

Silvano Allasia

LE RAGIONI DELL'AGIRE MORALE

Quali ragioni abbiamo per agire moralmente? Per avere riguardo per gli altrui interessi oltreché per i nostri? L'etica ha spesso guardato con evidente imbarazzo a questa semplice domanda, giudicandola ora insensata ora addirittura immorale. La stessa domanda è al centro dell'opera di Derek Parfit «*Ragioni e persone*» (prima versione inglese 1984). Noi tutti crediamo di avere delle ottime ragioni per perseguire il nostro interesse; crediamo di avere delle ragioni anche per agire *contro* il nostro interesse quando la moralità lo richiede. Ma queste ultime — le ragioni morali — devono necessariamente apparirci più oscure, incerte. L'intento di Parfit è quello di dare loro forza e spazio, gettando il dubbio sulle più ovvie ragioni dell'egoismo.

Se intendiamo fare spazio alle ragioni della moralità dobbiamo liberarci di un'accreditata teoria della razionalità: *la teoria dell'interesse personale (S)*. Questa indica come fine sommamente razionale per l'agire di ognuno il fatto che la *sua* vita vada nel migliore dei modi possibili, senza riguardo per la vita delle altre persone. In quanto *razionali* i soggetti devono preoccuparsi del *proprio* interesse e non di quello altrui. I sentimenti morali non hanno quindi dignità razionale. Se non vogliamo consentire con questa desolante conclusione dobbiamo confutare la teoria che la comporta.

Nella prima parte delle scritto — «Teorie che si condannano all'insuccesso» — Parfit si chiede se possiamo rigettare *S* in quanto *intrinsecamente fallace*. A favore di questa possibilità depongono tanto la constatazione che la disposizione a non andare mai contro il proprio interesse non è sempre foriera di buoni risultati (in molte circostanze, per un soggetto, l'esito sarà migliore se sarà disposto a sacrificare il proprio utile) quanto il condannarsi all'insuccesso sul piano collettivo della stessa teoria (in una comunità in cui tutti non badino ad altro che al proprio interesse gli esiti saranno peggiori *per ognuno* rispetto agli esiti che si sarebbero prodotti se tutti avessero agito moralmente). Quest'ultimo argomento sembra avere una particolare rilevanza: se tutti seguiranno con successo la teoria dell'interesse personale, gli interessi di tutti si realizzeranno peggio di come potrebbero. Questo dimostra la nostra teoria intrinsecamente fallace? Potremmo essere tentati di rispondere di sì, segnando un punto a favore della moralità: ponendo attenzione agli interessi altrui, agendo quindi moralmente, agiamo meglio anche nei termini del nostro interesse personale (una via classica dell'etica per risolvere la questione). Ma Parfit ritiene questo argo-

mento sbagliato: *noi* agiamo meglio, ma *ciascuno* di noi agisce peggio. La nostra teoria non pretende di avere successo sul piano collettivo, ma solo su quello individuale. Quel tipo di autocondanna non è quindi rilevante ai fini di un giudizio sulla sua interna coerenza. Ma è comunque un fatto importante: se anche non permette di liquidare la teoria dell'interesse personale come autocontraddittoria, rende evidente il fatto che, se non vogliamo stare tutti peggio, abbiamo bisogno di *altre* ragioni per agire: di ragioni morali.

L'indagine sulla coerenza interna delle teorie porta frutti migliori applicata alle concezioni morali. Tanto il consequenzialismo che la morale di senso comune si condannano anch'esse — in modo diverso — all'insuccesso sul piano collettivo. Le morali consequenzialiste ci invitano a scegliere sempre l'atto che è verosimile produca il massimo beneficio considerato impersonalmente: dobbiamo agire senza riguardo alle nostre preferenze, trasformandoci in *puri operatori di bene*. Ma se tutti ci trasformassimo in tali fantastiche entità, andrebbe persa l'enorme quota di felicità che ci deriva dall'agire in conformità ai nostri desideri, e la bontà del risultato complessivo ne sarebbe compromessa. Alla moralità di senso comune non spetta sorte migliore. A giudizio di Parfit tale moralità consiste in larga misura di obblighi verso persone particolari (i nostri figli, amici, alunni, ecc.): se tutti perseguissero con successo l'interesse delle persone particolari verso cui pensano di avere degli obblighi, senza riguardo per gli interessi di altre persone, gli esiti sarebbero tali che *ognuna* di queste persone particolari starebbe peggio. Ora, per un codice morale, non può essere irrilevante condannarsi all'insuccesso sul piano collettivo, così che dobbiamo rivedere tanto il consequenzialismo, che la moralità di senso comune, muovendo verso una *teoria unificata*. Questa ci chiederà di diventare più impersonali, senza trasformarci in puri operatori di bene.

Nella seconda parte del libro — «Razionalità e tempo» — Parfit muove una nuova obiezione alla teoria dell'interesse personale: *la teoria critica degli obiettivi attuali*. Si tratta di una sfida portata ad *S* sullo stesso terreno della razionalità. Alla luce della teoria critica è razionale fare non cosa renderà la mia vita presente e futura migliore possibile, ma *ciò che realizzerà meglio i miei desideri attuali* — purché questi siano razionali. Tra i desideri razionali la teoria critica annovera la cura per il proprio interesse, ma non conferisce a questa un carattere prioritario: può essere altrettanto razionale il desiderio di prendersi a cuore la vita altrui. Abbiamo così fornito ad *S* due rivali: teoria critica e moralità. C'è un senso in cui *S* si colloca a metà strada tra queste due antagoniste. *S* è infatti, per quel che riguarda lo statuto delle ragioni, una *teoria ibrida*: le ragioni possono essere relative rispetto alle persone, ma devono essere neutrali rispetto al tempo. Il soggetto può privilegiare *se stesso* rispetto alle altre persone, ma non può privilegiare *questo momento* rispetto agli altri momenti. Non sono invece ibride né le morali consequenzialiste (per le quali le ragioni devono essere neutrali tanto rispetto alle persone che al tempo) né la teoria critica (che ritiene le ragioni passibili di essere relative in entrambi i sensi). La concezione morale e la teoria critica si collocano quindi su due versanti op-

posti rispetto ad *S*. Questa particolare posizione mediana rende *S* vulnerabile ad un attacco condotto congiuntamente dalle due rivali: su ciascun fronte *S* non può difendersi se non ricorrendo ad argomenti che possono essere usati contro *S* stessa sul fronte opposto. Se alla moralità obietterà che non vi sono ragioni per sacrificare una propria minore felicità ad una maggiore felicità altrui, la teoria critica potrà obiettare ad *S* stessa che non vi sono ragioni per sacrificare un minore piacere presente ad un maggiore piacere futuro. Contro la teoria critica *S* può ricorrere ad un «eccellente» argomento: il fatto che quel piacere sia futuro non ne riduce minimamente l'entità. Senonché si tratta di un argomento suicida; la moralità se ne può appropriare utilizzandolo sul versante opposto: anche il fatto che il piacere sia di un altro non ne riduce minimamente l'entità. Di fronte a questo fuoco incrociato la teoria dell'interesse personale non può organizzare una difesa credibile. La sua debolezza è nell'essere una teoria ibrida. È vero — sostiene Parfit — che «i momenti particolari non assomigliano a persone particolari, ma la parola *io* si riferisce a una persona particolare *nello stesso modo in cui* la parola *ora* si riferisce a un momento particolare. Data l'analogia tra *io* e *ora*, una teoria deve trattare entrambe le cose allo stesso modo» (pgg. 181/2).

L'intento della parte terza del libro — «l'identità personale» — è quello di sviluppare ulteriormente l'offensiva contro *S*, mirando ad erodere le stesse fondamenta su cui questa teoria è edificata. Parfit sviluppa in una nuova direzione una intuizione di Sidgwick che già era alla base dell'obiezione precedente.

S deve la plausibilità della propria impostazione alla concezione della identità personale propria del senso comune; concezione che indica come fondamentale la distinzione tra le diverse persone. Ma noi siamo davvero quelle *entità esistenti separatamente* che crediamo di essere? Parfit argomenta a favore di una risposta negativa: l'esistenza di una persona non implica altro che l'esistenza di un cervello, di un corpo, e di una serie di eventi fisici e mentali interrelati. Benché una persona sia un'entità *distinta* da un cervello, da un corpo e da questa serie di eventi, non è né un'entità *esistente separatamente*, né un qualcosa di *ulteriore*. La concezione riduzionistica di Parfit è chiarita dalla tesi che «anche se le persone esistono, noi possiamo dare una descrizione *completa* della realtà senza *dire* che le persone esistono» (p. 273). Quando abbiamo detto dell'esistenza di un particolare cervello, corpo e insieme di eventi mentali e fisici interrelati, non c'è alcun bisogno di aggiungere che questi costituiscono una persona. La nostra descrizione è già esauriente. Un catalogo del mondo può essere completo senza che le persone vi siano nominate. Se accettiamo questa impostazione dobbiamo accettare una serie di implicazioni che smentiscono la concezione comune dell'identità. La concezione ingenua ritiene che a domande circa l'identità di una persona sia sempre possibile rispondere secondo lo schema *si/no*. Ma immaginiamo che ad una persona sia sostituita una quantità via via maggiore di caratteristiche fisiche, psicologiche, o di quant'altro crediamo sia rilevante ai fini dell'identità: oltre quale punto quella persona

ca: il fatto che questa relazione di continuità *non si presenti in forma ramificata* (non sia una biforcazione). Una persona futura sarà me se sarà in un rapporto di continuità psicologica con me *senza che nessun'altra persona lo sia*. Questa conclusione ha un'importante implicazione. Nel caso «La mia divisione» non c'è identità personale, eppure è plausibile guardare agli esiti di questo caso come positivi quasi quanto la mia comune sopravvivenza. Questo perché, benché non vi sia identità personale, c'è ciò che conta: la relazione di continuità psicologica. Quindi, conclude Parfit, *non è l'identità personale ciò che conta*, ma la relazione di continuità (l'identità personale è il risultato di una *mera aggiunta* a ciò che davvero conta: ciò che conta è la relazione di continuità psicologica, quando vi è il fatto aggiuntivo che questa si presenta in forma non ramificata, abbiamo l'identità).

La concezione riduzionistica comporta dunque tre tesi principali:

- a) Una persona non è un'entità esistente separatamente — questioni concernenti l'identità possono quindi essere indeterminate.
- b) L'identità personale nel tempo non implica altro che la relazione di connessione e/o continuità psicologica ed il fatto che questa non si presenti in forma ramificata.
- c) L'identità personale non è ciò che conta; ciò che conta è la continuità psicologica.

Se questioni concernenti l'identità personale possono essere indeterminate, il solco che separa ognuno di noi dagli altri deve essere molto meno profondo di quanto crediamo; se ciò che conta è la continuità psicologica, l'interessamento che portiamo per i nostri stati futuri molto meno scontato. Questi assunti giustificano tanto una *tesi estrema* per cui io non ho ragione di interessarmi dei miei io futuri più di quanto mi interessi degli altri io; quanto una *tesi moderata* per cui l'interesse che ho per il mio futuro dovrebbe corrispondere al grado di connessione psicologica tra il mio stato attuale e il mio futuro (e poiché la connessione si indebolisce col tempo non è irrazionale preoccuparsi di meno del proprio futuro più lontano). Parfit si schiera per la tesi moderata; entrambe le tesi sono comunque un'evidente smentita della teoria dell'interesse personale, dal momento che questa giudica razionale sono un interesse *uguale* per *tutte* le parti del proprio futuro.

Le conclusioni della terza parte del libro, oltre a fornirci nuovi argomenti per respingere *S*, comportano esiti importanti anche per le dottrine della moralità. Innanzitutto, ora che l'imprudenza grave non è più irrazionale — col venir meno della plausibilità di *S* — è necessario condannarla in quanto immorale. Un appello al consequenzialismo indicherà un atto imprudente come sbagliato in virtù degli esiti peggiori che produce (e non è rilevante il fatto che questi esiti riguardino l'agente e non altri). Inoltre l'imprudenza potrà essere considerata immorale perché comporterà un venir meno a quei doveri particolari che abbiamo verso i nostri io futuri. In secondo luogo, alla luce della considerazione che ciò che conta è la continuità psicologica, non potrà apparire immorale l'aborto nei primi mesi di gravidanza; né lo sarà il cessare di tener lega-

to alla vita il cuore di una persona ormai in coma irreversibile. Anche la responsabilità è un elemento che dovremo considerare variabile a seconda del grado di connessione psicologica. Poiché, infine, alla luce della concezione riduzionistica la separatezza delle persone è un fatto molto meno profondo di quanto crediamo, la necessità di principi distributivi in riguardo a benefici e oneri, perderà *parte* della propria plausibilità. Una perdita non sufficiente comunque, sottolinea Parfit, per ritenere tali principi superflui.

Nell'ultima parte dello scritto Parfit abbandona il confronto con la teoria dell'interesse personale e si preoccupa di chiarire una serie di questioni che sorgono quando ci interroghiamo a proposito dei nostri doveri verso «Le generazioni future».

La nostra identità dipende *dal momento* in cui siamo stati concepiti. Se i miei genitori avessero concepito un quinto figlio in un momento diverso da quello in cui sono stato concepito, a nascere non sarei stato io ma qualcun'altro. Anche l'identità delle persone future dipenderà dal momento in cui saranno concepite. Questo comporta il fatto che noi possiamo influire con le nostre scelte non soltanto sul numero, ma anche sull'identità di coloro che ci seguiranno. L'opzione tra due politiche energetiche — una delle quali a fronte di un lieve vantaggio immediato comporterà un grave abbassamento della vita nel prossimo futuro — influirà sulla vita concreta delle persone, e comporterà cambiamenti anche in riguardo ai momenti in cui i figli saranno concepiti. Dalla nostra scelta dipenderanno non soltanto gli esiti dei prossimi secoli, ma anche l'identità delle persone che dovranno fare i conti con questi esiti. Parfit chiama questo *il problema della non-identità*: nei diversi esiti le persone saranno diverse. Se noi optiamo per la scelta che comporterà un grave abbassamento della qualità della vita nei prossimi secoli, le persone che dovranno subire i guasti di questa nostra scelta non avranno alcuna ragione di lamentarsi: se avessimo scelto diversamente non sarebbero mai esistite. La nostra scelta non è peggiore per nessuna delle persone che si troverà a vivere. In che senso potremo allora sostenere che questo esito è peggiore, e quindi moralmente criticabile? Potremo farlo sostenendo che è peggiore l'alternativa in cui verrà al mondo il gruppo di persone che starà peggio. Ma questo non risolve il problema della non-identità in quelle scelte che comporteranno non soltanto esiti diversi in merito all'identità delle persone, ma anche in merito al *numero* di queste. Per fornire risposte morali a questi casi abbiamo bisogno di una nuova teoria della beneficenza — *la teoria x* —. Una teoria, a giudizio di Parfit, alla nostra portata.

Il percorso generale dell'opera conduce a due conclusioni generali.

- a) Nel campo della razionalità dobbiamo abbandonare la teoria dell'interesse personale a favore della teoria critica degli obiettivi attuali. Quest'ultima, a differenza di *S*, è in grado di dare alle ragioni morali tutto il loro peso.
- b) Nel dominio della moralità dobbiamo rivedere la moralità di senso comune — a causa del suo condannarsi all'insuccesso sul piano collettivo. È possibile e doveroso lavorare a una teoria unificata che avvicini senso comune e conse-

quenzialismo. Il mancare nei prossimi anni tale teoria potrebbe favorire un dilagare dello scetticismo. Dal momento che non sono indicati che alcuni tratti generali della teoria unificata — così come della teoria *x* — l'intero studio si presenta come un poderoso *prolegomeni* ad una teoria di là da venire. Parfit non lavora direttamente al programma di un'etica razionale, ma ne costruisce tanto la *possibilità* — sgombrando il campo da *S* — che la *necessità* — indicando come la moralità di senso comune fallisca nei suoi stessi termini.

È possibile intanto svolgere una considerazione in merito all'uso di casi immaginari — una vera e propria patologia ormai della letteratura analitica. Parfit respinge un'obiezione di Quine sostenendo che il ricorso a tali casi è significativo perché illumina le nostre credenze (pag. 258); ma in realtà nel prosieguo del libro usa i casi immaginari non per illuminare sistemi di credenze, ma per illuminarne le *interne contraddizioni*. Ora, se l'insieme dei concetti in cui si esprimono le nostre credenze non riceve il proprio significato che dall'uso che noi — e altri prima di noi — ne facciamo applicandolo a situazioni concrete, la sua inadeguatezza a fronte di una situazione immaginaria non è un elemento rilevante per giudicarne la validità. Naturalmente innovazioni concettuali possono essere indotte da *nuove* situazioni, ma perché si richiedano queste innovazioni nel linguaggio comune non è plausibile sia sufficiente la comparsa di casi immaginari nei libri di filosofia analitica. Il fatto che la logica dell'identità *non quadri* con i casi di fusione e divisione di persone, non è un argomento decisivo contro di essa (almeno in riferimento all'attuale sviluppo della pratica dei trapianti).

C'è inoltre un senso profondo in cui il grado di separatezza delle diverse esistenze e *la sua rilevanza morale* non può essere illuminato da una tesi metafisica riferita a ciò che noi siamo che astragga da ogni considerazione storica e da ogni riferimento agli organismi sociali in cui ci è dato vivere. Pretendere — come Parfit — che la propria tesi sia la «concezione vera» di ciò che le persone sono in ogni tempo e civiltà (p. 348), significa assumere che il termine «persona» abbia un riferimento oggettuale identico in ogni società. Questo approccio disconosce la novità moderna dell'autonomia personale posta da quei processi di emancipazione individuale che sono stati spesso solo una promessa della modernità — e che la teoria dell'interesse personale ha interpretato miseramente.

Le promesse di questi processi hanno fornito all'etica un nodo centrale su cui riflettere: come *autonomo* ed *etico* possano combinarsi al di là della per noi implausibile sistemazione kantiana (e sempre che non concordiamo con l'assunto del Nietzsche della *Genealogia* che giudica i due termini escludentisi a vicenda). L'approccio di Parfit rischia di relegare questa problematica ai margini dell'etica. Se per liquidare la teoria dell'interesse personale dobbiamo mettere in ombra la rilevanza delle persone, il prezzo pagato — in termini di *attualità* della nostra teoria — può essere troppo alto. Un'ultima considerazione: poiché ancora non abbiamo risolto il problema della non-identità, Parfit sostiene curiosamente che sarà opportuno non rivelare l'esistenza di questo pro-

blema a coloro cui spetta decidere in merito all'incremento dell'energia nucleare. Se questi crederanno, *falsamente*, che una futura catastrofe andrà contro gli interessi di coloro che ne resteranno vittime, più facilmente prenderanno la decisione giusta — decidendo per il non incremento. La preoccupazione di Parfit è fuori luogo: il problema della non-identità non ha alcuna rilevanza nella prassi morale quotidiana — almeno non per coloro cui resta un qualche senso etico—; è un problema del discorso filosofico. È uno dei rischi dell'etica teorica — quando slegata da psicologia, sociologia, e altre scienze umane — quello di ridursi a un discorso che non risolve altri problemi che quelli costruiti col proprio stesso procedere.