica di Anders, a patto che ci si liberi dalla schiavitù che ci impedisce di cogliere la realtà dei fatti e che si possa far fronte, benché a posteriori, all'effetto delle nostre azioni.

13. G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, tr. it. di L. Pizzichella, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 21.

14. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 256.

Durante il viaggio aereo verso Hiroshima, in occasione della commemorazione delle vittime del 1958, Anders annota:

C'è un'estrema mancanza di fantasia che si manifesta come insufficienza percettiva. Ai passeggeri che, invece di guardare nell'immenso nulla artico, convinti che non ci sia (appunto) nulla da vedere, giocano a carte, manca proprio la capacità di immaginare il percettibile. E questo difetto rimane (poiché a volte la noia li induce a guardare in basso) nell'atto stesso della percezione. Per cui si può dire che sono troppo privi di fantasia per vedere ciò che vedono.¹⁵

Questa condizione di immobilità, che Anders rileva, si contrappone a quella che è la vera natura umana, mai fissa, ma anzi sempre in grado di modificarsi e modellarsi sul mondo e in risposta alle indeterminanze che la costituiscono. Occorre recuperare una formazione integrale dell'umano, che possa esprimere tutte le sue potenzialità, come avviene, per esempio, nella musica, un campo nel quale si verifica un vero e proprio ampliamento del proprio sentire. Quando ascoltiamo una sinfonia, l'atto è talmente espanso che l'anima si allarga in maniera tanto veloce quanto violenta, creando un rapporto circolare ed unico tra la musica e chi l'ascolta.

Si tratta di una vera e propria dilatazione dell'anima attraverso cui il nostro sentire si espande grazie alla plasticità del nostro essere ed è quello che Anders apprende dallo scambio epistolare con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica, colui che il 6 agosto 1945 fu incaricato di verificare le condizioni meteorologiche su Hiroshima prima dello sgancio dell'ordigno. Le sue considerazioni, pratiche e razionali, sul cielo sgombro e sull'assenza di precipitazioni, furono solo la risposta collaborativa che tutti si aspettavano da lui, la manifestazione di

15. G. Anders, *Diario di Hiroshima e Nagasaki. Un racconto, un testamento intellettuale*, tr. it., Ghibli, Milano 2014, p. 15.

un'azione conformista e la cecità di fronte alle conseguenze che oggi conosciamo.

Eatherly aveva semplicemente eseguito un ordine, avrebbe potuto riceverne tutti gli onori ed essere acclamato in patria come un eroe, ma tornato a casa dopo la missione, rifiuta di essere celebrato insieme ai suoi compagni, decidendo di ritirarsi dall'esercito. Il pilota sprofonda in un vortice di alcol e delinquenza, tenta più volte il suicidio finché, abbandonato dalla famiglia, viene rinchiuso in carcere e poi in un istituto psichiatrico, dove comincia la corrispondenza con Anders.

Il 12 giugno 1959 scrive:

In passato, ci sono state epoche in cui era possibile cavarsela [...] senza porsi troppi problemi sulle proprie abitudini di pensiero e di condotta. Ma oggi è relativamente chiaro che la nostra epoca non è di quelle. Credo, anzi, che ci avviciniamo rapidamente a una situazione in cui saremo costretti a riesaminare la nostra disposizione a lasciare [...] la responsabilità dei nostri pensieri e delle nostre azioni a istituzioni sociali (come partiti politici, sindacati, chiesa o stato).¹⁶

Eatherly non è cieco di fronte all'apocalisse, in lui l'angoscia e la disperazione sono lucidamente reali e lo guidano attraverso un lungo percorso nell'abisso e al riconoscimento delle proprie responsabilità, al contrario di una società, quella americana, che lo considera un traditore, ostracizzandolo solo perché pentito di ciò che aveva fatto.

Eatherly rappresenta, dunque, un esempio di moralità e rigore di fronte ad un'umanità cieca, incapace di valutare i pericoli e le insidie dell'epoca:

16. Lettera di Claude Eatherly, scritta in risposta ad Anders, pubblicata in appendice a G. Anders, *Diario di Hiroshima e Nagasaki*, cit., pp. 197-198.

Che se Claude, invece, nonostante l'esperienza che ha fatto, avesse continuato a vivere come prima, avrebbe dato prova di superficialità morale. La sua "malattia" testimonia della sua sensibilità morale. Non ci si può attendere allegria o indifferenza da chi è passato attraverso tanta miseria, e non è *lui* a essere anormale, ma l'esperienza che ha fatto; mentre sarebbe anormale reagire in modo perfettamente "normale" a un'esperienza come quella.¹⁷

Il comportamento che lo ha fatto considerare dai più come un folle, è, secondo Anders, espressione di salute morale, del rifiuto di sentirsi un ingranaggio all'interno di una macchina più grande di lui e l'esempio concreto di un sentire certamente sofferente, ma prima di tutto autenticamente morale. Eatherly si configura, dunque, come l'antitesi di Adolf Eichmann, il funzionario, grigio e banale, che obbedisce agli ordini senza pensare, un uomo qualunque che esegue nel silenzio della coscienza¹⁸.

Di fronte ai tantissimi Eichmann di cui la storia è piena, il problema, per Anders, rimane quello di come orientare lo sguardo e promuovere questa dilatazione dell'anima. La questione è seria, dal momento che:

Viviamo in una condizione di doppia cecità: convinti di riuscire a ben vedere, ne siamo tutto al contrario incapaci [...]. Non ci chiediamo più *perché* facciamo o non facciamo qualcosa; siamo come intorpiditi in un agire come risposta a imperativi della cui legittimità nulla pretendiamo di sapere, persuasi del fatto che "dobbiamo fidarci *perché* scorre in modo liscio".¹⁹

17. G. Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, tr. it. di R. Solmi, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 153.

18. Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2023.

19. M. Lalatta Costerbosa, *Günther Anders. Atomica Vergogna Totalitarismo tecnologico Discrepanza Mostruoso*, DeriveApprodi, Bologna 2023, pp. 53-54.

L'invito allo sviluppo della fantasia morale, dunque, si costituisce come l'unico antidoto possibile nei confronti di una società incapace di valutare i pericoli a cui ogni giorno è esposta. Ciò che Anders critica, nelle sue riflessioni, non è il potere della scienza o l'uso della tecnologia in sé, ma la mancanza di equilibrio tra lo sviluppo materiale e la crescita morale degli individui, la cui sopravvivenza è possibile solamente grazie alla facoltà di immaginare e prevenire le conseguenze delle proprie azioni.

5. *Conclusione: novanta secondi a mezzanotte*

Come abbiamo visto in questa breve esposizione, la critica che Anders rivolge al progresso costituisce il pretesto per leggere ed interpretare i nostri inquieti tempi. Di fronte allo sviluppo scientifico e tecnologico ci troviamo come all'interno della fiaba molussica della fata malvagia che guarisce un cieco infliggendogli la cecità supplementare di non riuscire a vedere la realtà delle cose²⁰.

È un sortilegio nel quale l'umanità si trova a vivere da quel 6 agosto 1945, l'anno zero in cui la pigrizia del pensiero ha avuto la meglio sulla responsabilità verso le generazioni successive. Ma, se è vero che, «si deve prestare più ascolto alla profezia di sventura che non a quella di salvezza»²¹, il contributo di Anders ci suggerisce di vincere quel dislivello originario tra la nostra capacità di immaginare e quella di creare prodotti mostruosi, come nel caso della bomba. L'essere umano ha da sempre dominato la natura, rendendosi padrone della tecnica

20. Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 120.

21. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. Rinaudo, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, p. 39.

e artefice dell'impossibile, eppure giungere al punto di non ritorno vuol dire imparare a fare i conti con le nostre azioni, confrontarsi, come Eatherly, con l'abisso e recuperare il proprio senso morale.

Oggi, in un'epoca in cui la tecnologia progredisce esponenzialmente, la riflessione di Anders risuona in maniera ancora più urgente: solo uno sguardo responsabile e un orientamento morale possono frenare la folle corsa dell'umanità verso l'apocalisse che si avvicina.

Novanta secondi a mezzanotte.

*Miseria e grandezza delle
«magnifiche sorti e progressive»
Pascal, Leopardi*

Nicolò Germano*

1

Appena separati da una virgola, in ossequio alla lunga tradizione che ne ha intravisto l’“amicizia stellare”, certo appurata da attenti vagli filologici: Pascal, Leopardi, dunque. E pure, da questo ambiguo segno di interpunzione, piuttosto allontanati che non uniti¹. Cosa ne è, cosa ne va da questa distanza?

Può forse soccorrere l’indagante il prestare attenzione alla diversa accentuazione, al differente statuto che nei due pensatori viene ad assumere il concetto, invero assai problematico, di “progresso”, specificatamente di “progresso morale”². Com’è noto, il fissarsi, nel circolo virtuoso tra storia delle idee e storia

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, Università degli Studi di Genova.

1. Per cui, si veda C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Adelphi, Milano 2018, p. 11.

2. Nell’inestricabile bibliografia concernente il tema del “progresso”, vuoi nella sua specificazione morale, vuoi nell’indisgiungibile suo saldarsi alla declinazione storica, politica, economica, cfr. almeno l’importante contributo, tolto dal monumentale *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, di R. Koselleck - C. Meier, *Progresso*, tr. it. di S. Mezzadra, Marsilio, Venezia 1991.

dei fatti, di una certa definizione coincide, se non sempre, spesso, con l'effettivo tramonto della cosa definita, nel vano tentativo di afferrare saldamente, novelli Zefiri di botticelliana memoria³, un qualche cosa che stia invece svanendo. Anche così può essere intesa, come è stata intesa, la parabola del "progresso"⁴, la cui scaturigine ha da situarsi tra dispute letterarie (quella celebre tra *Anciens* e *Modernes*)⁵ e l'incipiente alba dei Lumi, il cui culmine non può che rinvenirsi nella rinnovata teodicea hegeliana. Tuttavia, se i più insigni protagonisti della storia intellettuale dell'epoca ritenevano di ravvisare nel processo storico (tanto empirico quanto trascendentale) «un costante progresso verso il meglio»⁶, su altre coordinate sembrava aver deciso di muoversi la storia; e, se non di un

3. «Perché i celesti danni / ristori il sole, e perché l'aure inferme / zefiro avvivi [...]» (dove si avverte l'influenza del celebre sonetto petrarchesco *Zefiro torna, e 'l bel tempo rimena* – *Rerum vulgarium fragmenta*, CCCX, come riportato a margine dallo stesso Leopardi – lo apprendo dal commento di U. Dotti, in G. Leopardi, *Canti*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 264, nota 3) è necessario che ciò che un tempo *fu vivo* («Vissero i fiori e l'erbe, / vissero i boschi un dì»; corsivo mio. Le citazioni leopardiane sono tratte da G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Newton Compton, Roma 2016, qui pp. 99-101, risp. vv. 1-3 e 39-40), sia, oggi, conosciuto come *illusione*, come svanente illusione che solo un soffio di vento, attraverso l'*immaginazione*, possa risuscitare trasfigurata. Sulla *Primavera* botticelliana si tengano presenti almeno i classici studi di A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico*, tr. it. di E. Cantimori, a cura di G. Bing, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 1-58, e di J. Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dei. Saggio sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e nell'arte rinascimentali*, tr. it. di G. Niccoli e P. Gonnelli Niccoli, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 139 ss.

4. Su ciò, si veda il fondamentale G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» fra Ottocento e Novecento*, il Mulino, Bologna 1988².

5. Cfr. M. Fumaroli, *Le api e i ragni. La disputa degli Antichi e dei Moderni*, tr. it. di G. Cillario e M. Scotti, Adelphi, Milano 2005.

6. Il riferimento è a I. Kant, *Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), in Id., *Scritti di sto-*

inverso «costante progresso verso il peggio» si può parlare, il dubbio che la *Weltanschauung* progressista allora affermatasi rispondesse, in diversa maniera, con diversa fortuna, all'eclatante crisi della coscienza europea⁷ – crisi che era di ieri, che è di oggi – certo non può non sorgere.

Un tale sospetto si acuisce allorché, con più riguardo per la comprensione storica che non alla stretta prensile di una metodologia risolvendosi in metodica, tra l'affollato coro di lodi, si rivolga lo sguardo a quei cantori che stonano, o che restano muti. Tra questi ultimi, sono certo da annoverare Blaise Pascal e Giacomo Leopardi, pensatori radicali (come sempre radicale è l'autentica filosofia), alieni da ogni facile compromesso, venuti – per utilizzare la ficcante espressione del più leopardiano dei filosofi novecenteschi – «ai ferri corti con la vita»⁸ e che, proprio per ciò, più sono distanti da ogni teleologismo, da ogni inane ricomposizione posticcia, quasi l'esistenza fosse riducibile a una somma, o a una sottrazione, algebrica. La vita che si può notomizzare non è già più vita⁹: mancano, sembra-

ria, politica e diritto, tr. it., a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 223-239.

7. Per cui cfr. P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Librairie Générale Française, Paris 1994, in part. pp. 290-302.

8. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1982, p. 129. Per una lettura di Leopardi alla luce delle indicazioni del filosofo goriziano cfr. M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, pp. 117-120, e Id., *Magis amicus Leopardi. Due saggi*, Saletta dell'Uva, Caserta 2005.

9. Scrive Leopardi a tal proposito: «La natura così analizzata non differisce punto da un corpo morto. [...] Se non avendo noi mai veduto né uomo alcuno né animale di quello che realmente esistono, e niuna notizia avendone, ci fosse portato innanzi un corpo umano morto, e notomizzandolo noi giungessimo a conoscere a una a una tutte le più menome parti, e chimicamente scomponendolo, arrivassimo a scoprirne ciascuno ultimo elemento; perciò forse potremo noi conoscere il destino, l'azione le funzioni le virtù le forze ec., di ciascheduna parte d'esso corpo rispetto a se stesse, all'altre parti ed

no mancare al corpo solido, geometrico, del progresso e del suo disegno quei fremiti, quei sobbalzi, quei sommovimenti che permettono all'uomo di riconoscere, nell'altro uomo come in sé medesimo, l'*incognito dell'esistenza*, la sua *cartografia impossibile*.

2

Blaise Pascal ha saputo catturare, per frammenti e saggiamenti (erede esperto di Michel de Montaigne)¹⁰, l'incerta, "spaurante" *condition humaine* nel tempo che ha seguito le guerre di religione e la guerra dei trent'anni; che ha visto, tra le altre defenestrazioni, il definitivo capitolare del sistema tolemaico, l'imporsi di quello copernicano; che ha sentito serpeggiare il sospetto di un universo infinito – in costante e progressiva espansione, oppure destinato all'implosione, alla definitiva di-

al tutto, quale lo scopo e l'oggetto di quella disposizione e di quel tal ordine che in esse parti scorgeremmo, e osserveremmo pure co' propri occhi, e colle proprie mani tratteremmo; quali gli effetti particolari e l'effetto generale e complessivo di esso ordine, e del tutto di esso corpo; quale il fine di questo tutto; quale insomma e che cosa la vita dell'uomo; anzi se quel corpo fosse mai e dovesse esser vissuto; anzi pure, se dalla nostra stessa vita non l'arguissimo, o se alcuno potesse intendere senza vivere, concepiremmo noi e ritrarremmo in alcuno modo dalla piena e perfetta e analitica ed elementare cognizione di quel corpo morto, l'idea della vita? o vogliamo solamente dire l'idea di quel corpo vivo? e intenderemmo noi quale e che cosa fosse l'uomo vivente, e il suo modo di vivere esteriore e interiore? Io credo che tutti sieno per rispondere che niuna di queste cose intenderemmo» (*Zib.* 3237; il rimando che segue l'abbreviazione è alle pp. dell'autografo, per cui si è tenuto presente G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991).

10. Si veda B. Croquette, *Pascal et Montaigne. Étude des réminiscences des Essais dans l'œuvre de Pascal*, Droz, Genève 1974.

struzione? *Infini rien*, «infinito niente»¹¹, sono i due poli attorno a cui il filosofo francese costruisce e decostruisce la propria *cosmologia*. Cosmologia la quale, a ben vedere, non può che prospettarsi come una sorta di *antropologia* raddoppiata e rovesciata, giacché l'infinito e il niente che riempiono l'universo altro non sono che immagini fisiche, meta-fisiche, di ciò che strutturalmente inhabita l'uomo, la sua coscienza, il difficile e incerto costituirsi della sua destinazione etica e religiosa. Entrambi, infinito e niente, sempre in procinto di attraversare i propri confini, dissacrandoli dall'interno, trasfigurandosi l'uno nell'altro. Se, come è nel filosofo francese, l'infinito (Dio) è sempre possibile, non meno possibile e operante rimane il niente, l'assurdo, la vertigine del non-senso, la trascendentalità ineliminabile del nichilismo.

Sub specie caducitatis, nella *fragilitas* sua propria, erede della colpa adamitica¹², la dimensione coscienziale, l'Ego – o, meglio, «le moi» – appare a Pascal nelle *Pensées* «haïssable», «odioso»¹³. Immerso nel *divertissement*¹⁴, preda dell'*ennui*¹⁵, l'uomo sembra non potere ambire ad alcun progresso, nella vita individuale

11. B. Pascal, *Pensieri*, in Id., *Opere complete*, tr. it., con testo a fronte, a cura di M.V. Romeo, Bompiani, Milano 2020, pp. 2630-2631 (fr. 681), per cui cfr., ivi, p. 3086; fini osservazioni sull'inconoscibilità dell'infinito per Pascal in P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980, pp. 139 s.

12. Per il peccato d'origine in Pascal cfr. C. Ciancio, *Blaise Pascal (1623-1662)*, in G. Riconda - M. Ravera - G. Cuozzo (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 239-254.

13. B. Pascal, *Pensieri*, cit., pp. 2538-2539 (fr. 494).

14. Sul *divertissement* cfr. almeno ivi, pp. 2348-2357 (fr. 165-171). Ha scritto pagine decisive sul "sistema di divertimenti" che devia la morale contemporanea G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, Studium, Roma 1976², pp. 161-175.

15. Si veda, in part., B. Pascal, *Pensieri*, cit., pp. 2550-2551 (fr. 515); su ciò cfr. R. Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, Bulzoni, Roma 2007.

come in quella collettiva. La vorticosa peregrinazione pascaliana nei campi della miseria umana cattura istantanee indelebili, mette in campo una complessa e relata *fenomenologia della disperazione*, sempre accompagnata com'è, tale peregrinazione, dal «gouffre», dall'abisso che «avec lui se mouvant»¹⁶. Si dispera, leggendo le prime *liasses*, di potervi ritrovare un qualsivoglia momento di progressione, perlomeno di inversione di rotta rispetto al cratere dal quale sembra irrimediabilmente attratta l'umanità: «Ardiamo dal desiderio di trovare un assetto stabile, e un'ultima base stabile per edificarvi una torre che s'innalzi all'infinito, ma ogni nostro fondamento cede e la terra si spalanca fino agli abissi»¹⁷. Ogni accenno di progresso è qui, in realtà, se correttamente prospettato, null'altro che l'epifenomeno di una illusione prospettica; e ciò che si perfeziona per progresso, anche muore per progresso¹⁸, mai suturando quella ferita, quella lacerazione che l'uomo si porta dietro fin dagli inizi, quella ferita e quella lacerazione che, in un certo senso, l'uomo è.

E tuttavia, nell'approfondire la *pluridimensionalità dell'essere umano*¹⁹ seguendo il piano dell'*Apologie*, il filosofo francese ne

16. Così folgora il filosofo francese C. Baudelaire, *L'abisso*, in Id., *I fiori del male*, tr. it. di G. Bufalino, Mondadori, Milano 2016, p. 306; è da leggere in parallelo J.-L. Borges, *La sfera di Pascal e Pascal*, in Id., *Tutte le opere*, tr. it., a cura di D. Porzio, 2 voll., Mondadori, Milano 1984, vol. I, risp. pp. 911-914 e 998-1001.

17. B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 2389 (fr. 230).

18. B. Pascal, *Pensieri*, cit., pp. 2599-2600 (fr. 644), per cui cfr. R. Koselleck - C. Meier, *Progresso*, cit., pp. 76 ss. Sulla visione prospettica di Pascal, con preciso riferimento alla condizionalità e consequenzialità etica della fede, si tengano presenti le meditate pagine di L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano 1998, pp. 274 ss.

19. Fini osservazioni su ciò in I. Adinolfi, *Superba grandezza o prudente rinuncia?* L'Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi, in Ead. (a cura di), *“To nel pensier mi fingo”*. Seminario leopardiano a quattro voci, il melangolo, Genova 2016, pp. 67-122, in part. pp. 87 ss.

mette in luce la «transition»²⁰, l'accordo e il salto che, dal negativo, abilitano il passaggio verso un positivo – verso un'infinita positività, una positività infinita – sopraggiunto per illuminazione, per una conversione non già esterna, bensì, in conformità col motivo agostiniano e neo-platonico che le soggiace, interna, quasi un *reditus* nella verità che è in noi, nella verità che noi stessi siamo. La realtà della noia, del divertimento, della *misère* quale sia la figura che essa venga ad assumere, è una “finestra sull'infinità”²¹ – l'unica che sia data all'uomo, la sola che esso possa, faticosamente e incertamente, ritagliarsi sulla propria – sempre *parziale, condizionata, prospettica* – infinità.

L'intima, connaturata grandezza dell'essere umano si costruisce nello sforzo «à bien penser»²², l'unico principio di una possibile, comunque mai garantita, logica della vita morale:

Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. È da lì che dobbiamo rialzarci, e non dallo spazio e dalla durata, che non possiamo colmare. Adoperiamoci dunque per pensare bene. Ecco il principio della morale.²³

Ma rettamente pensare corrisponde, qui, al costante approfondimento della *dimensione religiosa dell'esistenza*, nel disporsi, in qualsiasi modo tale disposizione effettivamente si ponga, nel prendere posizione nei confronti della *fede*, giacché «vous êtes embarqué»²⁴ (anche se il sospetto che una tale imbarcazione sia poi la zattera della Medusa non può mai abbandonarci).

20. Così come titola la quindicesima intestazione (sedicesima nell'ed. Romeo) della *Copie*: B. Pascal, *Pensieri*, cit., pp. 2380-2393 (fr. 226-234).

21. I. Brodskij, *Profilo di Clio*, tr. it. di G. Buttafava, G. Forti e A. Cattaneo, Adelphi, Milano 2003, p. 102 (ma cfr. l'intero *Elogio della noia*, ivi alle pp. 97-106).

22. B. Pascal, *Pensieri*, cit., pp. 2392-2393 (fr. 232).

23. *Ibidem*.

24. Ivi, p. 2632 (fr. 681)

È solo in e da questo campo, da questo spazio, infatti, che per Pascal, si gioca l'infinità del progresso morale. Progresso, allora, che viene infine riconosciuto possibile, anche se mai garantito: l'eccedenza, l'imponderabilità *a parte hominis* del *rischiamento essenziale* permangono, come un fondo opaco non altrimenti suscettibile di analisi, per assumere gli ambigui connotati del *mistero ultimo*, dell'isaitico *Deus absconditus*.

3

Con Giacomo Leopardi la critica al progresso si radicalizza fino alla sua completa negazione²⁵, in una decostruzione insensibile a ogni ammantamento ideologico, a ogni facile restaurazione, a ogni infine inane rivoluzione. Il *pensiero poetante* leopardiano, per impiegare il noto sintagma coniato da A. Prete²⁶, non accetta, non può accettare la critica parziale al "progresso" sulla cui soglia si era arrestato Pascal. E non lo può perché il suo orizzonte (il luogo dal quale giunge, al quale ritorna il suo ininterrotto canto) è ormai del tutto immesso nel moderno, nel

25. Si tengano presente, in particolare, gli appunti contenuti in *Zib.* 3973-3975, 4500-4501, 4507-4508 e 4368. Molto utile, a tal riguardo, l'antologia curata da M.A. Rigoni: G. Leopardi, *La strage delle illusioni. Pensieri sulla politica e sulla civiltà*, Adelphi, Milano 1992 (per l'importante *Introduzione* di Rigoni cfr. ivi, pp. 9-35).

26. Cfr. A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi* (1980), Mimesis, Milano-Udine 2021, in part. pp. 153-169; dello stesso autore, si vedano anche i saggi raccolti in Id., *Il deserto e il fiore. Leggendo Leopardi*, Donzelli, Roma 2004, in part. pp. 80-105, dove il pensiero leopardiano è qualificato quale «un pensiero che sia conoscenza del mondo – del dolore che è nel mondo – attraverso la poesia e allo stesso tempo sia rappresentazione dell'individuo, della sua singolarità dolente, della sua finitudine osservata in rapporto con i silenzi dell'infinito nulla che dell'uomo è il ritmo e la lingua» (ivi, p. 105).

suo disincanto, nel suo lutto infinito: il poeta recanatese vive il *tempo del nichilismo*, ed è di questo tempo, in questo tempo che il ritmo della sua poesia viene articolandosi, disarticolando dall'interno la tradizione cui guarda, e che fino a un certo periodo (sempre non si voglia, come forse anche per la poesia si dovrebbe fare, sovvertire l'ordine cronologico di "fatti" e di "idee")²⁷ pure espressamente manteneva come orizzonte di senso, stilistico non meno che contenutistico. Ne è, tuttavia, che il pensiero leopardiano vive, e solo si fa, non nei moduli scolastici del deteriore classicismo, bensì invece nella vivente, ideale contemporaneità del classico, quale fonte inesauribile di canto e di meditazione²⁸: è da una tale disposizione innovatrice – perché essenzialmente attenta al nucleo incandescente dal classico custodito – che discende la radicalità di Leopardi, la capacità sua di scrutare, lontano da ogni infingimento, il moderno, il suo «corso» come il suo «ricorso»²⁹, con la storia e la destinalità che gli appartengono, e che lo rendono tale, appunto "moderno", malgrado ogni possibile negazione, contro tutti i ripetuti travestimenti sia progressisti, sia reazionari che allora come oggi lo hanno accompagnato.

Nichilismo, si diceva: tale è la condizione storica, la disposizione esistenziale che segna il tempo e l'occasione della po-

27. Lo suggeriva, in riferimento all'amore, T.W. Adorno, *Mimima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1954, pp. 24-25.

28. Penso al caso, veramente paradigmatico per la "coscienza poetica" leopardiana, di *Aen.* II, la cui influenza è stata accuratamente sottolineata da L. Blasucci, *Una fonte linguistica (e un modello psicologico) per i Canti: la traduzione del secondo libro dell'Eneide*, in Centro Nazionale di Studi Leopardiani (a cura di), *Leopardi e il mondo antico. Atti del V Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati 22-25 settembre 1980)*, Olschki, Firenze 1982, pp. 283-299.

29. Il riferimento vichiano è da intendere alla luce di quanto scrive S. Givone, *Filosofia, poesia e mito in Vico e Leopardi*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '95*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 101-118.

esia e della riflessione di Leopardi. “Nichilismo” che accenna al suo atteggiarsi trascendentale; non semplice segno dei tempi, ma temporalità stessa nell’attivo dispiegarsi della sua spazialità, sideralmente vuota dopo l’annuncio dell’uomo folle del racconto nietzscheano³⁰. Dio, anche nel teatro leopardiano, è morto, e resta morto: le illusioni sono fuggite, la ragione anzi ne ha fatto strage, e lo ha potuto non contro, ma in virtù della sua strutturale alleanza col cristianesimo. Religione dell’uscita dalla religione, la religione cristiana, nota il Recanatese in un appunto del 25 maggio 1821, «in gran parte» è «stata la fonte dell’ateismo, o generalmente, della incredulità religiosa»³¹:

La metafisica che va dietro alle ragioni occulte delle cose, che esamina la natura, le nostre immaginazioni, ed idee ec.; lo spirito profondo e filosofico, e ragionatore, sono i *fonti della incredulità*. Ora queste cose furono massimamente propagate dalla religione Giudaica e Cristiana, che insegnarono ed avvezzarono gli uomini [...] alla riflessione, alla ricerca delle cause occulte, all’esame e spesso alla condanna ed abbandono delle credenze naturali [...]. E sebbene tutte le religioni sono una specie di metafisica, e quindi tutte le religioni un poco fondate si possono considerare come *causa dell’irreligione*, ossia del loro contrario, mirabile congegnazione del sistema dell’uomo, il quale *non sarebbe irreligioso se non fosse stato*

30. F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, pp. 163-164. Su questo punto, anche in riferimento a Pascal, mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in N. Germano, *Etica, religione e letteratura nel tempo del nichilismo. Un percorso kierkegaardiano*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2022, pp. 3-15 (*Il nichilismo e la sua genealogia in Nietzsche*).

31. Zib. 1085. Per il cristianesimo come religione dell’uscita dalla religione, cfr. M. Gauchet, *La condition historique*, Gallimard, Paris 2003, in part. pp. 293-365, nonché quanto scrive R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2019², pp. 262 s.

religioso; contuttociò questa qualità principalmente, come ognun vede, appartiene alla Religione giudaica e Cristiana.³²

E lo è stata – continuando a esserlo – proprio in virtù della carica *metafisica* e *filosofica* che essa porta con sé, diversamente da quelle religioni che, per Leopardi, rimangono invece nello stato loro proprio, quello dell'illusione. Il cristianesimo incide nel corpo del moderno *le irragionevoli ragioni del dolore*, la verità sconvolgente, mai espressa con tanta forza fino ad allora, che tutto nel mondo è male, che anzi il mondo stesso è *male*, è *il male*³³: in un “mondo” siffatto, appare chiaro, l'unico progresso possibile, nella società non diversamente che nell'individuo, diventa l'accrescersi esponenziale del male, sempre

32. *Zib.* 1085 (ma cfr. anche s.); corsivo mio.

33. Esempiare, a tal proposito, la ricostruzione proposta, nei suoi *Pensieri*, dal poeta: «Gesù Cristo fu il primo che distintamente additò agli uomini quel lodatore e precettore di tutte le virtù finte, detrattore e persecutore di tutte le vere; quell'avversario d'ogni grandezza intrinseca e veramente propria dell'uomo; derisore d'ogni sentimento alto, se non lo crede falso, d'ogni affetto dolce, se lo crede intimo; quello schiavo dei forti, tiranno dei deboli, odiatore degl'infelici; il quale esso Gesù Cristo dinotò *col nome di mondo*, che gli dura in tutte le lingue colte insino al presente» (G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 643a; corsivo mio), da cfr. con quanto egli scrive nel dialogo tra il Galantuomo e il Mondo, ivi alle pp. 614b-619a. Chiaramente, agisce nella lettura leopardiana un significativo influsso gnostico-manicheo, che ben si esplica, come è stato notato, soprattutto nelle *Operette morali* (in part. nel *Cantico* e nel *Frammento*), ma non è da sottovalutare, almeno per i luoghi citati, l'influenza del pensiero machiavelliano (e della sua «disposizione anticristiana») anche per quanto attiene il nodo della “eternità” del “mondo”, per cui cfr. G. Sasso, *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Carocci, Roma 2015, pp. 163-178: p. 170; su Machiavelli come «altra faccia di Cristo» in Leopardi cfr. G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e atefania in Leopardi*, Marsilio, Venezia 2024, pp. 365-366. Per ciò, si tenga presente anche quanto scrive R. Damiani, *Gesù Cristo e l'annunciazione del mondo «nemico del bene»*. *Sulla religione di Leopardi*, in I. Adinolfi - G. Goisis (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 141-158.

tuttavia bilanciato al suo interno da una dinamica materiale e veracemente materialistica³⁴ che ne garantisce il perdurare, pur nella continua trasformazione.

Nella dialettica sfumata e non facilmente sintetizzabile che lega Leopardi al cristianesimo, un elemento appare comunque evidente: ed è, questo elemento, il radicarsi, vuoi antagonistico, vuoi irridente, vuoi profanatore (ma non è forse ogni verità una profanazione di ciò che ci è più sacro?) del pensiero leopardiano nell'*orizzonte del religioso*, al di là di ogni sua possibile declinazione confessionale, e pure nel *traditum* di una data tradizione (appunto, quella della religione cristiana) sempre inscriventesi³⁵. Ne risulta pertanto un doppio piano: l'uno, esterno e per così dire includente, abbracciante; l'altro interno, incluso e abbracciato. Il primo, per utilizzare una *distinzione* fondamentale operata da Alberto Caracciolo, fine interprete del nichilismo leopardiano³⁶, è lo spazio del *religioso*, l'altro quello della *religione* (la declinazione storica, positiva, di quell'*indistruttibile* che il religioso è), il quale propriamente non potrebbe essere pensato, come non potrebbe essere internamente distrutto, se non si riferisse a e non provenisse da un onni-abbracciante (*Umgreifende*)³⁷ che logicamente ed esistenzialmente lo precede, fondandolo. La religione e la sua

34. L'ontologia leopardiana sarebbe allora, in questo senso, piuttosto una meontologia che non una ontologia di stampo sociale come invece prospettato nella pur avvincente ricostruzione di A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, nuova ed., Mimesis, Milano-Udine 2023, in part. pp. 416-413.

35. Ha finemente colto questo sfasamento G. Lettieri, *Dulce naufragium*, cit., in part. pp. 173-231, per un raffronto tra Leopardi e Pascal.

36. Ne è testimonianza il postumo A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo. Raccolta "artigianale"*, Genova 1987, a cura di G. Moretto, Bompiani, Milano 1994.

37. Cfr. K. Jaspers, *Della verità. Logica filosofica*, tr. it., con testo a fronte, a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano 2015, pp. 97-447.

critica, perciò, esse stesse, nello stesso momento, si organizzano solo in uno spazio che ne permetta, trascendentalmente, il sorgere come il tramontare, la chiusura *e* la dischiusura.

Messaggero ermetico, figura di una «angelologia secolarizzata»³⁸, il poeta fa comunicare, *mette in relazione*³⁹, crea legami tra i due mondi, tra codesti due piani che non possono mai pensarsi, né darsi, l'uno disancorato dall'altro. Il pensiero poetante, la poesia pensante la fa finita, e chiude definitivamente, con le categorie tanto care a ogni monismo, naturalista o soprannaturalista che sia, o che si voglia, scompigliando tutte le convinzioni di chi vorrebbe chiudere qui l'immanenza, accampare là la trascendenza, o *vice versa*. Leopardi apre una ferita non più rimarginabile (come invece ancora sanabile rimaneva per Pascal) all'interno della storia del pensiero moderno, del suo interno articolarsi – e anche per questo è stato possibile interpretarlo come il pensatore che più di tutti, più ancora di Nietzsche⁴⁰, ha incarnato il *sensu insensato del nichilismo* – perché pensa, com'è stato notato, dalla *fine del pensiero*, dal meridiano che accenna a una possibile *filosofia futura*⁴¹. Certo non poteva rimanere risparmiato, dai colpi di

38. Così C. Galimberti, in G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1987, p. 300 (cfr. *ivi*, l'*Introduzione* del curatore: *Un libro metafisico*, pp. VII-XLVIII).

39. Leopardi, significativamente, a più riprese nello *Zibaldone* intende la verità come capacità di istituire relazioni, col che appunto sottolineando l'inesaustività prospettica del vero: Rigoni parla, a tal proposito (con opportuno riferimento a Cusano) di «*connessione infinita*» (M.A. Rigoni, *L'enciclopedia impossibile*, in G. Leopardi, *Tutto è nulla. Antologia dello "Zibaldone di pensieri"*, Rizzoli, Milano 1997, p. 13).

40. Per il quale si tenga presente almeno F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, tr. it. di G. Batta Buccioli, a cura di C. Galimberti, il melangolo, Genova 1992.

41. Cfr. per ciò il dittico leopardiano di E. Severino: *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990, e *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1998.

questa “ultrafilosofia”, il mito del “progresso”, in ogni possibile declinazione da esso assunta: *etica, morale, religiosa o politica*, quale che sia, nell’indisgiungibilità, nella relazionalità che strettamente connette queste diverse declinazioni nel pensiero leopardiano. Ed esso, il “progresso”, viene sempre colpito attraverso il filtro, quanto mai *tragico*, dell’*ironia*: «Errai, candido Gino; assai gran tempo, / e di gran lunga errai»⁴², suona l’*incipit* della *Palinodia*, della *retractatio* che suggella la fedeltà al compito essenziale del pensiero. Viene ancora colpito, il progresso, proprio attraverso quella figura che invece in Pascal ne garantiva l’articolazione, ovvero l’*infinito*.

Il poeta recanatese, infatti, fa equivalere l’*infini* col *rien*, l’infinito col nulla, accennando, da un lato, alla necessaria distruzione di ogni figura, di ogni momento di sé ideologicamente pago, e pertanto incapace di dire, di toccare il vuoto, l’assenza, la lacerazione dalla quale è invece composto, dalla quale proviene e alla quale ritorna; dall’altro, questa coordinazione, pur mantenendo attiva la possibilità della completa distruzione del niente, anche al contempo, per potersi logicamente pensare, deve sempre porsi quale *condizione di possibilità*, quanto meno del niente. Tale vuoto, allora, corrisponde allo *stesso* dello *spazio del Nulla*, ancora operante nell’interminabile intrattenersi dell’esistenza con il suo altro; che questo altro cerca di dire, di brancicare, e al quale ultimamente non può che accennare nel *dulce naufragium* che verifica, vanificandola, l’esistenza. E questo perché «anche il Nulla leopardiano si trasforma in Essere; anch’esso genera angoscia e pace; anch’esso – che, nella sua natura religiosa, è fonte di altissima vita e poesia, tanto che l’uomo ne ricerca segretamente, pur temendole, le vie – può essere confuso col “nulla” del pessimismo e del nichilismo»⁴³.

42. G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 190 (vv. 1-2).

43. A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit., p. 49.

È tuttavia ne *La ginestra*, ne *Il fiore del deserto* che Leopardi sferra il postremo attacco alla fiducia che il secolo ripone nelle «magnifiche sorti e progressive»⁴⁴, accertando e sancendo la concorde discordanza che lo lega, separandolo, dal filosofo francese. Il mondo, l'«umana gente», si è infine dimostrato incapace di riconoscere quella verità – il «τὸ φῶς» giovanneo che apre la canzone⁴⁵ – che sempre porta con sé, al suo apparire, un destino di morte (come già era in *A Silvia*): «qui mira e qui ti specchia, / secol superbo e sciocco, / che il calle insino allora / dal risorto pensier segnato innanti / abbandona- sti, e volti addietro i passi, / del ritornar ti vanti, / e procedere il chiami»⁴⁶. Non sapendo (non potendo?) accettare il tragico suggello della condizione umana, in perenne contrasto – e senza mai l'intervento di alcun progresso – con quella Natura che illude i suoi figli con un possibile, illimitatamente vicino e insieme lontano cambio di stato, l'uomo cede il passo alla “rettorica”. “Rettorica” la quale, pur necessaria per vivere *cotidie*, tenta in tutti i modi di distogliere la dovuta attenzione dalla “persuasione”, e, riuscendovi (come spesso accade), suonerà come quella fondamentale incomprensione tra il venditore di almanacchi e il passeggiare nell'omonimo dialogo⁴⁷. “Retto-

44. G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 202 (v. 51). *Contra*, cfr. la lettura proposta da C. Luporini in Id., *Leopardi progressivo* (1947), Editori Riuniti, Roma 2018, poi ampiamente riveduta come si può desumere, *passim*, da Id., *Decifrare Leopardi*, a cura di S. Landucci, Macchiaroli, Napoli 1998.

45. *Gv* 3,19: «Καὶ ἡγάπησαν οἱ ἄνθρωποι / μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς»; per le metamorfosi della luce nell'innologia cristiana successiva cfr. A. Comini, *Inni della luce*, All'Insegna Del Pesce d'Oro, Milano 1977.

46. G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., pp. 201-202 (vv. 52-58).

47. Ivi, pp. 600-601; A. Prete, *Le Operette morali: linguaggio del corpo e critica della restaurazione*, in G. Leopardi, *Operette morali*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 32-34, vi scorge (assieme al conclusivo *Dialogo di Tristano*) la critica più appuntita nei confronti dell'alleanza, di stampo platonico, tra progressismo romantico e spiritualizzazione cristiana.

rica”, ancora, nella quale rientra per Leopardi ogni illusione progressiva o progressista; che non sa, che finge di non sapere che «si infinita soltanto chi conosce dolorosamente che l’infinito è inattingibile»⁴⁸.

Ma qui, nel segno dell’*additata lontananza*, nell’*inaudita vicinanza* che lega e divide Pascal e Leopardi, il discorso, anziché chiudersi, dovrebbe appena cominciare.

48. P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano 2010, pp. 949-1054: p. 1043.

Sentimentalismo e progresso morale

Una prospettiva humeana

Lorenzo Greco*

Quando ci si interroga sulla natura del progresso morale, sorgono alcune domande tra loro correlate. In primo luogo: è effettivamente possibile individuare un progresso in morale? Se sì, di che cosa si tratta e quale prospettiva etica riesce a renderne conto al meglio? Che la moralità sia qualcosa che progredisce, infatti, non è ovvio; perché si possa fare un'affermazione di questo tipo è necessario intendersi su cosa sia un progresso e su come questo possa applicarsi alla moralità. Una possibile definizione di progresso è la seguente: una trasformazione in cui si ha un incremento di valore¹. Ebbene, se applichiamo questa definizione alla moralità dobbiamo chiarire di che trasformazione si tratti e quale valore subisca un incremento. In questo intervento provo a rispondere a queste domande sulla falsariga del sentimentalismo etico, nella versione sviluppata dal filosofo illuminista scozzese David Hume. A grandi linee, con sentimentalismo etico si fa riferimento a «quella famiglia

* Università degli Studi dell'Aquila.

1. Questa definizione è di S. Petrucciani, *Il progresso come problema politico*, relazione presentata al seminario «Che cos'è l'Illuminismo nel XXI secolo?», Sapienza Università di Roma, 16 gennaio 2024.

di tesi che rintraccia nelle emozioni e nei sentimenti il fondamento o il criterio di giustificazione e validazione delle azioni e dei giudizi morali»². Hume offre una declinazione del sentimentalismo etico che ci aiuta a inquadrare la questione del progresso morale stante la definizione che ne abbiamo dato poco sopra.

Sebbene Hume non si soffermi mai espressamente sul tema del progresso morale, la capacità che l'umanità possiede di migliorare oppure peggiorare la propria situazione è un tema che ricorre insistentemente nei suoi scritti, sia in quelli strettamente filosofici³ sia in quelli di natura storica, politica, sociologica, economica e letteraria⁴. In questa sede non indago nel dettaglio la questione del ruolo che il progresso morale ricopre nella riflessione complessiva di Hume (si tratta di una questione la cui portata va al di là dei limiti di questo mio intervento); piuttosto, voglio prendere spunto da alcune sue considerazioni sulla condizione umana, sulle vette a cui può spingersi ma anche sugli abissi in cui può precipitare, per offrire un'interpre-

2. S. Songhorian, *Sentimentalismo etico. Storia e prospettive*, Carocci, Roma 2024, p. 11.

3. Penso al *Trattato sulla natura umana* (in D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. I, tr. it. di A. Carlini, E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 1-665) e alle due *Ricerche*: la *Ricerca sull'intelletto umano* e la *Ricerca sui principi della morale* (entrambe in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, tr. it. di M. Dal Pra e E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1987, risp. pp. 1-175 e 177-362). In quanto segue citerò il *Trattato* con la lettera T seguita dal numero del libro, della parte, della sezione e della pagina; citerò le due *Ricerche* con gli acronimi RIU (per la *Ricerca sull'intelletto umano*) e RPM (per la *Ricerca sui principi della morale*), seguiti dal numero della sezione e della pagina.

4. I *Saggi morali, politici e letterari*, i *Saggi ritirati* e i *Saggi non pubblicati* (in D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. III, tr. it. di M. Dal Pra et al., Laterza, Roma-Bari 1987, risp. pp. 1-530, 531-572 e 573-594) e quindi la *Storia d'Inghilterra* (Id., *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 voll., Liberty Fund, Indianapolis 1983).

tazione nei termini di un sentimentalismo di matrice humeana attraverso la quale leggere la questione.

Volendo offrire una descrizione sommaria di progresso morale ispirata a Hume, possiamo dire quanto segue. Da una parte, Hume vede gli esseri umani nel corso della loro storia come capaci di uno sviluppo progressivo. Si tratta di un processo che si applica tanto alle persone prese isolatamente quanto a gruppi di persone e corrisponde a forme di civilizzazione, individuale e collettiva, in cui coloro i quali sono coinvolti subiscono un miglioramento della loro condizione dovuto a un raffinamento delle scienze e delle arti, delle potenzialità produttive e dunque della loro industriosità, e quindi dei sentimenti di benevolenza e umanità che guidano i rapporti che essi intrattengono tra loro. Dall'altra, i termini in cui si può sostenere che ci sia o meno un progresso sono riscontrati da Hume nell'incremento o nella restrizione della felicità degli esseri umani: essa rappresenta cioè il valore che può subire un aumento o una diminuzione. A sua volta, Hume spiega la felicità in termini di piacere e dolore: secondo lui, infatti, «[c]i si può arrischiare ad affermare che non c'è creatura umana cui il mostrarsi della felicità (ove non intervengano l'invidia o la vendetta) non rechi piacere, e quello dell'infelicità non rechi dolore. Questa sembra una cosa inseparabile dalla nostra struttura e costituzione»⁵. Per quanto riguarda la valutazione morale, secondo Hume approviamo ciò che ci dà piacere e lo riteniamo perciò virtuoso; disapproviamo invece ciò che ci provoca disagio e lo biasimiamo come vizioso: «le impressioni distintive mediante le quali conosciamo il bene o il male morale non sono altro che dei dolori o dei piaceri *particolari*»⁶. Per cui «qualsiasi qualità mentale, nostra o altrui, capace di

5. *RPM* 6, pp. 247-248, nota 2.

6. *T* 3.1.2.3, p. 498.

darci soddisfazione al solo vederla o pensarla, è decisamente virtuosa; come invece viziosa è qualsiasi cosa, di questa natura, che ci dia dolore»⁷. Nella *Ricerca sui principi della morale* Hume si esprime in maniera analoga: «dobbiamo alla fine riconoscere che il delitto o immoralità non è un fatto o una relazione particolare che possa essere oggetto dell'intelletto, ma ha origine interamente nel sentimento di disapprovazione che, in forza della struttura della natura umana, noi inevitabilmente proviamo quando veniamo a conoscenza di episodi di barbarie o di tradimento»⁸. E ancora: «[la] virtù [è] *qualunque azione o qualità mentale la quale dia a chi la considera il sentimento piacevole dell'approvazione*; il vizio è il contrario»⁹.

Per questo motivo, alcuni ritengono che Hume sia, in ultima analisi, un edonista etico¹⁰. In realtà, una riduzione della prospettiva humeana all'edonismo etico risulta eccessiva poiché, in senso stretto, la valutazione morale corrisponde a una stima da parte nostra del carattere delle persone, e questo richiede una considerazione ponderata della gradevolezza o dell'utilità, per se stessi o per gli altri, delle qualità del carattere in questione; il piacere o il dolore che si proverà sarà pertanto mediato da un processo riflessivo, sebbene sempre sentimentalmente sostenuto. Ciò specificato, si noti come una posizione di questo tipo non faccia appello ad alcuna forma di *eudaimonia* applicabile al genere umano in quanto specie per definire la felicità; questo perché nella prospettiva humeana manca qualsiasi riferimento a un *telos* che indichi la maniera più appropriata di sviluppo della natura umana. D'altra parte, che la felicità corrisponda a

7. T 3.3.1.3, p. 608.

8. RPM, appendice 1.16, p. 309.

9. RPM, appendice 1.10, p. 305.

10. Per esempio, R. Crisp, *Hume's Hedonism*, in «Hume Studies», XLIX, n. 1, 2024, pp. 35-51.

una qualche compiuta realizzazione dell'io che dovrebbe contraddistinguere le singole persone è una tesi problematica se vista nel contesto teorico della filosofia di Hume. In essa, infatti, è assente l'idea che gli esseri umani possano venire stabilmente individuati riferendosi a un supposto nucleo autentico che determini la loro identità; al contrario, come è noto, Hume mette in crisi la stessa nozione di identità personale, intendendola come un insieme di percezioni instabili e transitorie che non si coagulano in alcuna sostanza unitaria¹¹, rendendo difficile conciliare la felicità umana con la nozione di autenticità.

Ciò che Hume fa è giustificare quanto sostiene sulla felicità appellandosi all'osservazione, a seguito della quale «dovremo affermare che l'impressione che sorge dalla virtù è gradevole e che quella che deriva dal vizio è sgradevole; in qualsiasi momento l'esperienza può convincerci di questo»¹². In questo senso, le conclusioni a cui giunge circa il progresso morale dipendono dal suo progetto di elaborare una «scienza dell'uomo»¹³ sviluppata su basi empiriche e naturalistiche. L'indagine humeana non guarda solo alla biologia degli esseri umani; come egli specifica nella prima sezione della *Ricerca sull'intelletto umano*, è parte integrante di una descrizione corretta e completa della loro natura considerarli come creature che sono allo stesso tempo ragionevoli, sociali e attive¹⁴. L'analisi va perciò condotta attraverso esperimenti tratti da «una cauta osservazione della vita umana, così come si presentano comunemente nella condotta degli uomini che vivono in società, negli affari o nei piaceri»¹⁵. La natura umana che ne emerge è il frutto di una generalizza-

11. Cfr. T 1.4.5 e 6, e l'appendice.

12. T 3.1.2.2, p. 497.

13. T, *Introduzione* 4, p. 6.

14. Cfr. RIU 1.

15. T, *Introduzione* 10, p. 10.

zione e consiste in una serie di elementi – sentimenti, istinti, passioni, che per Hume sono percezioni – e quindi di pochi princìpi generali che rendono conto del modo in cui questa natura umana funziona. Tra questi princìpi spicca quello della simpatia, che per Hume rende conto della capacità degli esseri umani di venire colpiti dai sentimenti altrui; come si vedrà a breve, questo principio occupa un ruolo centrale per rendere conto del fatto che approviamo o disapproviamo qualcun altro, e quindi per inquadrare correttamente cosa si intende, humaneamente, con progresso morale.

Le percezioni e i princìpi che costituiscono la natura umana risultano, secondo Hume, essere costanti sincronicamente e diacronicamente, rendendoci riconoscibili gli uni agli altri e permettendoci di spiegare tanto il nostro passato quanto il nostro presente, e quindi di fare previsioni sul nostro futuro. Vale la pena riportare quanto Hume afferma per esteso:

Vorreste conoscere i sentimenti, le inclinazioni e il modo di vivere dei greci e dei romani? Studiate bene il temperamento e le azioni dei francesi e degli inglesi; non potete ingannarvi molto nel trasferire ai primi la *maggior parte* delle osservazioni che avete fatto riguardo ai secondi. L'umanità è tanto la stessa, in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, che la storia non ci informa di nulla di nuovo o di insolito a questo proposito. L'utilità principale della storia consiste soltanto nello scoprire i princìpi costanti ed universali della natura umana, mostrando gli uomini in tutte le varie circostanze e situazioni e fornendoci il materiale da cui ci sia possibile ricavare le nostre osservazioni e sulla cui base ci sia possibile informarci delle sorgenti regolari dell'azione e del comportamento umani.¹⁶

Questa costanza è dovuta a una somiglianza di fondo che accomuna gli esseri umani, permettendo loro di riconoscersi l'un l'altro:

16. *RIU* 8.7, p. 89.

Ora, è evidente che la natura ha conservato una grande rassomiglianza fra tutte le creature umane e che noi non notiamo mai negli altri una passione o un principio di cui, in qualche misura, non possiamo trovare in noi un parallelo. L'intelaiatura della nostra mente è qualcosa di analogo all'intelaiatura del nostro corpo. Sebbene le parti possano differire nella forma e nelle dimensioni, identiche rimangono in generale la loro struttura e il loro ordinamento. Vi è una notevolissima rassomiglianza che permane, malgrado tutta la loro varietà; e questa rassomiglianza deve certo contribuire moltissimo a farci entrare nei sentimenti degli altri, e a farceli abbracciare facilmente e con piacere. Di conseguenza troviamo che lì dove, oltre alla generale rassomiglianza della nostra natura, vi è anche una peculiare somiglianza nelle nostre maniere, carattere, paese o lingua, è più facile che ne nasca la simpatia.¹⁷

Hume, dunque, individua una natura umana durevole che tuttavia ammette una grande variabilità di espressione¹⁸, in una

17. T 2.1.11.5, pp. 333–334.

18. Ciò è stato sottolineato da molti interpreti, come è il caso, ad esempio, di M. Watkins, *The Philosophical Progress of Hume's Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, cap. 2, p. 65. In quanto segue farò riferimento soprattutto a questo testo; ma cfr. C.J. Berry, *Hume, Hegel, and Human Nature*, Nijhoff, The Hague-Boston-London 1982, cap. 4; Id., *Hume on Rationality in History and Social Life* e *Hume's Universalism: The Science of Man and the Anthropological Point of View*, entrambi in Id., *Essays on Hume, Smith and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2018, risp. pp. 146-162 e 208-225; A. Cohen, *The Notion of Moral Progress in Hume's Philosophy: Does Hume Have a Theory of Moral Progress?*, in «Hume Studies», XXVI, n. 1, 2000, pp. 109-128; Id., *In Defence of Hume's Historical Method*, in «British Journal for the History of Philosophy», XIII, n. 3, 2005, pp. 489-502; R.H. Dees, *Hume and the Context of Politics*, in «Journal of the History of Philosophy», XXX, n. 2, 1992, pp. 219-242; S. Evnine, *Hume, Conjectural History, and the Uniformity of Human Nature*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXI, n. 4, 1993, pp. 589-606; D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, cap. 4; D.W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, University of Chicago Press, Chicago 1984, cap. 8; R. Susato, *Hume's*

maniera simile al modo in cui i principi che spiegano la costanza dei fenomeni in natura sono, allo stesso tempo, alla base delle loro multiformi manifestazioni: «[i]l Reno scorre verso nord, il Rodano a sud, eppure sgorgano entrambi dalla *stessa* montagna e sono spinti nelle rispettive direzioni opposte dallo *stesso* principio di gravità. Il differente pendio del terreno su cui corrono provoca tutte le diversità del loro corso»¹⁹. La natura umana non è statica ma si manifesta in circostanze storiche, sociali e politiche specifiche²⁰. Nondimeno, questa struttura stabile che si rivela nello svolgersi molteplice della condotta umana nel tempo rappresenta un punto di riferimento e un metro di giudizio per osservare e giudicare ciò che è buono o cattivo per gli esseri umani²¹, permettendo a Hume di concepire una forza «dinamica o progressiva»²² operante nelle relazioni umane che rende possibile correggere e raffinare la condotta umana secondo «un processo dinamico di negoziazione sociale, in cui impieghiamo l'idioma del

Oscillating Civilization Theory, in «History of European Ideas», XXXII, n. 3, 2006, pp. 263-277; S.K. Wertz, *Hume, History and Human Nature*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXVI, n. 3, 1975, pp. 481-496.

19. *RPM*, *Un dialogo*, p. 352.

20. Una discussione esemplare al riguardo è fornita da Hume in *RPM*, *Un dialogo*.

21. Cfr. A. Cohen, *The Notion of Moral Progress in Hume's Philosophy*, cit.; C.J. Berry, *Hume on Rationality in History and Social Life*, cit., e Id., *Hume's Universalism*, cit.; S.D. Hudson, *Human Character and Morality: Reflections from the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London 1986, capp. 7, 9, 10; M. Lind, *Hume and Moral Emotions*, in O. Flanagan - A.O. Rorty (a cura di), *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London 1990, pp. 133-147; J. Spector, *Value in Fact: Naturalism and Normativity in Hume's Moral Psychology*, in «Journal of the History of Philosophy», XLI, n. 2, 2003, pp. 145-163.

22. M.B. Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 227 e 238.

sentimento morale per costruire, confermare, contestare e così via, le nostre nozioni di caratteri ideali, soddisfacenti e immorali»²³.

Tra le costanti che emergono da questa osservazione degli esseri umani nel corso della loro storia c'è senz'altro la loro attitudine a provare piacere e dolore, ma soprattutto il loro provare piacere e dolore a causa del comportamento *di altri esseri umani*. Ciò è dovuto all'operare del principio che, secondo Hume, sta alla base della nostra capacità di valutazione e giudizio morali: il principio della simpatia²⁴. È la simpatia che determina i nostri sentimenti di piacere o dolore quando ci troviamo di fronte all'espressione di emozioni da parte di qualcun altro, per cui proviamo approvazione o disapprovazione perché reagiamo simpateticamente a queste emozioni in maniere che sono piacevoli o dolorose per noi: «[u]n'azione, un sentimento, una qualità sono virtuosi o viziosi: perché? Perché la loro vista provoca un piacere o un dolore di tipo particolare. Quindi, dando ragione del piacere o del dolore, spiegheremo sufficientemente il vizio e la virtù»²⁵.

La simpatia è il principio che per Hume sta alla base della comunicazione sentimentale tra gli esseri umani ed esso

23. J.A. Taylor, *Hume on the Standard of Virtue*, «The Journal of Ethics», VI, n. 1, 2002, pp. 43-62: p. 62. Cfr. anche Id., *Humean Humanity versus Hate*, in J. Welchman (a cura di), *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 2006, pp. 182-203, e quindi A.C. Baier, *Civilizing Practices*, in Ead., *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, Methuen, London 1985, pp. 246-262; M.B. Gill, *Hume's Progressive View of Human Nature*, in «Hume Studies», XXVI, n. 1, 2000, pp. 87-108; Id., *The British Moralists*, cit., cap. 18; J.T. King, *Hume on Artificial Lives with a Rejoinder to A.C. MacIntyre*, in «Hume Studies», XIV, n. 1, 1988, pp. 53-92.

24. Cfr. soprattutto, ma non solo, T 2.1.11.

25. T 3.1.2.3, p. 498.

spiega la nostra capacità di tracciare distinzioni morali²⁶. Specificamente, una «simpatia forte [*strong sympathy*]²⁷ genera in noi una reazione benevola che ci porterà ad agire in favore di coloro con i quali simpatizziamo; una delle constatazioni più importanti a cui Hume giunge dall'osservazione degli esseri umani è, appunto, che la loro simpatia *può essere ampliata* – egli parla in questo caso di «simpatia estesa [*extensive sympathy*]²⁸ – impegnando la loro immaginazione ed espandendo così i confini della loro considerazione morale al di là del qui e ora. E però questa amplificazione della simpatia non è qualcosa di automatico o di necessario; come sottolinea Margaret Watkins, ci sono occasioni in cui la simpatia «può lavorare in maniera parziale»²⁹, producendo risultati peggiori che se la simpatia non operasse affatto. Per casi come questi, Watkins parla efficacemente di «simpatia indebolita [*weakened sympathy*]³⁰. Rientrano all'interno della simpatia indebolita tutte quelle forme di crudeltà in cui si è sensibili alle sofferenze altrui ma non abbastanza da alleviarle, finendo, al contrario, col goderne; un esempio tangibile è quello del rapporto che si instaura tra il padrone e lo schiavo:

Nuovamente, la natura umana non è statica: la schiavitù insegna ai membri della classe privilegiata i piaceri del dominio, rendendoli insensibili alla sofferenza altrui, e producendo abitudini “barbare”. [...] L'angoscia di colui il quale si trova in schiavitù diviene pertanto una fonte di gioia per il padrone – una malizia che ha in sé un desiderio di accrescere quell'angoscia. [...] Di fatto, [la malizia] può essere

26. Cfr. tutto T 3.3, soprattutto le sezioni 1-3 e 6.

27. M. Watkins, *The Philosophical Progress*, cit., p. 77.

28. T 3.3.6.3, p. 653, dove però si traduce «generale simpatia»; in T 3.3.1.23, p. 619 è tradotto invece, correttamente, «*simpatia estesa*».

29. M. Watkins, *The Philosophical Progress*, cit., p. 76.

30. *Ibidem*.

aumentata proprio dal riconoscimento della loro comune umanità.³¹

Più in generale, si può riscontrare una diminuzione della forza della simpatia in tutte quelle circostanze in cui si prova disgusto o odio per il prossimo; sempre con le parole di Watkins, «[s]ebbene la simpatia sia in linea di principio possibile tra tutti gli esseri umani, la simpatia con coloro i quali soffrono non genera sempre passioni benevole. Possiamo osservare il dolore di un altro, provare simpateticamente dolore noi stessi, e sviluppare come conseguenza ripugnanza per la persona che soffre»³². D'altra parte, si tenga presente che nella spiegazione anatomica della natura umana di Hume, a fare da contraltare alla simpatia c'è un principio di paragone altrettanto potente che funziona in maniera uguale e contraria, facendoci dispiacere quando siamo testimoni della fortuna altrui e gioire invece della loro malasorte, una volta che compariamo la loro situazione alla nostra³³.

Il punto, dunque, è che il medesimo principio della simpatia può essere tanto debole quanto forte, e ciò crea un problema per il progresso morale visto attraverso una lente sentimentalista humeana: esso può sempre venire disatteso. Un principio come quello della simpatia è tanto la base su cui la moralità poggia e si sviluppa quanto un motore che spinge in direzione opposta; esso non opera sempre nella direzione di un alleviamento della sofferenza altrui ma può risvegliare passioni di predominio e prevaricazione sull'altro che si credevano sopite³⁴. In altre parole, si deve alla simpatia la capacità che gli esseri umani possiedono di mettere in moto la loro immagi-

31. Ivi, p. 75.

32. Ivi, p. 76.

33. Cfr. T 2.2.8.

34. Cfr. M. Watkins, *The Philosophical Progress*, cit., pp. 75 ss.

nazione e di concepire i loro simili come membri di una sfera morale all'interno della quale essi vanno riconosciuti e rispettati; ma è la simpatia stessa che è causa di un esercizio deviato dell'immaginazione, portando gli esseri umani a escludere i propri simili da quella sfera e a renderli al contrario oggetto di avversione, di disprezzo, e finanche di sadismo. Dall'osservazione delle relazioni tra gli esseri umani nel corso della loro storia si può constatare come essi siano senz'altro in grado di migliorare la loro condizione diminuendo il dolore che possono provocare in seguito all'esercizio della loro crudeltà e di trattarsi l'un l'altro in maniere più civili: ci sono state epoche storiche in cui la condizione umana è stata sensibilmente migliore e più felice per un largo numero di individui in seguito a un esercizio della simpatia che ha permesso loro di provare sentimenti altruistici in maniera più ampia e immaginativamente più consapevole. Da un punto di vista humeano, si può dire che in casi come questi si assiste a un vero e proprio progresso morale. Ebbene, è però anche osservabile come questi risultati non possano mai essere dati per scontati ma possano essere, e siano stati, ribaltati, facendo regredire gli esseri umani a stadi più feroci e brutali. Per il sentimentalismo humeano, l'incertezza del progresso morale è dovuta al fatto che certe tendenze passionali distruttive proprie della natura umana possono sempre riattivarsi³⁵: non c'è nessuna garanzia che l'umanità proceda inevitabilmente verso il meglio.

Dallo sviluppo dell'analisi di Hume emerge pertanto come sia senz'altro possibile registrare nella storia umana chiari casi di progresso morale, vale a dire, di aumento della felicità degli esseri umani alla luce di un più generale miglioramento dei rapporti tra di loro dovuto a un graduale processo di civilizzazione. Tuttavia, si tratta di un progresso fragile e nient'affatto

35. Cfr. *ivi*, pp. 66, 81.

necessario né, tanto meno, inevitabile, poiché i risultati raggiunti possono sempre essere interrotti e quindi dimenticati. Il punto cruciale è che questa fragilità, per Hume, è un esito inevitabile della natura umana, poiché dipende da passioni e principi che la strutturano, vale a dire, dai medesimi elementi che rendono possibile quello stesso progresso morale. Il discrimine – ciò che ci permette di affermare che la condizione umana è peggiorata – è la constatazione dell'esercizio della crudeltà; come sintetizza Watkins, «[l]a vita in generale sarà peggiore in proporzione al grado in cui certe persone ne dominano altre nella vita sia pubblica sia privata»³⁶.

Se facciamo nostro il sentimentalismo etico nella formulazione che ne dà Hume, possiamo perciò concludere che un progresso della condizione umana può aversi – anche se solo a tratti e senza alcuna assicurazione del suo avverarsi – e a esso corrisponde una diminuzione generale della sofferenza provocata dall'esercizio della malvagità, della crudeltà e della violenza. In questo senso, il parametro che il modello di sentimentalismo etico elaborato da Hume offre per tenere traccia del progresso morale – per registrarne l'aumento ma anche i continui e frequenti regressi – si pone nel solco di quel «liberalismo della paura» promosso da Judith Shklar³⁷, secondo il quale qualsiasi ragionamento che si voglia operare sul progresso morale non può non tenere conto del fatto che c'è sempre il rischio che i risultati ottenuti vengano cancellati; lo sono stati in passato, molte volte, e non c'è alcuna certezza che, data la maniera in cui gli esseri umani sono strutturati, ciò non avvenga nuovamente. Questa continua incertezza a cui sono esposti

36. Ivi, p. 55; ma cfr. tutta la sezione 2.3.

37. J.N. Shklar, *The Liberalism of Fear*, in N.L. Rosenblum (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1989, pp. 21-38.

gli esseri umani rende ancora più preziosi i risultati a cui essi sono giunti, e richiede un'attenzione continua affinché essi vengano difesi e preservati. Nella definizione che Shklar offre del liberalismo della paura, esso prende le mosse dalla constatazione dell'esistenza di «un *summum malum*, che ognuno di noi conosce ed eviterebbe se potesse. Questo male è la crudeltà e la paura che essa ispira, e quindi la paura per la paura stessa»³⁸. Specificamente, Shklar ha in mente «l'infliggere deliberatamente dolore, fisico e quindi emotivo, a una persona o a un gruppo più deboli da parte di coloro che sono più forti, con lo scopo di ottenere un qualche fine, tangibile o intangibile»³⁹. Un liberalismo così concepito si accorda bene con la convinzione humeana che le conquiste sociali e politiche delle moderne società commerciali liberali – conquiste contingenti, storicamente e localmente circoscritte, sempre a rischio di venire negate, e purtuttavia conquiste concrete ed efficaci – permettono agli esseri umani di esprimere appieno le loro potenzialità e di vivere un'esistenza ricca e felice⁴⁰. La convinzione alla base del liberalismo della paura vale per Shklar e sarebbe valsa anche per Bernard Williams⁴¹; se quanto abbiamo sostenuto sul modo in cui Hume concepisce

38. Ivi, p. 29.

39. *Ibidem*.

40. Nelle parole di A. Cohen, *The Notion of Moral Progress*, cit., p. 121: «[c]'è una fondamentale componente naturalistica nella filosofia politica di Hume che ci conduce direttamente alla sua affermazione della superiorità della moderna società liberale commerciale. Hume crede che se prendiamo le persone come sono, date la legge e la libertà, il naturale corso del miglioramento verso la civilizzazione porterà, in assenza di fattori di distorsione (come la schiavitù o la superstizione), a una società commerciale».

41. B. Williams, *Il liberalismo della paura*, in Id., *In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica*, tr. it. di C. Del Bò, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 63-75.

il progresso morale è convincente, possiamo attribuire questa convinzione anche a quest'ultimo⁴².

42. Questo intervento è stato presentato al Convegno Nazionale della Società Italiana di Filosofia Morale *Il progresso morale: sfide, opportunità e prospettive future*, tenutosi presso l'Università degli Studi di Roma Tre il 31 maggio e il 1° giugno 2024. Vorrei ringraziare i partecipanti e in particolare Federico Bina, Christoph Lumer, Vallori Rasini, Sarah Songhorian e Francesco Zucchini per le loro osservazioni, e Alessandro Ferrara ed Eugenio Lecaldano per avere letto e commentato una versione di questo scritto. Questo intervento rientra tra le attività del PRIN 2020 «La compassione in azione: teorie della simpatia e costruzione dell'alterità nel lungo Settecento» (2020KL3S9H).

Indice

Il progresso morale. Sfide, opportunità e prospettive future

Introduzione di Fabrizia Abbate e Giuseppe Pintus p. 9

Questioni generali

Patricia Kitcher, *Il nucleo morale della teoria della ragione pratica di Kant* p. 19

Philip Kitcher, *Progresso valutativo* p. 37

Federico Bina, Matilde Liberti, Maria Silvia Vaccarezza, *Etica delle virtù e progresso morale: un dialogo impossibile?* p. 69

Andrea Aguti, *Progresso morale e religione* p. 93

Fiorella Battaglia, *La non idealità del progresso morale* p. 127

Paolo Gomasasca, *Falsa coscienza e offensiva contro-egemonica. Svegliare il progresso morale* p. 149

Radici storiche del concetto di progresso morale

Giacomo Maria Arrigo, *Il fallimento del deismo politico. Storia breve del “progresso” religioso (1793-1794)* p. 175

Leonardo Ursillo, *L'idea di progresso morale ed ereditarietà tra Darwin e Sidgwick* p. 195

Natura e possibilità del progresso morale

Giulia Battistoni, *Il progresso morale attraverso il concetto di responsabilità* p. 215

Angelo Campodonico, *Esiste un progresso nella saggezza e nelle virtù e come pensarlo?* p. 231

Enrico Di Meo, *La natura del progresso morale: approfondimento o innovazione?* p. 247

Giorgio Erle, *Dall'astuzia alla saggezza. La responsabilità dell'essere umano di fronte al percorso storico e alla natura* p. 263

Paola Iadaresta, *Unfolding reality: riflessioni sul naturalismo dialettico di Murray Bookchin* p. 277

Laura Langone, *Natura e progresso morale in Nietzsche* p. 293

Armando Manchisi, *Fini come ipotesi di azione. Alcuni argomenti per una concezione teleologica moderata del progresso morale* p. 309

Marco Mulone, *L'idea kantiana di progresso* p. 325

Matteo Pietropaoli, *Il progresso morale nella convergenza di storia umana e storia planetaria. Antropocene e maturazione dell'umanità in Hamilton* p. 341

Progresso morale ed etica applicata

Francesco Allegri, *Il progresso morale nel superamento dell'antropocentrismo. Il valore degli animali e dell'ambiente* p. 359

Antonella Ficorilli, Fabrizio Rufo, *Biodiversità e cambiamento climatico. Virtù verdi e conoscenza scientifica* p. 377

Patrizia Masoero, *Progresso morale tra etica, medicina ed economia* p. 395

Ermanno Petrocchi, *Tecnologie persuasive e controllo delle preferenze. Conseguenze sull'autonomia e sulla facoltà morale* p. 413

Alma Lia Salmeri, *Quale progresso morale? Libertà e responsabilità tra essere umano e intelligenza artificiale* p. 429

Progresso morale e metaetica

Antonia Faustini, *I limiti applicativi del progresso morale. Una critica al democratic contractualism di Philip Kitcher* p. 449

Cristoph Lumer, *Progresso morale. Criteri ed esempi* p. 469

Valentino Pellegrino, *L'evoluzione della morale. Tradizione e progresso in Friedrich von Hayek* p. 495

Progresso morale ed etica normativa

Angela Renzi, *Morale ed etica, norme e télos. Ricoeur e i prolegomeni di una futura filosofia pratica* p. 511

Progresso morale e direzionalità della storia

Marco Barbieri, *Storicità, azione, valori. Per una «filosofia materiale del progresso»?* p. 531

Fabrizio Carlino, *«Giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo». Machiavelli nella concezione althusseriana del processo storico* p. 547

Roberto Celada Ballanti, *Progresso storico e progresso morale nel frammento sull'Apokatastasis di G.W. Leibniz* p. 565

Beatrice Monti, *«Un popolo civile senza metafisica». zeitlos e Zeitlichkeit nella Scienza della logica di Hegel* p. 575

Federica Pitillo, *Progresso e dissonanza storica. Hegel e la Rivoluzione francese* p. 593

Progresso morale e utopia

Damiano Bondi, *La profezia di sventura come veicolo di progresso morale* p. 611

Antonino Giannetto, *Il progresso morale tra sogno e incubo. Utopia e distopia in Bloch e Anders* p. 633

Progresso morale e progresso scientifico

Giuseppe De Ruvo, *Progresso tecnologico, regresso morale e prassi politica. Dalla critica alla politica come professione* p. 653

Roberto Di Ceglie, *Transumanismo ed etica teistica* p. 669

Angelo Tumminelli, *Interagire con gli agenti artificiali. Elementi di etica robotica* p. 687

*Etiche del futuro:
prospettive e dibattiti emergenti*

Andrea Lavazza, *Il lungoterminismo come allargamento (problematico) del cerchio morale* p. 707

Maria Teresa Pacilè, *La sfida etica della robotica sociale. La co-evoluzione uomo-robot e una nuova teoria delle emozioni* p. 721

Aldo Pisano, *Etica dell'incertezza. Il bias di analogia e la teoria della complessità nel decision making* p. 739

Simona Tiribelli, *Tecnologie algoritmiche, ragionamento sociale e progresso morale* p. 755

Progresso morale e critica sociale

Michele Cardinali, *Come non mancare il presente. Elogio e criticità dell'attenzione nel progresso morale* p. 775

Laura Corona, *Giustizia come progresso collettivo* p. 791

Lorenzo Fiori, *Progresso morale e normatività etica. La sfida della vulnerabilità dei corpi alla nuova ragione del mondo* p. 809

Antonio Petagine, *I diritti umani come progresso morale e civile. Intorno alla posizione di Jacques Maritain* p. 825

Annaflavia Merluzzi, Annunziata Pizzuto, *Progresso morale: una prospettiva metodologica. Tra costruzione di nicchia e marxismo* p. 843

Luca Scafoglio, *Dal progresso al "pluriverso". Tra teoria critica e riflessione decoloniale* p. 859

Educazione e progresso morale

Calogero Caltagirone, *Il progresso morale nelle età e nelle forme pratiche della vita* p. 879

Ilaria Ferrara, *I pregiudizi di genere alla prova dell'Illuminismo. La Gründliche Untersuchung di Dorothea Christiane Erxleben e una nuova forma di razionalità femminile* p. 895

Giulio Pennacchioni, *Progresso morale e cambiamento climatico. Il caso dell'educazione alla sostenibilità* p. 919

Martina Piantoni, *Verso un progresso morale possibile. Il ruolo dell'educazione morale* p. 939

Critiche all'idea di progresso morale

Greta Mancini, «Ciechi di fronte all'Apocalisse». *La critica al concetto di progresso in Günther Anders* p. 965

Nicolò Germano, *Miseria e grandezza delle «magnifiche sorti e progressive»*. Pascal, Leopardi p. 979

Lorenzo Greco, *Sentimentalismo e progresso morale. Una prospettiva humaneana* p. 995

Questo volume raccoglie le riflessioni di studiosi affermati e giovani ricercatori intervenuti al Convegno annuale della Società Italiana di Filosofia Morale (Roma, 31 maggio e 1 giugno 2024).

Il sottotitolo fa riferimento alle sfide, alle opportunità e alle prospettive future, nella convinzione che parlare di progresso ci collochi, inevitabilmente, sulla soglia di ciò che accadrà, di un dopo verso cui ci proiettiamo. Da questo punto di vista, è come se l'argomento riassume lo sforzo dell'etica di aprire una finestra sul divenire.

Eppure, proprio come tutte le finestre di una casa, questa apertura si spalanca all'esterno, ma anche dall'interno: il tema del progresso morale, nel momento stesso in cui si presenta come scommessa per il divenire, si fa questione per il presente e memoria del passato.

In copertina: Jørgen Roed, *A Physionotrace Portraitist*, 1802, *Statens Museum for Kunst*, The Art Institute of Chicago.